

# ***PHENOMENOLOGICA***

## LA «COHESION DE LA VIE» : la trace comme effet-signe et l'historialité

Jean GREISCH

La question directrice de cette étude pourrait s'énoncer comme suit : comment repenser, dans l'optique d'une phénoménologie herméneutique, le concept diltheyen de *Zusammenhang des Lebens* («cohésion de la vie») ? Suffit-il pour cela, comme sembleraient le suggérer quelques formules de Dilthey, d'aligner simplement des vécus psychiques, dans une sorte de «fondu-enchaîné» ininterrompu ? Cette question s'était imposée à moi une première fois lors d'une intervention que j'avais consacrée au statut contemporain de l'herméneutique philosophique, dans le cadre d'un colloque interdisciplinaire organisé en 1987 par le Collège international de philosophie sur le statut de l'interprétation<sup>1</sup>. Je voudrais tenter ici de la redéployer entièrement à neuf, en référence plus précise à certains textes de Heidegger et de Ricoeur. En effet, l'un et l'autre auteur sont d'accord pour estimer qu'il y a plus dans l'idée de «cohésion» que la simple idée de connexion. Mais comment déterminer ce «supplément» ? En schématisant, nous pourrions dire que pour Heidegger, le garant de la «cohésion de la vie» n'est autre que le souci alors que pour Ricoeur, c'est le récit qui devient le «gardien» du sens humain du temps, étiré entre la naissance et la mort. Comment évaluer la proximité et l'écart entre ces deux réponses qui ne constituent certainement pas une simple alternative ? Suffit-il de donner raison à l'un et tort à l'autre, ou faut-il pousser l'interrogation plus loin, avec l'un et avec l'autre ?

Je voudrais ici explorer cette dernière possibilité. L'ordre des raisons qui commande ces réflexions comprendra trois temps.

1. Le premier temps sera placé sous le signe du concept heideggérien d'historialité (*Geschichtlichkeit*). Il fera écho à un étonnement qui a déterminé en partie mon interprétation de la section de *Sein und Zeit* consacrée à la notion d'historialité :

---

<sup>1</sup> «La trace, l'historialité, le destin», in : *L'interprétation, Cahiers Confrontation* n° 17, Printemps 1987, p. 135-150.

alors que la notion de «destin» y figure en bonne place, comment expliquer l'absence quasi-complète de la notion de trace dans les considérations de Heidegger ? Pour ne pas répéter une analyse déjà publiée ailleurs<sup>2</sup>, j'effectuerai un pas en arrière vers un passage-clé du cours *Phänomenologie des Ausdrucks und der Bedeutung* du semestre d'été 1920, dans lequel Heidegger développe sa toute première description phénoménologico-herméneutique des différents sens que peut revêtir le terme d'histoire.<sup>3</sup>

2. Dans un second temps, j'analyserai la notion de «trace» dans *Temps et Récit III* de Ricoeur, notion que l'auteur lui-même confronte explicitement au concept heideggérien d'historialité.

3. Dans un troisième temps, en débat avec Ricoeur aussi bien qu'avec Heidegger, j'explorerai une possibilité de réinscrire la notion de trace dans le concept existentiel d'historialité lui-même.

*1. «L'histoire que nous sommes nous-mêmes» : le phénomène de l'histoire entre l'herméneutique de la facticité et l'analytique existentielle (Heidegger)*

Le glossaire généalogique des termes-clé de Heidegger établi par Theodore Kisiel<sup>4</sup> indique que le terme de *Geschichtlichkeit* fait son apparition dès 1919, dans la dernière leçon du *Kriegsnotsemester* avec lequel Heidegger, revenu du front, débute son enseignement à Freiburg. En ce sens on peut

---

<sup>2</sup> *Ontologie et temporalité*. Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*, Paris, P.U.F., 1995, p. 352-382.

<sup>3</sup> *Gesamtansgabe* (dorénavant Ga) 59, 43-86.

<sup>4</sup> Cf. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 497. Kisiel précise que cette formule n'est pas reprise dans la version publiée du cours. En revanche, à la même page où est introduite la notion d'«intuition herméneutique», on trouve la déclaration suivante : «La vie est historique ; pas de morcellement en éléments constitutifs, mais cohésion (*Leben ist historisch ; keine Zerstückelung in Wesenselemente, sondern Zusammenhang*)» Ga 56/57, 117). Les considérations qui suivent voudraient mesurer la portée de cette déclaration.

dire que la découverte d'une «historicité immanente à la vie elle-même», est un motif déterminant de la «percée herméneutique» de 1919 en direction de la thématique de *Sein und Zeit*. Pour une phénoménologie qui se définit elle-même comme «herméneutique de la facticité», l'historicité - parfois appelée simplement «l'historique» (*das Historische*) est, pour citer une formule du premier cours de phénoménologie de la religion, un *Kernphänomen*, un «phénomène nucléaire»<sup>5</sup>. Il est vrai que ce n'est qu'aux §§ 72-78 de *Sein und Zeit* que ce phénomène est pleinement développé. Mais, soucieux de mettre en évidence les continuités généalogiques, Kisiel attire également l'attention sur le cours du semestre d'été 1920, dans lequel Heidegger consacre sa première description phénoménologique détaillée au problème de l'histoire, d'ailleurs en lien direct avec l'idée de destruction phénoménologique, qui forme le véritable fil conducteur de ce cours. C'est de cette analyse, qui fait l'objet des §§ 6-10 de ce cours que je voudrais partir.

1. Dans la première partie du cours, Heidegger se propose la destruction du problème de *l'a priori*<sup>6</sup>, en commençant par donner une analyse du «phénomène le plus insistant» qu'est pour lui *l'histoire*. A première vue, il s'y livre à un exercice purement scolaire qui part d'une analyse simplement sémantique des six significations possibles du terme «histoire», illustrées à chaque fois par un énoncé représentatif. En modifiant légèrement la formulation heideggérienne, nous pouvons nous laisser guider par la liste suivante d'énoncés :

1. «Mon ami étudie l'histoire» ;
2. «Je vous conseille de vous orienter sur l'histoire.» ; «Mon ami s'y connaît en histoire de la philosophie» ;
3. «Il y a des peuples sans histoire» ;
4. *Historia magistra vitae* ;
5. «Cet homme a (vécu, connu) une histoire triste» ;
6. «Aujourd'hui il m'est arrivé une histoire désagréable».

Il est évident qu'en chacune de ces occurrences, le terme «histoire» a une signification différente. Mais comment rendre compte de ces divergences ? La description phéno-

---

<sup>5</sup> *Ga* 60, 31.

<sup>6</sup> *Ga* 59, 43-86.

ménologique ne se réduit jamais à un simple *Wörterklärungsgeschäft*, elle n'est pas une simple affaire d'explication de mots. De même qu'un train peut en cacher un autre, la plurivocité sémantique n'est qu'un phénomène de surface derrière lequel il faut distinguer la pluridirectionnalité plus profonde des significations intentionnelles (*Vielheit der Bedeutungsrichtungen*) divergentes. Déchiffrer celle-ci, est la tâche propre du comprendre herméneutique que Heidegger définit comme la capacité d'un «accompagnement compréhensif de directions de sens divergentes (*verstehendes Nachgehen in auseinanderlaufende Bedeutungsrichtungen*)»<sup>7</sup>. En plus, le phénoménologue n'aura achevé son travail que lorsqu' il aura réussi à établir un ordre hiérarchique entre les différentes significations, selon un ordre croissant ou décroissant d'originarité. C'est pourquoi, partant d'un simple inventaire de diversités sémantiques, l'analyse des multiples significations du terme «histoire» devra s'effectuer en quatre temps.

2. La seconde étape correspond à la découverte que la diversité des significations n'est nullement quelconque, mais s'explique par la diversité des *situations* respectives (en première approximation, le concept herméneutique de «situation» pourrait être assimilé au concept pragmatique de «contexte», voire au concept wittgensteinien de «forme de vie»).

Soit : dans le premier exemple, l'histoire désigne manifestement une «*science*», entendue aussi bien comme ensemble structuré de propositions théoriques que comme activité d'un sujet («faire de la science»).

Dans le second exemple, l'histoire est appréhendée comme «domaine de faits» (*Tatsachenfeld*). Ainsi par exemple, il y a un champ (ou une région) de faits «historiques», issus d'une manière ou d'une autre d'une intervention humaine, distinct des faits naturels qui ne supposent pas pareille intervention.

