

RICŒUR ET LES APORIES DU TEMPS

Wiliam DEUGA TCHEUGOUE

willdeuga@yahoo.com

Université de Maroua, Cameroun

Abstract: *This work is titled "Ricœur and time difficulties". It aims to us to see how Ricœur uses a hermeneutical phenomenology to explain the theory of narrative identity in Temps et récit and Soi-même comme un autre. This narrative theory seems to carry us towards three aspects of difficulties : that is, the two permanent regime of once-self with time are implicated in the dialectic where an individual is percieve the same within a given time in a number of specific parameters together with the duality of temporal irreducible event that drives us to a temporal transformation of once-self due to the paradox of irresistible revoultion where auto-affection is subordinated to affection by other thigs, so that presentification of memory and imaginative variations can born personnal identity.*

Keywords: *time, permanent time, once-itself, identity-continuity, non-stopped continuity, simultaneity.*

Introduction

« Prendre son temps ; être de son temps ; dans le temps ; perdre son temps ; le temps, c'est de l'argent ; de temps en temps ; au temps pour moi ; passer le temps ; avoir fait son temps ; c'était le bon vieux temps ; en deux temps trois mouvements ; en temps et lieu ; en temps voulu et en temps utile ; un temps de chien ; il est grand temps ; il y a un temps pour tout ; prendre du bon temps ; prendre tout son temps ; temps de curé ; temps fort ; temps mort ; temps partiel, etc. » Ces expressions qui font référence à notre vécu du temps nous laissent croire que nous savons de quoi nous parlons. Pourtant, lorsque nous nous retrouvons seuls, face à une personne en détresse qui vient parce qu'il y a urgence, le temps prend alors une toute autre signification.

La personne, dans une première étape, subordonne son temps au jugement de l'autre : « J'en ai pour combien de temps ? » Progressivement, sa réalité subjective devient plus prégnante. Sa perception et son vécu du temps changent et ce dernier devient plus qualitatif. La personne affectée par le temps peut s'installer dans une sorte de dynamique psychique, renouer ainsi avec les synchronisateurs naturels et sentir à nouveau son corps respirer. Il s'agit là du temps vécu. Mais, qu'en est-il de la conception du temps chez

Ricœur ? Dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Ricœur va relancer la problématique de l'identité personnelle sous l'angle de l'aporie grecque de l'*eikôn* (icône/figuration) et du *tupos* (empreinte/trace). Selon lui, le temps passant, le rapport de soi à soi s'enfonce dans le dédale des degrés d'intuitivité de soi que sont la présentation donnée en personne et en chair et en os de caractère positionnel, la présentification donnée en personne mais pas en chair et en os de caractère neutre, la présentification de caractère positionnel, la présentification sur la base d'une présentation de caractère neutre, la présentation de caractère neutre. Ces degrés d'intuitivité correspondent aux types de vécu que sont la perception, l'imagination, le souvenir, la conscience d'image, l'idéation. Notre tâche demeure de repenser la temporalité ricœurienne de l'identité personnelle en prenant en compte le dédale de ces degrés d'intuitivité portant sur les types de vécu. Pour ce faire, il y a lieu de mettre en exergue la méthode de la phénoménologie herméneutique qui nous permet de parcourir les différentes conceptions de la temporalité et de saisir les événements de la vie inscrits en nous par la dialectique de l'icône et de la trace.

1. Le temps et l'éternité

1.1. Le refus du temps et l'aspiration à l'éternité

Platon apparaît comme le fondateur d'une structure fondamentale de la philosophie qui consiste à opposer l'Être, éternel et immuable, au Devenir, source de souffrance et d'illusion. Il disait : « Le temps est l'image mobile de l'éternité. » (Platon, 1840 : 789). Seul Héraclite avait professé une doctrine de l'universel changement, de l'universelle mobilité des phénomènes. Mais, il rendait cette mobilité tributaire d'une Raison, d'une Logique, d'une Loi transcendant la conscience empirique de chaque homme, à savoir le Logos. Avec Parménide, s'impose une unique affirmation : « L'être est, le non-être n'est pas. » (Tannery, 2015) Le temps, forme du non-être, par son évanouissement continu, n'est qu'une illusion de notre opinion empirique. La seule réalité c'est l'Être comme immutabilité, nécessité (il ne peut pas ne pas être), identité à soi, donc éternité. Seule la pensée que nous en prenons est vérité. La croyance au Devenir portant sur ce qui n'est pas, n'est qu'illusoire.

Influencé par cette conception, Aristote dira que notre monde, fait d'un cycle continu de « générations et de corruptions », est une copie appauvrie de l'éternel mouvement circulaire des astres, qui lui-même imite de façon imparfaite, car déjà entravée par la Matière, le pur Acte de la Pensée divine, dont la seule fonction est de se penser elle-même éternellement : « Dieu est la pensée de la pensée. » (Aristote, 1934 : 905) Dieu est comme « un moteur immobile » dont la perfection immuable attire tous les êtres sensibles qui en imitent à leur manière l'immobilité. Aussi, le mouvement de ces êtres est-il une sorte d'imperfection qui tend à se supprimer en s'achevant dans le repos et l'immobilité.

