



**Problema reprezentării trecutului.
Hermeneutica europeană a istoriei:
Alexandru Dragomir, Jan Patočka, Paul Ricoeur**

Autor: Paul A. MARINESCU

Lucrare realizată în cadrul proiectului "Cultura română și modele culturale europene - cercetare, sincronizare, durabilitate", cofinanțat din FONDUL SOCIAL EUROPEAN prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, Contract nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

Titlurile și drepturile de proprietate intelectuală și industrială asupra rezultatelor obținute în cadrul stagiului de cercetare postdoctorală aparțin Academiei Române.

* * *

*Punctele de vedere exprimate în lucrare aparțin autorului și nu angajează
Comisia Europeană și Academia Română, beneficiara proiectului.*

DTP, complexul editorial/redacțional, traducerea și corectura aparțin autorului.

Descărcare gratuită pentru uz personal, în scopuri didactice sau științifice.

Reproducerea publică, fie și parțială și pe orice suport,
este posibilă numai cu acordul prealabil al Academiei Române.



ISBN 978-973-167-327-1



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI
NAȚIONALE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

CUPRINS

INTRODUCERE	3
CAPITOLUL I	8
DESPRE TIMP ȘI ISTORIE ,.....	8
LA ȘCOALA FENOMENOLOGIEI :.....	8
ALEXANDRU DRAGOMIR, JAN PATOČKA ,.....	8
PAUL RICŒUR	8
1/ EXPERIENȚA ISTORIEI DEZLĂNȚUITE	10
2/ LA ȘCOALA FENOMENOLOGIEI A LUI HUSSERL ȘI A LUI HEIDEGGER	14
2.1/ <i>Dragomir și Heidegger: de la facticitate la banalitatea metafizică a mediului temporal</i>	14
2.2/ <i>Dragomir și Husserl: conștiința internă a timpului, despre retenție și permanență</i>	17
2.3/ <i>Patočka și Husserl: de la ego-ul transcendențial la donarea prealabilă a lumii</i>	19
2.4/ <i>Patočka și Heidegger: despre reflecția istorială și începutul istoriei</i>	22
2.5/ <i>Ricœur: contextul receptării lui Husserl și lui Heidegger</i>	24
2.6/ <i>Ricœur și Husserl: „sensul istoriei”</i>	26
2.7/ <i>Ricœur și Heidegger: „aporetica temporalității”</i>	28
CAPITOLUL II	32
HERMENEUTICA ISTORIEI :	32
DE LA APARTENENȚĂ LA DISTANȚARE	32
1/ FENOMENOLOGIA HERMENEUTICĂ	33
2/ ISTORICITATE ȘI CERCETARE ISTORICĂ	35
2.1/ <i>Obiectivitatea experienței temporale și constituirea obiectului istoric</i>	36
2.2/ <i>De la distanța temporală la principiul distanțării</i>	38
3/ „OBIECTIVITATE ȘI SUBIECTIVITATE ÎN ISTORIE”	40
3.1/ <i>Obiectivitatea incompletă a istoriei</i>	40
3.2/ <i>Subiectivitatea „operantă” în istorie</i>	44
4/ ISTORIE ȘI POETICĂ	47
4.1/ <i>Cunoașterea istorică și paradigma textuală</i>	48
4.2/ <i>Dialectica înțelegere-explicație și aporia temporalității</i>	51



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI
NAȚIONALE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

CAPITOLUL III.....	54
MĂRTURIA ÎNTRE MEMORIE ȘI ISTORIE	54
1/ „HERMENEUTICA MĂRTURIEI”	56
2/ MĂRTURIA ÎN <i>TIMP ȘI POVESTIRE</i>	58
2.1/ <i>Mărturia ca „observație făcută la timpul trecut”</i>	58
2.2/ <i>Mărturia și relevanța trecutului</i>	60
2.3/ <i>Urma ca presupuziție epistemologică a mărturiei</i>	62
3/ MĂRTURIA ȘI MEMORIA	64
3.1/ „ <i>Marca trecutului</i> ”	65
4. MĂRTURIA CA STRUCTURĂ DE TRAZIȚIE ÎNTRE MEMORIE ȘI ISTORIE	67
4.1/ <i>Natura și statutul veritativ al reprezentărilor despre trecut</i>	68
4.2/ <i>Tranziția de la memorie la istorie</i>	69
 CAPITOLUL IV.....	 71
REPREZENTAREA TRECUTULUI.....	71
1/ <i>MIMESIS-UL ISTORIC</i>	71
2/ <i>VEHEMENȚA ONTOLOGICĂ A REPREZENTĂRII TRECUTULUI</i>	73
3/ <i>DE LA REPREZENTAREA TRECUTULUI LA „REPREZENTANȚĂ”</i>	75
4/ <i>REALITATEA TRECUTULUI ISTORIC SUB SEMNUL ANALOGIEI</i>	78
 ÎN LOC DE CONCLUZII.	 80
PENTRU O HERMENEUTICĂ TRANSLATIVĂ A TRECUTULUI.....	80
1/ <i>SCURT PARCURS AL TRADUCERII</i>	81
2/ <i>TRADUCEREA CA PARADIGMĂ: EXPUNERE ȘI PROBLEME</i>	85
3/ <i>TRADUCEREA TRECUTULUI: AVANTAJE ȘI DEZAVANTAJE</i>	87
3.1/ <i>Trecutul și categoria lui „altfel”</i>	88
3.2/ <i>Traducerea și „marca trecutului”</i>	89
3.3/ <i>Trecutul și alternativa traductibil versus intraductibil</i>	91
 RÉSUMÉ.....	 95
 REZUMAT.....	 98
 BIBLIOGRAFIE	 108
1/ <i>AUTORI. TEXTE SURSĂ</i>	108
2/ <i>LITERATURĂ SECUNDARĂ</i>	115



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI
NAȚIONALE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

SOMMAIRE

INTRODUCTION	3
CHAPITRE I	8
DU TEMPS ET DE L'HISTOIRE ,	8
A L'ECOLE DE LA PHENOMENOLOGIE:	8
ALEXANDRU DRAGOMIR, JAN PATOČKA ,.....	8
PAUL RICŒUR	8
1/ L'EXPERIENCE DE L'HISTOIRE DECHAINÉE	10
2/ A L'ECOLE DE LA PHENOMENOLOGIE DE HUSSERL ET HEIDEGGER	14
2.1/ <i>Dragomir et Heidegger: de la facticité au banal métaphysique du milieu temporel</i>	14
2.2/ <i>Dragomir et Husserl: la conscience intime du temps, de la rétention et de la permanence</i>	17
2.3/ <i>Patočka et Husserl: de l'ego transcendantal à la donation préalable du monde</i>	19
2.4/ <i>Patočka et Heidegger: de la réflexion historique et du commencement de l'histoire</i>	22
2.5/ <i>Ricœur: la réception de Husserl et de Heidegger</i>	24
2.6/ <i>Ricœur et Husserl: „le sens de l'histoire”</i>	26
2.7/ <i>Ricœur et Heidegger: „l'aporétique de la temporalité”</i>	28
CHAPITRE II	32
L'HERMENEUTIQUE DE L'HISTOIRE:	32
DE L'APARTENANCE A LA DISTANCIATION	32
1/ LA PHENOMENOLOGIE HERMENEUTIQUE.....	33
2/ L'HISTORICITE ET LA RECHERCHE HISTORIQUE.....	35
2.1/ <i>L'objectivité de l'expérience temporelle et la constitution de l'objet historique</i>	36
2.2/ <i>De la distance temporelle au principe de la distanciation</i>	38
3/ „OBJECTIVITE ET SUBJECTIVITE EN HISTOIRE”	40
3.1/ <i>L'objectivité incomplète de l'histoire</i>	40
3.2/ <i>La subjectivité „opérante” dans l'histoire</i>	44
4/ HISTOIRE ET POETIQUE	47
4.1/ <i>La connaissance historique et le paradigme du texte</i>	48
4.2/ <i>La dialectique explication-compréhension et l'aporie de la temporalité</i>	51



