

Le temps comme singulier collectif

Jean-Paul Nicolai

Chercheur associé au Fonds Ricœur, Paris

Résumé

Le temps comme singulier collectif ne se laisse pas totalement saisir par la réponse poétique de Ricœur aux apories du temps. Ricœur travaille cette question en particulier à partir de Kant, Husserl et Heidegger, et achève *Temps et récit* en revenant sur celle de l'unicité de l'histoire, discutant Hegel et se réappropriant les concepts d'horizon d'attente et d'espace d'expérience de Koselleck. Nous présentons cette enquête, discutons les réserves émises à son sujet et proposons d'ouvrir deux pistes comme approfondissement de la pensée ricœurienne. La première donne un cadre à l'idée "d'apprendre ensemble," la seconde vise la possibilité même d'un "nous."

Mots-clés: temps; histoire; intersubjectivité.

Abstract

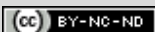
Time as a collective singular cannot be fully captured by Ricoeur's poetic response to the aporias of time. Ricoeur works on this question in particular from Kant, Husserl and Heidegger, and, at the end of *Time and Narrative*, returns to the question of the unicity of history, discussing Hegel and reappropriating Koselleck's concepts of the horizon of expectation and the space of experience. We present this inquiry, discuss the reservations expressed about it, and propose to open two ways for a deepening of Ricœurian thought. The first provides a framework for the idea of "learning together"; the second aims at the very possibility of a "we."

Keywords: Time; History; Intersubjectivity.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 11, No 2 (2020), pp. 69-86

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2020.510

<http://ricœur.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](#).

Le temps comme singulier collectif

Jean-Paul Nicolai

Chercheur associé au Fonds Ricœur, Paris

Ricœur note à propos des “grandes philosophies du Temps” que “c’est toujours comme un singulier collectif que le temps y est représenté.”¹ Il voit là sa deuxième aporie en matière de temps, aporie qui n’est pas pleinement résolue par la poétique du récit:

D’abord, le récit pris au sens strict de “genre” discursif n’offre qu’un medium inadéquat à la pensée de l’histoire commune, dans la mesure où les intrigues sont multiples pour un même cours d’événements et où elles n’articulent jamais que des temporalités fragmentaires. [...] La notion d’intrigue privilégie ainsi le pluriel aux dépens du singulier collectif dans la refiguration du temps. Il n’existe pas d’intrigue de toutes les intrigues, capable de s’égaliser à l’idée de l’humanité une et de l’histoire une.²

Ricœur n’est donc pas surpris face à l’aporétique de l’unité du temps. D’une certaine façon, l’ensemble de sa pensée reste celle du multiple, du divers, de l’hétérogène, dont on veut faire certes la synthèse, mais sans jamais prétendre l’unification *totale*. Toute la richesse de la pensée humaine est justement là, à faire travailler ensemble ce qui est discordance, toujours en projet d’une synthèse, comme preuve de bonne volonté. Pour lui, renoncer à ce temps comme singulier collectif, c’est éviter la normalisation de l’Histoire et celle de l’Homme.³

Et pourtant, sans jamais oublier cette diversité, il faut bien comprendre comment les hommes s’entendent en matière de temps, et comment ils pourraient encore mieux s’entendre. Car si le soi émerge de nos récits, dans une co-émergence avec le temps que ces récits *contiennent*, il faut bien trouver une façon de faire émerger un *nous* lorsque l’on veut ensuite penser une éthique, développer une philosophie politique, ou plus simplement vivre ensemble. Comme l’explique Ricœur: “Comme Kant, je tiens que toute attente doit être un espoir pour l’humanité entière; que l’humanité n’est une espèce que dans la mesure où elle est une histoire; réciproquement que, pour qu’il y ait histoire, l’humanité entière doit en être le sujet au titre de singulier collectif.”⁴

Dans cet article, nous reprenons le cheminement de Ricœur sur cette question de l’unicité du temps. La dernière partie de *Temps et récit (Le temps raconté)* est en particulier étudiée, prolongée par le thème de la mémoire collective, développé dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Nous présentons ce cheminement de Ricœur comme un double tiraillement, entre son anthropologie fondamentalement plurielle et son refus d’abandonner l’unité humaine, au moins à titre d’idée limite; entre l’ambition de sa théorie narrative et la peur d’y perdre le droit à penser au plan politique. Après un temps consacré à une discussion des réserves émises par certains commentateurs, nous suggérons d’aller plus loin que Ricœur ne le propose, en ouvrant deux pistes. La première vise le cadre d’une pensée du collectif, dans la perspective d’un *apprendre ensemble*, la seconde s’attache à l’émergence d’un *nous*.

Car, au-delà de ces efforts désespérés pour fonder ou admettre le temps du monde, de ses lunes, de ses jours, de ses calendriers, il reste à faire de ce temps-là une véritable expérience

commune. L'aboutissement de cette brève étude est plus un temps pluriel partagé qu'un singulier collectif, mais qui s'enivre et se revigore chaque jour des regards qui se croisent.

De l'unité du temps à l'histoire comme-une

En introduction du *Temps raconté*, Ricœur annonce que "les deux derniers chapitres seront consacrés à un élargissement du problème, suscité par une aporie plus intraitable [...], celle de l'unicité du temps."⁵ Il aborde cette question par celle de la totalisation de l'histoire, ce qui ne répond qu'en partie à son propre questionnement. Dans les conclusions de son ouvrage sur ce point, il reprend d'ailleurs le cheminement passant par Kant, Husserl et Heidegger qui jalonnent le *Temps raconté*, car "c'est avec Kant, Husserl et Heidegger que l'unicité du temps est problématisée en tant que telle."⁶

Kant s'appuie sur l'a priori d'un temps unique pour la constitution de la conscience de soi. Ricœur remarque que le *schème* de la substance et le *principe* de permanence *invisibilisent* ce temps: celui-ci n'apparaît pas, n'est qu'une condition de l'apparaître. Il en tire parti dans sa troisième aporie (l'inscrutabilité du temps) et se sert du temps kantien, qu'il ramène au temps physique newtonien, comme point polaire à la phénoménologie de Husserl.

Sa lecture patiente mais très critique au plan méthodologique des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl ne le convainc pas sur la possibilité d'une phénoménologie qui ne reprendrait pas implicitement une représentation d'un temps objectif.⁷ Son analyse critique le fait, de plus, condamner une piste qu'il ré-explorera pourtant avec moins de réticences dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*:

[...] à supposer que pareille unité [celle de la conscience elle-même, que l'unité du temps redouble] puisse être soustraite aux critiques d'un Hume ou d'un Nietzsche, le caractère *monadique* de la constitution continuerait à faire problème. C'est alors à la constitution de l'intersubjectivité que serait suspendue celle d'un temps commun. On peut douter que la "communalisation" des expériences particulières proposées dans la *Cinquième Méditation cartésienne* réussisse mieux à engendrer un temps *unique* que l'expérience du recouvrement des vécus à l'intérieur d'une seule conscience.⁸

Ricœur se tourne alors vers Heidegger. Dans la lecture qu'il en fait, "la soudure entre l'être intégral et l'être-pour-la-mort exige d'être *attestée* par le témoignage de la conscience morale."⁹ Cela disqualifie l'approche heideggérienne qui se veut générique, la faisant glisser pour Ricœur de l'existential à l'existentiel – la mort ne serait pas le déterminant de *toutes* les existences. De plus, la puissance de dispersion des trois *ek-stases* temporelles – l'à-venir, l'avoir-été et le rendre-présent – s'accommode mal selon lui de l'unité à laquelle prétend la temporalisation.