Ainsi, l'essence du mouvement est le repos : la physique d'Aristote décrit le mouvement local (déplacement) des divers corps comme une tendance à rejoindre leurs « lieux naturels », le Haut pour la fumée, le Bas pour la pierre qui tombe. Ces lieux rejoints, le mouvement s'arrête : ces lieux sont le sens final du mouvement. Se mouvoir signifie passer d'un état de repos à un autre état de repos. Chaque corps qui rejoint par le mouvement local son lieu naturel accompli, réalise sa nature. Pour Aristote, le mouvement et le temps ne sont qu'une copie de l'éternité et de l'immobilité. À partir de là, Hegel va tenter une sorte de conciliation dialectique entre le temps et l'éternité.

1.2. La conciliation dialectique entre le temps et l'éternité

Hegel essaie d'englober et de dépasser les antagonismes du temps et de l'éternité, du relatif et de l'absolu, de l'existence (temporelle) et de l'essence (immuable). Pour ce faire, il va refuser à la fois l'éternité, l'Être immobile des grecs et le pessimisme kantien de la finitude temporelle de l'homme considérée comme impuissante à comprendre l'Être. Hegel va accepter la douleur du temps, élément de rupture et de séparation, mais va introduire cet élément négatif au sein de l'Être, de l'Absolu lui-même en montrant que l'Absolu n'est réel, vivant, concret, que s'il se développe dans le temps, s'il se fait histoire. Il écrit à ce sujet : « De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement Résultat, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité. » (Hegel, 1947) Vouloir se représenter l'Être ou l'Absolu en dehors d'un développement temporel, d'une histoire concrète, c'est penser une abstraction vide alors que l'Absolu veut dire le tout, la richesse plénière du réel dans tous ses aspects. Cette richesse concrète n'est pas originelle, elle est le résultat du développement de l'Être dans le temps.

Dès lors, l'essence de l'Être, c'est son devenir, mais ce devenir obéit à une logique qui est celle des oppositions surmontées : l'Histoire est faite de moments dont chacun a sa nécessité, mais ne se suffit pas à lui-même et engendre donc un moment ultérieur qui le nie et le surmonte. Telle est donc la dialectique : une logique du temps, du devenir. Selon Hegel, l'opposition fondamentale que le platonisme maintenait entre le monde intelligible (Absolu) et le monde sensible (relatif et temporel) peut encore se préciser ainsi : c'est l'opposition de l'Infini et du Fini, de l'Essence et de l'Existence, de l'Universel abstrait et particulier sensible, de Lieu et de l'homme, etc. Chez Hegel, cette opposition au lieu de rester immobile, statique, irréductible devient le moment dialectique d'un cheminement du plus abstrait vers le plus concret. L'Être et le Temps sont d'abord deux abstractions posées face à face. De leur négation réciproque, naît une réalité plus haute qui est l'Histoire concrète, l'Être, l'Universel, l'Absolu devenant concret et vivant au sein de la particularité des périodes historiques. L'Absolu posé d'abord dans son abstraction (thèse) se nie pour devenir réalité sensible et temporelle (antithèse) et nie cette négation, pour se retrouver au-delà, enrichi et devenu concret pour avoir traversé la particularité sensible, s'y être perdu (synthèse). À titre d'exemple, le poète ne s'affirme comme tel qu'en niant sa pure rêverie subjective, sa « vie intérieure » immaculée, et en s'adonnant au labeur difficile de l'œuvre réelle et objective, il finit par la retrouver, enrichie, car il se forme et présente aux autres une image concrète de lui-même dans l'œuvre qu'il a créée. Il ne s'est nié et perdu que pour mieux se retrouver. Toutefois, introduire ainsi le temps dans l'Être, dans l'Absolu, n'est-ce pas une manière subite de le récupérer et du fond, encore, de le nier ? La solution à un tel dilemme nous semble se trouver chez Bergson.

1.3. L'expérience de la durée concrète

Nous devons à Bergson une critique de la notion de temps telle que la pensée conceptuelle avait l'habitude de la concevoir, par analogie et contamination avec la notion d'espace. Le temps de la mécanique classique, celui des horloges et des calendriers, celui dont Kant fait également une forme a priori de la connaissance sensible, est dénoncé par Bergson comme un temps dénaturé ou plus exactement spatialisé, confondu avec l'espace, assimilé à lui. En effet, se représenter le temps comme un milieu homogène, indéfini, morcelé en instants juxtaposés comme les points de l'espace, un temps uniforme, où tous les événements seraient pour ainsi dire donnés à l'avance par leur étalement dans ce cadre,

c'est se représenter une durée morte, absolument étrangère au changement concret dont est faite la substance du temps réel, hétérogène et qualitatif.