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI
NAȚIONALE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

CHAPITRE III.	54
LE TEMOIGNAGE ENTRE LA MEMOIRE ET L'HISTOIRE	54
1/ „L'HERMENEUTIQUE DU TEMOIGNAGE”	56
2/ LE TEMOIGNAGE DANS <i>TEMPS ET RECIT</i>	58
2.1/ <i>Le témoignage comme „observation au passé”</i>	58
2.2/ <i>Le témoignage et la pertinence du passé</i>	60
2.3/ <i>La trace comme supposition épistémologique du témoignage</i>	62
3/ LE TEMOIGNAGE ET LA MEMOIRE	64
3.1/ „ <i>La marque du passé</i> ”	65
4. LE TEMOIGNAGE COMME STRUCTURE DE TRANSITION ENTRE LA MEMOIRE ET L'HISTOIRE.....	67
4.1/ <i>Le statut véridatif des représentations du passé</i>	68
4.2/ <i>La transition entre la mémoire et l'histoire</i>	69
CHAPITRE IV.	71
LA REPRESENTATION DU PASSE	71
1/ LA <i>MIMESIS</i> HISTORIQUE	71
2/ LA VEHEMENCE ONTOLOGIQUE DE LA REPRESENTATION DU PASSE.....	73
3/ DE LA REPRESENTATION DU PASSE A LA <i>REPRESENTANCE</i>	75
4/ LA REALITE DU PASSE HISTORIQUE SOUS LE SIGNE DE L'ANALOGUE.....	78
AU LIEU DE CONCLUSIONS.....	80
POUR UNE HERMENEUTIQUE TRADUCTOLOGIQUE DU PASSE	80
1/ BREF PARCOURS DE LA TRADUCTION	81
2/ LA TRADUCTION COMME PARADIGME	85
3/ LA TRADUCTION DU PASSE: AVANTAGES ET INCONVENIENTS	87
3.1/ <i>Le passé et la catégorie de l'autrement</i>	88
3.2/ <i>La traduction et „la marque du passé”</i>	89
3.3/ <i>Le passé et l'alternative traductible versus intraductible</i>	91
RÉSUMÉ.....	95
RESUME EN ROUMAIN	98
BIBLIOGRAPHIE	108
1/ TEXTES SOURCES.....	108
2/ LITTERATURE SECONDAIRE	115



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI
NAȚIONALE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

REZUMAT

Interogațiile despre realitatea, modul de a fi și modul de reprezentare a trecutului în raportul său cu existența istorică și istoria – cu o lungă tradiție în filosofia clasică, începând cu Platon și încheind cu Kant și Hegel – au cunoscut o puternică dezvoltare în secolul XX, sub presiunea crizelor istorice traversate în această perioadă. În joc nu este o simplă întrebare cognitivă, legată de modul de acces și de cunoaștere a „ceea ce a fost”, ci o problematică veritabilă care astăzi constituie obiectul de cercetare al istoriografiei, fenomenologiei genetice, hermeneuticii istorice, teoriilor istorice și de antropologie culturală. Pentru că reprezentarea trecutului este „operațiune” complexă care presupune articularea mai multor elemente: semnificația urmei, arhiva ca probă documentară, intersectarea problematică a narațiunii istorice cu cea ficțională, constituirea unui timp mediator între timpul cosmologic și cel interior. Acoperind dimensiunea prealabilului temporal, reprezentarea trecutului se află astfel, ca problemă, în centrul teoriilor despre existența istorică, despre identitatea personală și cea culturală, despre tradiție și istorie și angajează reflecții despre obiectivitatea istoriei, dimensiunea constitutivă a tradiției, semantica urmei istorice și mnezice, narativitate, memorie și mărturie.

Pentru a răspunde acestei problematici, analizăm, în primul capitol al acestei lucrări, tripla articulare teoretică pe care fenomenul trecutului o cunoaște în filosofii istoriei elaborate de Alexandru Dragomir (1916-2002), Jan Patočka (1907-1977) și Paul Ricœur (1913-2005). De inspirație fenomenologică și urmărind toate trei accesul la lucrurile însele, aceste reflecții asupra trecutului și reprezentării sale ajung totuși la soluții diferite. Dacă pentru Dragomir, preocupat în special de modul de a gândi ontologic trecutul, acesta este înțeles ca esențializare, pentru Patočka același fenomen este văzut, pe fondul unei teorii a mișcărilor fundamentale ale existenței, mai degrabă ca o înrădăcinare. În sfârșit, Ricœur ajunge la o definiție a trecutului în termeni de reprezentanță, după un parcurs pasionant prin teoriile narativității și ale memoriei personale și colective.

Al doilea capitol este o introducere în problematica hermeneuticii istoriei care cuprinde, la un nivel general, atât întrebări asupra raportului dintre subiectul cunoscător, condiționat istoric, și obiectul istoriei, trecutul, care este în fond o reconstrucție / reprezentare în care sunt implicate diverse operațiuni istoriografice, cât și preocupări pentru determinarea specificului teoretic al disciplinei istoriei față de științele naturii sau cele exacte, pornind de la vechea polaritate înțelegere *versus* explicație. Pentru a



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

surprinde toate aceste mize teoretice, urmărind îndeaproape parcursul pe care l-a cunoscut hermeneutica istoriei în gândirea lui Ricoeur, de la primele sale articulări din *Istorie și adevăr*, datorate încă unei concepții diltheyene, până la proiectele de maturitate care vizează o întemeiere a cunoașterii istorice pe o paradigmă textuală, o cunoaștere traversată de dialectica apartenenței și distanțării.

Analiza dezvoltată în al treilea capitol surprinde potențialul istoriografic al fenomenului mărturiei, în două moduri diferite: pe de o parte, prin chestionarea cvasi-absenței sale – în calitate de conector istoric – din arhitectura unei poetici a istoriei, precum cea elaborată de Paul Ricoeur în *Timp și povestire*, o cvasi-absență relevantă pentru determinarea realității trecutului istoric, dar și a graniței dintre istorie și ficțiune. Pe de altă parte, și în cadrul diferit al unei hermeneutici a condiției istorice, urmărind modul în care fenomenul mărturiei se achită de rolul său, hermeneutic prin excelență, de a asigura tranziția dintre memoria înțeleasă ca matrice a istoriei și istoria ca disciplină ce pretinde autonomie epistemologică.

Analiza reprezentării trecutului, ce face obiectul capitolului al patrulea, se desfășoară sub semnul unei întrăbări importante: raportarea la trecut nu poate fi decât un tip de *mimesis*? Un răspuns detaliat la această interogație va presupune, mai întâi, lămuriri preliminare ale vehemenței ontologice ce caracterizează, din perspectiva lui Ricoeur, reprezentarea trecutului, prin apel la teoria husserliană a intenționalității (ca raport între surplusul de sens al conștiinței și surplusul de prezență al obiectului), dar și la teoriile textului ce recuperează dimensiunea sa extralingvistică. Aceste clarificări sunt continuate printr-o abordare a „funcției de reprezentanță pe care cunoașterea istorică o exercită față de trecut”, ceea ce implică incursiuni teoretice asupra diferitelor concepte menite să confirme ancorarea demersului istoric în realitatea lui *ceea ce a fost altădată*: îndatorarea istoricului față de morți și față de trecut, mimetismul urmei, refigurarea trecutului, sub semnul analogiei, la nivelul narațiunii istorice.

