Coordonné par

Gaëlle Fiasse

Paul Ricœur

De l'homme faillible à l'homme capable

puf

débats philosophiques

DÉBATS PHILOSOPHIQUES
Collection dirigée par Yves Charles Zarka

COORDONNÉ PAR
Gaëlle Fiasse

Paul Ricœur
De l'homme faillible à l'homme capable

Presses Universitaires de France

LISTE DES AUTEURS

JEFFREY ANDREW BARASH
Université de Picardie

JEAN GRONDIN
Université de Montréal

JOHANN MICHEL
Université de Poitiers

ALAIN THOMASSET
Centre Sèvres

GAËLLE FIASSE
McGill University

RICHARD KEARNEY
Boston College

ISBN 978-2-13-056115-6

Dépôt légal — 1re édition : 2008, février

© Presses Universitaires de France, 2008
6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

Gaëlle Fiasse, Introduction 9

Jeffrey Andrew Barash, Les enchevêtrements de la mémoire 19

Jean Grondin, De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? 37

Johann Michel, L'animal herméneutique 63

Alain Thomasset, Au cœur de la tension éthique : narrativité, téléologie, théonomie 93

Gaëlle Fiasse, Asymétrie, gratuité et réciprocité 119

Richard Kearney, Vers une herméneutique de la traduction 157

Les enchevêtrements de la mémoire

JEFFREY ANDREW BARASH

La réflexion que je développe ici est née du questionnement éthico-politique auquel s'attache particulièrement Paul Ricœur depuis son ouvrage *Soi-même comme un autre*. Je prendrai pour objet de mon analyse la notion d'identité, dont je problématiserai l'un des versants tel qu'il l'a articulé. Aussi, laissant volontairement de côté la question de l'identité de soi-même ou de l'autre en tant qu'individu, je m'interrogerai sur les possibilités de constitution d'une identité au pluriel, d'une identité « collective », et cela par rapport à la mémoire, puisque c'est à elle que Ricœur assigne la tâche d'assurer cette constitution, notamment dans ses derniers travaux engagés à partir de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Au demeurant, la problématique de l'identité collective occupe déjà un rôle important dans *Soi-même comme un autre*, puisqu'une partie des analyses de cet ouvrage porte sur l'examen de ce qui permet la cohésion de la vie en commun. Ricœur tend alors à élaborer une position intermédiaire entre deux extrêmes : d'une part, la conception dérivée du libéralisme classique, formulée par exemple chez John Locke qui tente de construire le

vivre-ensemble à partir d'individus atomisés ; et, d'autre part, la conception inaugurée par Hegel qui défend l'idée d'une soudure sous la forme de l'Esprit des peuples, posé comme instance autonome par rapport aux individus qui la constituent. Nous identifions là, avec Ricœur, les deux écueils qui ne cessent de hanter la théorie éthico-politique contemporaine : le Scylla d'un morcellement d'intérêts individuels privés, dont la cohésion sociale est censée naître spontanément, et le Charybde d'un État-organisme distinct ou *Volksgeist*. Ainsi Ricœur identifie-t-il cette zone intermédiaire comme le lieu même où doit se constituer la cohésion sociale – le cadre de la chose publique au sens originel du terme –, en recourant, comme fondement de la vie en commun, à la *sagesse pratique,* à la *phronèsis,* qu'il nomme dans un autre contexte « le jugement moral circonstancié »[1].

Pour autant, l'objet principal du présent article n'est pas d'examiner l'interprétation du concept aristotélicien de sagesse pratique que Paul Ricœur développe dans *Soi-même comme un autre,* mais plutôt de prolonger son analyse de la cohésion sociale dans le domaine qui fait l'objet de ses derniers travaux – à savoir, dans l'articulation de « mémoire et histoire ». De fait, nous y rencontrons à nouveau le problème de la cohésion d'une collectivité, s'agissant du lien entre mémoire individuelle et mémoire plurielle. Là encore, comme on peut le voir dans son ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* le philosophe recherche une zone intermédiaire entre une idée de la mémoire cantonnée dans la sphère personnelle et la mémoire collective envisagée sous la forme d'une entité substantielle et autonome. Partant, mon questionnement

1. Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité », in *Le Juste,* Paris, Esprit, 1995, p. 69.

sera simple : la notion de sagesse pratique, qui sert à dégager, dans *Soi-même comme un autre,* les contours d'une identité plurielle, est-elle en mesure d'éclairer le statut collectif de la mémoire ?

