

Lorena Valeria STUPARU *

La mémoire, l'identité, la compréhension dans les écrits de Paul Ricœur

Memory, identity, in the writings of Paul Ricœur

Abstract: This paper explores the relationship between memory, history and identity from the perspective of Ricœur's philosophical hermeneutics, in which the concept of memory integrates those of history and forgetting. This approach puts in a new light the ancient truth of the hypostasis of memory as a condition for the recognition of identity both at the individual and collective level and at the same time the contexts of human creativity. Thanks to memory, the imagination can bring faces, events, facts from the past back into the present and, in this sense, memory as a "province of the imagination" beyond its temporalizing function could play a heuristic role, namely to discover the use of memory not only by ideology as an expression of the social imaginary, intended to legitimize power, but also to recognize and build an authentic identity, to understand human being..

Keywords: memory, imagination, history, identity, forgetting, creation.

1. De la mémoire comme «province de l'imagination» à l'écriture de l'histoire personnelle et collective

La mémoire comme «province de l'imagination» tel qu'elle apparaît à travers une vénérable tradition philosophique peut être considéré comme une des idées directrices du livre de Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, est un travail considérable, composé de trois parties délimitées selon les critères du thème et de la méthode (phénoménologie de la mémoire, épistémologie de l'histoire, herméneutique de l'histoire), ayant comme élément commun le problème capital de la *représentation du passé* (Ricœur 2000, II).

Cette approche du problème de la mémoire comme province de l'imagination va de «l'association des idées» selon laquelle «si ces deux affections sont liées par contiguïté, évoquer l'une – donc imaginer –, c'est évoquer l'autre, donc s'en souvenir» vers la conclusion selon laquelle «la mémoire, réduite au rappel, opère ainsi dans le sillage de l'imagination» (Ricœur 2000, 5).

* Scientific Researcher, PhD in Philosophy at the Institute of Political Sciences and International Relations "Ion I. C. Brătianu", Romanian Academy, Bucharest, Romania; email: l_stuparu@yahoo.com

Surtout la théorie platonicienne de l'*eikōn*, qui «met l'accent principal sur le phénomène de présence d'une chose absente, la référence au temps passé restant implicite» permet de comprendre, à part «la spécificité de la fonction proprement temporalisante de la mémoire», le lien entre la mémoire est l'imagination, y compris «de l'imagination dirigée vers le fantastique, la fiction, l'irréel, le possible, l'utopique, vers la réalité antérieure, l'antériorité constituant la marque temporelle par excellence de la "chose souvenue", du "souvenu" en tant que tel» (Ricœur 2000, 5).

Partant de ce «postulat» – de la mémoire qui peut être considéré au-delà de sa fonction temporalisante comme province de l'imagination –, nous explorerons quelques liens possibles entre la mémoire, l'histoire, la construction identitaire et la compréhension de l'être humain.

Concernant la notion de mémoire, une distinction familière qui vient de la langue grecque est celle entre *mnēmē* et *anamnēsis*, consacrée par le traité d'Aristote dont le titre latin est devenu familier: *De memoria et reminiscentia* (Ricœur 2004, 167).

Dans ce texte, *mnēmē* (mémoire) désigne la simple présence dans l'esprit d'une image du passé (donc un moment passif, lorsqu'une image vient ou est amenée à l'esprit par un stimulus extérieur), alors que l'*anamnēsis* est un moment actif, dans lequel la mémoire d'une image vue ou d'une expérience vécue une fois permet d'accéder au monde de la chose dans l'image ou la réalité antérieure d'une expérience. En ce sens, on peut dire que la mémoire est davantage dirigée vers la réalité extérieure précédente, tandis que la réminiscence est également dirigée vers la réalité intérieure. D'ailleurs, la mémoire interne a fait l'objet de l'œuvre de Husserl par lequel «l'école du regard intérieur atteint son apogée» et cette tradition du regard intérieur à partir d'Augustin «se construit comme une impasse vers la mémoire collective» (Ricœur 2000, 117).

Il s'agit donc de deux sujets opposés et complémentaires, à savoir, l'un platonicien, centré sur le thème de l'*eikon*, et l'autre aristotélicien, thématissant la représentation de quelque chose qui a fait l'*objet d'une perception antérieure*. Le premier nous parle de la représentation présente d'une chose absente et circonscrit, de manière implicite, le problème de la mémoire dans les limites de l'imagination, et le second plaide pour l'inclusion du problème de l'image dans celui de la mémoire (Ricœur 2000, 7-8).