Ultimul capitol, care ține loc de concluzii, este și unul exploratoriu, pentru că aici lansăm ipoteza originală de a înțelege trecutul din perspectiva procesului hermeneutic al traducerii. Pentru a identifica mizele teoretice ale acestei noi operațiuni istoriografice – traducerea trecutului – dar și avantajele și dezavantajele pe care le comportă față de alte tipuri de „lecturi” ale trecutului, reflectăm asupra raporturilor posibile dintre hermeneutica istoriei și teoria traducerii, așa cum au fost dezvoltate, schițate sau chiar sugerate de Ricoeur în lucrările sale din ultimul deceniu al secolului XX. Sub cupola acestei noi interpretări, pot fi regrupate și rearticulate elementele fundamentale ale unei hermeneutici a istoriei: textualitatea istoriei, alteritatea trecutului, transmiterea unui sens de-a lungul distanței temporale, reconstrucția trecutului sub semnul categoriei lui „altfel”, comparabilii și „reprezentanța” etc.



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI
NAȚIONALE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

RÉSUMÉ

Les interrogations sur la réalité et la manière de représenter le passé dans son rapport avec l'existence historique et l'histoire – d'une longue tradition dans la philosophie classique, de Platon jusqu'à Kant et Hegel – ont connu un essor dans le XXe siècle, sous la pression des crises historiques que cette période a traversées. Les questions classiques sur le rapport entre le temps constitutif de la conscience et le temps objectif de la réalité, sur l'unité du temps dans ses trois ecstases, regagnent – au niveau de la réflexion contemporaine sur la représentation du passé – une profondeur remarquable.

L'enjeu de la représentation du passé ne se résume pas à une simple question cognitive, visant la manière d'avoir accès et de connaître *ce qui a été*, mais il est donné par une problématique véritable qui fait aujourd'hui l'objet de recherche de l'historiographie, de la phénoménologie génétique, de l'herméneutique historique et de l'anthropologie culturelle. En effet, la représentation du passé est une « opération » complexe qui suppose l'accord de plusieurs éléments : la signifiante de la trace, l'archive comme preuve documentaire, le croisement problématique de la narration historique avec celle de fiction, la constitution d'un temps historique médiateur entre le temps cosmologique et celui intérieur etc. Couvrant la dimension du préalable temporel, la représentation du passé se trouve, comme question, au centre des théories sur l'existence historique, l'identité personnelle et culturelle, la tradition et l'histoire et elle implique également des réflexions sur l'objectivité de l'histoire, la dimension constitutive de la tradition, la sémantique de la trace historique et mnésique, la narrativité, la mémoire et le témoignage.

Pour répondre à cette problématique riche et foisonnante, nous nous donnons comme tâche d'analyser, dans le premier chapitre de cet ouvrage, la triple articulation théorique que le phénomène du passé connaît dans les philosophies de l'histoire développées par Alexandru Dragomir (1916-2002), Jan Patočka (1907-1977) et Paul Ricœur (1913-2005). D'inspiration phénoménologique et visant l'accès aux choses mêmes, leurs réflexions sur le passé et sa représentation parviennent cependant à des solutions différentes. Si selon Dragomir et sa vision plutôt ontologique, le passé est saisi comme *essentialisation*, pour Patočka, le même phénomène est décrit, du point de vue de sa théorie des mouvements fondamentaux de l'existence, comme *enracinement*. Finalement, Ricœur propose une définition du passé en termes de *représentance*, à la fin d'un parcours passionnant par les théories de la narrativité et de la mémoire. Ainsi, notre intention est d'esquisser, à partir d'ouvrages tels *Les Cahiers du temps*, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* et *Temps et récit*, une démarche



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

comparativiste au niveau de l'herméneutique de l'histoire, guidée par la question suivante : comment comprendre la différence qui marque les interprétations du passé et de l'histoire proposées par trois philosophes, tous trois formés à « l'école de la phénoménologie » ?

Le deuxième chapitre se veut être une introduction à la problématique de l'herméneutique de l'histoire qui comprend, à un niveau général, aussi bien des questions sur le rapport entre le sujet connaissant, historiquement conditionné et l'objet de l'histoire, le passé, qui est en fin de compte une reconstruction / représentation impliquant diverses opérations historiographiques, que des préoccupations pour déterminer le spécifique théorique de l'histoire par rapport aux sciences de la nature, à partir de l'ancienne opposition compréhension *versus* explication. Pour bien saisir tous ces enjeux, nous allons poursuivre le parcours de l'herméneutique de l'histoire dans la pensée de Ricoeur, à partir de ses premières formulations dans *Histoire et Vérité*, redevables encore à une conception diltheyenne, jusqu'à ses projets de maturité qui visent à fonder la connaissance historique, parcourue par la dialectique de la distanciation et de l'appartenance, sur un paradigme textuel.

L'analyse développée dans le troisième chapitre met au jour le potentiel historiographique du phénomène du témoignage, de deux manières différentes : d'un côté, nous interrogeons son quasi-absence – en tant que connecteur historique – de l'architecture d'une poétique de l'histoire, comme celle développée par Ricoeur dans *Temps et récit*, pour identifier son rôle dans la détermination de la réalité du passé historique et dans la démarcation entre l'histoire et la fiction. De l'autre côté, et dans le cadre nouveau d'une herméneutique de la condition historique, nous poursuivons la manière dans laquelle le phénomène du témoignage assure la transition entre la mémoire envisagée comme matrice de l'histoire et l'histoire comme discipline qui exige l'autonomie épistémologique.

L'analyse de la représentation du passé, recueillie dans le quatrième chapitre, est développée sous le signe d'une question essentielle : le rapport au passé ne peut-il être qu'une sorte de *mimesis* ? Une réponse détaillée suppose d'abord des clarifications préliminaires sur la véhémence ontologique qui caractérise, selon Ricoeur, la représentation du passé, des clarifications qui s'appuient sur la théorie husserlienne de l'intentionnalité (comme rapport entre le surcroît de sens de la conscience et le surcroît de présence de l'objet) et sur les théories du texte qui récupèrent sa dimension extralinguistique. Ces explications sont prolongées par des approches de la « fonction de représentance que la connaissance historique exerce par rapport au passé », dont le point de mire est l'analyse des notions vouées à confirmer l'ancrage de la démarche historique dans la réalité de ce qui a été autrefois : l'être en dette de



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

l'historien par rapport aux morts et au passé, le caractère mimétique de la trace, la réfiguration du passé, sous le signe de l'analogie, au niveau de la narration historique.

Le dernier chapitre, conçu en guise de conclusions finales, en est un exploratoire, où nous lançons une hypothèse originale qui pourrait être formulée comme un simple syntagme : traduire le passé. Pour identifier les enjeux de cette nouvelle opération historiographique – la traduction du passé – mais aussi bien les avantages et les inconvénients qu'elle comporte par rapport aux autres types de « lectures » du passé, nous réfléchissons sur les rapports entre l'herméneutique de l'histoire et la théorie de la traduction, tels qu'ils sont développés, esquissés, voire suggérés par Paul Ricoeur. En effet, sous la coupole de cette nouvelle interprétation, nous pouvons reposer les rapports entre les éléments fondamentaux d'une herméneutique de l'histoire : la textualité de l'histoire, l'altérité du passé, la transmission d'un sens à travers la distance temporelle, la reconstruction du passé sous le signe de l'« autrement », les comparables et la représentance.

INTRODUCERE

Interogațiile despre realitatea, modul de a fi și modul de reprezentare a trecutului în raportul său cu existența istorică și istoria – cu o lungă tradiție în filosofia clasică, începând cu Platon și încheind cu Kant și Hegel – au cunoscut o puternică dezvoltare în secolul XX, sub presiunea crizelor istorice traversate în această perioadă. Întrebările clasice despre raportul dintre timpul constitutiv al conștiinței și timpul obiectiv al realității, despre unitatea timpului în cele trei ecstaze ale sale, capătă – la nivelul reflecției asupra reprezentării trecutului – o profunzime remarcabilă.