Du temps abstrait, conceptuel, spatialisé, il faut absolument distinguer la durée concrète et créatrice qui est tout le contraire d'une simultanéité spatiale, car elle est dans ses profondeurs : changement, mouvement, devenir, « création continue d'imprévisible nouveauté ». Cette durée, il nous est possible de la saisir par l'intuition au cœur même de notre être, car la conscience est justement « une succession de changements qualitatifs qui se fondent et se pénètrent, sans contour précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre. » (Bergson, 1963 : 287)

Mais, la durée n'est pas seulement une donnée immédiate de la conscience, directement vécue dans son intériorité même, c'est « l'étoffe même de la réalité ». En brisant la congélation superficielle que l'intelligence conceptuelle fait subir au réel, nous retrouverions la mobilité profonde des choses, ce changement qui fait l'essence du monde. L'intuition, se substituant à l'intelligence abstraite, est capable de donner des coups de sonde dans la durée pure, autant dire dans la fluide substance du réel : « Mais la sonde jetée au fond de la mer ramène une masse fluide que le soleil dessèche bien vite en grains de sable solides et discontinus. Et l'intuition de la durée, quand on l'expose aux rayons de l'entendement, se prend bien vite aussi en concepts figés, distincts, immobiles. » (Bergson, 1963 : 328) Ces propos de Bergson annoncent en filigrane Ricœur pour qui toute interrogation sur le temps doit commencer par l'analyse de l'identité même du soi.

2. Le temps aporétique

2.1. L'identité du soi entre temps et événement

C'est à travers la table des catégories et des analogies de l'expérience chez Kant que Ricœur nous propose une réinterprétation de l'analogie kantienne adaptée à la problématique de l'identité personnelle. L'opposition irréductible de l'instant et du présent est constitutive même de l'identité narrative, qui n'est qu'une synthèse de l'hétérogène en tension entre la discordance et la concordance des événements. Ainsi, l'articulation de l'identité personnelle dans l'identité narrative dans *Soi-même comme un autre* se construit sur la base de la phénoménalité paradoxale de l'histoire. Les pôles de l'être soi, la mêmété et l'ipséité, sont calqués sur la dialectique de la structure et de l'événement. La dialectique mêmété-ipséité de l'identité personnelle est circonscrite et articulée dans la dimension temporelle de l'existence humaine. (Ricœur, 1990 : 142) Cette dialectique mêmété-ipséité de l'identité personnelle n'est pas encore l'identité narrative dans la mesure où celle-ci présuppose la première. L'identité narrative du soi est une articulation de la dialectique mêmété-ipséité dans la théorie narrative. Dans *Temps et récit II*, Ricœur montre que les deux grandes classes de récit, le récit historique et la fiction, s'intègrent dans « la structure de l'expérience » (Ricœur, 1984 : 138) qui est l'entrelacs du récit historique et de la fiction, le lieu recherché de l'identité narrative d'une personne ou d'une communauté. La dialectique de l'objectivité et de la subjectivité ou de la structure et de l'événement en histoire ne rend pas compte de « la structure de l'expérience » qui rend flexible l'identité d'un soi et d'une communauté historique.

L'identité narrative est le « milieu », comme intersection de l'espace et du temps dans le discours narratif, qui assure l'unité d'identité dans l'écart de l'objectivité et de la subjectivité, de la structure et de l'événement, de la mêmété et de l'ipséité :

« C'est dans l'ordre de la temporalité que la médiation est à chercher. Or, c'est ce milieu que vient occuper, à mon avis, la notion d'identité narrative. L'ayant ainsi situé dans

cet intervalle, nous ne serons pas étonnés de voir l'identité narrative osciller entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de *l'idem* et de *l'ipse*, et une limite supérieure, où *l'ipse* pose la question de son identité sans le secours et l'appui de *l'idem*. » (Ricœur, 1984 : 150)

L'intérêt de Ricœur pour cette réappropriation kantienne, qui classe la substance parmi les catégories de la relation, vise précisément à penser l'identité personnelle comme un « invariant relationnel » autour duquel gravitent les changements comme arrivant à quelque chose qui ne change pas. Car, le premier sert de critère d'identification pour reconnaître la mêmeté à quoi ou à qui arrive un changement analogue à l'accident qui arrive à la substance. Si donc la permanence dans le temps propre à la substance, comme un « invariant relationnel », est bien une condition de possibilité pour penser le changement, il convient d'admettre que tout phénomène tient en écart paradoxalement en soi l'identité-mêmeté et l'identité-ipséité. Un tel paradoxe est la difficulté embarrassante de l'identité dans la mesure où la mêmeté et l'ipséité semblent « couvrir le même espace de sens, se croisent, se recoupent, se recouvrent sans s'identifier. » (Ricœur, 1988 : 297-298).

2.2. La permanence de la passivité intime de la chair dans le temps

À partir des trois modes du temps objectif, à savoir la simultanéité, la succession et la permanence et de l'articulation conceptuelle de l'identité des théories analytiques, Ricœur va présenter trois composantes de la mêmeté qui « est un concept de relation et une relation de relations ». (Ricœur, 1990 : 140) C'est la même identité narrative qui apparaît sous les traits du numérique et du qualitatif, de la continuité ininterrompue et de la permanence dans le temps. L'identité numérique et qualitative est regroupée sous le principe de la simultanéité suivant les lois de l'action réciproque ou de la communauté : le deuxième trait est organisé par le principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité et le troisième trait suit le principe de la permanence de la substance.