La mémoire comme réminiscence ou mémoire déclenchée par l'«icône» d'une chose maintenant absente, mais connue soit par l'âme (dans une existence antérieure), soit par une perception du passé récent ou lointain, filtrée dans le parcours philosophique de la reconnaissance, peut être considérée comme un processus de recomposition et de restitution similaire à l'herméneutique avec ses symboles et ses «lieux»: en tant que jugement de reconnaissance, la mémoire repose sur la fusion entre imaginaire et mémoire.

S'appuyant sur un tel fondement, non seulement l'identité personnelle peut être subjective, mais aussi l'identité collective, et la «perception intérieure» peut être non seulement celle de l'individu singulier ou d'un groupe qui se définit différemment de la façon dont il est vu par les autres, non seulement celle d'un pouvoir qui propose une idéologie légitimatrice, mais aussi de l'opposition qui veut accréditer une utopie qui délégitime.

Seule «l'idée d'une politique de la juste mémoire (...) un de thèmes civiques avoués», autrement dit la mémoire qui exerce la compréhension de la possibilité d'être (contenue dans le texte et le contexte) peut restituer l'identité authentique (soit personnelle, soit collective), propre à l'homme capable (au sens établi par Ricœur) de cette entreprise phénoménologique et herméneutique engageant la mémoire et l'interprétation : «de texte est la médiation par laquelle nous nous comprenons nous-même» (Ricœur 1986, 115); en même temps, il faut aussi «reporter au cœur même de la compréhension de soi la dialectique de l'objectivation et de la compréhension que nous avons aperçue au niveau du texte, de ses structures, de son sens et de sa référence», tenant compte du fait que «à tous les niveaux de l'analyse, la distanciation est la condition de la compréhension» (Ricœur 1986, 117).

Selon Ricœur, l'histoire est elle-même une province de la mémoire et la représentation du passé est en relation non seulement avec les documents et les interprétations scientifiques, mais aussi avec l'imagination.

Tout d'abord, l'imagination opère avec les représentations des choses et des phénomènes; des lors, il fait faire une distinction entre la fonction de l'imagination en tant qu'acte et le champ d'imaginaire où l'imagination opère.

La qualité de l'image (représentation des choses et des phénomènes) est sous-jacente non seulement à la conscience individuelle, mais aussi à l'idéologie et à l'utopie, que Ricœur considère étant «deux expressions de l'imaginaire social».

Selon Ricœur, «l'idéologie est liée à la nécessité d'un groupe social pour donner une image de soi-même, pour se représenter, dans un sens théâtral du mot, pour jouer et à mettre en scène» (Ricœur 2000, 8). En ce sens, l'idéologie et l'interprétation des images se produisent, par exemple, dans les situations collectives qui répètent les événements fondateurs, dans des cérémonies ou dans le cadre des groupes nationaux. On peut dire qu'il s'agit des «images d'un passé devenu légendaire, visions d'un présent et d'un futur définies en fonction de ce qui fut est censé avoir été» (Girardet 1986, 97-98), même si la projection de la mentalité du présent triomphant est dans le futur, et non dans un «paradis perdu, inséparable de tant de rêves entretenus par les hommes, à travers l'immensité de leur histoire» (Girardet 1986, 101), et les commémorations n'ont pas de but «l'abolition du temps

par l'imitation des archétypes et par la répétition des gestes paradigmatiques» (Eliade 1969, 49).

La perspective de l'herméneutique philosophique de Ricœur, selon laquelle le concept de mémoire intègre celui de l'histoire et celui de l'oubli, met sous un jour nouveau l'ancienne thèse de la mémoire comme condition de reconnaissance de l'identité (au niveau individuel et collectif).

2. L'identité, une construction de « l'homme capable »

Dans le livre *Parcours de la reconnaissance*, pour rendre possible le discours sur un « parcours de l'identité » dans l'architecture d'une future philosophie de la reconnaissance, la recherche du Ricœur commençait par l'examen de la méthode du Descartes. La définition de l'acte de juger par la capacité de distinguer entre le vrai et le faux ouvre pour les modernes « le porche royal qui donne accès à la problématique de la reconnaissance – identification » (Ricœur 2004, 46). Plus loin, dans les dernières pages de son livre sur le potentiel philosophique de la « reconnaissance », l'auteur note que « le parcours de l'identité » se déroule entre « l'identification du “quelque chose” en général, reconnu autre que tout autre, passant par l'identification de “quelqu'un”, à l'occasion de la rupture avec la conception du monde comme représentation », pour arriver à « la transition du “quelqu'un” au “soi-même”, se reconnaissant dans ses capacités » (Ricœur 2004, 360).