Après avoir brièvement analysé la manière dont la « sagesse pratique », telle qu'elle se présente dans *Soi-même comme un autre,* nous permet de situer le lieu de la cohésion sociale, nous tâcherons dans un deuxième temps de clarifier le concept de mémoire collective à la lumière de cette analyse.

I

Commençons donc par une question à la fois directe et essentielle : Quel est l'apport spécifique du concept de « sagesse pratique » ? Rappelons que Ricœur l'emprunte à l'*Éthique à Nicomaque* et notamment au livre VI de cet ouvrage où Aristote la compte parmi les vertus intellectuelles. À la différence de la sagesse théorique, ou *sophia,* qui vise l'éternel et l'immuable, la sagesse pratique, c'est-à-dire la prudence ou *phronèsis,* a pour objet le contingent et le variable. C'est parce que les conséquences de l'action humaine, ou *praxis,* revêtent un caractère de contingence essentielle, dû à l'imprévisibilité qui la frappe nécessairement (peu importe, du reste, que leur issue soit heureuse ou malheureuse), que la sagesse pratique s'entend en premier lieu dans la sphère de l'action humaine. Sans analyser ici en détail le point de vue d'Aristote, ce qui dépasserait le cadre de cet article, je me contenterai d'insister sur le fait que sa théorie de la *phronèsis* rapporte continuellement la sagesse pratique chez

l'individu à une capacité d'agir dans un cadre politique en vue de la vie en commun. Ainsi, l'intérêt privé se fondant nécessairement sur les affaires publiques, la sagesse pratique se définit en premier lieu en termes de vertu politique, comme Aristote le pose explicitement :

> « En général, on recherche son propre avantage et on pense qu'on doit se consacrer entièrement à cette occupation. Cette opinion a fait naître l'idée qu'agir de la sorte, c'est faire preuve de prudence. Néanmoins peut-être n'est-il pas possible de rechercher son bien propre, sans se préoccuper du sort de sa famille et de la cité ? »[1]

Un deuxième trait de la théorie du Stagirite permet d'éclairer la manière dont Ricœur s'approprie et adapte la notion de sagesse pratique : elle est une vertu, c'est-à-dire qu'on peut la penser à partir d'une dimension *éthico*-politique, ce qui la distingue, notamment, du simple calcul ou de la ruse pouvant s'appliquer indifféremment à la réalisation de bonnes ou de mauvaises fins. Dans cette perspective *éthico*-politique, la sagesse pratique s'enracine dans un *ethos,* c'est-à-dire dans un ensemble de dispositions sur lequel se fonde le choix de telle ou telle action politique. Aussi la mise en œuvre de la sagesse pratique dépend-elle d'une bonne délibération *(euboulia)* qui a pour fonction d'aider à discriminer les moyens de réalisation de la vie bonne – ce qui implique toujours et en premier lieu la vie bonne en communauté.

Si le propre de la sagesse pratique consiste à délibérer sur l'action à poursuivre dans un contexte particulier, les règles de son application varient en fonction de la situation, et en particulier du contexte politique – démocratie, aristocratie ou monarchie. Mais à quel niveau faut-il situer la différence entre ces formes de gouvernement pour qu'elle soit déterminante quant à l'application de la sagesse pratique ? Il est nécessaire de rappeler ici que, selon Aristote, c'est la *politeia* – le mode d'organisation *politique* de la cité – qui constitue le principe de différenciation des cités et qui, rendant compte de l'identité de chacune, lui confère son unité. Si cette unité dépasse les simples intérêts d'individus isolés, en revanche, du fait de son caractère essentiellement politique, elle n'évoque ni de près ni de loin l'idée qui surgira à l'époque moderne d'un principe organique de cohésion – qu'il soit rapporté à l'Esprit ou à un autre principe de communauté substantielle.

