

## Introduction

Olivier Abel

Institut Protestant de Théologie

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 11, No 2 (2020), pp. 1-5

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2020.528

<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](#).

# Introduction

Olivier Abel

Institut Protestant de Théologie, Fonds Ricoeur

Pour les 10 ans de la Revue, qui correspondent d'ailleurs aux 10 ans de l'ouverture publique du Fonds Ricoeur, nous nous étions proposés de nous interroger ensemble, et c'est bien l'intérêt de ces "intellectuels collectifs" que sont les revues, sur une des grandes questions ricœuriennes, la question du temps. Depuis les articles incisifs d'*Histoire et vérité* jusqu'à l'ample *La mémoire l'histoire l'oubli*,<sup>1</sup> en passant par les trois volumes de *Temps et Récit*, le thème du temps a été en effet un des axes de son œuvre.

En 1951, à propos du sens de l'histoire, il démultipliait déjà l'idée de croissance et de déclin en pluralisant les temps de l'histoire:

Une civilisation n'avance pas en bloc ou ne stagne pas à tous égards. Il y a en elle plusieurs lignes [...] La vague ne monte pas au même moment sur toutes les plages de la vie d'un peuple [...] Devant le tout de l'histoire, nous ne pouvons dresser un bilan; il faudrait que nous soyons hors du jeu pour faire l'addition; il faudrait que le jeu soit clos. Il n'est pas mauvais, pour se garder soi-même du fanatisme, non seulement de multiplier les perspectives explicatives, mais de garder pratiquement le sentiment de la discontinuité des problèmes.<sup>2</sup>

Le temps est ainsi une des apories qui n'ont cessé de féconder et de travailler l'œuvre de Ricoeur, comme celle du "mal," ou celle du "soi," et il est frappant que tous les textes ici réunis tournent d'une manière ou d'un autre autour de ces apories, ou du rapport de l'aporie à la poétique. Dans le texte qu'il nous propose, Roger Savage suggère notamment que les apories de la temporalité, qui ouvrent, mais aussi qui terminent *Temps et Récit III*, manifestant ainsi que la poétique du récit n'y répond pas complètement, renvoient finalement au projet bien plus ancien chez Ricoeur d'une *Poétique de la volonté*. Les pouvoirs de la narration seraient alors, mais parmi d'autres, une des formes possibles de cette poétique de la volonté. Roger Savage montre que cette poétique trouve ses ancrages pratiques dans le domaine historique grâce à notre liberté et notre capacité de commencer quelque chose de nouveau. C'est ici que Savage pose, comme horizon de cette poétique, la question de l'unité de l'histoire, en dépit de la délégitimation des "grands récits." L'utopie d'une humanité réconciliée, si elle ne peut pas prétendre prendre la place d'une intrigue des intrigues méta-historique, est peut-être le rappel de ce qu'il appelle "l'impératif éthique et politique de faire de la liberté une réalité pour tous." C'est une suggestion très importante, sur laquelle nous reviendrons, car elle maintient, face au temps raconté, la temporalité de l'impératif éthique.

Le rapport de l'aporétique à la poétique est en effet une des manières possibles de comprendre chez Ricoeur la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie – il y en a bien d'autres, car évidemment avec Ricoeur c'est toujours plus "compliqué." Dans "L'originaire et la

question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl," Ricœur résumait de longues séances de séminaire des Archives Husserl autour des "paradoxes qui s'attachent à la recherche d'une fondation ultime," et qui tenaient à cette aporie temporelle: "Le prétendu prédonné n'est jamais donné à nouveau. La philosophie n'est pas la répétition de l'originnaire."<sup>3</sup> La *Lebenswelt* n'est atteinte qu'indirectement, par la *Rückfrage* (Derrida traduisait "question-en-retour," Ricœur préférait "questionnement à rebours"). Ricœur écrivait encore: "nous nous mouvons dans deux mondes: le monde prédonné, qui est la limite et le sol de l'autre, et un monde de symboles et de règles, dans la grille duquel le monde a déjà été interprété quand nous commençons à penser."<sup>4</sup> Dans ce texte et dans d'autres, on voit Ricœur en débat avec Husserl bien sûr, mais aussi avec Lévinas et Derrida.