În joc nu este o simplă întrebare cognitivă, legată de modul de acces și de cunoaștere a „ceea ce a fost”, ci o problematică veritabilă care astăzi constituie obiectul de cercetare al istoriografiei, fenomenologiei genetice, hermeneuticii istorice, teoriilor istorice și de antropologie culturală. Pentru că reprezentarea trecutului este „operațiune” complexă care presupune articularea mai multor elemente: semnificația urmei, arhiva ca probă documentară, intersectarea problematică a narațiunii istorice cu cea ficțională, constituirea unui timp mediator între timpul cosmologic și cel interior. Acoperind dimensiunea prealabilului temporal, reprezentarea trecutului se află astfel, ca problemă, în centrul teoriilor despre existența istorică, despre identitatea personală și cea culturală, despre tradiție și istorie și angajează reflecții despre obiectivitatea istoriei, dimensiunea constitutivă a tradiției, semantica urmei istorice și mnezice, narativitate, memorie și mărturie.

Cele mai importante și originale contribuții, dar în același timp esențiale pentru determinarea cadrului teoretic al cercetării noastre vin din partea *istoriografiei* și *fenomenologiei istoriei*.

În *istoriografia* contemporană, pot fi identificate, potrivit lui Paul Ricœur, trei moduri posibile de articulare teoretică a *faptului de a fi fost* al trecutului: în primul rând, putem considera că realul trecutului nu poate fi decât în prezent, în modul în care el persistă în conștiința prezentă, la nivelul *reefectuărilor* sau reconstituirilor istorice (Robin G. Collingwood). În al doilea rând, realul trecutului poate fi abordat în cheia unei ontologii negative: trecutul este înțeleș pur și simplu ca ceea ce nu mai este, iar orice abordare istorică nu este decât un parcurs al diferenței dintre o absență anterioară și prezent. Dacă alteritatea anterioară a trecutului este dusă la extrem, trecutul devine doar o „absență pertinentă”, iar semnificația urmei nu se mai dă decât în interiorul unei logici a diferenței, ruptă de orice dimensiune diacronică (Paul Veyne și Michel de Certeau). În sfârșit, realul trecutului mai poate fi redus la dimensiunea lui tropologică sau retorică: lucrurile s-au întâmplat așa cum sunt spuse în povestire; faptul de a fi fost al unui eveniment trecut își găsește consistența în apariția lui la nivelul limbajului. Numai că în acest fel, realitatea lui „a fi fost” nu pare a fi cu mult diferită de realitatea lui „ceea ce ar fi putut să fie”, care este surprinsă ficțional (Hayden White).

Istoria și trecutul – ajunse tardiv în atenția reflecției *fenomenologice* – produc mutații esențiale în corpusul teoretic al acestei discipline. Este vorba în primul rând de mutații tematice: fenomenologia, preocupată inițial de regiunea conștiinței pure, de tipurile de reducere și de metodele de sesizare a esențelor trăirilor pure, analizează, într-un fel sub presiunea crizelor istorice care au marcat secolul trecut, fenomenul memoriei, al destinului și al urmelor istorice, identifică evenimente-sursă, repetiții, epoci sau structuri istorice – în încercarea de a surprinde condiția istorică a existenței umane. Iar aceste mutații tematice sunt urmate și de mutații metodologice, de fapt tentative de clarificare a accesului la structura și dinamica sensului istoric pe fondul de nedepășit al vieții: referințele conduc astfel la „fenomenologia genetică” a lui Edmund Husserl, „destrucția” lui Martin Heidegger, „hermeneutica istorică” a lui Hans-Georg Gadamer și Paul Ricœur, „reflecția destinală” a lui Jan Patočka, „filosofia istoriei” a lui Karl Löwith.

Cu alte cuvinte, contribuția acestor diverse abordări fenomenologice și hermeneutice la clarificarea fenomenului trecutului și a istoriei ar putea fi redată și prin interogațiile deschise pe care le transmit mai departe reflecției filosofice, întrebări însumate de Claude Romano: Cum putem obține din timpul constitutiv al unei conștiințe individuale timpul obiectiv al realității? Este valabilă derivarea intratemporalității din temporalitatea autentică a existenței? Cum putem gândi unitatea timpului în cele trei ecstaze ale sale în funcție de unitatea problematică a

conștiinței sau în funcție de faptul-de-a-fi-întreg al existenței finite? Este posibilă o privire fenomenologică asupra timpului în ciuda invizibilității sale, dar și a faptului că se sustrage constant oricărei încercări de constituire? (Romano, 2010a, 43 și urm.)

Pentru a răspunde acestei problematici complexe, ne propunem să analizăm, în primul capitol al acestei lucrări, tripla articulare teoretică pe care fenomenul trecutului o cunoaște în filosofii istoriei elaborate de Alexandru Dragomir (1916-2002), Jan Patočka (1907-1977) și Paul Ricœur (1913-2005). De inspirație fenomenologică și urmărind toate trei accesul la lucrurile însele, aceste reflecții asupra trecutului și reprezentării sale ajung totuși la soluții diferite. Dacă pentru Dragomir, preocupat în special de modul de a gândi ontologic trecutul, acesta este înțeles ca esențializare, pentru Patočka același fenomen este văzut, pe fondul unei teorii a mișcărilor fundamentale ale existenței, mai degrabă ca o înrădăcinare. În sfârșit, Ricœur ajunge la o definiție a trecutului în termeni de reprezentanță, după un parcurs pasionant prin teoriile narativității și ale memoriei personale și colective. Pornind de la lucrări cum ar fi *Caietele timpului*, *Eseuri eretice despre filosofia istoriei* și *Timp și povestire*, intenția noastră este de a schița un demers comparatist la nivelul hermeneuticii istoriei, ghidat de următoarea întrebare: cum putem înțelege faptul că trei filosofi, ce se reclamă de la aceeași „școală a fenomenologiei”, unde se învață accesul la lucrurile însele, ajung la trei soluții diferite în ceea ce privește interpretarea trecutului și chiar a istoriei?

Al doilea capitol se dorește a fi o introducere în problematica hermeneuticii istoriei care cuprinde, la un nivel general, atât întrebări asupra raportului dintre subiectul cunoscător, condiționat istoric, și obiectul istoriei, trecutul, care este în fond o reconstrucție / reprezentare în care sunt implicate diverse operațiuni istoriografice, cât și preocupări pentru determinarea specificului teoretic al disciplinei istoriei față de științele naturii sau cele exacte, pornind de la vechea polaritate înțelegere *versus* explicație. Pentru a surprinde toate aceste mize teoretice, vom urmări îndeaproape parcursul pe care l-a cunoscut hermeneutica istoriei în gândirea lui Ricoeur, de la primele sale articulări din *Istorie și adevăr*, datoare încă unei concepții diltheyene, până la proiectele de maturitate care vizează o întemeiere a cunoașterii istorice pe o paradigmă textuală, o cunoaștere traversată de dialectica apartenenței și distanțării.

Analiza dezvoltată în al treilea capitol caută să surprindă potențialul istoriografic al fenomenului mărturiei, în două moduri diferite: pe de o parte, prin chestionarea cvasi-absenței sale – în calitate de conector istoric – din arhitectura unei poetici a istoriei, precum cea elaborată de Paul Ricoeur în *Timp și povestire*, o cvasi-absență relevantă pentru determinarea realității trecutului istoric, dar și a graniței dintre istorie și ficțiune. Pe de altă parte, și în cadrul diferit al unei hermeneutici a condiției istorice, vom urmări modul în care fenomenul mărturiei se achită

de rolul său, hermeneutic prin excelență, de a asigura tranziția dintre memoria înțeleasă ca matrice a istoriei și istoria ca disciplină ce pretinde autonomie epistemologică.