L'approche du Ricœur va de l'identification vers l'identité à l'aide de Kant. Le terme « reconnaissance » en tant que *recognitio*, nous rappelle Paul Ricœur, paraît pour la première fois dans le glossaire philosophique kantien doté d'une fonction spécifique dans le champ théorique (comme le Grand Robert de la langue française nous le prouve): saisir par l'esprit, par la pensée, en reliant des images, des perceptions; distinguer, identifier, connaître par la mémoire, le jugement ou l'action. On peut remarquer, continue Ricœur, dans cette définition le même style rationaliste de la philosophie critique, car « identifier » a le sens d'établir une relation d'identité entre une chose et une autre. Dans cette direction avance la recherche de Paul Ricœur, pour lequel l'identification comporte plusieurs significations secondaires. L'identification, autant que la distinction, se trouvent à l'origine de l'acte de juger. « Identifier et distinguer constitue une paire verbale indissociable. Pour identifier il faut distinguer, et c'est en distinguant qu'on identifie » (Ricœur 2004, 45). Il s'agit de l'usage « logique » des opérations de distinction et identification (détecté par Paul Ricœur dans la définition cartésienne de l'acte de juger par capacité de distinguer entre le vrai et le faux), et cet usage logique demeurera présupposé et « inclus dans l'usage existentiel (...) appliqué à des personnes relativement à elles-mêmes ou à d'autres ou prises dans leurs relations mutuelles » (Ricœur 2004, 45).

L'enquête sur la reconnaissance est intéressé par l'«herméneutique du soi» dans la mesure où celle-ci explore la dialectique entre l'identité et l'altérité à travers les formes «personnelles» du verbe «pouvoir», y compris: «pouvoir dire», «pouvoir faire», «pouvoir raconter et se raconter». Pouvoir dire, pouvoir raconter et se raconter sont des façons de faire, de construire une identité à l'aide de la mémoire, de l'action, de la faculté de jugement (traits de l'«homme capable»).

Si une politisation excessive du multiculturalisme a privilégié «une demande indéfinie, figure de “mauvais infini“» de reconnaissance affective, juridique et sociale (Ricœur 2004, 317), la réelle reconnaissance de soi qui signifie l'affirmation de l'identité personnelle survient quand «l'autodésignation du sujet parlant se produit dans des situations d'interlocution où la réflexivité se compose avec l'altérité», autrement dit lorsqu'un individu devient capable de dire, par exemple, «moi, un tel, je m'appelle Paul Ricœur», ce qui «constitue une véritable instauration concernant un sujet parlant» (Ricœur 2004, 146).

Selon Ricœur, un homme capable est celui qui, par son langage narratif spécifique, construit sa propre histoire (réelle ou plus ou moins imaginaire) telle qu'il la perçoit. En même temps, cet homme, par le langage symbolique et métaphorique de la création religieuse et artistique ou par le langage conceptuel d'une philosophie enracinée dans la phénoménologie peut construire aussi une identité personnelle.

Sous le titre «Une phénoménologie de l'homme capable», le chapitre II de la deuxième étude du livre *Parcours de la reconnaissance* traite la question de l'identité personnelle à travers l'acte de raconter, au-delà de l'identité fictive.

Ici, Ricœur montre comment se raconter soi-même devient une capacité humaine qui contribue à la construction de l'identité personnelle: «Sous la forme réflexive du “se raconter”, l'identité personnelle se projette comme identité narrative» (Ricœur 2004, 150).

Puisque la réflexion sur l'homme parlant et la réflexion sur l'homme agissant appartiennent à la fois à la problématique de l'homme capable, il s'agit d'une identité construite par le sujet, voire «inventée»: ou bien en tant qu'alternative subjective à l'identité «objective», ou bien en tant qu'identité découverte, reconnue dans l'acte de réception (lors de la lecture).