D'abord, le mode temporel de la simultanéité souligne que les composantes numérique et qualitative de l'identité correspondent chacune à une opération intentionnelle. Selon l'identité numérique, deux occurrences d'une chose désignées par un nom invariable ne forment pas deux choses différentes, mais « une seule et même chose ». Ricœur emprunte deux modalités opposées de la quantité chez Kant, à savoir l'unité et la pluralité, pour définir l'identité numérique. Contraire à la pluralité, l'identité numérique signifie l'unicité. À l'identité numérique correspond l'opération d'identification grâce à laquelle connaître une chose c'est reconnaître à chaque apparition les n occurrences de la même chose. L'identification est ainsi comprise comme une ré-identification. Vient ensuite l'identité qualitative qui exprime l'idée d'une ressemblance extrême entre deux choses qui fait que l'une est indifféremment substituable à l'autre. À cette composante de l'identité correspond l'opération de la substitution. Contraire à la différence, l'identité qualitative signifie la ressemblance. En cas de doute ou de contestation, le critère de la ressemblance sert à la ré-identification. Mais, la distance temporelle brouille le pouvoir du critère de la similitude.

Ensuite, le mode temporel de la succession est souligné par la continuité ininterrompue, la troisième composante de la notion d'identité. Celle-ci exprime l'idée de développement et d'évolution d'un être entre les différents stades du changement dans le temps. Le critère de la continuité ininterrompue conjugue la mise en série ordonnée des « changements faibles » qui affectent la ressemblance sans la détruire à travers les différents

portraits de nous-mêmes à des âges successifs de la vie, allant de l'enfance, via la croissance jusqu'au vieillissement. La discontinuité est le contraire de l'identité-continuité.

Enfin, le principe de la permanence dans le temps vient conjurer le facteur événementiel de dissemblance, d'écart et de différence, propre au mode temporel de la succession, que subit l'individu comme changement dans le temps. La notion de substance, comme première catégorie de la relation, c'est-à-dire le schème de la permanence du réel dans le temps correspond à la première analogie de l'expérience qui en est la constitution relationnelle de tous les phénomènes dans lesquels est inscrit un décalage entre quelque chose de permanent (substance), considéré comme l'objet même, et quelque chose de changeant, considéré comme une simple détermination de cet objet. (Kant, 1965 : 154-177) La notion d'identité est davantage signifiée par l'opposition entre l'idée de structure invariable, comme par exemple le code génétique d'un individu biologique, et celle d'événement. Une telle opposition nous conduit tout droit vers l'analyse des figures « ipséiques » de l'agir.

2.3. Les figures ipséiques de l'agir et la permanence du soi dans le temps

Ricœur fait remarquer que, selon l'intérêt de la raison, chacune des quatre figures de l'agir, (parler, faire, raconter, s'imputer) peut être un premier analogon de la série. Cette rotation effective du premier analogon d'une figure à l'autre fait qu'il n'y a pas de primat d'une figure par rapport aux autres. Ainsi, le premier analogon reste un rien pouvant être rempli par n'importe quelle figure de l'agir. Mais, en même temps, cette variation du contenu du premier analogon destitue chacune des figures du privilège d'en être le point focal de gravitation des autres. C'est en ce sens que le principe soi, comme unité analogique de l'agir, ne peut être le point focal d'un système d'actions parce que chaque figure de l'agir est une figure de cette même ipséité dans ses expressions multiples et variées de telle manière qu'aucune figure n'épuise le sens de l'agir. Dès lors, le principe soi fait place à un structuralisme événementialiste dans la mesure où chaque figure de l'agir est à la fois structurante comme donnant sens, et advenante comme événement.

Dans *Temps et récit III*, Ricœur, en suivant le dégagement des structures a priori du temps dans la Critique de la raison pure, en vient à les penser comme des déterminations transcendantales du système de la nature :

« Les trois relations dynamiques (de la table des catégories de la relation – substance, causalité et communauté d'action réciproque) d'inhérence, de conséquence, de composition, en organisant les apparences dans le temps, déterminent, par implication, les trois relations d'ordre du temps qui définissent la durée comme grandeur d'existence, la régularité dans la succession et la simultanéité. » (Ricœur, 1985 : 82-83)

La structure d'ordre du temps chez Kant ne fait place à l'événement que si celui-ci est conditionné par une succession réglée observable dans l'objet. C'est la raison pour laquelle la structure d'ordre du temps, impliquée par Ricœur dans la dialectique de la mêmété et de l'ipséité, masque la transformation temporelle du soi, car c'est la promesse, comme maintien de soi dans une parole donnée, à la fois tournée vers le passé et le futur, qui reste au mieux la structure régulatrice de l'événement ou à défaut rend illisible le changement survenant à l'ipséité. Ricœur, à la suite de Kant, fait trop de place à la structure de la mêmété au point d'écraser l'événement de l'ipséité tandis que Romano, à la suite de Heidegger, fait trop de place à l'événement de l'ipséité en évacuant les médiations de la

structure de la mêmété. (Romano, 1999 : 253) Cependant, Ricœur indique comment une description phénoménologique de la détermination mutuelle d'un système axiomatique constitutif de l'ontologie de la nature et l'émergence des nouvelles déterminations du temps pourraient corriger l'argument transcendantal.

Ainsi, selon la première analogie de la permanence dans le temps, le pouvoir de parcourir l'exploration du temps, le plus loin possible, est en fait un échange de bon procédé pour intégrer toutes les phases de ce mouvement dans un champ spatial. L'avantage de concevoir le temps comme une durée, selon une grandeur d'existence, permet précisément d'échapper à un processus incessant d'évanouissement et de recommencement du temps à chaque instant. Ricœur y voit la place en creux pour une phénoménologie husserlienne de la rétention et de la protention centrée sur l'expérience du présent vivant du vécu immanent de la conscience par opposition à la notion d'instant quelconque.