Analiza reprezentării trecutului, ce face obiectul capitolului al patrulea, se desfășoară sub semnul unei întrăbări importante: raportarea la trecut nu poate fi decât un tip de *mimesis*? Un răspuns detaliat la această interogație va presupune, mai întâi, lămuriri preliminare ale vehemenței ontologice ce caracterizează, din perspectiva lui Ricoeur, reprezentarea trecutului, prin apel la teoria husserliană a intenționalității (ca raport între surplusul de sens al conștiinței și surplusul de prezență al obiectului), dar și la teoriile textului ce recuperează dimensiunea sa extralingvistică. Aceste clarificări vor fi apoi continuate printr-o abordare a „funcției de reprezentanță pe care cunoașterea istorică o exercită față de trecut”, ceea ce implică incursiuni teoretice asupra diferitelor concepte menite să confirme ancorarea demersului istoric în realitatea lui *ceea ce a fost altădată*: îndatorarea istoricului față de morți și față de trecut, mimetismul urmei, refigurarea trecutului, sub semnul analogiei, la nivelul narațiunii istorice.

Ultimul capitol, care ține loc de concluzii, este și unul exploratoriu, pentru că aici este lansată ipoteza originală de a înțelege trecutul din perspectiva procesului hermeneutic al traducerii. Pentru a identifica mizele teoretice ale acestei noi operațiuni istoriografice – traducerea trecutului – dar și avantajele și dezavantajele pe care le comportă față de alte tipuri de „lecturi” ale trecutului, vom reflecta asupra raporturilor posibile dintre hermeneutica istoriei și teoria traducerii, așa cum au fost dezvoltate, schițate sau chiar sugerate de Ricoeur în lucrările sale din ultimul deceniu al secolului XX. După cum vom vedea, sub cupola acestei noi interpretări, pot fi regrupate și rearticulate elementele fundamentale ale unei hermeneutici a istoriei: textualitatea istoriei, alteritatea trecutului, transmiterea unui sens de-a lungul distanței temporale, reconstrucția trecutului sub semnul categoriei lui „altfel”, comparabilii și „reprezentanța” etc.

Această lucrare se remarcă, în primul rând, prin caracterul său interdisciplinar: astfel, în elaborarea acestei cercetări sunt angajate abordări fenomenologice și hermeneutice ale problemei reprezentării trecutului (dar și a celor corelative acesteia, ce privesc timpul, istoria, urma, mărturia și memoria), abordări ce sunt menținute în dialog constant cu istoriografia și sunt raportate deseori la modelele teoretice propuse de traductologia contemporană. În al doilea rând, nota distinctă a acestei lucrări este dată de ideea originală de a aplica modelul traducerii în domeniul hermeneuticii istoriei și istoriografiei. Ca urmare a acestei raportări la trecut potrivit logicii traducerii, putem obținem câteva avantaje teoretice importante: prin traducerea narativă a trecutului, această ipostază temporală este acordată la categoria diferenței, a lui „altfel”. Cu alte cuvinte, dacă istoria și tradiția au încă un caracter viu pentru noi, aceasta se datorează exercitiului heterologic al narațiunii și al traducerii. Al doilea avantaj este legat mai degrabă de

ideea de pluralitate: putem vedea în traducere o modalitate de raportare comprehensivă la istorii plasate dincolo de contextul istoric al ființei noastre sau la fragmente din propriul nostru trecut care riscă să devină ilizibile. Al treilea ține de categoria aletică pe care Ricœur o acordă traducerii, cea de echivalență fără adecvare: traducerea construiește în cele din urmă un comparabil, iar în acest fel, ea întâlnește poetica narațiunii. Dacă privim deci trecutul prin filtrul narațiunii și al traducerii, trebuie să acceptăm că ne confruntăm cu o *refigurare*, și nu cu o restituire a ceea ce a fost.

CAPITOLUL I.
DESPRE TIMP ȘI ISTORIE,
LA ȘCOALA FENOMENOLOGIEI:
ALEXANDRU DRAGOMIR, JAN PATOČKA,
PAUL RICŒUR

Orice abordare istorică a trecutului subliniază de la bun început legătura inextricabilă dintre acest fenomen și interpretare. Negația și absența ce se regăsesc în toate definițiile sale ca „ceea ce nu mai este” sau ca „ceea ce a fost”, dar și existența sa indirectă, atestată doar prin vestigii, urme sau documente invită la o reconstruire, la o recompunere ce nu este străină de exercițiul imaginarului imbricat cu cel al memoriei, de operațiunile conștiinței de conferire de sens, de proiectarea prejudecăților ce stau la baza actului de înțelegere, de o anumită circularitate între „acum”-ul conștiinței și faptul de a fi acordat la trecut. Nu e deci de mirare că o legătură puternică s-a format între hermeneutică, în sensul său cel mai larg de artă a interpretării și fenomenul trecutului, iar prin extindere, cel al istoriei.

Despre o hermeneutică a istoriei și implicit a trecutului se poate vorbi cu siguranță începând cu Hegel și a sa *Fenomenologie a spiritului*, iar dacă ar fi să marcăm jaloanele esențiale ale acestui veritabil curent teoretic, ce va domina secolul XX, ar trebui să ne referim la lucrările lui Dilthey, Nietzsche, Heidegger, Gadamer și Ricœur. O adevărată provocare, dacă avem în vedere diversitatea și complexitatea acestor teorii care acoperă un spectru tematic foarte larg, ce

se întinde de la o istorie a lumii ce se desfășoară potrivit Spiritului înspre realizarea libertății, include o recuperare a individului înțeles ca existență finită și, prin consecință, interpretativă, și se încheie cu o „renunțare la Hegel”, altfel spus cu o asumare a unei reflecții finite și incomplete (adică situate în context, predeterminate de presupuziții și depășite de ineputabilul de sens al evenimentului) asupra istoriei.

Cert este că sintagma de *hermeneutică a istoriei* trimite la o tradiție de gândire foarte bogată și că, în acest cadru, problema raportului dintre trecut și interpretare – cu alte cuvinte, problema reprezentării trecutului – a cunoscut de bună seamă abordări interesante. Dintre toate acestea, am ales în primă instanță să ne oprim asupra a trei lecturi ale acestei probleme, oferite de trei gânditori formați cu toții la școala fenomenologiei, ce țin de spațiul cultural european, marcându-i principalele zone (occidentul, centrul și răsăritul), dar cu destine filosofice diferite, în tumultosul secol XX. Este vorba de Alexandru Dragomir, Jan Patočka și Paul Ricœur și bineînțeles, de teoriile lor asupra istoriei și trecutului dezvoltate îndeosebi în a doua jumătate a secolului trecut.

Intenția noastră este de a schița, pornind de la lucrări cum ar fi *Caietele timpului*, *Eseuri eretice despre filosofia istoriei* și *Timp și povestire*, un demers comparatist la nivelul hermeneuticii istoriei, care ni s-a părut benefic din mai multe motive: el constituie abordarea critică adecvată elaborării unei hermeneutici europene a istoriei, tocmai prin interesul ei pentru studierea relațiilor reciproce dintre lucrări care depășesc granițele unei filosofii naționale. Mai mult, prin atenția acordată registrului tematic multiplu, modelelor, diverselor influențe și receptării, acest demers permite articularea unui discurs teoretic coerent depre o „identitate prin diversitate / pluralitate”, cum este cea a Europei și a istoriei sale. În sfârșit, tot prin aceste calități, ni s-a părut că un demers comparatist ar răspunde cel mai bine interogației noastre inițiale din care se hrănește această cercetare: cum putem înțelege faptul că trei filosofi, ce se reclamă de la aceeași școală a fenomenologiei, unde se învață accesul la lucrurile însele, ajung la trei soluții diferite în ceea ce privește interpretarea trecutului și chiar a istoriei?