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque,* VI, 1142 *a,* trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 162.

C'est la manière dont il réoriente la sagesse pratique aristotélicienne afin d'infléchir, comme il l'explique, l'idée hégélienne de l'ordre éthique – la *Sittlichkeit* – qui révèle le plus pleinement les enjeux de la théorie de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre.* Il commence par rappeler que, par la *Sittlichkeit,* Hegel vise à restituer les critères éthiques dans leur contexte, et cela en réaction contre l'abstraction de la philosophie morale de Kant ; de fait, la philosophie kantienne, au nom de la prétention à l'universalité de la raison pure pratique et de sa nécessité, tenait à l'écart toute considération relative à la particularité et à la contingence du contexte d'élaboration de la norme morale. Que ce soit dans l'opuscule *Théorie et pratique* ou dans *Vers la paix perpétuelle,* Kant pose l'universalité abstraite de la norme pratique pour ôter toute pertinence à la sagesse pratique au sens d'Aristote, dans son souci d'intégration d'un contexte singulier d'élaboration et d'application de la visée éthique. Or, c'est précisément la reprise en compte de cette singularité du contexte que la *Sittlichkeit* hégélienne préconise, mais en l'infléchissant dans un tout

autre sens. En effet, l'auteur de *La phénoménologie de l'Esprit* s'inspire moins de l'héritage aristotélicien de la sagesse pratique que d'une théorie moderne de l'historicité de l'Esprit qu'il emprunte à Herder pour envisager le contexte singulier d'élaboration de l'action politique dans les termes de l'Esprit d'un peuple, du *Volksgeist*. Il s'agit là, comme Ricœur le montre dans *Soi-même comme un autre*, du premier modèle d'une théorie organique de l'État telle que l'État, sans référence à la volonté même des individus qui le composent, trouve un principe de légitimation absolu. On sait à quel point, bien au-delà de la volonté et de l'époque de Hegel, une telle théorie a pu être reprise et déformée au XXe siècle[1].

La nouveauté de l'inflexion que Ricœur apporte à la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit* à la lumière de la sagesse pratique et de la bonne délibération aristotéliciennes me semble résider surtout dans l'innovation suivante : en affirmant résolument que l'idéal de pluralisme démocratique constitue le fondement de nos sociétés modernes, Ricœur fait sortir la bonne délibération de la sagesse pratique de son cadre d'application traditionnel qu'il juge restrictif – à savoir, la construction de la vie bonne comme finalité de la cité –, pour l'identifier à la réconciliation d'une pluralité de conceptions de la vie bonne à l'intérieur d'une même cité (bien plus complexe et diversifiée que la cité antique) qui se trouvent dans une situation de concurrence, voire de conflit. Ricœur se sépare ici de toute théorie d'inspiration aristotélicienne, en ce qu'il admet, en conformité avec cet idéal pluraliste, l'indétermination fondamentale de la démocratie moderne en ce qui concerne la possibilité de