La deuxième analogie de l'expérience sur la succession a pour enjeu ultime, ce que Ricœur appelle « l'irréversibilité du temps et le sens de l'événement » (Ricœur, 1985 : 98) Selon Ricœur, l'opposition entre l'objet de l'appréhension successive et cette appréhension elle-même simplement représentée par le sujet reste un critère extérieur à la succession qui ne peut pas offrir une description phénoménologique de cette articulation. En effet, l'opposition de l'instant quelconque et du présent redouble la difficulté de la description phénoménologique de l'articulation de l'objectivité et de la subjectivité de l'ordre du temps. Il y a différents sens de l'événement selon que la théorie du temps est basée sur l'instant quelconque ou sur le présent. La théorie du temps, ayant pour critère l'instant quelconque, conçoit l'événement selon le principe d'ordre fourni par la régularité causale. Si le temps se réduit à la simple succession réversible, c'est-à-dire à la relation d'antérieur-postérieur entre instants quelconques, alors l'événement est ponctué entre ces instants quelconques du temps chronologique. Par contre, la théorie du temps, ayant pour seul repère le présent vivant, conçoit un sens de l'événement qui repose sur la relation irréversible entre l'avant du présent ou passé, et l'après du présent ou futur. L'événement peut ainsi avoir un commencement dans l'irréversibilité du temps humain correspondant à des attitudes existentielles ou actes intentionnels du temps, tels que le souvenir du passé, l'attention du présent et l'attente du futur.

Concernant la troisième analogie, Ricœur va montrer en quoi l'opposition de la dualité temporelle, instant quelconque et présent, est renforcée par la distinction de la simultanéité entre instants quelconques et contemporanéité entre cours d'expérience : « Une chose est la simultanéité entre des instants quelconques fondée sur l'action réciproque, selon le principe kantien de la réciprocité ou de la communauté ; autre chose est la contemporanéité entre deux ou plusieurs cours d'expérience, créés par une réciprocité d'ordre existentiel, selon les modalités innombrables du vivre ensemble. » (Ricœur, 1985 : 99)

Ce constat nous conduit au paradoxe de « l'auto-affection » du sujet par ses propres actes dont Ricœur révèle, dans *Temps et récit III*, le lien spatio-temporel et le lien de la passivité et de l'activité. Ce dernier lien ne peut mériter à juste titre d'être impliqué dans la dialectique de la mêmété et de l'ipséité de Soi-même comme un autre que si la détermination mutuelle de l'expérience interne et de l'expérience externe est nouée en un sens non catégorial au niveau de l'existence et de la conscience de l'existence. En faisant ce choix d'interprétation des déterminations du sens interne, Ricœur déjoue les écueils des lectures métaphysique, dogmatique ou mystique du sens interne et nous invite à explorer l'univers de la phénoménologie de la mémoire et de l'imagination susceptible de nous permettre d'appréhender les traits de l'ipséité sans recours à la mêmété.

2.4. L'articulation constitutive de l'ipséité entre la mémoire et l'imagination

L'articulation de la mémoire et de l'imagination, constitutive de l'ipséité, est structurée autour de ces deux questions : de quoi y a-t-il souvenir ? De qui est la mémoire ? Ricœur trouve la mise en place de cette analyse objectale de la mémoire chez Platon et Aristote à partir desquels il dégage une approche oblique de la sémantique de l'objet de la mémoire qui sera progressivement orientée vers la reconnaissance de l'ipséité dont l'énigme n'est point entièrement résolue : « Les phénomènes de mémoire, si proche de ce que nous sommes, opposent plus que d'autres la plus obstinée des résistances à l'*hubris* de la réflexion totale. » (Ricœur, 2000 : 29-30)

L'enchevêtrement entre le vécu pré-verbal, que Ricœur appelle « expérience vive », rend touffu le statut épistémologique de la taxinomie des souvenirs de la mémoire. D'entrée de jeu, la phénoménologie de la mémoire se pose dans le cadre de la question intentionnelle, laquelle est celle de la corrélation entre l'acte (la noèse) et le corrélat visé (le noème). Cette corrélation est construite en trois étapes dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*.

La première étape est une approche sémantique ou cognitive mise en œuvre dans « Mémoire et imagination ». La description est focalisée sur le quoi ? de la mémoire à travers l'étude de l'histoire des notions grecques de *mnémé* et d'*anamnésis*. Ces deux notions sont respectivement distribuées sur le plan de l'affection, du *pathos*, et sur le plan de l'acte, la *praxis*. D'une part, le souvenir est défini comme apparaissant passivement à l'esprit. La venue à l'esprit du souvenu, comme présentification, est caractérisée comme affection, celle de recevoir une image sur le passé. D'autre part, le souvenir est défini comme objet d'une quête, d'une recherche dénommée « rappel », « recollection », « effort de rappel ». Sous ce mode, le souvenir, cherché et trouvé, est caractérisé comme acte dans l'ordre de la *praxis*, au carrefour de la sémantique et de la pragmatique.