Cu toate că formarea celor trei filosofi datorează în mod egal fenomenologiei lui Husserl și a lui Heidegger, Dragomir, Patočka și Ricœur propun viziuni diferite asupra „ce”-ului trecutului, înțeles respectiv ca esențializare, înrădăcinare și reprezentanță. Sunt oare acestea aspecte complementare ale unui singur fenomen – trecutul – sau putem oare bănui manifestări diferite ale aceluiași fenomen în funcție de „mersul istoriei” în cele trei spații ale Europei, după cel de-al doilea război mondial, și anume occidentul, centrul și răsăritul? Am fi aici tentați să subliniem importanța pe care ar avea-o pentru o hermeneutică comparată, o abordare de geografie a ideilor. Ne mulțumim însă în cele ce urmează să analizăm raporturile efective, dar și posibile dintre teoriile despre trecut și despre istorie ale lui Dragomir, Patočka și Ricœur,

acordând o atenție deosebită *formării și surselor teoretice*, cu un accent particular pus asupra temelor și problemelor comune.

Constatarea că cei trei filosofi s-au format la „școala fenomenologiei” lui Husserl și lui Heidegger poate deschide cu îndreptățire analiza noastră. Într-adevăr, interesul pentru intenționalitatea conștiinței, pentru intuiția categorială ce extinde domeniul intuiției dincolo de senzorialitate, dar și pentru descoperirea unui sens temporal al *a priori*-ului – ca să reluăm aici cele trei descoperiri fundamentale ale fenomenologiei, potrivit lui Heidegger (Heidegger, 2005, 60 și urm.) – apare în diverse accente, dar constant, de-a lungul scrierilor lui Ricœur despre fenomenologia voinței, de-a lungul analizelor lui Patočka ale lumii naturale sau meditațiilor lui Dragomir asupra timpului. La acest interes se adaugă, tot ca o trăsătură comună a teoriilor celor trei, o problematizare neobosită a experienței faptului-de-a-fi-în-lume, în care se regăsesc interogații asupra locuirii ca sens al lumii (prin semne, simboluri și texte), destructurări ale sensurilor închistate ale cotidianității și teoretizări ale lumii ca *a priori* al *ego*-ului. În sfârșit, remarcăm și o preocupare comună, am putea spune chiar dominantă, pentru problema timpului și a istoriei: de la eseurile eretice despre filosofia istoriei, la analiza raporturilor dintre timp și povestire, istorie și adevăr sau memorie, istorie, și uitare, și încheind cu caietele timpului, iar aceasta doar pentru a parafraza titlurile cărților publicate.

Am putea bănuși că această preocupare comună pentru problema timpului și a istoriei își are sursa în experiențele dramatice în care cei trei filosofi au resimțit din plin tăvălugul istoriei. Pentru Dragomir și Patočka, instaurarea comunismului, la sfârșitul celui de-al doilea război mondial în România și în Cehoslovacia, a însemnat blocarea afirmării lor intelectuale, amândoi fiind forțați să devină niște „filosofi clandestini”. Gândirea lor, care nu avea nimic de-a face cu dialectica luptelor de clasă și cu lecturile bipolare ale istoriei filosofiei în cheia idealism *versus* materialism, trebuia redusă la tăcere: ceea ce noul regim a reușit pe deplin.

1/ Experiența istoriei dezlănțuite

Dragomir va plăti scump cei trei ani de formare doctorală (1941-1942) petrecuți sub tutela lui Martin Heidegger, la Freiburg: „la fiecare revizuire al „dosarului personal” la cadre, i se desfăcea contractul de muncă”; „vreme de 31 de ani”, el va fi pe rând „ucenic sudor, funcționar la serviciul vânzări, corector, stilizator, redactor, merceolog, economist” (Liiceanu, 2004/2008, XXIV). Ceea ce nu îl împiedică să continue, clandestin, exercițiul filosofic și reflecția personală: participă în 1946 la câteva ședințe ale școlii lui Noica de la Andronache, dezvoltă de-a lungul anilor un „laborator uriaș” de cercetări asupra filosofiei (de la Platon până la

Heidegger), psihanalizei, istoriei științei și religiei, geometriei, aritmeticii sau logicii matematice, conturează o interpretare aprofundată a problemei timpului, pentru ca din 1984 până în anii 2000 să țină prelegeri private, în fața unui public restrâns (Andrei Pleșu, Gabriel Liiceanu, Sorin Vieru, cărora li se va alătura, din 1988, Cătălin Partenie și Horia-Roman Patapievici), pe subiecte de o varietate uimitoare, de la problema intelectualului la cea a provinciei, de la oceanul uitării la libertate și supușenie.

Patočka a resimțit și el din plin „urgă istoriei”: după perioade de formare la Paris, unde îi întâlnește pe Koyré și pe Husserl, apoi la Berlin, unde studiază Aristotel cu Nicolai Hartmann și la Freiburg, pentru a urma cursurile lui Husserl și lui Heidegger, tânărul filosof este numit profesor la Universitatea Carolină din Praga în 1937. Invadarea Cehoslovaciei de către Germania în 1939 și închiderea universității de către naziști îi întrerup cariera. Își va putea relua cursurile în 1945, însă doar pentru 3 ani, până când o nouă față a răului politic, comunismul, va pune mâna pe putere și va declanșa „lupta fără milă împotriva gândirii critice” (Laignel-Lavastine, 2005, 146) pe care Patočka o reprezenta pe deplin. Până în 1967, când i se va acorda posibilitatea de a preda, din nou, la facultate, însă pentru un foarte scurt timp, Patočka – căruia i se interziseseră dreptul de a publica și călătoriile în străinătate – refuzând orice formă de colaborare cu noul regim, ajunge să lucreze ca arhivist la Institutul Mazaryk, apoi ca manipulator la Academia de Științe, și în sfârșit ca traducător (deseori sub pseudonim) din limba germană.

Asemănarea cu destinul lui Dragomir nu se oprește doar la aceste forme „impuse” de subzistență: din anii 60, Patočka ține seminarii clandestine în pivnița casei lui, dar și într-o incintă a teatrului *Na Zbraldi*, despre fenomenologie și existențialism la care participă, printre alții, și viitori semnatari ai *Charta 77*: Vaclav Havel și Martin Palous. Spre deosebire însă de Dragomir, Patočka își face cunoscute scrierile sale care, interzise pentru publicare în Cehoslovacia, circulă în samizdat sau sunt publicate la edituri din afara țării sau blocului sovietic (Germania, Franța, Belgia sau chiar Polonia). Dacă numele lui Dragomir însemna ceva în România comunistă doar în interiorul unui cerc foarte restrâns de inițiați, Patočka, care avusese și șansa de a profesa, pentru un scurt timp însă, se bucura, în ciuda persecuțiilor și privațiilor la care-l supunea regimul comunist, de o recunoaștere mai largă, nu doar în interiorul țării, ci și în afara ei.

Ca un exemplu al acestei situații paradoxale: „un *Festschrift* pentru aniversarea celor 60 de ani ai lui Patočka va fi interzis la Praga și publicat abia în 1977, la Haga, ca volumul 72 al revistei *Phaenomenologica*, cu titlul *Lumea umanului, lumea filosofiei*” (Jackobson, 1999, 245), în care vor semna Walter Biemel, Ludwig Landgrebe, Eugen Fink sau Lezek Kolakowski. Pentru a deschide o paranteză, nu putem să nu remarcăm aici o posibilă legătură între Patočka și Dragomir care este dată chiar de persoana lui Walter Biemel, editor al volumului aniversar

dedicat lui Patočka, dar și prieten bun, în anii 40, la Freiburg, cu Dragomir, împreună cu care semnează de altfel și prima traducere a unui text de-al lui Heidegger în limba română – *Ce este metafizica?* – și cu care corespundează în primii ani după încetarea războiului.