Une phénoménologie de l'homme capable retiendra de ce détour par la narratologie qu'il revient au lecteur d'intrigues et de récits de s'exercer à reconfigurer ses propres attentes (en fonction des modèles que lui offrent les intrigues engendrées par l'imagination au plan de la fiction). Une «esthétique de la réception», comme celle de H. R. Jauss, a ainsi ajouté un nouveau volet à la théorie narrative, en fonction des concepts d'écriture et de lecture. Ainsi, un lecteur peut déclarer se reconnaître dans tel personnage pris dans telle intrigue. Encore faut-il ajouter que cette appropriation peut revêtir une multitude de formes, depuis le piège de l'imitation servile,

comme chez Emma Bovary, en passant par tous les stades (fascination, suspicion, rejet, recherche de la juste distance à l'égard des modèles d'identification et de leur puissance de séduction). Apprendre à «se raconter», tel pourrait être le bénéfice de cette appropriation critique. Apprendre à se raconter, c'est aussi apprendre à se raconter autrement (Ricœur 2004, 152).

On peut donc conjecturer que l'homme capable est celui qui apprend lire non seulement pour comprendre ce que l'auteur voulait dire, mais pour se comprendre soi-même par la forme (littéraire ou conceptuelle) du texte. Cette vie «fictive» qui est la partie réelle de la vérité de la création et de la réception, est due à l'auteur et en même temps au récepteur. Grâce à cette compréhension, une histoire se révèle en même temps que l'«homme intérieur», indicible jusque-là. Il s'agit de la découverte de soi dans l'acte de lecture, plus précise de la reconnaissance de «soi-même comme un autre» (pour dire comme Ricœur) que le lecteur connaissait vaguement, mais qu'il n'avait pas vraiment rencontré.

La notion d'identité personnelle est en relation avec l'«homme intérieur», avec son essence immortelle. On sait que les personnages créés par les auteurs classiques sont immortels. Dans ce cas, l'identité d'un personnage et l'identité de l'auteur se reflètent une de l'autre, sans avoir à se remplacer. L'homme capable est celui qui peut affirmer quelque chose sur l'homme intérieur, en tant que créateur de personnages construits grâce à ses propres capacités. À son tour, le lecteur peut apprendre par l'exemple de personnage à construire ainsi sa propre histoire, sa propre identité subjective, et ne pas succomber à l'illusion d'une identité irréaliste («bovarique»).

Par la construction et par le récit de son histoire, le narrateur non seulement prend conscience de lui-même, mais il est aussi connu par d'autres gens. La «mise en histoire» peut consister dans l'acte de raconter, mais peut aussi être une «métaphore vive», de la vie du narrateur qui va avec le récit. Celui-ci peut prendre plusieurs formes – de la mythologie, en passant par l'histoire, littérature et imagerie, jusqu'à la philosophie.

La construction identitaire par le sujet narrateur implique aussi la dimension temporelle: «C'est dans cette mesure que l'identité personnelle, considérée dans la durée, peut être définie comme identité narrative», car le «soi-même réflexif» appelé par Ricœur «ipséité» se révèle aussi dans la dimension historique. Selon une herméneutique du soi, «l'idée d'identité narrative donne accès à une nouvelle approche du concept d'ipséité, qui, sans la référence à l'identité narrative, est incapable de déployer sa dialectique spécifique, celle du rapport entre deux sortes d'identité, l'identité immuable de l'idem, du même, et l'identité mobile, de l'ipse du soi, considérée dans sa condition historique» (Ricœur 2004, 153).

Dans le cadre de la théorie narrative, le premier terme de la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité, à savoir «l'identité idem» pour le même individu

se présente comme «tous les traits de permanence dans le temps, depuis l'identité biologique signée par le code génétique, repérée par les empreintes digitales, à quoi s'ajoute la physionomie, la voix, la démarche, en passant par les habitudes stables ou, comme on dit, contractées, jusqu'aux marques accidentelles par quoi un individu se fait reconnaître à la façon de la grande cicatrice d'Ulysse» (Ricœur 2004, 153). En d'autres termes, « la mêmété » (ou « l'identité idem ») est le fondement ontologique de la personne, situation qui ne peut pas être modifié par l'acte de la narration.

D'autre part, il existe aussi «l'identité – *ipse* », qui relève de la «fiction de produire une multitude de variations imaginatives à la faveur desquelles les transformations du personnage tendent à rendre problématique l'identification du même», jusqu'à «la question nue: qui suis-je ?» (Ricœur 2004, 102).

On peut considérer qu'à cette question le philosophe répond d'une manière indirecte par une citation de Vladimir Jankélévitch choisie comme *motto* pour son livre *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: «Celui qui a été, ne peut plus désormais ne pas avoir été: désormais se fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité ». Mais aussi, quelques pages du *Parcours de la reconnaissance* nous montrent qu'il n'est pas obligatoire que ce dilemme de l'être (présenté d'une manière hamlettienne par Jankélévitch et adopté par Paul Ricœur) suggère *la disparition physique totale* (le la mort doublé de son souvenir éternel). Il peut s'agir, aussi, concernant les individus, du cas de *vieillessement*.