Le troisième exemple fait intervenir la notion de *tradition*. Parler de peuples ou de tribus «sans histoire» ne veut pas simplement dire que ce sont des peuples sans ancêtres et sans historiens de métier. Cela veut dire beaucoup plus

---

<sup>7</sup> *Ga* 59, 33.

profondément que ces peuples n'ont pas de tradition<sup>8</sup>. Ce sont des peuples, dit Heidegger un peu plus loin, qui ne publient pas des documents (*Urkunden*) et qui n'écrivent pas de présentation de leur passé. En note, il renvoie à un discours prononcé en 1913 par Adolf von Harnack devant l'Académie prussienne des sciences, où le grand historien des dogmes distingue entre «histoire vécue interne», «esprit du peuple» et «destin». Mais ne pas éprouver le besoin d'un certain type d'activité «historienne» n'est pas synonyme d'incapacité. Heidegger refuse explicitement de dire que ces peuples n'ont pas été capables de produire des historiens. La formule «peuples sans histoire» n'exprime pas un jugement d'infériorité, mais a un sens purement descriptif. A plus forte raison, on ne conclura pas hâtivement à un manque total de «sens historique», comme si les peuples sans histoire vivaient dans un éternel présent, une sorte de paradis temporel non encore atteint par la *distentio animi* augustinienne. Mais tout en refusant de parler à ce sujet d'un être «ahistorique» ou «anhistorique», Heidegger a manifestement du mal à tirer au clair la situation de ces peuples comme le montre le passage suivant :

«Ils sont sans histoire - cela ne veut pas non plus dire, en ce qui concerne leur être-là, l'être-là de la tribu, qu'il n'y a pas eu un auparavant (*Früher*) et qu'en général chez eux, auparavant rien ne s'est produit du tout, que rien ne se passe chez eux, rien n'a lieu, où cela était tel et tel, peut-être exactement comme aujourd'hui. Ceux qui vivent maintenant sont les successeurs de prédécesseurs (*die Späteren von Früheren*), ils ont un auparavant, dans lequel ils furent tels et tels, mais ils n'ont pas d'histoire. Cela veut dire : ils n'ont pas de *tradition*, ils ne se 'sentent' pas *comme* les successeurs de prédécesseurs. Le passé n'est pas pour eux un caractère dans lequel ils vivraient facticiellement et qui, de quelque manière, imprègne la teneur de leur expérience de vie ; ils ne cultivent pas le passé. Les tribus sans histoire ne vivent pas dans des situations qui sont dominées par des évaluations et par l'intégration du passé signifiant (*des bedeutsamen Vergangenen*) dans le cercle facticiel de la vie - même si c'est seulement de manière latente et habituelle. Ils vivent au jour le jour, selon ce que chaque jour leur apporte. Ils

---

<sup>8</sup> *Ga* 59, 43.

n'ont pas non plus d'avenir, pas de tâches. Inversement, ce qu'ils ont fait et vécu, ne les intéresse pas non plus. Et les performances, pour autant qu'elles sont présentes, leur sont également indifférentes comme un 'résultat' achevé, qui est 'passé'»<sup>9</sup>.

Si on compare ces formulations au développement que Ricœur consacre au ternaire *traditionnalité, tradition, traditions*<sup>10</sup>, on ne manquera pas de sentir à quel point le concept de tradition, tel qu'il est utilisé ici, reste monolithique. Heidegger a beau jeu souligner que la notion de «peuples sans histoire» ne se réduit pas à la simple ignorance de son propre passé. Car, dit-il, «on peut "avoir" une tradition très riche, c'est-à-dire en vivre et vivre en référence à elle, sans pour autant connaître le passé proprement dit en sa teneur matérielle (*eigentlich sachmäßig*)»<sup>11</sup>. Le véritable problème concerne les modalités de l'appartenance à une tradition. Nous le retrouverons plus loin.

La quatrième formule ramène à un thème bien connu, discuté également par Hegel dans l'introduction de ses cours de philosophie de l'histoire : l'homme politique en particulier, peut puiser dans le passé historique des exemples qui lui servent de modèle pour la conduite de sa vie et de son action. Ce n'est pas par hasard que Heidegger parle ici d'un «*aktiver Politiker*», ce qu'on pourrait traduire par l'homme politique engagé. Homme d'action et de décision, celui-ci n'a pas du temps à perdre dans de longues recherches historiques dont le résultat est souvent aléatoire. Il faut au contraire que le passé soit disponible, prêt à être utilisé ou recyclé, nous pourrions dire : prêt à servir. Et pourtant, la situation est plus complexe qu'on ne pourrait le penser de prime abord. D'abord parce que Heidegger affirme, sans justifier sa thèse, que, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ce n'est pas d'abord la propre histoire, mais précisément l'histoire autre, étrangère, qui est la plus à même d'avoir un effet incitatif sur l'action politique présente. En d'autres termes : si l'homme politique allemand est en mal de modèles d'agir, il aura plus de chances de les

---

<sup>9</sup> Ga 59, 46.

<sup>10</sup> *Temps et Récit III*, (dorénavant TR.) p. 318-325.

<sup>11</sup> Ga 59, 46.

trouver dans l'histoire romaine ou chinoise que dans l'histoire allemande.

D'autre part, tout comme Hegel, Heidegger se montre sensible aux abus possibles de cette formule : l'histoire ne devient véritablement instructive que si on ne se contente pas de connaissances historiques superficielles ou de conclusions hâtives ou bâclées, mais si la vie politique facticielle a rendu l'homme politique suffisamment familier avec le passé, de sorte que «cette familiarité avec l'histoire elle-même co-détermine toute expérience historique nouvelle»<sup>12</sup>. De nouveau on aimerait savoir où passe la différence entre le simple rapport utilitaire au passé, et une familiarité plus profonde, dont le statut reste à préciser. On pourrait également se demander pourquoi le concept de «familiarité» intervient seulement ici et ne qualifie en rien la notion de «tradition» évoquée dans l'exemple précédent.

Le cinquième exemple «Cet homme a une histoire très triste» ou «Cette ville a une histoire très mouvementée» correspond à une situation qui, elle aussi, semble accentuer le rapport à un certain passé. Mais, renonçant provisoirement à qualifier positivement ce sens, Heidegger insiste simplement sur le fait qu'il n'est ni réductible au premier sens (posséder la science historique), ni au second (disposer d'un domaine de choses), ni au troisième (avoir une tradition), ni au quatrième (familiarité avec un certain passé historique). Les raisons qui empêchent la qualification positive apparaîtront plus loin.

En revanche, la qualification du sixième sens ne semble pas poser de problème. Dans des énoncés tels que : «Quelle histoire !», «Il m'est arrivé une drôle d'histoire !»<sup>13</sup>, le mot histoire semble être synonyme d'événement, dans lequel je suis d'une manière ou d'une autre engagé, ou par lequel je me sens concerné.

Avant de poursuivre l'enquête plus loin, demandons-nous : oui ou non, dans la liste des exemples proposés, le phénomène de la narrativité est-il présent, ne fut-ce que indirectement ? Écarter la question sous prétexte que la réflexion porte sur le terme *Geschichte* et non *Erzählung* serait trop facile. En effet,

---

<sup>12</sup> *Ga* 59, 47.

<sup>13</sup> *Ga* 59, 48.

on peut sans difficulté trouver des énoncés qui combinent les deux termes : par exemple «*Ich muß ihnen meine Geschichte erzählen*», «Il faut que je vous raconte mon histoire». La vraie question est plutôt celle de savoir si on peut faire du récit un simple moyen de configuration littéraire du phénomène «histoire», ou s'il est constitutif du phénomène lui-même. On connaît la réponse que Ricœur donne à cette question dans sa théorie de la «triple mimésis» narrative : avant de prendre la forme du récit historique ou littéraire, la narrativité imprègne déjà à titre de «préfiguration» l'agir quotidien.

3. Mais continuons à faire route avec Heidegger. En effet, les deux premières étapes de son analyse ne sont encore que des stades préliminaires de l'enquête phénoménologique proprement dite. A ce titre, elles pourraient d'ailleurs très facilement être relayées par une sémantique ou une pragmatique linguistique. L'élucidation prend une tournure plus spécifiquement phénoménologique à partir du moment où l'on s'interroge sur les connexions de sens (*Sinnzusammenhänge*) présupposées dans ces usages. Nous atteignons une couche plus profonde des significations intentionnelles si nous nous demandons quel sens l'expression «avoir une histoire» reçoit dans chacun des exemples allégués. Heidegger suggère d'assimiler les deux premiers exemples aux sens subjectif (I) et objectif (II) du mot «histoire»<sup>14</sup>. Les quatre autres exemples rendent cette structure fondamentale plus complexe, soit en apportant des déterminations supplémentaires, soit en procédant à des dérivations, soit par combinaison.

Dans le premier exemple, «avoir» veut dire : avoir une prise cognitive sur un champ de recherche. Dans le second, l'accent porte sur l'objectivité de ce qui s'est passé, peu importe que celui-ci fasse l'objet d'une enquête scientifique ou non. Il signifie avoir accès à un certain champ de faits. On pourrait évoquer à cet égard la formule de Leopold von Ranke : «le passé tel qu'il fut effectivement», dont on trouve d'ailleurs une citation implicite un peu plus loin dans le texte. Dans le troisième exemple, l'histoire, comme nous l'avons vu, prend le sens de la tradition. Avoir ou ne pas avoir d'histoire

---

<sup>14</sup> Ga 59, 51.

veut dire avoir ou ne pas avoir une tradition <sup>15</sup>. On comprend alors la raison pourquoi, dès le départ, Heidegger s'est attardé si longuement à l'analyse de l'expression «peuples sans histoire». Cet exemple permet de mieux mettre en relief les variations de l'expression «avoir» dès lors qu'il s'agit d'histoire. Ceux qui n'ont pas d'histoire n'ont certes pas à leur disposition un savoir historique se rapportant à un domaine de faits (premier et second sens), mais ils ont un passé. En revanche, ils n'ont pas de «tradition» (troisième sens), c'est-à-dire qu'ils n'éprouvent pas le besoin de conserver, de garder le passé en mémoire, de le cultiver. De cette manière, le terme «avoir» reçoit une nouvelle détermination qualitative : «L'avoir veut exprimer ceci : un conserver (*Bewahren*) qui conserve, dans le propre être-là en devenir lui-même, le devenu en tant que devenu de ce propre devenir (un avoir-avec et un avoir-à-neuf permanent dans le devenir)» <sup>16</sup>. Heidegger précise qu'à la différence des deux premiers sens, qui sont fondés sur une relation d'extériorité, cette relation «fait partie de l'intimité la plus intime de l'être-là lui-même». En ce sens, on peut dire qu'elle est décisive pour que la notion d'histoire puisse recevoir un sens existentiel, c'est-à-dire constitutif de l'être-là lui-même : «C'est en partant de cette relation d'avoir particulière, immanente à l'être-là - conserver et cultiver le passé propre et être-là précisément avec cette conservation elle-même - que le mot "histoire" reçoit sa signification particulière» <sup>17</sup>. Sur ce point, Gadamer aura bien retenu la leçon de Heidegger : le concept de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* (conscience de l'histoire des effets historiques), dont on sait le rôle central dans son herméneutique de la tradition, reflète très exactement la thèse qu'il y a toujours plus dans la réalité de l'histoire qui nous atteint et nous affecte, que tout ce que nous pourrions jamais en connaître.