Mais bien souvent, sur le thème du temps, c'est avec Heidegger que la discussion est la plus serrée, comme nous le propose ici en détail le texte de Samuel Lelièvre. Dès *L'homme faillible* Ricœur, lisant Kant, s'était affronté à la prétention heideggerienne de creuser sous "l'art caché," et de trouver dans le schématisme la racine de la temporalité originnaire.<sup>5</sup> Mais ce que Samuel Lelièvre nous montre, c'est à quel point la publication des "cahiers noirs" et du reste des *Œuvres complètes* de Heidegger, prouvant la profondeur de ses liens avec le national-socialisme, déplace notre point de vue sur l'œuvre du philosophe. Samuel Lelièvre montre ainsi comment les réserves de Ricœur à l'égard d'une entreprise moins destinée à résoudre les questions épistémologiques mais aussi critiques et politiques, qu'à les "dissoudre,"<sup>6</sup> étaient en quelque sorte prémonitoires de ce qu'on allait découvrir. Ces réserves se dégagent pleinement de la longue discussion que fait Ricœur de la "temporalité authentique" selon Heidegger, pour faire droit à la diversité des temps vécus, mais aussi aux questions proprement épistémologiques et historiques que Heidegger avait écartées. Il me semble que cette recherche importante appelle à élargir la "conversation ricœurienne" à Benjamin et Arendt, mais pourquoi pas à bien d'autres qui nous aident à échapper à l'orbe heideggerienne, comme Bergson et Bachelard, Deleuze, ou Jean-François Lyotard.<sup>7</sup>

Pour revenir au texte de Ricœur sur la *Krisis* de Husserl, ce que Ricœur disait ici du monde, il le disait presque simultanément du temps, dans des termes voisins, dans sa belle introduction au recueil de l'Unesco en 1978 sur *Le temps et les philosophies*,<sup>8</sup> à laquelle je voudrais faire une large place dans ce propos liminaire, pour son caractère programmatique, et qui me servira ici de fil directeur.

S'étonnant du paradoxe de voir réunis dans le même ouvrage le souci analytique du "minimum conceptuel" et le souci méditatif du "maximum spirituel," il affirmait que la nécessité de ce paradoxe repose sur "un caractère fondamental de notre expérience du temps, à savoir qu'elle n'est jamais vécue directement, qu'elle ne consiste jamais dans un vécu immédiat et muet, mais qu'elle est toujours articulée par des systèmes symboliques de degrés variables, dont les uns, logiquement et chronologiquement antérieurs, sont immanents à nos différentes cultures, les autres, édifiés sur les précédents, font l'objet d'une réflexion de second degré qui s'articule au niveau des philosophies, des religions, des sagesse" (p.11). Il ajoutait deux pages plus loin, parlant de l'expérience du temps: "c'est parce qu'elle est opaque qu'elle ne peut être dite que dans des systèmes symboliques dont l'articulation culturelle est inéluctablement multiple, divergente, voire contradictoire" (p.13). Et il prolongeait d'une manière proprement herméneutique: "les ensembles culturels offerts à la description de l'anthropologue, de l'historien, du sociologue, du psychologue, sont structurés par des normes, des règles, des représentations, des croyances, qui constituent pour chaque culture une grille de lecture à travers laquelle elle interprète sa propre existence. Nulle

société n'est placée directement et immédiatement, en face de son propre vécu. Chacune lit son propre devenir en fonction des prescriptions de son propre code culturel" (p.15).<sup>9</sup>

Le texte de Jonathan Martineau, qui nous propose une herméneutique originale des apories elles-mêmes, se situe à vrai dire très bien dans le sillage de ce genre de préoccupations. En effet, il montre que les conceptions du temps, tant chez Aristote que chez Saint Augustin, qui sont certes importantes pour la tradition occidentale, ne peuvent être pleinement comprises que dans leurs contextes, où elles répondent à des questions profondément différentes. Aristote décrit un temps "qui unit les humains et le monde," alors que Saint Augustin subordonne le temps "à la transcendance divine." Dans un double développement très précis sur les deux auteurs bizarrement accouplés par Ricœur, il pointe à quel point la lecture qu'il en fait est anachronique et réductrice à ce dont il a besoin pour sa mise en dialogue. Attentif au temps social, Jonathan Martineau suggère que l'aporie dont parle Ricœur est elle-même un produit du régime de temporalité des temps modernes, à la fois "ancrés dans les pratiques du marché," et saisis à travers les questions de Husserl, de Bergson ou de Heidegger, qui n'étaient pas celles d'Aristote ni d'Augustin.