Reconnaître, dans ces conditions, dit Ricœur à l'aide du livre du Marcel Proust (*Le temps retrouvé*), demande un raisonnement concluant «de la simple ressemblance de certains traits à une identité de la personne» (Ricœur 2004, 102). Tout au long de sa vie, un homme effectue un parcours vers l'identité personnelle, qui ne peut être annulé par la disparition de sa jeunesse, de son éclat. L'identité de soi se conserve dans l'éternité de son âme, son essence est reconnaissable au-delà de sa perception immédiate. Le philosophe nous provoque à méditer en signalant l'observation proustienne: «Les visages sont comme des "poupées" extériorisant le Temps, le temps qui d'habitude n'est pas visible». Il est vrai, en cette situation, la reconnaissance s'avère un travail très difficile, restitué par Marcel Proust à l'aide du spectacle d'un dîner «dont toutes les invités des soirées mondaines passées réapparaissent frappés de décrépitude sous les coupes du vieillissement» (Ricœur 2004, 102).

À mon avis, l'ingéniosité de l'écrivain consiste en la transmission du sens philosophique du temps non seulement comme objet de mémoire ou comme intuition du vieillissement et de l'approche de la mort, mais aussi comme perception de «l'identité-ipséité» des individus: le temps en tant que réalité en soi n'est pas visible, mais il détient un sens parce qu'il peut être

perçu et reconnu par l'individu : «Le récit de ce dîner», dit Ricœur, «suffirait à nourrir un petit traité de la reconnaissance» (Ricœur 2004, 102).

Comme le sacré eliadien qui se montre et se cache en même temps, «le Temps, auquel l'âge confère visibilité se révèle comme agent double, de la méconnaissance et de la reconnaissance » (Ricœur 2004, 103). Il y a ici quelque chose du méconnaissable propre au jeu symbolique. Et pourtant le récit du Proust, remarque Ricœur, n'est pas seulement une « méditation désolée » (Ricœur 2004, 103). Il s'agissait, plutôt, d'une suggestion du «mystère» de la vie qui se révèle comme un spectacle dévoilé et mis en scène par l'écrivain, sous la forme du récit. Paul Ricœur lui-même, en interprétant Proust et Dostoïevski ouvre, à son tour, son propre horizon de pensée et affirme sa propre identité: il s'agit d'une philosophe appelée Paul Ricœur, celui qui, en bonne tradition gadamérienne, effectue une «fusion» entre plusieurs horizons pour approcher ce que veut dire le problème de l'identité narrative.

Le tour du problème est accompli «en évoquant une autre dialectique que celle de l'*idem* et de l'*ipse*», c'est-à-dire «la dialectique de l'identité confrontée à l'altérité », qui introduit la question de l'identité à «double versant, privé et public». Ainsi, «une histoire de vie se mêle à celle des autres » (Ricœur 2004, 155).

Par conséquent, l'identité personnelle devient une synthèse narrative entre le niveau individuel et le niveau collectif de l'identité. Le «statut de la mémoire collective au regard de la mémoire individuelle» est l'expression de «la capacité de faire mémoire» qui appartient «à tous les sujets trouvant leur expression lexicale dans l'un quelconque des pronoms personnels, toute collectivité est qualifiée à dire "nous autres", à l'occasion d'opérations particulières de remémoration», qui relèvent une identité narrative fragile (Ricœur 2004, 156). Cette fragilité est manipulée par les idéologies de pouvoir «par le biais de médiations symboliques de l'action, et principalement à la faveur des ressources de variation qu'offre le travail de configuration narrative», «de raconter autrement» et à cet égard «la tentation identitaire, consistant dans le repli de l'identité-*ipse* sur l'identité-*idem*, prospère sur ce sol miné » (Ricœur 2004, 157).

Seule la mémoire non corrompue peut restaurer la véritable identité (personnelle, ou collective) et seul l'homme capable peut faire cet exercice herméneutique et phénoménologique.

3. La mémoire, la compréhension, l'identité.

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* il y a beaucoup d'autres endroits où l'identité narrative est configurée à l'aide de la mémoire en tant que «province de l'imagination».