Le résumé de l'enquête concernant les trois premières significations s'énonce ainsi :

«Avoir au sens de appartenir à, objectif ; relation à un objet qui est le corrélât de la détermination théorétique.

---

<sup>15</sup> *Ga* 59, 51.

<sup>16</sup> *Ga* 59, 53.

<sup>17</sup> *Ga* 59, 53.

*Avoir* au sens de avoir à sa disposition (facticiellement) des attitudes ; avoir la capacité de se rendre accessible.

*Avoir* rapporté au passé comme passé propre ; “conserver” qui veut dire plus que se souvenir, se rappeler, penser à ; le propre passé *investit* (*spielt herein ins*) l'être-là propre (mais cela d'une manière déterminée)<sup>18</sup>.

Il reste à poursuivre l'enquête concernant les trois autres sens. Ce qui spécifie le quatrième sens, c'est le rapport entre un certain passé et un comportement futur. Cela ne requiert pas nécessairement la médiation du savoir historique ; c'est pourquoi il ne peut pas être directement déduit du premier et du second sens. Peut-il alors s'obtenir par simple dérivation en partant de l'idée de tradition ? Non, dit Heidegger, car ce qui le spécifie, c'est «la relation immanente de l'être-là à son propre passé, qu'il a lui-même vécu»<sup>19</sup>. D'où le recours à la métaphore du jeu (*Hereinspielen*), que Gadamer remobilisera elle aussi au bénéfice de sa propre herméneutique de la tradition. Or, dans le cas de la formule «*historia magistra vitae*» au contraire, le rapport au passé est «plus lâche» (*eine losere Beziehung*) et celle-ci «n'atteint pas nécessairement l'être-là lui-même et peut-être ne peut-elle pas même l'atteindre»<sup>20</sup>. Le type de «familiarité» qui est présupposé ici est sélectif et discontinu. «L'avoir est rapporté au passé en tant qu'il n'est pas le sien propre, mais c'est un être-familier-avec accentué par les propres tendances actuelles de l'être-là et qui le dirige»<sup>21</sup>.

Le cinquième sens semble rétablir précisément le rapport à l'être-là propre. Expliciter l'énoncé : «Cet homme a une histoire triste» comme une relation de possession par analogie avec «La jeune fille a des tresses blondes» ou «J'ai mal à la tête» ne rend pas justice au sens intentionnel de l'énoncé. Heidegger refuse également de mobiliser la distinction conscient-nonconscient qui lui paraît tout à fait égarante. Ce n'est qu'en partant du troisième sens qu'on peut tirer au clair le sens que le terme «avoir» revêt dans le présent contexte. Le

---

<sup>18</sup> *Ga* 59, 53-54.

<sup>19</sup> *Ga* 59, 54.

<sup>20</sup> *Ga* 59, 55.

<sup>21</sup> *Ga* 59, 55.

trait commun est qu'ici aussi, il s'agit d'une relation qui s'enracine dans le propre être-là du sujet. Mais Heidegger se voit maintenant obligé d'introduire une précision supplémentaire qui vaut aussi bien pour le troisième que pour le quatrième exemple. Dans le troisième exemple «on vit pour ainsi dire dans sa propre tradition, que l'être-là se donne à lui-même»<sup>22</sup>. Cette formule cherche à expliciter l'intimité particulière entre le sujet et son passé. Mais, prise à la lettre, elle est erronée. On voit pourquoi : personne ne se donne à lui-même sa propre tradition. La tradition n'implique pas seulement un rapport de soi à soi (c'est-à-dire à ce qu'à cette époque, Heidegger appelle *Selbstwelt*, le «monde propre»), mais implique un détour (*ein umwegiger Bezug*) : «C'est un conserver du monde ambiant (*Umwelt*) figuré, du monde commun (*Mitwelt*) déterminé et des formes du vivre le monde commun et de l'avoir-un-monde commun, précisément aussi une conservation des productions objectivées de la vie dans leur relation au monde propre»<sup>23</sup>. Cette déclaration montre que Heidegger reste fidèle à une intuition maîtresse de l'*Aufbau* de Dilthey : la vie ne se comprend qu'en s'objectivant dans des œuvres. En valorisant plus fortement le rapport au «monde commun», nous pourrions également commenter la formule «*umwegige Beziehung*» à l'aide de la belle sentence de Ricœur : «Le plus court chemin de soi à soi passe par autrui».

Or il est significatif qu'une fois faite cette concession, Heidegger se pose la question exactement inverse : celle de savoir si ce détour ne peut pas être évité dans une «relation qui s'excepte de toutes celles qui ont été examinées jusqu'ici et qui, plus que toutes celles qui ont été discutées, se précipite directement vers le monde propre, de sorte qu'il ne s'agit pas de ce monde pour autant qu'il vit dans son être-là, en donnant des prestations de sens relatives à la significativité du monde ambiant et du monde commun, mais pour autant qu'il s'agit de lui-même»<sup>24</sup>. De Dilthey, cette formule nous fait revenir à Kierkegaard. C'est cette possibilité - il s'agit d'une simple

---

<sup>22</sup> *Ga* 59, 57.

<sup>23</sup> *Ga* 59, 57-58.

<sup>24</sup> *Ga* 59, 58.

possibilité - qu'annonce l'énoncé «Cet homme a un histoire très triste» (énoncé qu'on pourrait d'ailleurs appliquer à Kierkegaard lui-même !). Quelle que soit l'explicitation du terme «triste», il «concerne le devenir du monde propre et les tendances de celui-ci dirigées vers lui-même et le rapport à lui-même. Le fait "d'avoir-son-propre passé" est fondé dans les tendances les plus internes du monde du soi et il vise le propre passé comme ce qui précède et qui pourtant est encore vivant dans les tendances propres d'autrefois, concernant la possession de soi-même (*der eignen damaligen selbsteigentlichen Tendenzen*)»<sup>25</sup>. S'il fallait rapporter cette description, dont Heidegger dit d'ailleurs qu'elle n'est qu'inchoative, aux analyses de Ricœur dans *Temps et Récit III*, il me semble que s'impose le rapprochement avec la notion d'«être-affecté-par-le-passé»<sup>26</sup>.

Le sixième exemple marque le retour à une certaine objectivité événementielle : ce qui se passe, un événement marquant, n'est pas une simple occurrence, mais s'inscrit dans le caractère événementiel de la facticielle, pour autant que celle-ci se rapporte au monde propre, au monde commun et au monde ambiant facticiel. En utilisant le langage de la trace - dont Heidegger ne se sert pas - nous pourrions dire que de tels événements, une fois qu'ils sont passés, laissent des traces, non seulement dans le soi, mais affectent autrui et modifient le monde ambiant.

4. Si nous jetons un regard rétrospectif sur le troisième temps de cette enquête phénoménologique, nous constatons à quel point la prise en compte des directions de sens intentionnelles a permis de dépasser l'inventaire purement rhapsodique de différences sémantiques et contextuelles. Subrepticement, l'analyse s'est laissée guider par un critère d'immanence qui s'explique sémantiquement dans l'emploi du lexème «*eigen*». Or, dans cette optique, se détachent nettement le troisième et le cinquième exemple. Dans le troisième - la tradition - ce qui est cause, c'est «le passé propre», dans le cinquième c'est le «passé le plus propre» (*eigenste*

---

<sup>25</sup> *Ga* 59, 58.

<sup>26</sup> *TR* p. 313-325.

*Vergangenheit*)<sup>27</sup>. Il importera de se souvenir de cela, quand on aborde l'analyse du temps historique que propose Ricœur. Mais (en laissant de côté le débat avec Rickert et Simmel qui fait l'objet du § 9), il nous faut encore examiner la quatrième et dernière étape de la méthode phénoménologique pratiquée par Heidegger. Celle-ci consiste à hiérarchiser les différentes significations dégagées selon un axe qui va du plus originaire au plus dérivé. «La reconduction aux connexions de sens authentiques (*echt*) et l'articulation des directions de sens authentiques (*genuin*), est l'ultime de la tâche phénoménologique»<sup>28</sup>. Terminologiquement, Heidegger désigne cette tâche comme «dijudication phénoménologique»<sup>29</sup>, terme qu'il dit avoir choisi pour faire pendant au terme de destruction. C'est la dijudication phénoménologique qui décide en dernière instance de ce qui est originaire et de ce qui ne l'est pas. Or, il n'y a jugement ou décision que là où il y a des critères qui permettent de discerner l'originaire et le non-originaire. Les critères d'originarité ne peuvent pas venir du dehors, ils doivent être tirés du *Dasein* lui-même. D'où le critère, formulé dans un langage d'une lourdeur insigne, auquel devra se plier la phénoménologie «comme compréhension destructive et dijudicative de l'origine» :

«Est originaire un accomplissement (*Vollzug*) quand, en vertu de son sens, en tant qu'accomplissement d'une référence au moins co-originaire vers l'authenticité du monde propre, elle exige toujours le renouvellement actuel dans un *Dasein* qui a un monde propre (*Selbstwelt*), de manière à ce que ce renouvellement de la nécessité (exigence) de renouvellement qu'il implique entre dans la constitution de l'existence du monde du propre.»<sup>30</sup>.