La reformulation conclusive que Ricœur fournit de ces trois grandes philosophies du temps est donc assez radicale: il n'y trouve aucune piste pour cette question du temps comme singulier collectif. Il peut alors revenir sur l'idée d'un renoncement à Hegel et sa proposition d'herméneutique de la conscience historique.

Ricœur “renonce à Hegel” et refuse ainsi l’idée d’histoire totale. L’argument est riche de perspectives: la compréhension par soi de la conscience historique réclame des médiations imparfaites, il n’y a pas de savoir absolu.

Toute pensée pensante a ses présuppositions qu’elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons sans pouvoir les penser elles-mêmes. Dès lors, [...] il faut oser dire que la considération pensante de l’histoire tentée par Hegel était elle-même un phénomène herméneutique, une opération interprétante, soumise à la même condition de finitude.¹⁰

Il ne peut plus être question de totalité, mais au mieux de totalisation, et celle-ci ne peut être conduite, *chaque fois*, qu’au travers de médiations imparfaites. L’approche spéculative et monologique doit céder la place à une approche pratique et dialogique.

L’ultime chapitre de *Temps et récit* développe ce thème et vise à se doter de concepts transcendants qui permettent de penser l’histoire. Il reprend les catégories de Koselleck que sont *l’horizon d’attente* et *l’espace d’expérience*, qui remplacent, avec le *présent d’initiative* que Ricœur ajoute, les trois *ek-stases* heideggeriennes. Il affine le concept d’espace d’expérience pour mieux le lier au présent et à l’horizon d’attente. La *traditionalité* est ce procès par lequel sont différenciées dans l’espace d’expérience la part du passé qui est *subie* et celle que nous *opérons* à la lumière de nos attentes et de notre initiative. Plus précisément, il est possible dans le même mouvement de *fusion des horizons* (“formule emblématique de la pensée gadamérienne”)¹¹ – i.e. le déplacement opéré de mon horizon présent sur l’horizon correspondant dans le passé – de faire apparaître ce qui provient véritablement de ce passé et ce qui, en revanche, est construit, par exemple par nos attentes. Ainsi, les deux dimensions de l’agir et du pâtir,¹² essentielles à la pensée ricœurienne, trouvent leur place dans le dispositif.

Le présent d’initiative est un ajout radical, car il vient marquer cet outillage pour la conscience historique de la *force du présent*, d’une ontologie de l’agir qui donne sens au politique et au *règne des contemporains*.¹³

C’est là l’un des principaux résultats: la pensée de l’histoire se situe dans la dimension pratique, que Ricœur lie, avec Habermas et Apel, à la dimension politique et à la communication qu’elle implique: “C’est seulement sous l’égide de cette raison pratique que l’ambition universelle de ces catégories méta-historiques de la pensée historique peut être affirmée. Leur description est toujours inséparable d’une prescription.”¹⁴

La “catégorie *pratique et dialogique* qui fait face à l’axiome de l’unicité du temps” prend alors pour statut celui “d’une idée-limite qui est en même temps une idée directrice [...] celle de l’histoire considérée comme singulier collectif.”¹⁵ Et pour que cette idée-limite ne reste pas un transcendantal vide, Ricœur souligne le “*devoir*, éthique et politique, de faire en sorte que la tension entre horizon d’attente et espace d’expérience soit préservée de tourner au schisme.”¹⁶ Ce devoir éthico-politique renvoie lui-même à l’idéal communicationnel d’Apel et d’Habermas et donc au vivre-ensemble.¹⁷

L’unité du temps dans ce dernier chapitre tient à l’existence de ces catégories méta-historiques qui permettent de penser le temps, de façon anhistorique.¹⁸ L’instanciation qui en est chaque fois faite dépend des “faits” qui permettent de peupler ces catégories. Étant ouvertes à tout contenu possible, seule la forme de ces catégories importe et leur confère leur caractère

transcendantal. Pour Koselleck, c'est la façon d'éviter le relativisme tout en offrant une histoire véritablement plurielle.¹⁹ Ricœur met en lumière l'unité temporelle par les liens dialectiques qui unissent ces différentes catégories et qui interdisent de penser l'une sans les autres. C'est pour lui une façon de penser ensemble passé, présent et futur, de penser l'histoire *comme* une, sans l'enfermer dans *une* Histoire surplombante.

Singuliers collectifs

Mais l'espace d'expérience et l'horizon d'attente, tous deux au singulier, reconduisent la question de l'unité du temps perçu par chacun, ce sont des *singuliers collectifs*. L'espace d'expérience, aussi feuilleté soit-il du fait de la multiplicité des constantes de temps qui le construisent, n'est pas discuté dans sa multiplicité contemporaine. Ricœur indique simplement que "le terme d'espace évoque les possibilités de parcours selon de multiples itinéraires."²⁰

Le présent d'initiative affronte-t-il mieux la question? Il marque le commencement d'une histoire, chaque fois, inscrivant une date dans le temps cosmologique. Mais la réalité de ce tiers-temps "sur fond duquel pourront se détacher nos initiatives personnelles ou collectives"²¹ n'est accessible qu'au sein d'une histoire que nous nous racontons ensemble. Pour Ricœur, le présent est le règne des contemporains et cette simultanéité, à la suite de Schutz, lui conférerait d'emblée "la dimension d'un Être-en-commun, en vertu de laquelle plusieurs flux de conscience sont coordonnés dans un 'vieillir-ensemble' [...] Le présent historique est d'emblée appréhendé comme espace *commun* d'expérience."²²

Ce concept de contemporanéité peut rappeler l'idée de *génération* que propose Heidegger lorsqu'il envisage la *co-destinée*, mais il est plus nuancé dans le jeu des proximités. Surtout, le vieillir ensemble s'élabore dans le temps et n'est en aucune manière une transcendance pré-déterminée: il est issu d'une communauté de temps, que j'éprouve avec autrui dans une relation interpersonnelle directe où l'expérience d'autrui est immédiate, et se constitue par le maintien de cette communauté de temps.²³

Ricœur toutefois ne peut s'arrêter là: manquent les relations entre prédécesseurs, contemporains et successeurs. Surtout, manque la possibilité de réactualisation du passé par nos actes présents. Il n'accepte pas l'idée d'une histoire passée qui serait à jamais écrite. Son épistémologie de l'histoire se réjouit de la multiplicité des lectures et des débats qu'elle engendre et, s'il se console du caractère inatteignable d'une histoire objective à l'aide du *petit miracle* de la mémoire, jamais il n'abandonne l'essence équivoque du passé. D'*Histoire et vérité* à *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, la même épistémologie de la connaissance historique demeure: s'il s'agit de montrer les événements tels qu'ils se sont effectivement passés, le *réellement passé*, quoiqu'inséparable de *l'effectivement passé*, reste inatteignable. Seul le travail d'enquête des historiens et la confrontation des histoires résultantes peut permettre de s'approcher de ce qui fut. Ainsi se construit, par le débat, une histoire commune:

L'histoire est donc une des manières dont les hommes "répètent" leur appartenance à la même humanité; elle est un secteur de la communication des consciences, un secteur scindé par l'étape méthodologique de la trace et du document, dont un secteur distinct du dialogue

où l'autre "répond," mais non un secteur entièrement scindé de l'intersubjectivité totale, laquelle reste toujours ouverte et en débat.²⁴