La deuxième étape est une approche pragmatique de la mémoire comme mémoire exercée. Il n'est plus simplement question d'accueillir ou de recevoir une image du passé, mais d'en « faire quelque chose ». Tel est l'objet de « La mémoire exercée : us et abus. » La mémoire prend ici une dimension clinique, thérapeutique et éthico-politique. En effet, une telle approche pragmatique de la mémoire nous permet de diagnostiquer la mémoire exercée, d'éprouver l'interaction de la mise en commun de la mémoire et de dénoncer les travers possibles de la gestion politique des mémoires.

La dernière étape « La mémoire personnelle et la mémoire collective », est caractérisée par une sociologique et historiographique de la mémoire. Ce qui attire notre attention ici est la tradition du regard qui tente d'explicitier les polarités phénoménales de la mémoire et la temporalité de l'ipséité. La mémoire étant une capacité constitutive de l'ipséité, nous pouvons y dégager cinq polarités phénoménales qui nous permettent d'orienter l'existence de l'ipséité vers un agir dans un monde socio-historique à travers des phénomènes qui, dans le discours de la vie quotidienne, sont placés sous le titre de la mémoire : habitude/mémoire, rétention/reproduction, évocation/recherche, intériorité/réflexivité, réflexivité/mondanéité.

Dans le cas de l'habitude/mémoire, l'expérience initiale passée incorporée dans le vécu-présent est non remarquée, non déclarée comme passé. C'est la continuité du passé qui adhère au présent. Dans le cas du souvenir/mémoire, cette expérience est antérieurement marquée et reconnue comme passée par une distance temporelle explicite. C'est la discontinuité du passé qui s'éloigne du présent.

La rétention/reproduction contribue à l'explicitation de l'articulation constitutive de l'ipséité entre la mémoire et l'imagination. Selon Ricœur, la perception assurant la médiation entre la rétention (sous le mode de la présentation) et la reproduction (présentification sur la base de la représentation), la tension entre l'arrêt du présent actuel et l'indivisibilité des fragments du phénomène d'écoulement ne résulte pas d'une simple « complaisance métaphysique ». Cette tension est constitutive du phénomène de rétention. C'est dans la relation commencer-continuer-cesser qu'il y a un avant et un après et que le présent apparaît sans cesse à la fois comme un nouveau présent et se change en passé et continue comme suite de passés dans une continuité de rétentions. L'impression est originaire dans cette relation qui temporalise, précède la rétention tandis que le présent est toujours événementiel dans la modification rétentionnelle.

Mais, cette modification rétentionnelle de l'ipséité est marquée par une persistance inconsciente du passé et ne reconnaît pas que l'instant passé, propre à la rétention, n'est qu'une figuration par image. Sans le moment de négativité instauré par la donnée du passé, comme souvenir, la rétention des rétentions et la modification toujours présente n'aurait pas de fin et il n'y aurait pas de présent, de passé et de futur. Ce moment de négativité instaure ainsi une distinction entre le non-maintenant et le maintenant, le passé et le présent, l'impression et la rétention. La rétention s'accroche encore à la perception du moment ; tandis que la reproduction s'en décroche pour être une variante de la présentification correspondante de l'imagination.

L'évocation/recherche se décline respectivement suivant la distinction aristotélicienne du terme *mnémè* et du terme *anamnèsis*. D'une part, Ricœur entend par évocation la survivance actuelle d'un souvenir. Elle est caractérisée de la même manière que la *mnémè* comme *pathos*, c'est-à-dire affection. Le souvenir-évocation est aussi confronté, comme chez Platon et Aristote, au paradoxe de la présence maintenant l'absent antérieurement perçu, éprouvé et appris. La dimension cognitive de la mémoire, son caractère de savoir, est mentionnée par l'antériorité de la chose souvenue par rapport à l'évocation présente. D'autre part, la recherche (ou le rappel) est réservée au terme d'*anamnèsis* où l'*ana* d'*anamnèsis* signifie retour, reprise, recouvrement de ce qui a été auparavant vu, éprouvé ou appris, donc signifie en quelque façon répétition. (Ricœur, 2000 : 33) C'est dire que l'effort de rappel est dirigé contre l'oubli et l'effacement des traces. Ricœur va distinguer deux formes de rappel : le rappel laborieux et le rappel instantané. D'une part, sur le plan de l'effort de mémoire, le rappel laborieux est caractérisé par une attitude de tension avec le sentiment de l'effort ; tandis que le rappel instantané est caractérisé par une attitude de relâchement et une absence d'effort. Le rappel instantané est le degré zéro de l'effort.

La réflexivité/intériorité met en évidence l'ipséité de la visée objectale de la phénoménologie du souvenir : « En souvenant de quelque chose, on se souvient de soi. » (Ricœur, 2000 : 115) S'inspirant des *Confessions* (Saint-Augustin, 1962 : Livre X), Ricœur pense que la singularité et la mienneté de la mémoire traduisent le caractère radicalement privé de l'ipséité. La singularité de l'ipséité est bien marquée par le fait qu'il n'est pas possible de transférer les souvenirs vécus de l'un dans la mémoire de l'autre. Cette mémoire vive se distingue de la mémoire déclarative. Celle-ci est le support de la mise en commun pragmatique de la mémoire collective. La mémoire est aussi le modèle par excellence de la mienneté et de la possession privée de toutes les expériences vécues du sujet. Cette singularité et cette mienneté de l'ipséité se caractérisent par la fonction de rassemblement de la mémoire, qui conserve en elle les images des impressions sensibles,

des notions intellectuelles apprises, les souvenirs affectifs de la joie, de la tristesse, les intelligibles qui, livrés à la dispersion, non seulement viennent à l'esprit, mais sont aussi rapportés à moi qui les éprouve. Il y a ainsi comme une sorte de coïncidence entre la mémoire des choses et la mémoire de soi :