Comment se présentent nos six exemples dans cette ultime perspective ?

Heidegger développe très longuement la thèse selon laquelle ce qui caractérise le premier sens, c'est l'absence de tout rapport au monde propre. Même quand l'enquête de l'historien

---

<sup>27</sup> *Ga* 59, 59.

<sup>28</sup> *Ga* 59, 74.

<sup>29</sup> *Ga* 59, 74.

<sup>30</sup> *Ga* 59, 75.

porte sur un «monde propre» déterminé (par exemple la personnalité de Martin Luther) et que l'historien y met toute sa passion de chercheur, elle reste en dernière instance libre de tout rapport à l'existence (*existenzfrei*)<sup>31</sup>, pour autant qu'elle ne renouvelle pas l'auto-compréhension de l'historien et qu'elle doit même éviter de le faire. La seule concession qu'il soit possible de faire à ce niveau, c'est de dire que les sciences de l'esprit ont un rapport plus étroit au monde propre que les sciences de la nature. C'est un thème que Dilthey avait déjà entrevu, mais que Heidegger suggère d'appliquer au rapport entre théologie historique et théologie systématique.

Le second sens, comme on l'a déjà vu, n'est que le corrélat objectif du premier. C'est autour de ce sens que se concentre la critique heideggérienne du problème de l'*a priori*. Même si les théoriciens de l'*a priori* entendent tenir compte de l'homme facticiel-concret, ils ne font que refouler le vrai problème : l'homme dans son être-là historique concret et individuel<sup>32</sup>. Cette polémique dure (dans une théorie de l'*a priori*, non seulement l'existence du monde propre n'est pas prise en compte, il est même *détruit* par une telle approche) sera reprise et amplifiée dans les cours sur la phénoménologie de la religion, en débat critique avec Simmel, Spengler et Troeltsch<sup>33</sup>.

Comme on l'a déjà deviné, ce n'est qu'avec le troisième sens qu'on se rapproche de l'originaire. Mais ici, contrairement au traditionalisme d'un de Bonald et d'un de Maistre, Heidegger prend soin de distinguer les valeurs du *propre* et de l'*originaire*. Pour autant que l'histoire désigne le passé propre d'un peuple comme corrélat d'une activité de conservation (c'est-à-dire «l'histoire antiquaire» selon la seconde *Intempestive* de Nietzsche) et une chose qui doit être reprise et assumée dans l'être-là propre, dire tradition implique une exigence permanente de «renouvellement» («l'histoire monumentale» de la seconde *Intempestive*). La tradition n'existe qu'*in actu exercit*, c'est-à-dire, dans la terminologie heideggérienne, pour autant qu'elle est accomplie (*vollzogen*)

---

<sup>31</sup> Ga 59, 77.

<sup>32</sup> Ga 59, 86.

<sup>33</sup> Ga 60, 31-53.

ou actualisée. Mais elle ne sera jamais constitutive de l'être-là le plus propre. L'accomplissement auquel on a affaire ici implique certes un mode de renouvellement, mais celui-ci n'est pas constitutif du monde propre<sup>34</sup>. Même s'il nous faut concéder le poids des traditions qui dominent (*Durchherrschen*) nos actions et nos comportements, dire que la tradition *interfère* avec notre existence la plus propre au point quelle y joue un rôle plus ou moins considérable - *Hereinspielen* ! - et dire qu'elle la *constitue* sont deux choses très différentes. Il ne faut jamais oublier que la tradition peut aliéner l'être-là de ses possibilités les plus propres, autrement dit, l'empêcher de devenir un soi, doté d'une histoire propre. L'énoncé : «J'appartiens (à une tradition *x*), donc je suis», est une absurdité pour une herméneutique de la facticité qui est essentiellement une herméneutique du soi.

D'où la question : où peut-on rencontrer quelque chose qui mériterait pleinement le titre d'histoire propre du soi ? Nous avons déjà indiqué en quoi consiste la réponse de Heidegger : ce n'est que le cinquième sens qui nous approche au plus près de l'originaire. Mais cela ne veut pas encore dire qu'il se confonde avec l'originaire lui-même : «Le cas V se trouve au plus près de l'originaire - et pourtant il n'est pas celui-ci même ; la pure significativité du monde du soi». Il importe de prêter attention à la caractérisation précise de ce cas : en l'occurrence, l'accomplissement s'effectue de manière telle que «ce qui fut signifiant pour le monde du soi (*selbstweltlich bedeutsam*) le *redevient* à nouveau en lui». Cela ne veut nullement dire qu'il faille se projeter par un acte d'imagination dans son propre passé, «au contraire, je m'approprie de force mon propre passé de manière telle que toujours à nouveau, il est possédé pour la première fois et que je suis toujours à nouveau affecté par moi-même et que je "suis" dans cet accomplissement renouvelé». Le «comme si c'était la première fois» qui caractérise l'auto-affection (*Selbstbetroffenheit*) barre la route à toute notion d'habitus et d'habitude. Je ne m'habitue jamais à l'auto-affection. En ce sens le «comme si c'était la première fois» implique également le «renoncement à toute trace de caractère définitif» (*Absage an jede Spur von Endgültigkeit*). C'est la seule occurrence du terme de «trace»

---

<sup>34</sup> *Ga* 59, 82.

dans toute la considération de Heidegger, dont le dernier mot, du moins dans l'optique de la quête de l'originaire, me semble être celui-ci : «L'habituel a une significativité par rapport au monde propre, mais il n'est pas constitutif d'existence (*Das Habituelle ist selbstweltlich bedeutsam, aber nicht existentzausmachend*)»<sup>35</sup>.

## 2. Le temps historique comme «tiers-temps» et la notion de trace (Ricoeur)

Même si, aussi bien dans le texte analysé ci-dessus, que dans les passages correspondants de *Sein und Zeit*, Heidegger ne fait jamais appel à la notion de trace, on ne saurait construire un *argumentum a silentio* sur ce simple constat. En revanche, son silence devient très éloquent si nous le confrontons à l'élaboration de la notion de «trace» dans *Temps et Récit III* de Ricoeur. C'est l'examen de celle-ci, que je suivrai pour ainsi dire «à la trace», qui constituera la seconde étape de mon enquête.

### a. Un oubli de Heidegger : la notion de trace

Dans son aporétique philosophique de la temporalité, Ricoeur accorde une grande place à *Sein und Zeit* et, pourrions-nous ajouter, exclusivement à cet ouvrage précis de Heidegger. La lecture serrée qu'il en fait s'ouvre sur trois décisions herméneutiques : traiter *Etre et Temps* comme «une œuvre distincte» ; éviter - contrairement à ce que font les déconstructivistes - de lire aussitôt la «métaphysique de la présence» dans une «phénoménologie du présent» ; dégager, au plan même d'une phénoménologie herméneutique du temps, des tensions et des discordances qui n'ont rien à voir avec le rapport global de l'analytique existentielle à l'ontologie fondamentale, ni avec les raisons de l'inachèvement de l'ouvrage en question<sup>36</sup>. A une nuance près, je suis prêt à homologuer ce triple pari herméneutique : autant il me semble en effet important de traiter *Etre et Temps* d'abord comme une œuvre distincte, sans l'hypothéquer d'emblée par les problématiques ultérieures de la déconstruction de la

---

<sup>35</sup> *Ga* 59, 84.

<sup>36</sup> *TR III*, 91.

métaphysique de la présence, de l'ontothéologie, de l'autre commencement de la pensée, etc., autant il faut éviter, dans une perspective généalogique, de couper cette œuvre de ses étapes préparatoires, et notamment du chantier initial de l'herméneutique de la facticité que je viens d'illustrer par un échantillon représentatif.<sup>37</sup>

Sans entrer dans les détails, je me contente de souligner les traits les plus significatifs de cette relecture pour la problématique de la trace. Ricœur souligne d'abord le fait qu'il s'agit d'une «phénoménologie herméneutique»<sup>38</sup>, ce qui, à ses yeux, semble vouloir dire au moins trois choses. D'abord une «stratégie de délai qui marque le traitement thématique de la question du temps»<sup>39</sup>. Puis l'insistance sur le travail du langage qui permet au moins partiellement à cette phénoménologie d'«échapper à l'alternative entre une intuition directe, mais muette, du temps, et une présupposition indirecte, mais aveugle»<sup>40</sup>. Enfin, s'agissant du problème de la temporalité, Heidegger est crédité d'avoir fait «trois admirables découvertes»<sup>41</sup> : l'enveloppement de la question du temps comme totalité dans la structure fondamentale du souci, l'unité ekstatique des trois dimensions du temps, hiérarchisation triple des niveaux de temporalisation : temporalité, historialité, intra-temporalité. C'est surtout cette troisième découverte, et notamment le concept d'historialité, qui oblige Ricœur à avouer sa dette considérable à l'égard de l'analyse heideggérienne. Cela ne l'empêche pas d'attirer l'attention sur le fait que c'est justement ici que «les plus précieuses découvertes ... engendrent les plus déconcertantes perplexités»<sup>42</sup>. La problématique de la trace sera un des lieux privilégiés où l'admiration devant la découverte laissera la place à une perplexité certaine.