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur travaille l'idée de mémoire collective qui joue alors un rôle clef dans le débat. Il articule la tradition du regard intérieur avec Husserl (et Locke) et l'approche sociologique avec Halbwachs (en particulier l'idée qu'"on ne se souvient pas seul"²⁵). Avec ce dernier, il décrit comment peut apparaître une mémoire historique, par la mise en congruence progressive d'une histoire apprise, via des dates de faits dont on n'a pas été témoins, et d'une histoire effective qui est celle des ancêtres, que l'on découvre en grandissant, en élargissant les "cercles concentriques que constituent le noyau familial, les camaraderies, les amitiés, les relations sociales des parents..."²⁶ Il s'agit là d'un mouvement de familiarisation du non familial. Cette mémoire *transgénérationnelle* est "une des procédures de l'insertion du temps vécu dans la vastitude du temps cosmique."²⁷

Schutz permet une forme de synthèse, puisque sa sociologie s'inspire directement de la conception de l'intersubjectivité issue de la phénoménologie de Husserl. Surtout, l'analyse de ce dernier qui relie la relation de face à face jusqu'au contemporain anonyme résonne avec le couple ricœurien du proche et du lointain, ce *socius* anonyme qu'il faut considérer.²⁸

Nous sommes enclins à penser que Ricœur ne s'est jamais satisfait de ces différentes théorisations de l'intersubjectivité. Certes, comme il le disait en 1977, la présence des autres est un "fait." Mais Ricœur sait, plus profondément, que la représentation que nous nous faisons de l'intersubjectif a des conséquences au plan politique. Chaque fois néanmoins, il bute sur cette question et se résout à des injonctions au plan éthique.²⁹

Discussion

L'approche ricœurienne a suscité plusieurs réserves, en particulier pour sa lecture de Heidegger et de Husserl.³⁰ Avant de revenir sur celles concernant Heidegger, faisons état de deux autres: la première s'inquiète de la possibilité même d'un *sujet* collectif; la seconde considère que les choix retenus par Ricœur dans l'exposition de son herméneutique de la conscience historique sont motivés par des raisons stratégiques, ce qui pourrait en limiter la pertinence.

La possibilité d'un sujet collectif

Migueluez est troublé de voir Ricœur donner corps à une ontologie de sujets collectifs, transférant, par l'analogie, la question de l'identité narrative de l'individu singulier à celle d'un sujet historique.³¹ Pour lui, ce transfert repose sur une conception *organiciste* de la société. Or, selon lui, "les implications d'une telle perspective au niveau des analyses sociologiques concrètes ont fait l'objet d'une critique trop connue pour que nous ayons besoin de les mentionner."³² Surtout, poser la question *Qui suis-je?* présuppose un *je* sujet. Quel est ce *je* au niveau social?

Ricœur a conscience de ces difficultés (c'est la question même du singulier collectif!) et la lecture qu'en fait Migueluez est un peu trop réductrice. Néanmoins, il est surprenant que cette question qui pose mécaniquement celle de la démocratie soit aussi peu discutée par Ricœur, sans doute sous l'emprise de la théorie de la communication d'Habermas et d'Apel. C'est dommage, car les débats des années 1990 entre Searle, Bratman ou Gilbert³³ en vue de définir ce que pourrait être

une *intention commune*, n'étaient pas sans intérêt lorsque Ricœur reprit son travail avec *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Depuis les années 2000 d'ailleurs, les recherches se multiplient sur ce thème, certaines sur le terrain phénoménologique comme Stoutland ou Szanto,³⁴ certaines centrées sur le rôle de la narration dans la constitution d'un *nous*, comme ceux de Tollefsen et de Gallagher.³⁵ Surtout, le *néorépublicanisme* de Pettit, le travail de Guérard de Latour ou les approches très radicales de Landemore mettent au cœur du débat d'une pensée du politique la modélisation de ce "nous."³⁶

L'argumentaire stratégique de l'herméneutique de la conscience historique

Dans leurs commentaires, Picardi et Escandier expliquent combien l'exposition même des arguments ricœurains doivent être lus à l'aune d'un positionnement vis-à-vis de Koselleck et de Löwith.³⁷

Picardi propose une interprétation de ces choix. Elle fait remonter l'histoire aux Entretiens de Heidelberg de 1969, où Löwith réaffirme la nécessaire disjonction entre philosophie et histoire – vice de la pensée philosophique depuis Hegel jusqu'à Heidegger et Gadamer, aggravé par ces deux derniers via l'historicisation radicale de la vérité, porteuse de relativisme.³⁸ Löwith cible Heidegger. Il dénonce le solipsisme et la préséance du futur dans son analytique existentielle, qui la placent dans la continuité des philosophies modernes de l'histoire et leur prétention "d'imposer unité et totalité à la pluralité des histoires."³⁹ Ricœur s'oppose alors à Löwith, malgré leur même souci concernant le "péril de l'historicisme" relativiste. Koselleck explicite de son côté son souhait "de 'détruire' la notion moderne d'Histoire – en tant que collectif singulier" mais ne renonce pas à élaborer une théorie de l'histoire, "avec pour principale source d'inspiration l'analytique heideggerienne de la temporalité."⁴⁰

L'on peut s'interroger sur ce que Ricœur retiendrait aujourd'hui comme cadre d'exposition de sa pensée. Peut-être une ontologie événementielle, plus riche que celle de Davidson (où Ricœur déplorait un manque de sujet d'attestation), comme la *théorie des situations* de Barwise et Perry,⁴¹ pourrait-elle plus facilement s'intégrer dans l'herméneutique ricœurienne, ou pour le moins gadamérienne, et enrichir la confrontation avec les théories de l'histoire ou des histoires?

Peut-être reprendrait-il le jeu dialectique de l'imagination entre utopie et idéologie, comme celui proposé par Amalric,⁴² qui ne serait pas réductible aux catégories de l'horizon d'attente et de l'espace d'expérience, et esquiverait le vieux débat Gadamer/Habermas?

Surtout, pour revenir au point précédent sur les ontologies intersubjectives, il n'est pas sûr que Ricœur en resterait à Weber. L'individualisme méthodologique qu'il défend face à Hegel dans le texte de 1977 déjà cité mérite un cadre plus riche que celui qu'il retient et qui ne permet pas de s'accorder avec le réseau symbolique qu'offrent – justement – les *histoires*.

La lecture d'Heidegger

La troisième grande réserve qu'a suscité l'herméneutique de la conscience historique concerne la lecture d'Heidegger que fait Ricœur, notamment dans la dernière partie de *Temps et récit*.

Dastur en particulier identifie les choix de lecture faits par Ricœur dans *Être et temps*.⁴³ Ils conduisent en effet à des amendements qui retirent pour partie la puissance conceptuelle de cet

ouvrage. Ricœur affirme que la mortalité n'apporte rien à la pensée de la temporalité, que "les autres traits qui, ensemble, composent l'anticipation résolue ne sont pas non plus affaiblis mais renforcés par le refus du privilège donné à l'être-pour-la-mort."⁴⁴ Pour lui, l'hypothèse heideggérienne relève d'un choix de nature existentielle, éthique, et non de l'identification d'un existentiel.