Tocmai această recunoaștere națională și internațională, dar în primul rând, convingerea sa de nezdruncinat, afirmată de-a lungul scrierilor sale că filosofia este „o încercare mereu reînnoită de a trăi în adevăr” (*apud* Laignel-Lavastine, 2005, 146) au făcut ca Patočka să accepte, la invitația lui Vaclav Havel, să fie unul din principalii autori și purtători de cuvânt ai *Charta 77*. Acest manifest al intelectualilor cehi reclama nerespectarea drepturilor omului de către guvernul socialist, același guvern care aderase, încă din 1975, la Pactul de la Helsinki. Pentru cel care considera că istoria începe acolo unde „viața devine liberă și totală” (Patočka, 1999, 77), decizia de a se angaja în această formă de rezistență activă dovedea cu precădere că filosofia trebuie să mențină, în anumite circumstanțe, un raport puternic de reflectare între gândire și acțiune. Este o decizie pe care Patočka o va plăti totuși cu prețul vieții. „Tocmai pentru că nu a avut teamă, Jan Patočka, filosoful fenomenolog a fost arestat, urmărit de poliție și propriu-zis omorât de către puterea politică”, va scrie Paul Ricœur în *Le Monde*, a doua zi de la moartea gânditorului ceh, survenită în urma unui atac cerebral provocat de epuizantele interogatorii la care fusese supus de poliția politică.

Comentariul curajos al lui Ricœur care reprezenta în același timp o acuză gravă, formulată răspicat la adresa puterii politice din blocul sovietic, se hrănește atât din prietenia peste timp cu Jan Patočka (pe care, se pare l-a cunoscut îndeaproape, la Paris, în anii 30 și cu siguranță la (re)întâlnit „în cadrul activităților Institutului internațional de filosofie, mai precis cu ocazia congresului din 1973, ținut în Bulgaria, la Varna, și consacrat dialecticii” (Dosse, 2008, 492), cât și dintr-o anumită sensibilitate față de cei care au suportat din plin violența istoriei, printre care s-a numărat și el însuși. Ne referim aici la cei patru ani de prizonierat pe care Ricœur i-a petrecut într-un lagăr din Pomerania, în timpul celui de-al doilea război mondial. Declarația de război îl surprinde pe Ricœur la capătul unui stagiu de perfecționare în limba germană, petrecut la Universitatea din München. După mobilizarea sa în septembrie 1939, un an mai târziu, este făcut prizonier și trimis în lagărul de la Gross-Born, în Polonia de astăzi. Aici își va petrece patru ani din viața sa, până în ianuarie 1945, alături de colegi cu o formare filosofică, precum Mikel Dufrenne, Fernand Langrand.

Nu este o precizare inutilă, dacă ne gândim la titlul subcapitolului pe care biograful lui Ricœur, François Dosse îl consacră acestei perioade: „O intensă activitate intelectuală și culturală”. Ceea ce surprinde pe de-a întregul „operațiunea de repliere” (Liiceanu, 2004/2008, XXVI) la care intelectuali ca Ricœur, Patočka și Dragomir recurg în fața tăvălugului istoriei. „Salvarea prin cultură” în fața absurdului unei istorii dezlănțuite reprezintă singurul gest ce ține

de puterea unui individ și de credința lui într-un adevăr ce transcende situația istorică. În lagărul din Pomerania, Ricœur ține cursuri săptămânale de istoria filosofiei, schițează primele analize de fenomenologia voluntarului și involuntarului care, cinci ani mai târziu, vor sta la baza tezei sale de abilitare. Împreună cu Mikel Dufrenne, studiază asiduu lucrările lui Karl Jaspers și tot împreună vor semna, la câțiva ani de la ieșirea din lagăr, o monografie consacrată gânditorului german (*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris, 1947). Tot aici începe traducerea lucrării fundamentale a lui Husserl, *Idei directoare privitoare la o fenomenologie și o filosofie fenomenologică pure*, traducere făcută, din lipsa hârtiei de scris, pe marginile paginilor cărții, cu creion chimic. De altfel, cartea lui Husserl se va număra printre puținele lucruri pe care Ricœur le va lua cu el, la plecarea din lagăr, în lungul drum către casă ce străbătea, de la nord la sud-vest, întreaga Germanie învinsă.

Faptul că perioada în care Ricœur a simțit din plin „vitregiile istoriei” este marcată, de la început până la sfârșit, de raportul cu limba și cultura germană, ni se pare relevant pentru înțelegerea modului său particular de traverstire a alterității. În fața unei istorii care nu pare defel o încarnare a spiritului ca autorealizarea sa ca libertate, Ricœur – ca de altfel și alți intelectuali – ajunge să îmblânzească alteritatea radicală, transfigurând-o cultural; supraviețuirea depinde în astfel de situații, într-un fel, de capacitatea de a întreține o iluzie și de a accepta o regresivitate în fața principiului realității:

„Pentru mine a fost esențial să citesc, acolo, Goethe și Schiller, și să trec, timp de cinci ani, prin literatura germană. Primul și al doilea *Faust*, printre altele, m-au ajutat să îmi mențin o anumită imagine despre germani și Germania, gardienii nu existau în cele din urmă, iar eu trăiam în cărțile mele, cât de cât ca în timpul copilăriei mele. Adevărata Germanie se găsea aici, era cea a lui Husserl, a lui Jaspers. Ceea ce mi-a permis, când am predat la Strassbourg, în 1948, să ajut mulți studenți de-ai mei care, în majoritatea lor, fuseseră soldați în armata germană, ce recuperau anii pierduți de studii și credeau că le este interzis să vorbească germana. Iar eu le spuneam: gândiți-vă că sunteți în compania lui Goethe, Schiller, Husserl” (Ricœur, 2010, 37).

Această atenție acordată experienței istoriei dezlănțuite pe care au cunoscut-o din plin cei trei fenomenologi își regăsește cu ușurință legitimitatea în cadrul unei lucrări consacrate hermeneuticii istoriei. Într-un fel, sensul istoriei pe care această disciplină caută să-l surprindă este, în bună parte, și o acordare de sens venită din partea unei conștiințe afectat-intenționale.

Numai că aceste episoade biografice, pentru a obține relevanța lor completă, trebuie dublate de o cercetare a formării celor trei gânditori „la școala fenomenologiei”.

2/ La școala fenomenologiei a lui Husserl și a lui Heidegger

La o primă vedere și încercând o concluzie rapidă, am putea spune că teoriile lui Dragomir, Patočka și Ricœur despre timp și istorie sunt tustrele îndatorate lui Husserl și lui Heidegger. Ceea ce este adevărat, fără a fi însă prea precis. Dacă bunăoară Ricœur încearcă, prin trilogia *Timp și povestire* să ofere o replică la lucrarea majoră a lui Heidegger, *Ființă și timp*, distanțându-se critic în același timp de lucrările sale târzii despre *Ereignis*, nu același lucru se poate spune despre Patočka care, cel puțin în *Eseurile eretice despre filosofia istoriei*, reține din Heidegger tocmai meditațiile sale târzii despre ascundere și retragerea ființei. Un alt Heidegger reține, pe de altă parte, și Dragomir care preferă din lucrările acestuia exercițiile de hermeneutică a vieții factice și analizele raportului dintre temporalitate, istoricitate și intratemporalitate. Este prin urmare necesar să schițăm în cele ce urmează parcursul formării lor fenomenologice și modul lor de raportare și interpretare a surselor fenomenologice; bineînțeles, vom acorda o atenție deosebită problemei timpului și istoriei.