---

<sup>37</sup> Pour plus de détail, je renvoie à un ouvrage à paraître sous le titre : *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*.

<sup>38</sup> TR III, 92.

<sup>39</sup> TR III, 93.

<sup>40</sup> TR III, 94.

<sup>41</sup> TR III, 94.

<sup>42</sup> TR III, 107.

Autant dire que cette lecture se veut fidèle et critique en même temps. Critique, parce qu'elle se demande dans quelle mesure les options existentielles personnelles de Heidegger n'interfèrent pas avec l'analyse existentielle. Tout se passe comme si ces options obligeaient Heidegger à postuler l'incommensurabilité entre le temps mortel (temporalité), le temps historique (historialité), et le temps cosmique (intratemporalité)<sup>43</sup>. Le pari de Ricoeur consistera justement à rendre à nouveau partiellement commensurables ces différents niveaux de temporalisation. D'où l'intérêt de la notion de «connecteurs», dont la forme philosophiquement la plus importante sera justement celle de trace.

On n'oubliera pas pour autant que, dans *Temps et Récit III*, la toute première occurrence du terme «trace» apparaît dans le contexte de l'analyse des *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl, chez qui l'idée d'une «intentionnalité longitudinale», vient se substituer à l'aspect purement sériel qui définit la conscience temporelle comme simple succession de maintenant ponctuels. C'est précisément en ce point décisif de toute l'analyse, où la distinction entre «instant» et «présent» reçoit un sens fort, que Ricoeur introduit une référence à *La voix et le phénomène* de Derrida. Dans son célèbre commentaire de la première *Recherche logique*, Derrida fait de la trace non seulement une absence qui minerait ou rongerait tout présent de l'intérieur, le rendant à jamais impur, mais y voit l'origine (active) du présent vif de la conscience lui-même. Ainsi naît le concept de «différance» dont on sait la fortune dans toute la pensée ultérieure de Derrida.

Ricoeur marque d'une pierre blanche un défi qu'il se propose de relever ultérieurement : «Nous assumerons ultérieurement une conception voisine de la trace»<sup>44</sup>. Comment définir plus précisément les relations de bon voisinage, faites de proximité, mais certainement aussi de distance, entre un concept «grammatologique» et «herméneutique» de trace ? Question difficile ! On remarquera en tout cas qu'à peine proférée, la promesse d'une élaboration ultérieure se double d'un avertissement : loin de penser,

---

<sup>43</sup> TR III, 101.

<sup>44</sup> TR III, 47, note.

comme le suggère Derrida, qu'aussitôt introduite, la notion de trace nous ferait sortir de «l'originarité phénoménologique elle-même», pour Ricoeur, «elle ne plaide que contre une phénoménologie qui confondrait le présent vif avec l'instant ponctuel»<sup>45</sup>. Husserl, qui de fait, travaille lui-même déjà à la ruine de cette confusion, ne fait qu'affiner la notion augustinienne du triple présent et plus précisément, celle du «présent du passé».

Concernant la notion heideggérienne d'historialité, la principale question critique est de savoir si la dérivation qui permet à Heidegger de passer de la temporalité à l'historialité est à sens unique, comme il semble l'annoncer. En réalité, si l'historialité doit sa teneur ontologique à la temporalité, irréductible à la simple épistémologie, on ne saurait oublier qu'elle lui ajoute une nouvelle dimension *co-originare* ! C'est ce paradoxe d'un «enrichissement de l'originare par le dérivé» ou d'une «dérivation novatrice»<sup>46</sup> qui fascine fortement Ricoeur. D'autre part, sans remettre en cause l'irréductibilité de l'historialité à l'historiographie, que scelle l'énoncé «Qui ne comprend pas 'historial' au sens herméneutique, ne comprend pas 'historique' au sens des sciences humaines»<sup>47</sup>, Ricoeur souligne vigoureusement le paradoxe constitutif du passé historique qui conserve des traces «présentes», d'un monde qui n'est plus. Pour Heidegger, cela veut dire qu'«il n'y a d'objet historique que pour un étant qui a déjà le sens de l'historial»<sup>48</sup>. Mais, de même que dans la première partie de *Sein und Zeit*, il fallait distinguer la spatialité des objets du monde ambiant et la spatialité constitutive du *Dasein* lui-même, s'agissant d'histoire, il faut marquer la différence entre le «monde historique» qui peut être mis au passé, et le *Dasein* lui-même, qui lui, ne le peut pas. Cette distinction ontologico-phénoménologique se reflète terminologiquement dans la célèbre déclaration : «Au sens ontologiquement strict, l'être-là

---

<sup>45</sup> TR III, 47, note.

<sup>46</sup> TR III, 110.

<sup>47</sup> TR III, 115.

<sup>48</sup> TR III, 116.

qui n'existe plus n'est pas passé (*vergangen*), mais ayant-été-là (*dagewesen*)»<sup>49</sup>.

Or, c'est précisément cette distinction qui, d'après Ricoeur, oblige de thématiser la notion de trace «dans laquelle la caractérisation même comme historique - au sens existentiel [existentiel ?] du terme - prend appui sur la persistance d'une chose donnée et maniable, d'une 'marque' physique, capable de guider la remontée vers le passé»<sup>50</sup>. Parce qu'à ses yeux Heidegger semble avoir évacué cette notion, Ricoeur précise en note que celle-ci occupera une «place importante» dans sa «propre tentative pour reconstruire les ponts coupés par Heidegger entre le concept phénoménologique de temps et ce qu'il appelle le concept 'vulgaire' du temps»<sup>51</sup>.

L'éloge de l'enrichissement qu'apporte l'idée heideggérienne d'historialité se double alors d'un soupçon d'appauvrissement. C'est précisément ici que la pensée historique, dont Ricoeur se fait le porte-parole, bute sur la difficulté majeure que représente pour elle une pensée sur le temps qui voudrait rapporter «toutes les formes dérivées de la temporalité à la forme originaires, la temporalité mortelle du souci»<sup>52</sup>. Incapable de voir «comment la répétition des possibilités héritées par chacun de sa propre déréliction dans le monde pourrait s'égaliser à l'ampleur du passé historique», l'historien, et le philosophe qui lui emboîte le pas, ne saurait oublier le fait que «ce sont des restes visibles qui, *en fait*, ouvrent la voie à l'enquête sur le passé» (ibid.). Il lui faut dès lors compenser par d'autres traits l'insistance excessive de l'analyse heideggérienne de la temporalité sur le «trait le plus intime de l'existence, à savoir la mortalité propre»<sup>53</sup>.

#### b. La trace comme effet-signe

«Reconstruire les ponts coupés»: de fait, une lecture attentive de la seconde partie de *Temps et Récit III* montre à quel point, tout au long de ses analyses, Ricoeur se comporte

---

<sup>49</sup> *Sein und Zeit*, 380.

<sup>50</sup> *TR III*, 117.

<sup>51</sup> *TR III*, 117.

<sup>52</sup> *TR III*, 117.

<sup>53</sup> *TR III*, 117.

en «*pontifex maximus*» de la philosophie contemporaine. De ces multiples ponts et passerelles, ne m'intéressera qu'un des arcs les plus importants (et les plus impressionnants) : la notion de trace. Celle-ci reçoit son traitement thématique le plus développé dans le cadre du premier chapitre de la seconde partie consacrée à l'analyse du temps historique, première riposte poétique à l'aporétique philosophique du temps. Le temps historique y est défini comme un «tiers-temps»<sup>54</sup> qui entrecroise le temps phénoménologique vécu du sujet, et le temps objectif du monde. La notion de temps historique peut être créditée d'une dimension poétique à partir du moment où est reconnue sa capacité créatrice d'invention d'un certain nombre de «connecteurs» entre le temps subjectif et le temps cosmique universel. Ricoeur analyse successivement trois de ces connecteurs : le temps calendaire, qui opère l'étagage astronomique d'un temps sur l'autre, le concept de génération au sens de Dilthey, Mannheim et Alfred Schütz qui assure son étagage biologique, et enfin, le ternaire constitué par les notions d'archives, de documents et de trace. De tous ces connecteurs, c'est surtout le dernier dont l'analyse est la plus difficile. Cela pour plusieurs raisons.

D'abord parce qu'ici, plus encore que pour les autres connecteurs, il importe de garder présente à l'esprit la distinction entre le travail réflexif du philosophe et la simple épistémologie et la connaissance historique, ainsi que, pour commencer, la méthodologie de l'historien. D'entrée de jeu, Ricoeur souligne que ce qui se présente à l'historien comme un simple instrument de pensée, apparaît aux yeux du philosophe, qui pose la question des conditions de possibilité de tels instruments, dans sa *signifiance* même<sup>55</sup>. Nulle part, cette distinction ne s'avère plus importante que quand il s'agit de définir le statut de la trace. «Ce que *signifie* la trace est un problème non d'historien-savant, mais d'historien-philosophe»<sup>56</sup> : c'est sur cette déclaration que Ricoeur achève son exposé de la notion de trace. Pour l'historien, les notions d'archive et de document apparaissent comme de véritables

---

<sup>54</sup> TR III, 154.