De même, il est reproché à Heidegger son solipsisme. Il n'y aurait pas de *Dasein* en général. Comme le rappelle Dastur à propos du co-destin, il y a bien une transposition du *Dasein* et des existentiels au niveau collectif, mais, ajoutons-nous, c'est bien ce qui est gênant, comme nous le verrons plus loin. En revanche, il est certain que le *Dasein* est un *générique* (l'approche heideggérienne relève bien de l'existentiel et non de l'existentiel) ne serait-ce que du fait justement de l'être-pour-la-mort, comme le souligne Dastur: "Si donc, dans le rapport à la mort, chacun se trouve seul face à ce qui constitue le caractère unique de son destin, cet esseulement extrême par lequel chacun fait l'expérience de l'impartageable est aussi ce qui rend chacun identique à tous les autres."⁴⁵

Pour Dastur le biais de lecture de Ricœur ne provient pas de ces incompréhensions, mais de raisons plus profondes liées à "la conception même qu'il se fait du philosophe, une conception plus proche de celle de Spinoza que de celle de Heidegger."⁴⁶ Or, pour elle,

[le] refus de prendre en considération la mort s'appuie chez Spinoza sur le postulat d'une appartenance des êtres humains à l'éternel. [...] La voie qu'emprunte Heidegger est évidemment tout autre, elle consiste d'ailleurs moins à affronter l'angoisse de la mort qu'à la laisser se déployer librement en nous et c'est, explique Heidegger, [...] cette "disponibilité à l'angoisse" qui permet de parvenir en elle à faire l'épreuve de la "merveille des merveilles, à savoir que l'étant est."⁴⁷

Nous sommes loin de la vision glorificatrice de la mort héroïque telle que Ricœur semble l'attribuer à Heidegger.⁴⁸

Autre réserve émise par Dastur, la lecture que Ricœur fait de l'historialité comme dérivation de la temporalité. Celle-ci n'est pas une dérivation mais "une 'élaboration plus concrète' (Dastur cite Heidegger) de celle-ci et correspond à ce [qu'Heidegger] nomme 'construction phénoménologique,' ce qui implique que c'est seulement dans l'analyse de l'historialité que la constitution temporelle de l'existence trouve son achèvement."⁴⁹

Enfin, Dastur conclut que si "l'extension de l'historial au co-historial," du destin personnel à la destinée commune, pose question à Ricœur, c'est parce qu'elle "est fondée sur l'identité entre *Dasein* et *Mitsein*," ce qui distingue radicalement le *Dasein* d'un "sujet."⁵⁰

C'est sur ce dernier point que nous nous éloignons de la réponse de Dastur, non dans sa compréhension de la différence entre *Dasein* et sujet, mais en ce qui concerne son idée d'une acceptabilité sans réserve de l'extension de l'historial au co-historial. Pour nous, il s'agit là d'un véritable saut conceptuel que fait Heidegger dans *Être et temps*. Expliquons-nous.

Heidegger dans *Être et temps* inscrit le temps des horloges au niveau ontique, à partir de l'expérience temporelle que recèle le mode inauthentique d'être du *Dasein*: "La détermination

temporelle de l'étant intramondain, nous l'appelons l'*intratemporalité*. Le 'temps' d'abord trouvé ontiquement en elle devient la base de la formation du concept vulgaire et traditionnel du temps."⁵¹

Mais ce temps du monde reste par essence lié au monde et a la même transcendance et, en même temps, la même absence de transcendance que le monde lui-même, comme le souligne ailleurs Dastur: "Comme lui, il n'est ni simplement subjectif, ni simplement objectif."⁵² Ce "phénomène temporel véritable," Heidegger ne peut le rendre commun. Au même titre que la temporalité d'une certaine façon, l'*intratemporalité* est une expérience propre à chaque *Dasein*. Heidegger lui-même ferme d'ailleurs cette piste en soulignant que ce temps du quotidien ne peut devenir un facteur transcendantal exogène. Seul le constat ontique permet d'apercevoir le temps du Monde, et comme le Monde, pour Heidegger, reste une configuration du *Dasein*, il est formellement impossible à ce dernier de tester – avec assurance – l'hypothèse d'un temps commun.

Certes, l'explicitation de son temps par le *Dasein* le rend public. Les histoires possibles révèlent l'historialité, cherchent à s'ancrer avec un *réel* supposé où le temps des horloges existerait. Mais rien ne permet un tel ancrage où chacun accéderait à un temps commun. Aucun mécanisme n'est proposé pour que ce temps de l'histoire de chacun soit partagé et corresponde au temps des horloges. C'est donc une autre piste qu'il faut explorer. Celle où l'on se met d'accord sur le temps.

Dans *Être et temps*, les autres "sont ce qu'ils font" dans l'intramondain. Dans l'être-l'un-avec-l'autre public, ce que rencontre la préoccupation du *Dasein*, ce sont les *affaires* ainsi partagées. Mais le *Dasein* résolu peut devenir "conscience d'autrui" et voir jaillir l'être-l'un-avec-l'autre *authentique*. La communication, et ce que Heidegger développe autour de l'*énoncé*, offrent une piste pour accéder à cet être-pour commun. Serait ainsi possible, dans ce qu'on dévoile par le dire, de partager ce dévoilement, dès lors que ce qui est dévoilé peut s'inscrire dans l'histoire de chacun. L'on peut alors prolonger la pensée heideggérienne et imaginer qu'entre l'être-l'un-avec-l'autre et les affaires d'une part et la possibilité, par l'*énoncé*,⁵³ de susciter un être-pour collectif d'autre part, un temps partagé s'instaure qui ancre les temps de chacun.

Mais, de fait, Heidegger n'explore pas cette piste (et ses difficultés) et fait un saut bien plus loin. Le *Dasein* n'existerait comme être-au-monde que dans l'être-avec autrui. Son provenir ne peut être qu'un co-provenir et son destin qu'un co-destin. Heidegger alors affirme que l'être-l'un-avec-l'autre "ne peut être conçu comme une cosurvenance de plusieurs sujets" et "le co-destin ne se compose pas de destins individuels."⁵⁴ Une telle assertion rend caduque notre recherche d'un temps singulier collectif puisqu'elle pose comme préalable la réponse: il y aurait une histoire commune. À vrai dire, il n'y aurait plus qu'une histoire commune. Et les différentes formes de temporalité seraient chaque fois les mêmes pour chaque *Dasein*. Le temps des horloges serait alors l'ancre de l'historialité dans le réel partagé, mais l'ancre serait inutile car l'historialité serait la même pour tous.

Pour Ricœur, l'affirmation d'Heidegger qu'il est impossible de concevoir le co-destin comme composé de destins individuels est un geste purement polémique. Selon lui, "tout indique [qu'il] s'est borné ici à suggérer l'idée d'une homologie entre destinée communautaire et destin individuel."⁵⁵

Outre la gêne que l'on peut éprouver à l'idée de destin pour un peuple dans des écrits de cette période, on reste surtout sur une impression de saut conceptuel peu argumenté, d'un tour de passe-passe qui laisse le lecteur non sur une aporie que pourrait susciter une pensée du

miroitement, mais sur une contradiction, et de méthode et de résultat, entre un monde qui ne sera jamais le monde de tous les mondes et un monde qui pourrait finalement être le lieu d'une histoire collective.