C'est là que Ricœur montre comment on peut construire l'identité à l'aide de la mémoire de soi-même: «Ainsi la phénoménologie de la mémoire s'ouvre délibérément sur une analyse tournée vers l'objet de mémoire, le souvenir que l'on a devant l'esprit; elle traverse ensuite le stade de la quête du souvenir, de l'anamnèse, du rappel; on passe enfin de la mémoire donnée et exercée à la mémoire réfléchie, à la mémoire de soi-même» (Ricœur 2000, II).

La problématique commune qui préoccupe à la fois la phénoménologie de la mémoire, l'épistémologie de l'histoire et l'herméneutique de la condition historique est «celle de la représentation du passé»; Ricœur signale, en même temps, que «la question égologique - quoi que signifie *ego* - doit venir après la question intentionnelle, laquelle est impérativement celle de la corrélation entre acte («noèse») et corrélat visé («noème»)). Au-delà de l'étape historiographique de la relation au passé, ce qui intéresse particulièrement le philosophe est «une phénoménologie du souvenir, moment objectal de la mémoire» (Ricœur 2000, 3).

En utilisant l'expression de Paul Ricœur, on peut dire que se souvenir devient un «pouvoir» de «l'homme capable».

D'un certain point de vue, l'homme est capable par excellence d'être phénoménologue. L'historien est le professionnel du souvenir de soi-même, dans un sens générique (à travers les souvenirs des autres). La représentation de l'historien effectuée par Henri-Irénée Marrou, par exemple, se rapproche de vision de l'identité personnelle en tant qu'identité narrative dont la dimension historique est implicite. L'engagement de l'historien, du point de vue de Ricœur, implique aussi «la dimension d'intersubjectivité de la connaissance historique en tant que province de la connaissance d'autrui» (Ricœur 2000, 438) et à cet égard «l'ouvrage parallèle de Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, constituait (...) l'unique tentative de réflexion sur l'histoire risquée par un historien de métier» (Ricœur 2000, 439).

Selon Marrou, l'historien est un homme capable de réfléchir sur les conditions subjectives de compréhension et de rencontrer autrui comme soi-même, de trouver «la sympathie» par l'*epokhè*: «L'historien nous est apparu comme l'homme qui par l'*epokhè* sait sortir de soi pour s'avancer à la rencontre d'autrui. On peut donner un nom à cette vertu, elle s'appelle la sympathie» (Marrou 1954, 92).

Comme Ricœur, Marrou définit la compréhension en tant que «dialectique du Même avec l'Autre» et en outre celle-là «suppose l'existence d'une large base de communion fraternelle entre sujet et objet, entre historien (...) et l'homme qui se révèle à travers le document», ce qui implique une «disposition d'esprit qui nous rend connaturels à autrui, nous permet de ressentir ses passions, de repenser ses idées sous la lumière même où il les vit, en un mot de communier avec l'autre» (Marrou 1954, 93). Plus

que de la sympathie, «entre l'historien et son objet c'est une amitié qui doit se nouer, si l'historien veut comprendre, car, selon la belle formule de saint Augustin, "on ne peut connaître personne sinon par l'amitié"» (Marrou 1954, 93).

Une telle conception sur la sympathie et l'amitié embrasse l'identité personnelle grâce à la définition de l'histoire comme «conquête de la connaissance authentique, de la vérité sur le passé, et d'abord ses documents, dans leur être réel» (Marrou 1954, 94). Pour Marrou, conception que Péguy, par exemple, se faisait d'une amitié appuyée sur la perception d'une identité fictive de l'autre était contestable: «Il aimait chez ses amis l'image idéale qu'il en caressait, quitte à les rejeter lorsqu'il s'apercevrait un jour qu'ils n'incarnaient pas, ou pas assez, l'archétype dont il leur avait confié le rôle. Une passion sincère n'abolit pas le sens du réel: je me réjouis en un sens de découvrir même les limites, même les défauts de celui que j'aime, parce que ce contact, parfois brutal, avec l'existant me confirme sa réalité, son altérité essentielle: puisqu'il n'est pas confondu avec mon rêve, c'est donc qu'il n'est pas le fruit d'une illusion complaisante; à qui sait aimer, cette expérience de l'autre, cette sortie de soi permettra de surmonter toute désillusion» (Marrou 1954, 94).

Donc l'historien, selon Marrou, est d'abord celui qui interroge les documents et «son art naît comme herméneutique. Il continue comme compréhension, laquelle est pour l'essentiel interprétation de signes. Il vise à la "rencontre de l'autre"» (Ricœur 2000, 497).