1. Nous renvoyons ici à notre ouvrage *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF, 2004.

viser « une » finalité ultime. En même temps, pour éviter l'éventualité à la fois d'un mauvais éclectisme et d'un relativisme des valeurs auxquels un tel pluralisme pourrait conduire, la visée éthique doit en dernière instance passer par le crible de l'universalité pratique de la norme morale, héritage de Kant, dont on ne saurait l'exempter, surtout en cas de conflit. Or c'est ici que je voudrais problématiser la théorie de Ricœur, eu égard à ma question de départ : à partir du moment où l'on renonce à la finalité ultime pour envisager, à l'intérieur d'une même cité, la coexistence d'une pluralité de projets possibles, existe-t-il encore un principe qui puisse conférer l'unité collective et l'emporter sur la force de désagrégation qui résulte de la concurrence entre des buts multiples, voire de leur contradiction ? Si nos sociétés modernes doivent en tout état de cause se prémunir contre les dérives que l'idéologie de l'État organique a pu engendrer, comment éviteront-elles le danger inverse de l'atomisation sociale que le libéralisme sauvage fait peser tout particulièrement sur elles, à partir du moment où, en présupposant la préexistence d'une pluralité de projets, on renonce, comme le fait Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, à l'idée aristotélicienne de sagesse pratique en quête d'*une* finalité homogène de la vie bonne ? Mais c'est peut-être ici que nous pouvons compléter l'interprétation de Paul Ricœur en redonnant sa pleine valeur à la théorie aristotélicienne, selon laquelle c'est en premier lieu le mode d'organisation *politique* de la cité qui lui sert de principe d'unité. En effet, dans une société politique moderne caractérisée par la pluralité de ses projets de vie, le fondement de la cohésion de la vie en commun pourrait émaner de la volonté consensuelle d'affirmer un unique principe politique fondamental, celui du système démocratique lui-même, quels que soient les désaccords qu'implique par ailleurs

nécessairement la formulation en son sein de projets différents, voire opposés. Du reste, c'est l'effondrement du consensus concernant la valeur fondamentale de la démocratie elle-même qui fait apparaître le véritable problème de la cohésion de la vie en commun dans toute sa radicalité. Sans directement évoquer cet aspect de la théorie aristotélicienne, Ricœur se réfère pourtant à une « crise de légitimation de la démocratie » sensible à l'heure actuelle, en particulier dans « le manque de fondement qui paraît affecter le choix même d'un gouvernement du peuple, pour le peuple et par le peuple »[1]. Face aux dangers potentiels de désagrégation sociopolitique que cette « crise de légitimation » de la démocratie peut susciter, est-il encore possible de parvenir à un consensus relatif aux valeurs politiques fondamentales et de maintenir une cohésion sociale entre les deux écueils de l'atomisme social et l'organicisme totalisant ?

II

Sans vouloir envisager ici sous tous ses aspects la réponse que Ricœur donne à cette question dans l'ouvrage *Soi-même comme un autre,* je choisis d'analyser plus avant la tâche proprement éthico-politique qu'il confère à la mémoire comme remède pour pallier la crise de légitimation qui frappe le choix même de la démocratie comme principe unificateur de l'idéal moderne de vie en commun :

> « Il n'y a rien de mieux à offrir, pour répondre à la crise de légitimation [...] que la réminiscence et l'entrecroisement

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* Paris, Le Seuil, 1990, p. 303.

> dans l'espace public d'apparition des traditions qui font une place à la tolérance et au pluralisme, non par concession à des pressions externes, mais par conviction interne, celle-ci fût-elle tardive. C'est en faisant mémoire de tous les commencements et de tous les recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle, que le "bon conseil" peut relever le défi de la crise de légitimation. Si, et dans la mesure où ce "bon conseil" prévaut, la *Sittlichkeit* hégélienne – qui elle aussi s'enracine dans les *Sitten,* dans les "mœurs" – s'avère être l'équivalent de la *phronèsis* d'Aristote : une *phronèsis* à plusieurs, ou plutôt publique, comme le débat lui-même. »[1]

Ricœur approfondit cette thématique dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* qui développe explicitement et directement le rôle de la mémoire comme source de la cohésion sociale. C'est en recherchant une zone intermédiaire entre des individus atomisés et un État organique qui revendique son autonomie par rapport à ses membres que Ricœur en vient à affirmer la possibilité d'identifier une réminiscence qui soit distincte à la fois d'une mémoire seulement personnelle et d'une mémoire collective, cette dernière, érigée en principe substantiel, ayant alimenté les tentatives de théorisation de la nation organique. C'est ici que le questionnement concernant le principe de cohésion sociale rejoint celui qui relève plus spécifiquement de la mémoire : dans quelle mesure la cohésion d'un projet de vie commune repose-t-elle ou, encore, *doit-elle* reposer sur la mémoire ?