De fait, sans doute, le "monde" est d'une certaine façon le lieu d'une histoire commune à tous. Néanmoins, à suivre Heidegger initialement, ce monde reste celui configuré par un *Dasein* qui, certes, prend note que ce monde est le lieu d'une histoire commune à tous, mais qui se doit d'imaginer que les autres *Dasein*, chacun dans leur propre configuration du monde, l'imaginent également! En ce sens, il y a co-destin. C'est ce sentiment d'une histoire commune, d'un monde commun dans lesquels nous nous "trouvons," même si nous ne pouvons accéder avec certitude à ce monde commun. Au mieux, et cette idée nous paraît la plus puissante dans celle de *Dasein*, chaque *Dasein* peut faire l'hypothèse que chacun des autres est également un *Dasein*, et qu'il éprouve ce même sentiment d'une histoire commune. Dès lors, il y a ce sentiment de co-destins "chez" tous les *Dasein*... Mais cela reste un sentiment et rien n'assure que c'est le même sentiment ni le même co-destin.

Sans cette acception du concept de *Dasein*, on retombe dans le solipsisme: je suis seul à penser que nous avons un monde commun. À quel moment, et comment, le *Dasein* pourrait-il supposer une histoire collective sans imposer une transcendance qui serait sienne? Sur le plan méthodologique, la rupture est totale et l'idée même de *Dasein* disparaît, l'ontologie heideggérienne ne présentant plus la dimension paradigmatique qui constitue pourtant selon nous l'essentiel d'*Être et temps*.

Plus loin

Si nous ne suivons donc pas Heidegger et son concept de co-destin, nous pensons possible de reprendre la piste qu'il a abandonnée, celle où l'émergence d'un singulier collectif viendrait de l'être-pour collectif qui naîtrait de l'échange. Cela permet également de poursuivre la pensée de Ricœur en la réconciliant avec celle d'Heidegger à partir de notre propre lecture du *Dasein*.

Dans cette dernière partie nous ébauchons un cadre qui rend compte de l'enchevêtrement de nos histoires individuelles et qui permet de formaliser l'idée de singulier collectif. Ce cadre est une anthropologie où les humains "apprennent ensemble." Reste néanmoins la possibilité même de ce partage. Comme une conclusion à cet article, nous ouvrons une seconde piste travaillant la possibilité d'un *nous*. Auparavant, il nous faut reprendre le fil de la pensée ricœurienne.

L'enchevêtrement de nos histoires

Là où Heidegger n'a pas approfondi, préférant l'hypothèse du co-destin, Ricœur, selon nous, n'a cessé de chercher comment et jusqu'où la communication permet d'espérer la possibilité d'une histoire commune qui serait tissée des histoires de chacun et qui laisserait une chance, au moins par un passage à la limite, d'approcher ce temps partagé.

Il travaille les différentes modalités de l'échange, comme le pardon ou la promesse, qui ancrent intertemporellement la relation. Il explore également le témoignage, qui, déjà, force la présence devant tous d'un passé individuel et qui, lorsqu'il est réitéré, relève du même mécanisme que la promesse. Mais, même ainsi réitéré, pour que le témoignage échappe au soupçon⁵⁶ il faut

poser une hypothèse proche du résultat cherché, car le témoignage repose sur le crédit accordé à la parole d'autrui qui, selon Ricœur, "fait du monde social un monde intersubjectivement partagé."⁵⁷ Cette confiance en la parole d'autrui renforce non "seulement l'interdépendance, mais la similitude en humanité des membres de la communauté. L'échange des confiances spécifie le lien entre des êtres semblables."⁵⁸

Cette croyance en la parole d'autrui est-elle véritablement solide? Si des millénaires de vie en société, si l'existence même du langage, sont des preuves irréfutables que cette créance existe, et qu'elle est honorée régulièrement, les mêmes arguments, regardés d'un œil critique, font apparaître la logique stratégique de l'homme, son doute et sa méfiance, et le flou trompeur de langues qui n'ont cessé de se trahir, de se déconstruire, de se reconstruire.

Poursuivons néanmoins: *l'agir* est en fait chaque fois lui-même témoignage ouvert aux autres, dans une logique où l'identité narrative de chacun co-construit celles des autres. Cet entrelacement est essentiel et, lorsqu'il est conscient, est synonyme du mouvement de reconnaissance qui est chez Ricœur à la fois cause motrice et conséquence de notre relation à l'autre. Dès lors, une nouvelle piste s'ouvre: il est possible de déplacer le postulat du "crédit accordé à la parole d'autrui," certes essentiel pour vivre ensemble, mais trop idéal pour être chaque fois accordé sans suspicion, vers l'interaction *effective* des histoires et vers ce qu'elles entraînent, à chaque fois que quelqu'un s'inscrit dans l'une d'entre elles: la promesse et la reconnaissance.

La reconnaissance en effet, mécanisme intertemporel, doit être associée à la promesse. D'une certaine façon, c'est parce que je m'engage, parce que je promets au travers de cet engagement, qui commence par les simples gestes du quotidien, qui me donne ma place dans ton histoire, parce que tu me crois, parce que tu me reconnais à cette place, et, enfin, parce que tu peux tenir exactement le même cheminement à mon encontre, qu'un véritable partage a lieu. Et s'il a lieu, c'est parce que tu me reconnais dans ce qui suit ma promesse. Là peut-être s'inscrit un cours véritablement commun issu d'une histoire partagée où chacun tient un rôle complémentaire dans l'histoire de l'autre.

Apprendre ensemble

C'est cette idée que nous proposons de formaliser ici. Elle donne une place essentielle à l'idée d'histoires, au-delà sans doute de celle que lui confère Ricœur. Car, même si "la fonction narrative, prise dans toute son ampleur, [...] se définit à titre ultime par son ambition de refigurer la condition historique et de l'élever ainsi au rang de conscience historique,"⁵⁹ il insiste sur le fait que son herméneutique de la conscience historique déborde le narratif: le point clef, comme le montre Picardi, est sa "conviction de la préséance d'un être-à-dire à l'égard de notre dire,"⁶⁰ que Picardi comprend au travers de "l'être comme puissance et comme acte ou comme *conatus* et 'désir d'être'."⁶¹

Ricœur relie aisément les traditions ("pour l'essentiel des récits"⁶²) au narratif, mais de fait plus difficilement l'horizon d'attente. Il cherche deux liens possibles, la voix narrative d'un côté, le *racontable* de l'autre. Il nous semble que sa version des variations imaginatives répond exactement à la question et met un nom sur ce schéma d'actions racontables. L'identité narrative, issue de ces variations imaginatives déclenchant une initiative, peut alors servir selon nous – avec toutes ses imperfections – comme alternative à l'être-intégral heideggérien et permettre d'inscrire le désir d'être dans une trame narrative.

Il est en effet possible de poser un cadre qui permette de penser l'idée narrative au sein même de l'ontologie, sans renoncer à l'ambition ricœurienne de l'initiative. Pour raisonner dans un tel cadre, il faut lire autrement Heidegger (plus à la façon de Greisch dans *Ontologie et narration*),⁶³ et voir un lien entre identité narrative et historicité.

Cette approche met en exergue une logique d'apprentissage tant au plan individuel que collectif que nous avons détaillée ailleurs.⁶⁴ Nous reprenons ici ses grands traits.