On peut constater que cette compréhension de l'autre en soi-même définit l'identité morale de l'homme capable, autant sa composante personnelle, que celle communautaire. C'est ce que signale aussi Hayden White, analysant *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (qu'il considère comme «Ricœur's summa»): «His aim had been to show, after the manner of Kant, how history – demeaned by positivists, existentialists, analytical philosophers, and skeptics in general – was not only possible, but was also necessary to a properly human conception of our humanity, our identities as both individuals and members of communities, and our roles as good citizens of the polities to which we belonged» (White 2007, 233).

Il s'agit d'une approche husserlienne qui permet à Ricœur de formuler le problème de l'identité personnelle et l'identité collective de cette manière: «Si l'on dit trop vite que le sujet de la mémoire est le moi à la première personne du singulier, la notion de mémoire collective ne peut faire figure que de concept analogique, voire de corps étranger dans la phénoménologie de la mémoire. Si l'on veut éviter de se laisser enfermer dans une inutile aporie, alors il faut tenir en suspens la question de l'attribution à quelqu'un – et donc à toutes les personnes grammaticales – de l'acte de se souvenir, et commencer par la question «quoi?»» (Ricœur 2000, II).

Tout comme que dans *Parcours de la reconnaissance*, «la phénoménologie de la mémoire ici propose se structurer autour de deux questions: de quoi y a-t-il souvenir ? de qui est la mémoire?» et dans le même temps «se voit confrontée d'entrée de jeu a une redoutable aporie que le langage ordinaire cautionne: la présence en laquelle semble consister la représentation du passé paraît bien être celle d'une image» (Ricœur 2000, 5).

Dans cette image on reconnaît l'identité personnelle. Toutefois, une telle identité imaginé sélectionne seulement les composants convenables de l'image de soi, à savoir celles qui correspondent à une images pour le moins supportable que nous faisons sur nous-mêmes.

Il est possible, certes, nous nous percevions différemment que les autres qui nous voient, que nous conservions uniquement ce que nous considérons important. Même si l'identité subjective est vraie, elle doit être confrontée à l'image que les autres ont de nous (qu'elle soit bonne ou mauvaise).

Pour récapituler: selon Ricœur, l'homme capable peut dire, faire, raconter des histoires et se reconnaître soi-même (ici réside la possibilité de construire une identité personnelle). Mais chacun possède ses propres perceptions et souvenirs, dont certains sont difficiles à accepter. On peut constater qu'un homme capable est celui qui résiste à ses propres souvenirs douloureux et désagréable et les accepte avec réalisme (étant une partie de son identité). Et pourtant, dans ce jeu de mémoire et d'histoire, il est besoin d'un «oublie créatif» pour guérir la mélancolie existentielle fondamentale de la personne humaine, comme Hayden points, à partir de Ricœur: «We can immediately see, however, that 'the historical condition' indicates an existential situation in which human beings are caught in a complex interplay of the three modes (...) of temporality: present, future, and past, in which conventional historical knowledge (the history of the historians) has the function of obscuring and repressing recognition of that 'being towards death' which is the ultimate cause of human anxiety, melancholy, and despair and the principal impediment to the achievement of the kind of love that would make creative 'forgiveness' (of oneself as well as of others) possible» (White 2007, 237).

Ici, le thème du pardon s'inscrit dans le cadre de la notion de mémoire, dans la mesure où le pardon renvoie à des événements et périodes historiques tragiques, qui ont laissé des traces profondes dans la conscience des victimes ou de leurs descendants. Le pouvoir transformateur du pardon au niveau individuel est bien connu dans le christianisme, mais Ricœur se demande s'il est également valable au niveau collectif, puisque le pardon ne peut pas être demandé directement aux victimes. Sans éluder les aspects éthiques, il écrit : «En un sens, le pardon fait couple avec l'oubli: n'est-il pas une sorte d'oubli heureux ? Plus fondamentalement encore, n'est-il pas la figure d'une mémoire réconciliée? Certes. (...) D'une part, le pardon fait référence à la culpabilité et à la punition; or l'ensemble de nos analyses a

élué cette problématique. Le problème de la mémoire a été fondamentalement celui de la fidélité au passé; or la culpabilité apparaît comme une composante supplémentaire au regard de la reconnaissance des images du passé. Il n'en va pas autrement avec l'histoire: son enjeu aura été la vérité dans son rapport critique à la fidélité de la mémoire; certes, on n'aura pas pu ne pas évoquer les grands crimes du XX-ème siècle (...). Mais la difficulté est précisément d'exercer le jugement historique dans un esprit d'impartialité sous le signe de la condamnation morale.» (Ricœur 2000, 375).