On ne saurait répondre à cette question sans avoir auparavant rappelé la définition que Paul Ricœur donne de la mémoire des collectivités : pour lui, elle relève d' « un recueil des traces laissées par les événements qui

1. *Ibid.,* p. 304.

ont affecté le cours de l'histoire des groupes concernés » ; c'est cette mémoire collective qui confère « le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs à l'occasion de fêtes, de rites, de célébrations publiques »[1]. Cette définition fait revenir, en cercle, notre problème initial et notre quête d'un principe précis qui nous permette d'asseoir la cohésion sociale, identifié ici à la mémoire plurielle. Toutefois si, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Ricœur propose de longues et riches analyses du phénomène de l'histoire et de l'oubli, il y consacre au phénomène de la mémoire collective une section trop courte pour pouvoir lui apporter un éclairage suffisant. J'y repère même un problème épineux. D'une part, il critique à fond la réflexion de Halbwachs dont la théorie de la mémoire collective, à son avis, attribue un rôle trop exclusif à la dimension sociale de la mémoire au détriment de la sphère personnelle à laquelle il n'accorde pas assez de place ; d'autre part, et en réponse à Halbwachs, il se sert de la notion de l'intersubjectivité husserlienne qu'il emprunte aux *Méditations cartésiennes* (qui, comme il le reconnaît le premier, ne développent pas dans ce contexte une théorie de la mémoire collective[2]) pour élaborer une théorie de la mémoire collective. Or cette théorie de l'intersubjectivité renvoie les liens à autrui en communauté à une aperception *a priori* de l'autre par analogie à l'aperception de soi-même et elle dépend du présupposé d'un *ego* transcendantal comme lieu universel et anonyme de la configuration de sens à tous les niveaux de l'expérience, jusqu'au monde intersubjectif. Une fois qu'on écarte ce présupposé fondamental (auquel Ricœur

1. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Paris, Le Seuil, 2000, p. 15.
2. *Ibid.*, p. 143.

souhaite renoncer), quel rôle précis la mémoire collective endosse-t-elle encore dans la constitution du lien intersubjectif ? Ricœur revient, pour finir, à la même idée que celle qu'il présentait au départ, à savoir que la mémoire collective est un « recueil des traces laissées par les événements qui ont affecté le cours de l'histoire des groupes concernés, et qu'on lui reconnaît le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs à l'occasion de fêtes, de rites, de célébrations publiques »[1]. Mais, en concevant la mémoire essentiellement comme « un recueil de traces », comment peut-on rendre compte de la manière dont la mémoire collective effectue les liens de cohésion au-delà du champ du souvenir personnel ? Pour répondre à cette question, il faudrait à mon sens proposer une autre hypothèse concernant le « lieu » de la mémoire collective et, en l'occurrence, déplacer la perspective théorique afin d'identifier ce que je qualifierai de source vivante et « métapersonnelle ».

Pour dégager cette source, il faut faire le départ entre différents niveaux de la souvenance collective. À un premier niveau se situe ce que je nommerais une « mémoire réitérative ». Cette première forme de mémoire collective reprend, en le haussant à l'échelle de la collectivité, l'un des deux types de mémoire individuelle que Henri Bergson avait isolés dans *Matière et mémoire,* en le dénommant « mémoire-habitude ». Selon son acception, il s'agit d'un ensemble de capacités ou d'habilités acquises qui, inscrites dans la mémoire d'un individu, lui permettent

1. *Ibid.*, p. 145. S'agissant de l'idée de la mémoire collective chez Paul Ricœur et de ses sources husserliennes, voir également mon analyse dans « Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur », in *Revue de métaphysique et de morale,* n° 2, avril-juin 2006, p. 185-196.

d'accomplir spontanément ses tâches « habituelles ». Ce souvenir devient ainsi un « exercice habituel du corps [...] dans un système clos de mouvements automatiques »[1]. C'est cette même mémoire réitérative qui régit l'action habituelle au niveau collectif : le rythme des jours de la semaine, des jours du marché, les heures de pointe et les journées de congé, tout comme les habiletés psychologiques et corporelles relevant de la pratique d'un sport ou d'un autre divertissement, ou encore d'une occupation typique d'un pays ou d'une région. Tous les rythmes de vie pratiqués par une collectivité dans son existence quotidienne renvoient à la mémoire réitérative ainsi définie.