Allons plus loin avec le texte de l'Unesco: Ricœur, reprenant là aussi des séances de son séminaire des Archives Husserl, rue Parmentier, relève l'importance de la narration parmi les diverses stratégies des cultures pour affronter le temps: "Aucune culture ne pourrait se rapporter à sa propre temporalité sans l'intermédiaire d'une activité fondamentale qu'on peut appeler narrative qui a pour expression, au plan du langage, l'immense variété des récits." L'effondrement des "grands récits" n'est pas la fin de l'activité narrative. Et la narration ne se résume pas à la dualité du récit historiographique et de la fiction romanesque, car il en énumère alors la diversité des formes: mythes, récits merveilleux, légendes et contes populaires, épopées et tragédies, chroniques, annales, histoires historiographiques, récits fictifs, roman naturaliste, etc. Il débouche sur l'universalité du genre narratif: "existe-t-il une seule culture où l'on ne raconte pas d'histoire?" (p.16). Ainsi les humains narrateurs cherchent-ils à rendre intelligible l'inconstance des choses humaines, à partir de la diversité des codes et systèmes symboliques qui organisent leur expérience. "Nulle part en effet on n'observe de société vouée à un temps unidimensionnel. Le décalage des temporalités semble être la loi qui régit non seulement les différences inter-culturelles, mais les différences intra-culturelles" (p.18).

Il me semble que nous touchons ici au paradoxe constitutif du pouvoir de dire quand même "nous," non pas dans l'abolition de ce décalage des temporalités, mais jusque dans leur différend, et dans le décalage même des générations. C'est toute la question du temps comme "singulier collectif" abordée ici par le texte de Jean-Paul Nicolai, autour de l'aporie intraitable de l'unicité du temps. Nicolai montre le tiraillement de Ricœur, entre son anthropologie fondamentalement plurielle et son refus d'abandonner l'unité humaine, au moins à titre d'idée limite. Comment penser une histoire commune qui serait tissée des histoires de chacun et aurait pourtant pour horizon un temps partagé? Comment fonder ce qu'ailleurs Ricœur appelle "l'hospitalité narrative" sur le seul crédit intersubjectif apporté au témoignage d'autrui? Nicolai reprend cette question autour du concept heideggerien de destinée commune (relu avec Dastur), et autour des concepts d'horizon d'attente et d'espace d'expérience de Koselleck (en discussion avec Löwith). Son idée forte est que l'apprendre en commun "joue un rôle clef, et, plus que

d'ontologie, il convient de parler d'ontogénèse collective." Le fondement d'une communauté capable de dire "nous" est à chercher dans "cet effort d'aujourd'hui pour que *ça marche* demain."

C'est d'ailleurs à cet endroit de notre texte-programme de 1978, pour y revenir, que Ricœur esquisse, en écho à l'un des auteurs, latino-américain, une typologie des temporalités proprement politiques. Quoi qu'il en soit, nous ne connaissons pas de temps universel ou homogène, ni pré-symbolique, qui serait un temps non interprété, non symbolisé. "Jeux de langage et formes de vie, pour parler comme Wittgenstein, ne cessent de se correspondre" (p.19). Suit un long détour de présentation des divers auteurs de ce volume de l'Unesco, où chacune des configurations du temps présentées expose une forme de vie possible, mais aussi une déconstruction critique de toutes les autres. Il faut accepter la finitude herméneutique de notre accès à cette conversation, qui "commence à peine."<sup>10</sup> Celle, parmi d'autres, de la tradition européenne, ici représentée par un texte de Gadamer, insiste sur la finitude de l'existence, et oppose "une limite à la prétention de totaliser nos perspectives multiples sur le temps dans un savoir qui transcenderait le temps. Cette limite du savoir, devenue savoir de la limite,<sup>11</sup> est peut-être la réponse de l'Occident à l'Orient" (p.29).

Cette finale du texte de 1978 fait écho à bien d'autres textes de Ricœur, comme celui sur "La liberté selon l'espérance" (1968), où le thème du mal radical est lié à cette pathologie de l'espérance qui est précisément le mensonge et la violence dans l'œuvre de totalisation. Et si l'espérance, renonçant à savoir et à faire l'au-delà, détermine une véritable conversion à l'en-deçà, elle nous replace parmi des temps discontinus, sinon disproportionnés,<sup>12</sup> et dont la pluralité même montre la finitude. Nous retrouvons ici le patient travail de déconstruction qui achève *Temps et récit III*, non seulement en renonçant à Hegel (c'est un deuil qui emporte beaucoup de choses avec lui), mais en montrant les limites de l'identité narrative elle-même, limites qui nous renvoient vers d'autres formes de temporalité, c'est à dire aussi vers d'autres formes d'expression, d'autres genres littéraires, et d'autres formes du soi. Il y avait déjà la bifurcation entre le genre narratif et le genre lyrique, mais il y a aussi bien sûr celle avec le genre prescriptif de l'impératif moral, avec les genres législatif et juridique,<sup>13</sup> mais aussi prophétique et sapiential – il me semble que c'est cela qui prépare le travail quasi jumeau des Gifford Lectures et de *Penser la bible*, prolongeant l'idée que les formes de langage et de vie, ne cessent de se correspondre, de s'inventer et de se déposer en traditions.