<sup>55</sup> TR III, 153.

<sup>56</sup> TR III, 183.

outils conceptuels, comme le montre bien l'article de Jacques Le Goff discuté par Ricoeur. Or, tel n'est pas le cas de la notion de «trace» qui, dans l'optique de l'historien, n'est qu'une notion passe-partout, sans statut conceptuel précis, substituable à un grand nombre d'autres notions équivalentes.

Sans entrer dans le détail de la discussion des deux premières notions, on retiendra simplement la thèse critique que l'idée moderne de document et, inséparable de celle-ci, l'idée de donnée, peut être aussi dangereuse pour la pensée de l'histoire que l'ancienne idée positiviste de fait. Ce n'est pas parce qu'on rejette l'illusion positiviste du fait qu'il faut succomber à l'illusion documentaire des «données» :

«Les data des banques de données se trouvent soudain auréolés de la même autorité que le document nettoyé par la critique positiviste. L'illusion est même plus dangereuse : dès lors que l'idée d'une dette à l'égard des morts, à l'égard des hommes de chair à qui quelque chose est réellement arrivé dans le passé, cesse de donner à la recherche documentaire sa finalité première, l'histoire perd sa signification. Dans sa naïveté épistémologique, le positivisme avait au moins préservé la *signifiante* du document, à savoir de fonctionner comme trace laissée par le passé. Retranchée de cette signifiante, la donnée devient proprement *insignifiante*.»<sup>57</sup>.

On voit quel rôle, proprement philosophique, la notion de trace est appelée à jouer : si les archives ont un triple caractère institutionnel, désignant tour à tour la constitution du fonds documentaire d'une institution, l'activité institutionnelle de leur production, de leur réception et de leur préservation, enfin l'autorisation dont ce dépôt a besoin, la notion de dépôt conduit immédiatement à celle de trace : «la source d'autorité du document, en tant qu'instrument de cette mémoire, est la *signifiante* attachée à la trace»<sup>58</sup>. D'où l'importance de la question proprement philosophique : «que signifie *laisser* une trace ?»<sup>59</sup>.

Cette importance se trouve encore rehaussée par le débat avec deux philosophes : Levinas et Heidegger. Au premier,

---

<sup>57</sup> TR III, 174-175.

<sup>58</sup> TR III, 175.

<sup>59</sup> TR III, 175.

Ricoeur emprunte une idée, tout en avouant qu'il la déploie dans une direction qui n'est pas du tout celle de Lévinas. Chez Levinas, l'idée de trace est ordonnée au questionnement éthique : il s'agit des traces que l'épiphanie du visage laisse dans notre vie. Ce qui spécifie la trace dans cette optique, c'est qu'elle signifie, sans faire apparaître<sup>60</sup>. La question de Ricoeur sera celle de savoir en quel sens cette définition peut être transférée du plan éthique au plan de l'histoire, où nous sommes toujours en présence de «traces-signes» qui connotent un passage qui n'est pas analysable selon une simple sémiologie du signe. «Le passage n'est plus, mais ... la trace demeure»<sup>61</sup>. C'est ce paradoxe qu'il s'agit de penser. La spécificité de la notion de trace réside en ceci qu'elle peut à la fois être interprétée comme l'*effet* d'une cause qui l'a produite, et comme *signe* doté d'une certaine signifiante : «*La trace est un effet-signe*. Les deux systèmes de rapports se croisent : d'une part, suivre une trace, c'est raisonner par causalité le long de la chaîne des opérations constitutives de l'action de passer par là ; d'autre part, remonter de la marque à la chose marquante, c'est isoler, parmi toutes les chaînes causales possibles, celles qui, en outre, véhiculent la signifiante propre à la relation du vestige au passage»<sup>62</sup>.

Une fois reconnue la nature paradoxale de la notion de trace, tout aussi paradoxale que celle de l'éros dans le *Banquet* de Platon, Ricoeur engage un débat serré avec Heidegger. Qu'on parle de marque ou de passage (l'un et l'autre se dit ou se disent : «le passage dit mieux la dynamique de la trace, le marquage dit mieux sa statique»)<sup>63</sup>, l'important est que la trace réussit précisément là où Heidegger semble avoir échoué aux yeux de Ricoeur : elle permet d'articuler le temps fondamental du souci et le temps vulgaire conçu comme succession d'instantanés quelconques. Nous pourrions dire

---

<sup>60</sup> TR III, 182.

<sup>61</sup> TR III, 176.

<sup>62</sup> TR III, 177.

<sup>63</sup> TR III, 176.

également qu'elle réussit à surmonter «la disjonction nette entre *da-gewesen* et *vergangen*»<sup>64</sup>.

En effet, le temps de la trace n'est pensable que comme un temps mixte : d'un côté, il a une signification incontestablement existentielle ; de l'autre, il ne se laisse pas déduire purement et simplement de la temporalité fondamentale du souci, mais il a des connivences avec les quatre marques de l'intratemporalité magistralement dégagées par Heidegger : significativité, publicité, databilité, étirement. C'est précisément ici que Ricoeur affirme, à l'encontre de la thèse heideggérienne, qu'on «ne peut faire progresser l'analyse de la trace sans montrer comment les opérations propres à la pratique historique, relatives aux monuments et documents, contribuent à former la notion d'un être-là ayant été là»<sup>65</sup>.

Mais il ne suffit pas de montrer que la notion de trace accomplit son rôle de connecteur en faisant naître «un *temps hybride*, issu de la confluence des deux perspectives sur le temps : la perspective phénoménologique et celle du temps vulgaire»<sup>66</sup>. Il faut encore préciser l'originalité du rôle poétique de connecteur qu'elle exerce et qui en fait le couronnement du «temps historique». L'entrecroisement entre le temps vécu et le temps du monde ne s'effectue pas n'importe comment. A la différence du temps calendaire, qu'on peut décrire comme «collision négociée»<sup>67</sup> entre les deux plans, Ricoeur décrit la trace comme la «*contamination réglée*» ou comme le «recouvrement entre l'existential et l'empirique»<sup>68</sup>. La distinction pourrait paraître spécieuse ; en réalité, elle ne fait que mettre en valeur le caractère énigmatique de ce connecteur.

### c. Du connecteur au phénomène : enjeux philosophiques de la notion.

C'est d'ailleurs pourquoi, une fois introduite, la notion de trace ne disparaîtra plus de l'horizon des réflexions ultérieures.

---

<sup>64</sup> TR III, 178.

<sup>65</sup> TR III, 179.

<sup>66</sup> TR III, 179.

<sup>67</sup> TR III, 180.

<sup>68</sup> TR III, 181.

Ce n'est donc pas comme si, pour reprendre encore l'image du pont, une fois franchi le pont du premier chapitre de la seconde partie de *Temps et Récit III*, tout était dit sur la fonction et le statut de cette notion. C'est le contraire qui est le cas. Il faut donc examiner avec soin les différents lieux de réémergence de la notion. On découvre alors que chacun de ces lieux s'avère hautement significatif.

D'abord, parce que la notion de trace s'avère être la gardienne de la distinction, à laquelle Ricoeur attache un grand prix, entre la «pensée de l'histoire», et la simple «connaissance historique»<sup>69</sup>. Ce n'est pas pour rien que cette distinction est rappelée à l'occasion de la tentative de comprendre la réalité du passé historique à travers la dialectique des grands genres de l'Autre, du Même et de l'Analogue. Alors que l'historien - en l'occurrence il s'agit de Marc Bloch - est tenté de réduire la notion de trace au problème épistémologique plus général de l'observation indirecte (le physicien enregistre, moyennant un dispositif expérimental approprié, les «traces» de la rencontre entre particules), l'historien-philosophe doit récuser cette réduction de la connaissance par trace à l'observation indirecte. En effet, cette réduction équivaut à l'occultation de sa «portée ontologique» qui fait en même temps son «caractère énigmatique»<sup>70</sup>.

Cette énigme se renforce encore, dès lors qu'on étudie «le lien étroit entre la problématique de la trace et celle de la *représentance*»<sup>71</sup>. Ricoeur avoue alors carrément que la description de la trace comme «effet-signe» ne saurait constituer le dernier mot de cette énigme : «Ce disant, nous n'avions pas cru un instant épuiser le phénomène de la trace» ! La notion de représentance doit donc venir prendre la relève de celle d'effet-signe.

A son tour, cette notion appelle celle de *figuration*, telle qu'elle est développée au point d'intersection précis de l'entrecroisement entre l'histoire et la fiction, grâce à la médiation de la notion d'imagination historique. Une fois encore, Ricoeur rappelle que «la trace est un phénomène plus

---

<sup>69</sup> TR III, 205.

<sup>70</sup> TR III, 205, note 1.

<sup>71</sup> TR III, 226.

radical que celui du document ou de l'archive»<sup>72</sup>. Mais précisément pour cela aussi il y a une relation de circularité inévitable entre les trois notions : «c'est le traitement des archives et des documents qui fait de la trace un opérateur effectif du temps historique». Qu'il s'agisse d'un fossile, d'une ruine, d'une pièce de musée ou d'un monument, dans chaque cas «on ne leur assigne leur valeur de trace, c'est-à-dire d'effet-signé, qu'en *se figurant* le contexte de vie, l'environnement social et culturel, bref, ... le monde qui, aujourd'hui *manque*, si l'on peut dire, autour de la relique»<sup>73</sup>.