Toutefois, ce premier type de mémoire collective, plutôt rudimentaire, ne peut guère nous aider, à lui seul, à identifier les véritables reliefs d'une mémoire collective. Un deuxième type de mémoire collective découlerait de grands événements publics singuliers, que les récits historiques reprennent et qui font l'objet d'une commémoration. Cette deuxième forme de mémoire collective – que l'on peut nommer rappel commémoratif – recouvre un des aspects centraux de ce que Bergson avait qualifié de souvenir-image dans le cadre de son analyse de la mémoire personnelle : l'image du souvenir dans sa singularité. Toutefois, au niveau de la collectivité, il faut veiller à ne pas confondre la complexité de l'événement initial qui se trouve à l'origine du souvenir avec la multiplicité de perspectives retenues par les souvenirs-images de l'expérience personnelle. J'ai un souvenir vif du jour de l'assassinat du président Kennedy en 1963 et, sans avoir été un témoin oculaire direct de cet événement, j'ai participé

1. Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1941, p. 84.

avec des millions d'individus à cet événement qui a fondamentalement marqué la vie publique des États-Unis.

Depuis l'Antiquité, le récit « monumental »[1] de l'historien a pour finalité de conserver la trace des grands événements publics afin de les empêcher de tomber dans l'oubli. Depuis l'exercice de l'historiographie antique, on sait le rôle important que jouent les récits et les monuments, ainsi que les commémorations qui les accompagnent, pour forger et affirmer l'identité d'un peuple. À travers les siècles, le rappel commémoratif est de toute évidence une source de cohésion de la vie en commun. Il n'en faut pour preuve que l'exemple que prend Ernest Renan dans son discours *Qu'est-ce qu'une nation ?*, prononcé en Sorbonne en 1882. Dans ce discours, Renan recherche le lien de cohésion capable de transformer une collectivité en nation et se révèle étonnamment proche d'Aristote lorsqu'il dit que le simple lien produit par la somme des intérêts individuels n'est pas suffisamment puissant pour produire la cohésion d'une nation. Et après avoir rejeté deux autres théories de la cohésion nationale, très répandues parmi les Modernes, celle de la race et celle de la langue, Renan parvient à une conclusion d'une importance capitale pour toute discussion de l'identité politique :

> « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de

1. Je me réfère notamment ici à cette grande finalité que l'historiographie s'est fixée depuis que Hérodote et Thucydide ont raconté les grands événements contemporains afin que la postérité puisse s'en souvenir et s'en inspirer et pour les empêcher de sombrer dans l'obscurité.

souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. [...] Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent : avoir fait des grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple. »[1]

Bien entendu, cette idée de la mémoire chez Renan joue encore un grand rôle dans l'articulation d'une idée de la nation au XXe siècle. Malgré l'hétérogénéité toujours croissante de nos sociétés contemporaines, les grands événements historiques, symboliquement investis et faisant l'objet de rappels commémoratifs, savent rassembler, au sens de Renan, une diversité de perspectives individuelles dans le cadre d'une même « identité » collective nationale. Et on peut légitimement conclure que le rappel commémoratif, comme la mémoire réitérative, est un élément constitutif du phénomène que l'on nomme « mémoire collective ». Mais ces deux éléments suffisent-ils à recouvrir toutes les significations de la mémoire collective ? Les deux premiers types de mémoire que j'ai rappelés ressortissent à une mémoire explicite. Or il existe d'autres types de souvenirs, essentiellement tacites, qui s'enracinent dans une longue expérience collective et autour desquels les attitudes les plus profondes d'un peuple se cristallisent. Ces souvenirs se rapportent à des expériences les plus diversifiées : à une extrémité, ce sont par exemple les expériences traumatiques qui, difficiles à assimiler, marquent pendant de très longues périodes la vie en commun et orientent durablement les comportements collectifs, même lorsqu'elles ne font pas l'objet d'une remémoration explicite ; à l'autre

1. Ernest Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? », in *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, Calmann-Lévy, 1947, p. 903-914.

extrémité, ce sont les expériences d'équilibre et de stabilité politiques, qui nourrissent la mémoire latente de toute une collectivité. On dit, à juste titre, que l'une des sources de stabilité de la démocratie est une longue expérience démocratique.