Dans mon propre texte, pour finir, j'ai souhaité reprendre cette ligne sous l'idée que les formes d'expressions du temps, des manières de le tenir ou de le faire fluer, de le rythmer et de s'y offrir, définissent des styles qui sont des formes de vie, au sens des travaux de Marielle Macé. Elle écrivait: "Il s'agit en quelque sorte de tenter avec le style ce que Ricœur et d'autres à sa suite ont proposé avec le récit: à partir d'une notion littéraire, faire émerger un concept anthropologique, moral, politique."<sup>14</sup> Ce projet est juste, et magnifique, mais j'ai voulu montrer qu'il ne faut pas réduire Ricœur au temps raconté et à l'identité narrative, même si ce fut un temps son chantier principal. Si l'on accepte de réintégrer ses études de littérature biblique, polairement à ses études sur le tragique notamment, dans le champ philosophique, qui en est pour lui le motif, il faut resituer ce chantier parmi les autres, celui très ancien sur le temps prophétique et le soi mandaté, celui sur le métaphorique et l'hymne, celui sur les diverses formes du prescriptif éthique, etc. Loin de tout irénisme faussement réconciliateur, et jusque dans leur entrecroisement intertextuel, il n'a cessé d'intensifier le conflit des temporalités. Et sa passion pour la pluralité des genres littéraires, des styles de traditionalité, est une passion pour la pluralité des styles du temps.

- <sup>1</sup> Dans *La mémoire l'histoire l'oubli*, la condition historique d'être mortel mais d'être né est reprise entre une mémoire qui connaît la mélancolie, le deuil, la séparation entre ce qui est et ce qui a été, et un oubli qui réserve dans ce qui "a été" les promesses de ce qui pourrait être. Cet ouvrage, déjà beaucoup travaillé dans les numéros antérieurs des *Études Ricœurienne/Ricœur Studies*, a été moins pris en considération cette fois-ci.
- <sup>2</sup> Paul Ricœur, "Le christianisme et le sens de l'histoire," *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, [1951] 1964), 102-11.
- <sup>3</sup> "L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl," in *Textes pour Emmanuel Lévinas* Paris, 1980, repris dans *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1990), 291. Chez Husserl comme chez Marx, observait Ricœur, la fonction de l'ontologie (la *Lebenswelt* chez Husserl) est d'abord de ruiner la prétention de la conscience à s'ériger en origine et maître du sens.
- <sup>4</sup> "L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl," 295.
- <sup>5</sup> Voir Jean-Luc Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive, une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination* (Paris: Hermann, 2013), 172-3.
- <sup>6</sup> Paul Ricœur, "Existence et herméneutique," *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, [1965] 1969), 14.
- <sup>7</sup> Comme j'ai brièvement tenté de le faire dans mon propre texte.
- <sup>8</sup> Qui succédait à une autre introduction qu'il avait rédigée pour un premier volume publié par l'Unesco en 1975 sur *Les cultures et le temps*. On sait que Ricœur a beaucoup travaillé pour l'Unesco (qui en garde des archives importantes), et ce contexte de la pluralité des cultures est important.
- <sup>9</sup> Il venait de se référer à Clifford Geertz à propos de ces structures symboliques de notre expérience du temps, qu'il présente tantôt comme des "modèles de" (expressions-reflets, idéologiques), et tantôt comme des "modèles pour" (prescription de changements, utopiques).
- <sup>10</sup> Paul Ricœur, "Civilisation universelle et cultures nationales" *Histoire et vérité* (Paris: Seuil [1961] 1964, "Point Essais"), 137.
- <sup>11</sup> Au Fonds Ricœur, en marge de l'exemplaire de *La Critique de la raison pure*, on trouve ce jeu de mot: "Limiter, c'est militer."
- <sup>12</sup> Dans *Histoire et vérité*, Ricœur distinguait par exemple le temps technique et cumulatif et le temps dramatique des cultures, si difficiles à traduire les unes dans les autres déjà au niveau des grammaires du temps.
- <sup>13</sup> Et, à l'intérieur de ce dernier, entre le temps court de la sanction judiciaire et le temps long de la réhabilitation (*Le Juste*, Paris: Esprit, 1995, 193 sq.)
- <sup>14</sup> Marielle Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie* (Paris: Gallimard, 2016), 20. Il y a dans toute l'œuvre de Ricœur de nombreuses pierres d'attente pour une philosophie du style, tantôt au sens de Gilles-Gaston Granger d'une stylistique des œuvres, tantôt au sens kantien d'un schématisme mais qui serait en quelque sorte externalisé dans le langage, dans les capacités sensibles que le langage poétique ouvre en nous (c'était l'objet de ma thèse en 1983).