Rien n'illustre mieux l'importance philosophique de cette notion que le rôle qu'elle joue dans le chapitre où Ricoeur effectue le travail de deuil du «renoncement à Hegel». Ce n'est pas pour rien que Hegel affirme dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, que toutes les blessures de l'esprit guérissent sans laisser des cicatrices<sup>74</sup> ; tel est un des derniers mots du chemin de l'expérience de la conscience que parcourt la phénoménologie hégélienne de l'esprit. Mais telle est aussi pour Ricoeur la loi fondamentale de la philosophie hégélienne de l'histoire : sans doute la Raison laisse-t-elle des traces dans l'histoire ; mais parce que celles-ci ne sont compréhensibles que dans l'éternel présent de l'esprit, «la passité du passé»<sup>75</sup> y est abolie. Renoncer à Hegel, cela veut dire aussi renoncer à sacrifier l'idée de trace sur l'autel de la pensée spéculative. En cette matière Ricoeur, tout comme Gadamer, ne peut que conclure au divorce irrémédiable entre une herméneutique de la conscience historique, pour laquelle il ne saurait y avoir de médiation totale, et la dialectique qui est inconcevable en dehors d'une telle médiation totale.

Or, dès lors qu'il s'agit de développer en détail cette herméneutique de la conscience historique, non seulement la notion de trace fait retour à la faveur de l'analyse de l'être-

---

<sup>72</sup> TR III, 268.

<sup>73</sup> TR III, 268s.

<sup>74</sup> «Les blessures de l'esprit guérissent sans que cicatrices demeurent» (*Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk/P.J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 578). Pour comprendre le sens hégélien de cette phrase, on n'oubliera pas qu'elle apparaît dans un contexte où il est question du mal et de son pardon.

<sup>75</sup> TR III, 292.

affecté-par le passé, mais Ricoeur postule une jonction entre les notions de tradition et de trace. «Entre trace *laissée* et parcourue et tradition *transmise* et reçue, une affinité profonde se révèle»<sup>76</sup>. Cette hypothèse d'une «corrélation entre la signifiante de la trace *parcourue* et l'efficiante de la tradition *transmise*»<sup>77</sup>, n'apporterait-elle pas la réponse à la difficulté heideggérienne sur laquelle nous avons buté dans le premier temps de notre analyse ?

La décision de suivre «à la trace» le déploiement de la notion de trace à travers *Temps et Récit III* montre ainsi comment du statut de simple connecteur, le phénomène ne cesse de s'enrichir de dimensions nouvelles, à la mesure même de son caractère énigmatique. Au terme de cette enquête, le lecteur de Ricoeur pourrait être tenté de transférer, *mutatis mutandis* à cet ouvrage une remarque de *Soi-même comme un autre* à propos de la notion d'attestation<sup>78</sup> : «la trace» : s'agirait-il du mot de passe secret de ce livre ?

### 3. *Identité narrative et identification : «l'apprenti-historien et «l'historien en quête de preuves» (P. Aulagnier)*

Suffit-il d'homologuer la distinction heideggérienne entre *vergangen* et *dagewesen*, en localisant le phénomène de la trace au plan de l'historico-mondial, ou faut-il le retracer jusque dans l'historialité la plus propre du *Dasein* lui-même ? Après les avoir opposées, cette question invite à rapprocher à nouveau la perspective heideggérienne et celle de Ricoeur, mais en redéployant le concept heideggérien d'historialité dans un sens nouveau.

En quel sens exactement ? Je suggère pour cela de partir d'un passage très précis de la postface de *Temps et Récit III*, où Ricoeur introduit le concept d'identité narrative. Il y est introduit pour marquer la solution qu'une poétique du récit apporte à l'aporie philosophique qui résulte de l'*occultation*

---

<sup>76</sup> TR III, 331.

<sup>77</sup> TR III, 331.

<sup>78</sup> «Attestation : mot de passe de ce livre» (*Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p. 335, note.

mutuelle de la perspective phénoménologique et de la perspective cosmologique»<sup>79</sup>. Le développement important que cette notion reçoit dans *Soi-même comme un autre* prouve largement que ce qu'avec une nuance d'humour l'auteur appelle «un rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction»<sup>80</sup>, est appelé à un brillant avenir, à la faveur du déploiement systématique de la dialectique de la mêmété et de l'ipséité ! Mais même en nous en tenant simplement au bref développement que ce concept reçoit dans *Temps et Récit III*<sup>81</sup> on remarquera la thèse, inspirée de Hannah Arendt, que «l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées»<sup>82</sup>. La fécondité au moins heuristique de cette notion, dont Ricoeur précise «qu'elle s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu»<sup>83</sup> est illustrée par deux exemples : au plan individuel, celui de la psychanalyse, au plan collectif, l'histoire d'Israël.

Dans l'optique de notre question directrice, c'est surtout le premier exemple qui demande une discussion approfondie. Deux formules directrices encadrent un vaste domaine d'investigation que Ricoeur ne fait qu'effleurer. D'une part, il affirme que «la psychanalyse constitue ... un laboratoire particulièrement instructif pour une enquête proprement philosophique sur la notion d'identité narrative»<sup>84</sup>. D'autre part, la perlaboration (*Durcharbeitung*) analytique aurait pour but de permettre à un sujet de se reconnaître «dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même»<sup>85</sup>.

Comment remplir le cadre que définissent ces deux énoncés ? A cet égard, c'est l'ouvrage de Piera Aulagnier,

---

<sup>79</sup> TR III, 351.

<sup>80</sup> TR III, 355.

<sup>81</sup> TR III, 355-359.

<sup>82</sup> TR III, 356.

<sup>83</sup> TR III, 356.

<sup>84</sup> TR III, 356.

<sup>85</sup> TR III, 357.

*L'apprenti-historien et le maître-sorcier*<sup>86</sup> qui me semble devoir retenir l'attention du philosophe. Dédié à « tous ceux qui m'ont demandé et permis d'écouter leur histoire », l'ouvrage, précédé d'une longue introduction, comprend deux parties. Une première partie, intitulée « Des histoires pleines de silence et de fureur »<sup>87</sup> relate deux histoires de cas, l'histoire de Philippe, « une enfance sans histoire », et celle d'« Odette et sa mémoire ». Sous le titre « Une histoire pleine de questions », la seconde partie propose des développements théoriques relatifs au statut théorique et à la pratique de la psychanalyse. L'ouvrage s'achève par une illustration empruntée à la fiction littéraire : « 1984 » de George Orwell.

Dans l'optique de notre problématique, ce sont surtout l'introduction générale et la seconde partie de l'ouvrage qui m'ont intéressé. D'entrée de jeu, l'auteur expose ce qu'elle estime être une « question fondamentale » de sa propre démarche clinique et théorique : la fonction « d'apprenti-historien » dévolue au Je, « constructeur jamais au repos, et inventeur, si c'est nécessaire, d'une histoire libidinale dans laquelle il puise les causes lui rendant sensées et acceptables les exigences des dures réalités avec lesquelles il lui faut cohabiter : le monde extérieur et ce monde psychique qui, pour une part, lui reste inconnu »<sup>88</sup>. En face de lui se trouve le psychanalyste et sa théorie. Refuser de fictionnaliser complètement la théorie analytique et ses constructions, sous peine d'en faire un simple décor de théâtre, cela équivaut-il à faire de l'« historien en quête de preuves » qu'est l'analyste le « grand maître en intrigues », selon la belle formule de Ricoeur, utilisée dans un autre contexte<sup>89</sup> ? Si tout sujet, peu importe qu'il soit engagé dans une démarche analytique ou non, est un « apprenti-historien » pour lequel « c'est une nécessité pour son

---

<sup>86</sup> Piera Aulagnier, *L'apprenti-historien et le maître-sorcier*. Du discours identifiant au discours délirant, Paris, P.U.F., 1984.

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 47-172.

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>89</sup> Le chapitre consacré à la réalité du passé historique dans *Temps et Récit III* s'achève sur l'évocation du « caractère mystérieux de la dette qui, du maître en intrigues, fait un seigneur de la mémoire des hommes du passé » (p. 227).

fonctionnement de se poser et de s'ancrer dans une histoire qui substitue à un temps vécu-perdu la version que le sujet s'en donne, grâce à sa reconstruction des causes qui l'ont fait être, rendent compte de son présent et rendent pensable et investissable un éventuel futur»<sup>90</sup>, l'analyste qui entend cette histoire ne pourra lui, se départir de son rôle d'«historien en quête de preuves».

Concernant le premier personnage, on voit sans peine le rapprochement possible avec le concept d'identité narrative, telle que la définit Ricoeur : identité jamais définitivement conquise et close sur elle-même. La seule chose à laquelle il faille prendre garde, c'est de ne pas surestimer le triomphe de la concordance sur la discordance qui caractérise la synthèse de l'hétérogène que «l'intrigue narrative» opère au plan de la configuration littéraire du récit. Au plan de l'histoire vécue, l'hétérogène, comme j'ai tenté de le montrer ailleurs, mérite plutôt le qualificatif d'«empêchement» (*Verstrickung*) au sens de Schapp<sup>91</sup>, ou encore, tout simplement le qualificatif de «conflit», qui fait que ces histoires sont «pleines de silence et de fureur».