Mais s'agit-il là du phénomène de la mémoire ? Est-il légitime de ramener aux opérations d'une mémoire collective ce type de souvenirs qui, tout en participant des deux types de « mémoire » précités, ne font pas pour autant l'objet d'une thématisation explicite ? De fait, utiliser le terme de mémoire pour rassembler des phénomènes extrêmement hétérogènes relève souvent d'un abus de langage ou, du moins, d'une sorte de paresse intellectuelle.

La tâche que nous nous sommes assignée au départ était de désigner une sphère de la mémoire collective, qui se situerait entre les deux extrémités d'une mémoire simplement personnelle et d'une mémoire collective érigée en substance. Or une autre possibilité théorique se présente, à mon sens, si nous nous laissons guider dans l'interprétation de cette idée d'une mémoire collective implicite par un thème que nous avons déjà évoqué : celui de l'*ethos* aristotélicien. L'*ethos*, nous l'avons vu, relève d'un ensemble de dispositions qui correspondent au contexte spécifique d'un peuple. Il s'agirait, selon cette acception, moins de dispositions qui se transmettent à partir d'actions thématisées et ou de routines accomplies au quotidien que de modes singuliers du vivre-ensemble[1]. En même temps, la

1. Dans le vocabulaire d'Aristote, et plus généralement, le terme de « disposition » *(hexis)* constitutive d'un *ethos* revêt une polysémie importante, allant des simples habitudes aux modes du vivre-ensemble. C'est plutôt à cette deuxième acception, les modes du vivre-ensemble, que je rapporte la notion d'une mémoire collective implicite, en la distinguant de la dimension plus explicite d'une mémoire réitérative, fruit d'une simple reprise d'habitudes.

commémoration a beau faire résonner certains aspects de cette mémoire tacite, elle ne saurait jamais en épuiser les vastes réserves. Si le concept de mémoire collective peut prendre un sens différent de celui d'une mémoire réitérative ou d'un rappel commémoratif, c'est à mon avis dans la mesure même où, en se laissant guider par le concept de l'*ethos* aristotélicien, on le met en relation avec une notion essentiellement *politique* de l'expérience constitutive des liens de cohésion d'une collectivité.

Je voudrais préciser cet usage inhabituel de l'*ethos* aristotélicien en me référant à un passage de la *Politique* d'Aristote qui porte sur ce thème. Dans le livre II, chap. 8 de la *Politique,* Aristote se demande dans quelle mesure, à l'intérieur d'un État, il est souhaitable de modifier les lois, de la même manière que, par exemple, la science médicale ou les différents arts sont conduits à changer leurs pratiques, et il répond de la manière suivante :

> « Tous ces arguments montrent donc à l'évidence qu'il faut changer certaines lois et en certaines occasions ; mais, d'un autre point de vue, ce changement semblerait demander beaucoup de circonspection. Car lorsque l'amélioration est faible, comme il est par ailleurs mauvais de s'habituer à changer aisément les lois, il est évident qu'il vaut mieux tolérer certaines erreurs de la part tant des législateurs que des magistrats. En effet, l'utilité qu'il y a à changer la loi n'est pas aussi grande que le dommage causé par celui qui aura pris l'habitude de désobéir aux magistrats. Et l'exemple tiré des techniques est faux, car ce n'est pas la même chose de changer un art et une loi. La loi, en effet, n'a pas d'autre force, pour se faire obéir, que l'usage, lequel n'advient pas sans un certain laps de temps, de sorte que passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles, c'est rendre infirme la puissance de la loi. »[1]

1. Aristote, *Politique,* 1269 *a,* trad. Pierre Pellegrin, Paris, Garnier/Flammarion, 1993, p. 178. © Éd. Flammarion, « GF », 1990.