L'oubli est créateur, non seulement en ce qu'il libère l'esprit de l'abus de la mémoire, de son excès stérile, et permet de nouvelles expériences (d'autres connaissances, d'autres souvenirs et mémoires renouvelés). Dans l'extension de la mémoire en tant que mine d'images mise en œuvre par l'imagination, l'oubli est créateur au sens éthique et religieux.. Ainsi, le sens proprement chrétienne du pardon apparaît comme une sorte de réponse au devoir de mémoire, consistant d'un *devoir d'oublier*, pour *pardonner*. L'œuvre de Paul Ricœur *Amour et justice* est un plaidoyer à cet égard. Si la mémoire créatrice à l'aide de l'imagination peut parfois servir les idéologies, l'oubli créateur, au niveau de l'histoire collective, signifie la libération de toute idéologie.

En fait, le problème de l'identité personnelle en tant qu'identité narrative peut être considérée comme une possible réponse à la question: «Qu'est-ce que les gens pensent d'eux-mêmes?». Comment se rapportent-ils à l'aventure de leur propre conscience ?

Selon Ricœur, cette «aventure» va «du souvenir à la mémoire réfléchie en passant par la réminiscence» (Ricœur 2000, 4) et fait partie de la «pragmatique» de construction de l'identité, caractéristique de l'homme doué de la capacité à faire quelque chose avec sa propre mémoire, autant en termes de recherche et de retour nostalgique à soi-même, que dans le sens de décryptage de mystère de la vie qui éveillent la curiosité sur sa jeunesse, comme le montre Hayden White : «The younger Ricœur (...) existentialistically believed that human being was a mystery, human existence a paradox» (White 2007, 236).

L'identité personnelle ne consiste donc pas seulement dans la conscience du «je suis moi-même, et si je suis, il n'y a pas un autre moi-même dans le même temps et sous le même rapport», mais aussi dans le point de vue des autres sur «la même chose» qui se «contient» lui-même d'une manière à la fois transparente et mystérieuse. Au cours des petites histoires personnelles et surtout de la grande histoire collective, certaines caractéristiques des êtres humains et des communautés dans lesquelles ils évoluent perdent le sens initiale ou acquièrent des connotations différentes, et par conséquent, les identités et les conceptions sur l'identité changent.

Bref, selon Ricœur, la chute dans l'histoire signifie que chaque individu et chaque collectivité doivent construire leur propre identité tout en tenant le

fil du récit, sachant que «l'interprétation s'avère (...) avoir même ampleur que le projet de vérité. Cette considération justifie sa place au terme du parcours réflexif» (Ricœur 2000, 388).

Conclusion

Ce texte a exploré la relation entre mémoire, histoire et identité selon la perspective de Ricœur, pour qui le concept de mémoire intègre ceux d'histoire et d'oubli.

Grâce à la mémoire, l'imagination peut ramener dans le présent des événements du passé et, en ce sens, la mémoire (en tant que «province de l'imagination»), pourrait jouer un rôle heuristique, *i.e.* identifier l'usage idéologique, légitimateur du pouvoir, mais aussi construire une identité authentique, afin de comprendre l'être humain.

Dire qu'on ne pas oublié un fait passé, cela revient à en témoigner. L'histoire racontée fait entrer dans le présent un temps qui ne se trouve que dans la mémoire, un temps sans lequel l'identité personnelle ou collective serait perdue. Pour cette raison, on peut soutenir, avec Greisch (2011, 36), que l'œuvre de Ricœur est «une herméneutique philosophique de l'espérance».

Références

- Eliade, Mircea. 1969. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard.
- Girardet, Raoul. 1986. *Mythes et mythologies politiques*. Paris: Éditions du Seuil.
- Greisch, Jean. 2011. «Lire, interpréter, comprendre». *Paul Ricœur : Poetics and religion*: 3-36. Leuven : [Uitgeverij Peeters](#).
- Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Édition Stock, 2004. 137.
- Ricœur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
- Marrou, Henri-Irénée. 1954. *De la connaissance historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1954.
- White, Hayden. 2007. "Guilty of History? The *Long Durée* of Paul Ricœur". *History and Theory* 46 (2): 233-251.