D'une part, il faut, selon nous, exploiter l'idée de *Dasein* au-delà du co-destin, comme remarqué plus haut. Le *Dasein* est celui qui pense le monde, tout en sachant qu'il est déjà dans ce monde et que d'autres *Dasein* y sont également et surtout que ces autres *Dasein* pensent également le monde. Que veut dire *penser le monde*? Ils vont chercher à le comprendre et, ce faisant, vont le *configurer*. Ils vont également chercher à être eux-mêmes, authentiques, pour agir conformément à ce qu'ils sont. Mais qui sont-ils? Seule la projection d'eux-mêmes dans le futur que leur initiative induira leur permet de savoir si l'histoire qui se construira, leur histoire, sera conforme avec ce qu'ils ont décidé d'être, cohérente avec *qui* ils décident d'être, compte tenu de ce qu'ils comprennent de leur passé à l'aune de leur présent et de ce futur. *In fine*, l'histoire que de telles variations imaginatives permet de choisir est l'identité narrative. Et la clôture de la mort est bien ce qui permet de donner le sens d'une telle identité qui raconte l'histoire d'une vie. Pour nous, c'est ainsi qu'il convient de comprendre l'idée de résolution devançante d'Heidegger.

D'autre part, il faut selon nous donner un caractère dynamique à cette ontologie. C'est à chaque instant – ou à chaque décision importante – que ce "*process*" de la résolution devançante ainsi comprise (variations imaginatives, émergence de l'identité narrative) est mis en branle et où l'identité narrative se réécrit et reconfigure le monde: chaque fois avec une nouvelle lecture de son propre passé, chaque fois avec des variations imaginatives nouvelles. La répétition n'étant alors que la cristallisation de cette identité narrative.

Le *Dasein* est alors celui qui, dans son mode authentique, configure le monde pour décider de son action, et dans son mode inauthentique se confronte au monde "muni" de sa précompréhension, de sa configuration. Ce mouvement de va-et-vient entre élaboration d'hypothèses et "tests" empiriques est le mouvement même de l'apprentissage par induction. C'est une idée proche de celle de Ricœur lorsqu'il constate que chez Heidegger "la recherche de l'authentique ne peut être menée que sans un constant appel au témoignage de l'existential."⁶⁵

Pourquoi retenons-nous le concept de *Dasein* plutôt que celui de sujet? Parce que le *Dasein* est générique: il est celui qui configure le monde dans lequel il se trouve et où se trouvent d'autres *Dasein* qu'il imagine eux-mêmes configurant le monde. Il est possible de penser un tel système où le modélisateur se modélise lui-même, et modélise les autres se modélisant. C'est un système limite, comme le sont par exemple en économie les modèles à anticipations rationnelles. Pour nous, c'est l'idée maîtresse d'*Être et temps*. Et elle ne s'oppose pas à Ricœur lorsqu'il affirme: "Nous ne pouvons être à la fois observateurs et agent. Il en résulte que nous ne pouvons penser que des systèmes clos, des déterminismes partiels, sans pouvoir procéder à des extrapolations étendues à l'univers entier, sous peine de nous exclure nous-mêmes comme agents capables de produire des événements."⁶⁶ C'est justement parce que les médiations sont imparfaites, et notre capacité à penser finie, qu'il est possible de considérer le système où nous sommes *Dasein*, à la fois observateur/configurateur et agent au sein du système. C'est ce qui permet également d'imaginer la convergence de ce système imparfait vers un système limite, au fur et à mesure où on l'élargit en termes de spéculativité, c'est-

à-dire au fur et à mesure où l'on intègre dans notre pensée du système la pensée des autres, et le fait qu'eux aussi sont à la fois observateurs/configurateurs et agents.

Bien sûr, un tel système est d'autant plus difficile à penser qu'on assigne à chaque *Dasein* une capacité d'imagination importante. La spécularité, qui consiste à imaginer ce qu'imaginent les autres, le met hors de portée de toute modélisation et en fait un système toujours ouvert. Il donne l'idée en revanche de ce qu'est un monde systémique, où chacun dépend de chacun.

Dans ce monde, et c'est le troisième grand trait de notre approche, l'apprentissage joue un rôle clef, et, plus que d'ontologie, il convient de parler d'ontogénèse collective, au sens de l'*ontogénèse de la référence* de Quine. Car ce qui est imaginé par chacun, ce sont les histoires de tous. Le *Dasein* partage un procès d'apprentissage avec cette communauté de *Dasein* souligne Greisch: "C'est en étant avec autrui que j'apprends à me connaître en même temps que j'apprends à connaître autrui. Ce sont deux compréhensions qui s'engendrent réciproquement."⁶⁷ C'est le va-et-vient avec le monde y compris avec autrui qui permet l'inférence. Cette herméneutique où vivre c'est apprendre/comprendre réclame le partage sur le terrain ontique d'un monde supposé commun de consciences visant à constituer le même monde.

Elle nécessite néanmoins une hypothèse, que nous avons nommée "*ergodicité*," en référence au concept statistique qui pose que l'inférence conduite sur la trajectoire de chacun permet une inférence horizontale sur tous, et réciproquement. Supposer que chaque *Dasein* fait une telle hypothèse revient à poser que chacun a le sentiment d'appartenir à une communauté et qu'il apprend des histoires des autres autant que de la sienne.

L'impossibilité à chaque instant de penser en détail l'ensemble des trajectoires oblige à une approche statistique que chacun conduit de façon heuristique. La métaphore statistique permet d'imaginer l'ensemble des trajectoires résumé, comme dans une analyse en composantes principales, par des axes décrivant les lignes de force de cet ensemble d'informations sur la base duquel nous imaginons les futurs plausibles que nous construisons par nos initiatives. Dans la logique d'une ontogénèse, les histoires récurrentes font émerger le langage, de façon dynamique, ainsi que nos références supposées communes. L'important ici est que l'élément de base est l'histoire et que, dès lors, l'histoire commune émerge comme un des axes principaux, si la configuration sociale s'y prête.

Un tel cadre élargit les idéaux-types de Weber, offre une pensée du proche dans un cadre systémique, et nous paraît respecter la pensée de Ricœur. Chaque *Dasein* configure le monde à chaque instant et à ce titre opère la fameuse totalisation qui permet de penser après Hegel. Mais elle ne sera jamais qu'une contribution à l'émergence de singuliers collectifs que chacun ne peut qu'imaginer...

L'élaboration enchevêtrée de la réalité ainsi découverte par l'échange, y compris au travers de l'agir, est l'ontologie qui s'offre à nous. Elle est apprentissage pour chacun, au travers de la cristallisation de régularités, ou de ce que chacun, compte tenu de qui il est à ce moment-là, identifie comme régularités. Elle permet de penser les risques de fractures ou d'exclusions. Elle permet de penser l'éthique et le politique. Elle donne le cadre, mais ne garantit pas le temps partagé.

La possibilité d'un *nous*

Pour qu'une histoire commune soit partagée, et qu'ainsi le temps qui l'accompagne soit un véritable singulier collectif, il faut qu'il y ait un *nous*, ce qui équivaut à l'existence de sa genèse, de notre genèse. Peut-on rendre commune une histoire de ce qui serait alors *notre* genèse? Est-ce que cela suffirait pour vivre ensemble? Comment s'assurer que nous nous racontons tous la même histoire, comment nous faire confiance quand nous l'affirmons?

Sans doute que si l'on multiplie les points de contacts et d'échange, nous serons confortés dans l'idée que nous sommes proches les uns des autres, et que l'hypothèse d'"ergodicité," qui affirme qu'il y a du sens à apprendre des autres, est un pari pertinent. Pour cela, il nous faut créer des références communes, du vécu commun. Il ne s'agit pas de réécrire ensemble l'histoire; plutôt de construire ensemble celle de demain – le soupçon qui pèse sur le passé étant alors susceptible d'être lui-même partagé.