On voit bien, à partir de cet exemple, de quelle manière l'ensemble des lois se distingue d'une simple habitude ou d'une routine quotidienne qui régit la pratique. En effet, les lois s'enracinent dans un *ethos* spécifique – un mode de vivre ensemble – constitué à travers une longue durée de temps. Cet *ethos* correspond à un réseau de significations symboliques, qui demeure le plus souvent implicite, et c'est à ce titre que je le désigne comme troisième élément constitutif de la mémoire collective. Pourtant, si on l'envisage seulement comme argument en faveur d'une résistance à toute forme de changement, cet exemple pourrait sembler plaider en faveur du plus grand conservatisme. Mon but pourtant est tout autre : en insistant sur la dimension temporelle de la mise en place des identités collectives, je tiens à faire valoir la *spécificité* du contexte ainsi constitué. Et si la notion de mémoire collective peut revêtir une quelconque utilité, c'est à mon avis dans la mesure où elle nous met en présence d'une longue durée qui rend possible la cristallisation d'une telle spécificité – comprenant les réseaux de gestes et de structures symboliques. Elle nous indique, avant tout, combien cette spécificité est modulée par un cadre politique, qui n'est que l'expression profonde d'un mode d'être en communauté. Pensée non seulement en termes de mémoire réitérative ou de rappel commémoratif, mais surtout comme mémoire collective implicite dont relève l'*ethos,* cette spécificité peut à mon avis conférer un sens à la notion d'identité collective, au-delà des deux écueils d'un simple rassemblement de souvenirs personnels, d'un côté, et de l'État substantiel, de l'autre. En effet, s'il est légitime d'invoquer la spécificité des identités collectives, c'est dans la mesure où ces identités reposent moins sur un simple accord contractuel conclu par individus morcelés, d'un côté, et sur une identité substantielle

ethnique, de l'autre, que sur la longue durée de pratiques politiques constitutives de la mémoire profonde des peuples.

Et je propose cette réflexion en dernière analyse pour suggérer que, s'il existe une voie d'issue à la « crise de légitimation de la démocratie », nous la trouverons seulement par le biais d'une réflexion capable de mettre en œuvre la longue durée d'une identité collective constituée sur la base d'un projet politique cohérent. Loin d'imposer un seul type de « mémoire partagée » pour nos sociétés complexes et hétérogènes, une telle réflexion devrait nous inciter à une certaine prudence face à une pluralité de mémoires collectives nourries d'une diversité de réseaux symboliques. Et, face à cette diversité, le bon usage de la sagesse pratique s'applique à mon avis à une réflexion sur les moyens de surmonter cette diversité pour fonder un consensus autour d'un projet politique appelé, dans ses conditions, à durer.

De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ?

JEAN GRONDIN

En 1981, la Société Hegel de Stuttgart a tenu un colloque sur le thème « Kant ou Hegel ? »[1]. La question était à la fois incongrue et essentielle. Incongrue, car nul ne songerait à renoncer à l'un des deux titans. Cela reviendrait à poser la question « Platon ou Aristote ? ». Question néanmoins essentielle, puisque la pensée philosophique peut à bon droit se demander lequel des deux auteurs a raison, sinon globalement, du moins sur tel ou tel point précis.

Un jour, sans doute prochain, il y aura des colloques qui se voueront à la question « Gadamer ou Ricœur ? ». La question ne peut d'ailleurs se poser qu'à partir de maintenant, depuis leur disparition récente, brutale malgré leur âge avancé, 102 ans pour Gadamer (1900-2002) et 91 ans pour Ricœur (1913-2005), sans oublier la disparition de Jacques Derrida, le 9 octobre 2004, qui aura été pour les deux herméneutes, et leurs lecteurs, maintenant orphelins, un interlocuteur vital.

1. D. Henrich (dir.), *Kant oder Hegel ? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.