« Par-là, la mémoire s'égalise au *cogito*. Au surplus, mémoire des choses et mémoire de moi-même coïncident : là, je me rencontre aussi moi-même, je me souviens de moi, de ce que j'ai fait, quand et où je l'ai fait et quelle impression j'ai ressentie quand je le faisais. Oui, grande est la puissance de la mémoire, au point que je me souviens même de m'être souvenu. » (Ricœur, 2000 : 119)

Par ailleurs, le lien originel de la conscience avec son passé réside dans la mémoire. C'est pourquoi Ricœur estime que dans le Livre XI des Confessions, « ce qui est dit du temps et de son rapport à l'intériorité peut aisément se reporter sur la mémoire. » (Ricœur, 2000 : 121) Déjà, dans *Temps et récit III*, Ricœur notait que la problématique de l'intériorité était mise au jour par la question de la mesure du temps chez Saint-Augustin à travers les métaphores spatiales, les rapports au passé et au futur se manifestant sous les formes de rétrécissement ou d'allongement. Dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, avec Saint-Augustin, la mémoire est à la fois le passé et le présent du passé. C'est par ce trait paradoxal de la mémoire que la continuité temporelle de la personne est assurée dans les changements. Cette continuité temporelle de la mémoire donne à l'ipséité la capacité de parcourir sans rupture les souvenirs du présent vécu jusqu'aux événements les plus lointains de notre enfance : « C'est dans le récit principalement que s'articulent les souvenirs au pluriel et la mémoire au singulier, la différenciation et la continuité. » (Ricœur, 2000 : 116) Cette articulation de la différenciation et de la continuité dans le temps est, selon Ricœur, une altérité qui sert d'ancrage à la différenciation des laps de temps, les instants de l'avant et de l'après, de laquelle procède l'histoire sur la base du temps chronologique. Ainsi, la continuité temporelle et la mienneté du souvenir sont des caractères majeurs du rapport entre le passé souvenu et le présent. Apparaît ici en pleine lumière l'unité de la dualité irréductible de la temporalité sous la modalité cosmique ou subjective. C'est donc dire que l'analyse de la temporalité dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* se veut plus conciliante que dans *Temps et récit*, l'oubli se substituant à l'aporie du temps.

Enfin, la réflexion méditante fait ainsi l'expérience du temps comme un passage, une transition telle que l'*animus* est le lieu où se tiennent les choses futures et les choses passées : « C'est dans l'espace intérieur de l'âme ou de l'esprit que se déploie la dialectique entre *distentio* et *intentio* qui donne le fil conducteur de mon interprétation du Livre XI des Confessions dans *Temps et récit* ». (Ricœur, 2000 : 121) Le sens d'orientation du temps semble être attaché à la mémoire dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Mais, il convient de rappeler que, dans *Temps et récit I*, la dialectique de la *distentio* et de l'*intentio* est centrée sur l'attention tendue entre la mémoire et l'attente. Se servant des exemples de l'écoute du son, de la récitation par cœur d'un vers et de l'exécution d'un chant pour la mesure du temps, Saint-Augustin rend compte dans les Confessions, (Saint-Augustin, 1962 : Livre XI) non seulement du temps, comme événement, « les temps qui pensent », avec les verbes commencer, continuer et cesser, mais aussi de la multiplicité du présent et de son déchirement. (Ricœur, 1983 : 35-41) C'est au troisième exemple de la récitation par cœur d'un vers que s'effectue le raccord entre la question de la mesure et celle du triple présent.

L'interaction de la triple distension du présent et leur dynamique n'apparaissent que si la description se détache des syllabes ou des choses qui sont déjà passées ou qui sont à venir (ou pas encore) pour expliciter leurs empreintes dans la mémoire et de leurs signes dans l'attente. Avec Saint-Augustin, nous retrouvons ainsi la formule aristotélicienne selon laquelle la mémoire est du passé et ce passé est celui de mes impressions. Se posent aussi chez Saint-Augustin, comme chez Platon et Aristote, les difficultés de l'image-empreinte (*eikôn-tupos*), du vestige (*vestigium*) et de l'image-signe (*eikôn-sêmeion*). Pour résoudre ces apories, Kagamé nous invite à prendre en compte la conception bantuiste du temps.