Il faudrait se constituer un présent commun qui deviendrait une mémoire commune. L'espoir d'un partage véritable demain pourrait émerger dès aujourd'hui si l'effort d'aujourd'hui pour que "*ça marche*" demain faisait l'objet d'une connaissance commune; autrement dit, l'effort de se constituer un présent commun pour donner une chance à une histoire commune suffirait à rendre effectif ce présent commun. Ce serait là qu'il faudrait chercher ce qui peut servir de fondement à une communauté. L'idée n'est toutefois pas nouvelle et le bilan est pour le moins mitigé.

Ricœur d'ailleurs l'a annoncé, le récit ne peut apporter de réponse *totale* à cette question d'un temps conçu comme singulier collectif. Car enfin, restera toujours la question de savoir *qui* raconte l'histoire. Que je me raconte l'histoire dans laquelle tous les autres, comme moi – *nous* – nous racontons tous la même histoire, ne suffira jamais à faire un *nous* et une histoire commune.

Pour que cette histoire ne soit plus une histoire à proprement parler, qu'elle devienne quelque chose comme un mythe et qu'elle soit l'objet fondateur du collectif, il faut qu'il y ait *eu* effectivement un *nous*. La condition de possibilité d'une histoire, d'un temps comme singulier collectif, est l'émergence effective du *nous*. Il faut que la distance ontologique entre deux identités narratives, entre deux histoires singulières, puisse être franchie – à peu près – en arrêtant le temps, au moins l'espace d'un instant. Selon la belle formule de Causse, permettre à l'éternité de faire irruption dans notre présent.⁶⁸

C'est cette dernière piste que nous proposons à la réflexion. Elle réclame une phénoménologie de cette suspension du temps, celle qui vient avant l'éclat de rire, la surprise, le désir, ou encore le sublime. Celle qui témoigne d'une reconfiguration du monde, parce que, interdits, nous ne pouvons contraindre le temps dans une histoire déjà écrite. Celle où le calcul méfiant des intentions des autres, la spécularité, tourne à vide et retrouve une spontanéité confiante.

Bien sûr, personne ne saura jamais lorsque ces deux regards se croisent s'ils partagent exactement la même expérience. Seul le sourire des yeux est porteur d'espoir et, surtout, ce sentiment merveilleux du temps suspendu dans ce moment. Lorsque ces deux interprétations hésitantes prennent le risque de croiser leurs regards, alors – peut-être, et en dépit du risque de se tromper – la barrière est franchie et *nous sommes* deux.

- ¹ Paul Ricœur, *Temps et récit 3* (Paris: Seuil, "Points-essais," 1998), 349.
- ² Ricœur, *Temps et récit 3*, 463.
- ³ "Penser l'histoire comme une, c'est poser l'équivalence entre trois idées: un temps, une humanité, une histoire." Pour Ricœur, cette "conception épique de l'humanité" ne peut être – mais elle doit l'être – que "l'idée guide" que nous avons en visée (Ricœur, *Temps et récit 3*, 461).
- ⁴ Ricœur, *Temps et récit 3*, 389.
- ⁵ Ricœur, *Temps et récit 3*, 14.
- ⁶ Ricœur, *Temps et récit 3*, 449.
- ⁷ "Parlerions-nous du 'en même temps' senti, si nous ne savions rien de la simultanéité objective, de la distance temporelle, si nous ne savions rien de l'égalité objective entre intervalles de temps?" (Ricœur, *Temps et récit 3*, 47).
- ⁸ Ricœur, *Temps et récit 3*, 453.
- ⁹ Ricœur, *Temps et récit 3*, 454.
- ¹⁰ Ricœur, *Temps et récit 3*, 372.
- ¹¹ Jean Grondin, "La fusion des horizons," *Archives de Philosophie*, 68.3 (2005), 401-18.
- ¹² "Nous ne sommes les agents de l'histoire que pour autant que nous en sommes les patients" (Ricœur, *Temps et récit 3*, 391).
- ¹³ Expression reprise à Schutz.
- ¹⁴ Ricœur, *Temps et récit 3*, 388.
- ¹⁵ Ricœur, *Temps et récit 3*, 460.
- ¹⁶ Ricœur, *Temps et récit 3*, 461. "La tension entre horizon d'attente et espace d'expérience doit être préservée pour qu'il y ait encore histoire." (Ricœur, *Temps et récit 3*, 388).
- ¹⁷ Ricœur, *Temps et récit 3*, 459.
- ¹⁸ "[ces catégories méta-historiques] gouvernent toutes les manières dont en tous temps les hommes ont pensé leur existence en termes d'histoire: d'histoire faite ou d'histoire dite ou écrite." (Ricœur, *Temps et récit 3*, 386).
- ¹⁹ Comme Jollivet le souligne, "un des reproches qui a pu lui être adressé est d'avoir réintroduit des catégories 'méta-historiques' dans une démarche qui se voulait au départ radicalement immanente et non spéculative." (Servanne Jollivet, "L'histoire au pluriel de Reinhart Koselleck," *La vie des idées* (2020). En ligne: [<https://laviedesidees.fr/L-histoire-au-pluriel-de-Reinhard-Koselleck.html>]).
- ²⁰ Ricœur, *Temps et récit 3*, 376

- ²¹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 295.
- ²² Ricœur, *Temps et récit 3*, 421.
- ²³ Il y a certes perte progressive de cette immédiateté au fur et à mesure où je passe de relations directes à l'appréhension de mon contemporain anonyme, que je ne perçois plus qu'au travers de rôles typifiés que lui assignent les institutions.
- ²⁴ Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1965), 32.
- ²⁵ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 148.
- ²⁶ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 513.
- ²⁷ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 514.
- ²⁸ Mouratian, Vendra, Leichter et Barash ont étudié chacun la façon dont Ricœur aboutit à sa propre vision de la mémoire collective. Barash (Jeffrey Andrew Barash, "The Time of Collective Memory Social Cohesion and Historical Discontinuity in Paul Ricœur's Memory, History, Forgetting", *Études Ricœuriennes / RicœurStudies*, 10.1 (2019), 102-11) et Vendra (Maria Cristina Clorinda Vendra, "Paul Ricœur on collective memory: the cohesion of social life" *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 10.3, (2019) 87-107) soulignent l'importance du réseau symbolique qui nous unit, Mouratian (Anaïd Mouratian, "Paul Ricœur et la mémoire des proches: 'Moi, les collectifs, les proches'," *Études Ricœuriennes / RicœurStudies*, 10.1, (2019) 88-101) s'attache à reprendre l'idée conclusive de Ricœur qui positionne la mémoire des proches entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. Leichter (David J. Leichter, "Collective Identity and Collective Memory in the Philosophy of Paul Ricœur," *Études Ricœuriennes / RicœurStudies*, 3.1 (2012), 114-31) prend le temps de revenir à l'article de 1977 où Ricœur offre en contrepoint à l'Esprit hégélien la pensée de l'intersubjectif de Husserl dès lors qu'elle est enrichie par celle de Weber.
- ²⁹ Ainsi son "rendre proche" que relève Mouratian.
- ³⁰ Tengelyi par exemple, trouve son assimilation du temps psychologique au temps phénoménologique un peu rapide. Pour Tengelyi, "la phénoménologie, sous toutes ses formes, s'efforce précisément de combler l'abîme entre ce qui est 'psychologique' et 'subjectif,' d'une part, et ce qui est 'physique' ou 'cosmologique' et 'objectif,' d'autre part.'" (László Tengelyi, "Refiguration de l'expérience temporelle selon Ricœur," *Archives de Philosophie*, 74.4, (2011), 611-28).
- ³¹ Roberto Miguelez, "Narration, connaissance et identité chez Paul Ricœur," *Philosophiques*, 14.2 (1987), 425-33.
- ³² Miguelez, "Narration, connaissance et identité chez Paul Ricœur," 432.
- ³³ John R. Searle, *The Construction of Social Reality* (NY: Simon and Schuster, 1995). Michael Bratman, "Shared Intention," *Ethics*, 104.1 (1993), 97-113. Margaret Gilbert, "Modelling collective belief," *Synthese*, 73.1 (1987), 185-204.