D'autre part, - c'est là la question directrice de l'ouvrage - il importe de s'interroger sur la liaison «entre le déjà-connu d'une théorie et le non-encore-connu auquel nous confronte le discours qu'on écoute»<sup>92</sup>. Alors qu'on pourrait être tenté de confronter simplement l'identité narrative, toujours singulière, jamais définitivement acquise, donc susceptible de nouveaux rebondissements, de l'apprenti-historien que nous sommes, et la théorie inaltérable, n'admettant aucune modification majeure, arrêtée une fois pour toutes de «l'historien en quête de preuves», disposant déjà du savoir quant aux causalités psychiques et leurs effets, les choses ne sont pas tout à fait aussi simples. C'est précisément ici que nous voyons resurgir, mais de façon surprenante et originale, le concept de trace comme «effet-signé».

---

<sup>90</sup> *L'apprenti-historien* p 9.

<sup>91</sup> «De l'empêchement à l'intrigue» : Postface à W. Schapp, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, Paris, Ed. du Cerf, 1992, p.239-275.

<sup>92</sup> *L'apprenti-historien* p. 13.

Concernant cette problématique, tout ou presque tout est dit dans les deux premiers chapitres de la seconde partie de l'ouvrage. Il s'ouvre sur une déclaration qui nous met au cœur du sujet : «Si la clinique nous donne à entendre des histoires pleines de silence et de fureur, et d'autant plus significatives que le sens nous en échappe, l'histoire théorique traite des causes responsables de cet apparent non-sens, des blancs parsemant certains chapitres, des répétitions, de la confusion des temps et des genres, dont souffrent, à des degrés divers, ces autobiographies»<sup>93</sup>.

Voici donc que la formule heideggérienne, d'apparence si anodine : «Cet homme (ou cette femme) a une histoire triste» prend un relief singulier et assez paradoxal, qui oblige à mobiliser très exactement le ternaire «archives, documents, trace». Quelle est en effet la situation de l'apprenti-historien qui doit conquérir son «propre espace identificatoire», c'est-à-dire, ce que Ricoeur appellerait son «ipséité» et ce que le premier Heidegger appelait *Selbstwelt* ? Il se trouve dans la situation étrange d'avoir «perdu la plupart des documents qui montreraient comment, dès son avènement, il a défriché centimètre par centimètre une petite surface de l'espace psychique, afin de le rendre habitable»<sup>94</sup>, de sorte que, «pour témoigner que cet espace est le sien ... le Je ne retrouvera dans ses archives que quelques brefs récits, plus ou moins véridiques, quelques contrats, plus ou moins périmés, quelques bulletins de victoire ou de défaite, qui ne concernent qu'une petite partie des batailles marquantes de son histoire et, de plus, privilégiés pour des raisons qui lui restent souvent énigmatiques. La tâche du Je sera de transformer ces *documents fragmentaires* en une construction historique qui apporte à l'auteur et à ses interlocuteurs le *sentiment d'une continuité temporelle*»<sup>95</sup>.

«Sentiment d'une continuité temporelle» : nous retrouvons ici ce que Dilthey cherchait à penser comme *Zusammenhang des Lebens*. Mais la notion diltheyenne se complique singulièrement avec la thèse que l'avènement du Je se trouve

---

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 195.

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 195.

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 196.

précédé par un temps de la vie somato-psychique. Cet «avant» mérite d'être qualifié du nom schellingien *das Unvordenkliche*, «l'imprévisible». Or, en l'occurrence, à moins de succomber au fantasme de l'auto-engendrement, le Je, «pour fonder son histoire», «devra malgré tout trouver une voie et une voix qui lui rendent possible de penser cet *avant*.»<sup>96</sup>. C'est précisément ici que s'impose le recours à la notion de trace :

«Confusément [le Je] perçoit qu'il n'est jamais totalement identique à celui qu'il a été, mais que celui qu'il a été peut seul lui donner accès à une certaine connaissance de ce qu'il est et lui promettre un devenir possible. Or, cette nécessité de préserver la mémoire d'un passé comme garantie de l'existence d'un présent, ne peut aller au-delà des traces mnésiques laissées par des représentations idéiques, c'est-à-dire au-delà du moment où le Je est advenu sur la scène psychique. Mais son corps et ses inscriptions d'une part, sa familiarité immédiate avec le corps, la voix, l'image maternelle de l'autre lui affirment que du déjà-éprouvé, du déjà-investi, du déjà-expérimenté l'ont précédé. Ce 'déjà-là' d'un temps vécu, le je devra pouvoir le penser, croire en posséder l'histoire, faute de quoi sa position ressemble fort à celle d'un sujet qui serait toujours sous la menace de découvrir, tout à coup, que celui qu'il a été dément radicalement celui qu'il croit être»<sup>97</sup>.

Pour que ce déjà-éprouvé puisse être pensé, le Je a besoin du récit de l'autre qui lui fournit ainsi ses premiers repères identificatoires. Nous pourrions aussi dire qu'il lui permet de se penser «soi-même comme un autre». Sans cette méditation narrative - plus ou moins véridique, et comportant toujours une part de ce que dans un autre ouvrage, l'auteur appelait «violence de l'interprétation» -, les traces corporelles de cet imprévisible seront à jamais incompréhensibles, de purs effets sans signification, «des cicatrices, des blessures dont il pâtira tout en ignorant en quel temps, en quel lieu, pour quelles raisons il a été blessé»<sup>98</sup>. Ce qui vaut pour l'esprit au sens où l'entend Hegel, ne saurait valoir pour l'âme ou le psychisme : toutes les blessures ne guérissent pas sans laisser des traces ;

---

<sup>96</sup> *Ibid.* p. 203.

<sup>97</sup> *Ibid.* p. 204-205.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 205.

au contraire, le psychisme porte en lui des cicatrices dont il ne sait même pas quelles blessures les ont causées. Remonter de la cicatrice (de l'effet) à la «cause» équivaut à leur donner une signification. En ce sens, nous sommes bien en présence de la trace comme «effet-signé» telle que la comprend Ricoeur.

En même temps, il s'agit de l'histoire la plus intime du sujet, donc de «l'histoire la plus propre du sujet» qui se profilait dans la liste des exemples heideggériens dont nous étions partis. Si c'est bien cela l'historialité du *Dasein*, il faudra dire que seule la médiation narrative d'autrui pourra en écrire le premier chapitre : «pendant une première étape de la vie infantile, l'enfant ne peut donner existence à l'*infans* qui l'a précédé qu'en s'appropriant une version discursive qui raconte, qui lui raconte, l'histoire de son début»<sup>99</sup>. Pour qu'il puisse y avoir une identité narrative, ce premier chapitre ne pourra pas rester blanc. Autant l'histoire vécue, à la différence de l'histoire racontée, ne sera jamais définitivement close, même si on y retrouve l'écho de ce que Frank Kermode appelle «*the sense of an ending*», autant elle doit avoir une origine qui donne signification à la trace :

«Le propre du parcours identificatoire, tant qu'un identifiant reste vivant, est de n'être jamais clos, mais il doit trouver à s'ancrer en un point de départ fixe pour que le voyageur puisse s'y orienter, en découvrir le sens, dans la double acception du terme, savoir d'où il vient, où il s'arrête, vers quoi il va. Ce sens qui transforme le temps physique en un temps humain, la psyché ne peut l'appréhender qu'en termes de désir : qu'est-ce que notre passé proche et lointain, sinon l'histoire reconstruite du défilé des objets qui gardent vivant dans notre mémoire le souvenir des plaisirs perdus ? Cette intrication entre les fils du temps et les fils du désir, grâce à laquelle le Je peut avoir accès à la temporalité, n'est possible que si elle s'opère d'emblée, l'origine du temps doit coïncider avec l'origine de l'histoire du désir»<sup>100</sup>.

Serait-ce cela, le sens le plus originaire du terme «histoire» que Heidegger cherchait à atteindre à travers son cinquième exemple, tout en avouant qu'il ne l'avait pas encore trouvé ? A supposer que ce soit le cas, on aura compris que ce sens le

---

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 205-206.

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 209.

plus originaire ne peut ni faire l'économie de la notion de trace, ni de la médiation narrative de l'autre. Il faudra également comprendre que le sens existentiel de l'historialité dépend au moins autant de ce chapitre initial (dont notre corps conserve déjà la trace) que du chapitre final : «l'être-pour-la-mort».

Pour finir, disons encore un mot sur le rôle de «l'historien en quête de preuves». A aucun moment, celui-ci ne saurait oublier que le sujet auquel il a affaire «n'est pas réductible à la somme des caractères de ses molécules psychiques ou organiques»<sup>101</sup>, c'est-à-dire aux traits qui définissent ce que Ricoeur appellerait sa «mêmeté». La conséquence est qu'en l'occurrence, «l'historien» devra apprendre à faire le partage entre ce qui, dans l'histoire singulière du sujet relève du vérifiable, et ce qui demeure à jamais invérifiable : «Des historien en quête de preuves, c'est bien ce que nous sommes, mais aussi des historiens dont la quête bute toujours sur un 'déjà là' de nous-même et de l'autre qui résiste à notre élucidation»<sup>102</sup>. Sans ce renoncement à la position du maître-en-intrigues la formule freudienne, «*Wo Es war, soll Ich werden*» - formule qu'on pourrait dans la perspective présente rendre par : «Là où régnait le destin anonyme, l'histoire singulière doit advenir» - perdrait toute légitimité.

---

<sup>101</sup> *Ibid.* p. 198.

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 199.