3. La conception du temps spiral, une solution aux apories du temps

Selon Kagamé, dans la langue du Rwanda, une réflexion a été attribuée à une femme vivant sous Mibambwe III Sentabyo, monarque qui régna vers 1741-1746. Cette femme se serait écrié : « Puisqu'il fait jour, puis nuit, quelle en sera la fin ? » (Ricœur, 1983 : 35-41) Cette réflexion aurait sombré dans l'oubli si l'on n'en avait pas fait un dicton s'appliquant aux événements qui reprennent leur cours ininterrompu au moment où l'on croyait atteindre le point final de la série : c'est la succession du jour et de la nuit que reprennent chaque année les saisons. Ainsi, nous pouvons dire que le temps des Bantu étant cyclique, il est renforcé par les cérémonies cycliques d'initiation et la reprise des noms dynastiques. Ces phénomènes socio-politiques coexistent avec la conviction universelle de l'irréversibilité du temps marqué : « Ce qui entre dans le temps passé – les entités qui ont achevé leur trajectoire existentielle – ne peut plus jamais se représenter. » (Kagamé, 1956 : 264)

C'est donc dire que l'irréversibilité du temps sert en quelque sorte d'axe central autour duquel tournent les cycles, à l'instar d'une spirale, donnant l'impression d'un cycle ouvert. Chaque saison, chaque génération à initier, chaque quatrième nom dynastique reviennent sur la même verticale, mais à un niveau supérieur. En d'autres termes, ils ne reviennent ni au même point de l'espace, ni au même instant, ce qui correspond logiquement à notre individualisation de l'entité « mouvement ». (Kagamé, 1975 : 125)

Conclusion

Notre travail a consisté à incruster l'univers de la conception temporelle chez Ricœur pour en ressortir les apories. Ici, nous avons pu noter que le temps recèle en son sein trois sortes d'aporées à savoir, l'identité narrative, la totalité-totalisation, l'inscrutabilité du temps et les limites du récit. Pour résoudre ces apories, nous avons pu montrer comment Ricœur commence d'abord par convoquer une phénoménologie des analogies de l'expérience. Selon lui, c'est la notion d'expérience qui est au cœur de la question de l'identité personnelle. Ainsi, des trois données du phénomène du temps (la permanence, la succession, la simultanéité), Ricœur ne retient que la première donnée dans la confrontation des deux pôles de l'identité personnelle.

D'une part, la permanence dans le temps conjugue l'identification de la mêmété de l'espace dans la perception et la référence identifiante du corps de la personne comme particulier de base. L'orientation ortho-esthétique du corps propre donne lieu à une double distinction phénoménologique d'une spatialité intime ou privée du « je », en tant que corps propre, et de l'espace objectif ou environnant des corps.

D'autre part, les opérateurs d'individualisation ne procèdent qu'à une identification de la mêmété dans l'espace objectif des corps et dans le temps physique. Nous avons pu voir que la sémantique organise la désignation et la fixation permanente du sens des objets-individus qui peuplent l'espace environnant physique. En effet, l'espace objectif et le temps

physique sont en phase, car ils constituent les coordonnées objectives de tout corps dans l'espace des objets. La confrontation de la phénoménologie et de l'approche sémantique révèle que l'espace intime et l'espace objectif ne peuvent pas coïncider et que l'espace objectif, comme même monde environnant commun à tous, est aussi un repère permanent d'identification des individus livrés au changement et au mouvement.

Dès lors, l'entrecroisement de la phénoménologie et de la philosophie de l'histoire culturelle des émotions et des sentiments nous permet d'objectiver ou de mesurer les variations imaginatives, anthropologiques de la subjectivité affective et l'évolution historique des pratiques et des représentations culturelles d'une part, et d'autre part, de penser les contours de la subjectivité humaine en général. Ricœur estime que les contours de la subjectivité incarnée offrent une base anthropologique pour la sociologie de la transformation des sociétés et des éthiques régionales (sphères médicale, publique, juridique). La dialectique affective de l'être et du néant nous propose alors une consistance affective de l'histoire par des agents et des patients où l'être-affecté-par-le-passé est compris comme conscience historique.

Au demeurant, nous avons vu que la pensée de l'événement s'élabore autour des oppositions temporelles de l'instant et de la durée, du temps subjectif et du temps objectif. L'initiative et le récit permettent à la fois de concilier les oppositions temporelles et de distinguer les initiatives et les relèves des lois de la nature dans la sphère des événements et des responsabilités. Pour dépasser la réduction de l'événement à une simple occurrence, Ricœur envisage aussi l'événement comme une force de percussion et de rupture structurante et transformatrice de l'histoire, car les formes de discours, les pratiques, les symboles, les textes, les sentiments, accompagnent les représentations et les variations imaginatives de l'événement dans l'histoire.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARISTOTE, (1934), *Œuvres complètes*, Paris, Vrin.
 AUGUSTIN, (Saint), (1963), *Confessions*, Paris, Desclée de Brouwer.
 BERGSON, Henri, (1963), *Œuvres complètes*, Paris, PUF.
 HEGEL, (GWF), (1947), *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne.
 KAGAME, Alexis, (1956), *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Mémoires.
 KAGAME, Alexis, (1975), « Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée bantu », dans *Les cultures et le temps*, Paris, Payot.
 KANT, Emmanuel, (1965), *Critique de la raison pure*, Paris, PUF.
 PLATON, (1840), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier.
 RICŒUR, Paul, (1983), *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil.
 RICŒUR, Paul, (1984), *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil.
 RICŒUR, Paul, (1985), *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil.
 RICŒUR, Paul, (1988), « L'identité narrative », dans *Esprit*, juillet-août, Paris.
 RICŒUR, Paul, (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
 RICŒUR, Paul, (2000), *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil.
 ROMANO, Claude, (1999), *L'événement et le temps*, Paris, PUF.
 TANNERY, Paul, (2015), *Fragments of Parménide*, Create Space Independent Publishing Platform.