- ³⁴ Frederick Stoutland, "The ontology of social agency," *Analyse & Kritik*, 30.2 (2008), 533-51. Thomas Szanto, "How to share a mind: Reconsidering the group mind thesis," *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 13.1 (2014), 99-120.
- ³⁵ Shaun Gallagher & Deborah P. Tollefsen, "Advancing the 'we' through narrative," *Topoi* (2017), 1-9.
- ³⁶ Christian List & Philip Pettit: "Aggregating sets of judgments: An impossibility result," *Economics & Philosophy*, 18.1. (2002), 89-110. Sophie Guérard de Latour: *Vers la République des différences* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2009). Hélène Landemore, "Beyond the fact of disagreement? The epistemic turn in deliberative democracy," *Social Epistemology*, 31.3 (2017), 277-95.
- ³⁷ Alexandre Escudier, "L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur," *Archives de Philosophie*, 74.4 (2011), 581-97. Roberta Picardi, "'Penser l'histoire' après Löwith, Koselleck et Ricœur," *Revue germanique internationale*, 25 (2017), 119-43. Picardi montre notamment que le dernier chapitre de *Temps et récit* reprend sa confrontation avec Löwith. "Dans le cadre de cette réplique à Löwith, le recours de Ricœur aux catégories koselleckiennes peut aisément apparaître comme un choix stratégique" (Picardi, "'Penser l'histoire' après Löwith, Koselleck et Ricœur," 127).
- ³⁸ Jollivet explique l'émergence d'Heidegger sur la scène de la réflexion historique. Nous ne pouvons ici reprendre son analyse; on y comprend notamment comment Löwith peut voir en Heidegger un retour à l'hégélianisme... (Servanne Jollivet, "D'une radicalisation de l'historisme chez Reinhart Koselleck. Le projet renouvelé d'une théorie de l'histoire," *Revue germanique internationale*, 25 (2017), 9-36).
- ³⁹ Picardi "'Penser l'histoire' après Löwith, Koselleck et Ricœur," 124.
- ⁴⁰ Picardi "'Penser l'histoire' après Löwith, Koselleck et Ricœur," 124.
- ⁴¹ Jon Barwise & John Perry, *The situation underground* (Stanford University Press, 1980). La théorie des situations se veut un réalisme écologique. Une situation serait un morceau du réel, son constituant élémentaire. Un événement serait une situation dans le temps. À partir de situations réelles, nous construisons des situations abstraites, décomposables en individus, objets, propriétés, lieux, temps, qui les structurent. Ces derniers constituent alors les primitives de notre discours, en référence avec les situations concernées.
- ⁴² Jean-Luc Amalric, "Événement, idéologie et utopie," *Études Ricœuriennes / RicœurStudies*, 5.2 (2014), 9-22.
- ⁴³ Françoise Dastur, "La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger," *Archives de Philosophie*, 74.4 (2011), 565-80.
- ⁴⁴ Ricœur, *Temps et récit 3*, 124.
- ⁴⁵ Dastur, "La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger," 570.

- ⁴⁶ Dastur, "La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger," 570-1.
- ⁴⁷ Dastur, "La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger," 571.
- ⁴⁸ C'est au travers de sa critique de la transposition au niveau collectif que la lecture que fait Ricœur de l'être-pour-la-mort se comprend: "Ce transfert est responsable de l'esquisse d'une philosophie politique héroïque et tragique offerte à tous les mauvais usages." (Ricœur, *Temps et récit 3*, note de la page 138).
- ⁴⁹ Dastur, "La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger," 577 (Dastur cite Heidegger dans *Être et temps*).
- ⁵⁰ Dastur, "La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger," 578.
- ⁵¹ Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction Martineau (édition numérique, 1985), 256.
- ⁵² Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps* (Paris: PUF, "Philosophies," 2005), 89-90.
- ⁵³ L'énoncé chez Heidegger est "une mise en évidence communicativement déterminante" (*Être et temps*, 135). Pour lui le langage est au moins autant une mise en partage avec les autres qu'une expression propositionnelle.
- ⁵⁴ Heidegger, *Être et temps*, 290.
- ⁵⁵ Ricœur, *Temps et récit 3*, 137-8.
- ⁵⁶ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 204.
- ⁵⁷ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 207.
- ⁵⁸ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 207.
- ⁵⁹ Ricœur, *Temps et récit 3*, 185.
- ⁶⁰ Ricœur, *Du texte à l'action*, 38.
- ⁶¹ Picardi "'Penser l'histoire' après Löwith, Koselleck et Ricœur," 140.
- ⁶² Ricœur, *Temps et récit 3*, 464.
- ⁶³ Dans son "esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*," Greisch met en écho la pensée ricœurienne avec celle de Heidegger. À titre d'exemple, il voit dans *Être et temps* une "véritable herméneutique du soi" (Jean Greisch, *Ontologie et temporalité* (Paris: PUF, 1994), 39 ou 157). Pour penser ces rapprochements Greisch suggère de se souvenir du "lien qui existe entre l'herméneutique heideggérienne de la facticité et la philosophie pratique d'Aristote" (Greisch, *Ontologie et temporalité*, note page 157). Notons encore qu'il suggère "l'identité narrative" de Ricœur pour franchir l'abîme que pose Heidegger entre "la mêmeté du soi-même existant authentiquement" et "l'identité du Moi tel

qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus" (Greisch, *Ontologie et temporalité*, 167). Ou enfin, le rapprochement avec l'herméneutique du soi de Ricœur à propos de la résolution devançante: "peut-être y-a-t-il ici une suggestion qui mériterait d'être approfondie: n'y aurait-il pas lieu d'assouplir l'équation heideggérienne *Selbst-ständigkeit* = résolution devançante, au profit d'autres modalités ou d'autres visages du maintien de soi?" (Greisch, *Ontologie et temporalité*, 316) et plus clairement encore: "Comprise existentiellement, la cohésion de la vie doit être pensée comme un 'enchaînement' *sui generis* entre le sujet et l'objet. Une théorie narrative invoquerait ici le processus de la mise en intrigue narrative qui permet d'opérer la 'synthèse de l'hétérogène'." (Greisch, *Ontologie et temporalité*, 369).

⁶⁴ Jean-Paul Nicolai, *Être ensemble et temporalités politiques*, Thèse, (Paris: EHESS, 2020).

⁶⁵ Ricœur, *Temps et récit 3*, 119.

⁶⁶ Ricœur, *Temps et récit 3*, 417.

⁶⁷ Greisch, *Ontologie et temporalité*, 164.

⁶⁸ Guilhem Causse, "Temporalité de la reconnaissance," *Revue d'éthique et de théologie morale*, 281.HS (2014), 23-35.