2.1/ Dragomir și Heidegger: de la facticitate la banalitatea metafizică a mediului temporal

În septembrie 1941, Dragomir este înscris ca doctorand al lui Heidegger la Universitatea Albert-Ludwig din Freiburg; în cei doi ani pe care îi petrece sub îndrumarea lui, pregătind o teză despre conceptul de spirit la Hegel, el va urma cursurile lui Heidegger despre *Imnurile lui Hölderlin*, despre Parmenide și Heraclit, despre Heraclit, dar și seminariile de *Exerciții în gândirea filosofică*, despre Hegel și *Fenomenologia spiritului* și despre *Metafizica* lui Aristotel (Liiceanu, 2004/2008, IX). Printr-un adevărat tur de forță al „maestrului”, el este astfel purtat, prin interpretări percutante, prin fața punctelor esențiale ale istoriei metafizicii. Căci în cele din urmă, adevărata temă de reflecție a lui Heidegger este chiar istoria metafizicii și a fundamentului acestuia, raportate la adevărul ființei. Lecturile sale din Aristotel sau din Hegel sunt în fapt cercetări ale temeiului istoriei metafizicii care s-a dezvoltat, invariabil, în jurul unei singure interpretări: ființa înțeleasă ca prezență permanentă. Ceea ce reprezintă, potrivit lui Heidegger, o formă de uitare a naturii temporale veritabile a sensului ființei; cu alte cuvinte, la baza metafizicii stă o absență, o omisiune, o uitare, pentru ca istoria ei să constituie dezvoltarea acestui tip de

ocultare. De aici și nevoia de a „depăși” metafizica printr-un parcurs care cuprinde atât „rememorarea” esenței metafizicii, cât și „o meditație asupra a ceea ce nu a fost gândit în cuprinsul metafizicii” (Pöggeler, 1998, 118).

Acest tip de interpretare heideggerian a istoriei metafizicii nu a avut însă o influență notabilă asupra gândirii lui Dragomir, exceptând trei aspecte pe care nu putem decât să le bănuim: o atenție deosebită față de „nespusul” unei gândiri, un „nespus” care poate forma o lume, iar de aici, pentru relația acestuia cu „dezvăluirea” și „spusul” (Dragomir, 2005, 23 și urm.); recursul recurent la etimologii pentru lămurirea înțelesului unui termen, lansând de aici recuperări ale sensurilor prime ale unor fenomene; în sfârșit, o anumită diferență (practicată, nu teoretizată) între o reflecție istorică și una istorială, aceasta din urmă fiind obținută printr-o chestionare a unei gândiri filosofice în temeiul ei și dincolo de acesta.

O mult mai mare influență asupra lui Dragomir ni se pare că a avut-o analiza fenomenologică a cotidianității pe care Heidegger o expunea încă din cursurile de tinerețe de la începutul anilor 20, înainte de publicarea lucrării *Ființă și timp*. O definiție dată de Heidegger în 1922 filosofiei și cercetării filosofice este relevantă în acest sens:

„Problematika filosofiei privește însăși ființa vieții factice.”

„Din perspectiva modului său anume de efectuare, cercetarea filosofică reprezintă interpretarea acestui sens de ființă potrivit structurilor sale fundamentale de ordin categorial, așadar potrivit modurilor anume în care viața factică se generează pe sine și se adresează ca atare sieși în chip discursiv” (Heidegger, 2013, 80-81).

Din acest punct de vedere, filosofiei nu i-ar reveni decât sarcina să expună structurile de inteligibilitate pe care viața deja le generează și pe care tot ea le aduce la nivel discursiv; lucrurile ar fi simple și nu ar cere un mare efort de elucidare din partea gândirii filosofice, dacă nu ar exista însă tendința vieții de auto-ocultare și înclinația sa către cădere care afectează desigur „efectuarea propriei explicitări de sine” (Heidegger, 2013, 89). De unde nevoia de a recurge la o „hermeneutică fenomenologică a facticității” (Heidegger, 2013, 91) a cărei primă și principală raportare în vederea „aproprierii radicale a situației noastre de azi” (Heidegger, 2013, 95) o constituie destrucția aplicată motivelor ascunse și tendințelor implicite ale „explicitării prealabile” în care se mișcă viața.

Acest model de raportare comprehensivă la viață se regăsește pe deplin în analizele lui Dragomir, care dovedesc însă în plus și un anumit *pathos* socratic (care-l apropie, după cum vom vedea de Patočka), cu alte cuvinte, drama unei nevoi neconținute de lămurire cu lumea, de a

gândi „capcana în care trăim” (Dragomir, 2004/2008, 82). Cel mai bun exemplu pentru această îmbinare inspirată între hermeneutica facticității și maieutica socratică l-ar constitui prelegerea despre „Crase banalități metafizice”, care a și dat de altfel titlul primului volum publicat postum al lui Dragomir. Punctul de plecare îl reprezintă, bineînțeles, clarificarea sintagmei neobișnuite care formează titlul prelegerii: dacă banalitățile au „valoare” sau „potențial” metafizic, acest lucru se datorează faptului că se referă la o situație sau la o experiență pe care o trăim cu toții, susține Dragomir.

Însă accentul nu cade asupra universalității: simplul fapt că ceva este omniprezent nu îi acordă inevitabil și calitatea de „obiect” al gândirii filosofice; mult mai importantă este dimensiunea trăirii: banalitatea metafizică este experiența în care ne regăsim cu toții, fără a avea însă o reprezentare clară despre aceasta, fiind trăită în mod confuz și nelămurit; cu alte cuvinte, este sfera neînțelegerii existențiale. Ceea ce suscită, din partea gândirii filosofice, un demers necesar de lămurire pe care Dragomir îl asemuiește unui tip de evadare: „evadarea din capcană se face exact în măsura în care vreau să mă lămuresc în privința ei” (Dragomir, 2004/2008, 82). Atenție însă: gândirea banalității și a modului în care viața noastră este prinsă în capcanele sensurilor nechestionate nu este sinonimă cu acel tip de reflecție absolută ce se sustrage oricărei determinări: „a face filosofie” (Dragomir, 2004/2008, 82) înseamnă a trăi în permanentă stare de evadare, a trăi în diferența dintre înțelegere și neînțelegere, a avea ca mod de a fi diferența continuă între înțelegere și neînțelegere.

O astfel de banalitate metafizică decelată de Dragomir este mediul temporal care, alături de cel spațial, formează o „țesătură în care suntem cu toții prinși” (Dragomir, 2004/2008, 65). Intenția este clară de la bun început: a gândi în imediat, *hic et nunc*, despre „ce face timpul din noi” (Dragomir, 2004/2008, 73), insistând asupra a trei aspecte: contemporaneitatea, conflictul dintre generații și raportul dintre previzibil și întâmplare. Dacă ne raportăm la *Ființă și timp*, am putea spune că analiza lui Dragomir vine să acopere o dimensiune pe care Heidegger a identificat-o, fără însă să fi reușit să o tematizeze cu adevărat, cel puțin în perioada de la sfârșitul anilor 20. Este vorba, de bună seamă, de modul în care temporalitatea constituie, prin orizonturile sale ecstatice, starea de luminare a locului-de-deschidere a *Dasein*-ului (Heidegger, 2003, 539/408).

Departate însă de Dragomir efortul de conceptualizare excesivă și pretenția de a oferi explicații complete și definitive: exemplele care îi ilustrează ideile sunt luate din sfera cotidianului, a obișnuitului, iar formulările lor urmează parcă rețeta discursului socratic în care se îmbină simplitatea cu capacitatea de a trezi uimirea. Pentru a înțelege, de exemplu, faptul că omul trăiește inevitabil într-o contemporaneitate și că aceasta este, de fapt, un sentiment, el analizează modul în care bătrânii se raportează la perioada lor de maturitate, dar și reacțiile pe care ni le

trezește răsfoirea unei reviste ilustrate mai vechi, pentru a schimba apoi nivelul analizei, identificând drept o caracteristică a epocii noastre modul de a trăi contemporaneitatea ca pe o „culminație a lumii” (Dragomir, 2004/2008, 77), confundând noul și superiorul.

La capătul acestei reflecții, în urma acestor variații eidetice asupra fenomenului contemporaneității și, implicit, asupra modului în care timpul ne impune anumite „limitări spirituale”, obținem o „reșezare” a acestui fenomen în matca sensului său de drept, și anume „acela de punct-limită întâmplător într-o evoluție cu care trebuie să fim contemporani”(Dragomir, 2004/2008, 77). În analiza mediului temporal, pe lângă contemporaneitate, mai sunt însă cuprinse și alte două elemente constitutive: conflictul dintre generații și raportul dintre o anumită stare de securitate temporală și eveniment. Ambele vin să confirme ceea ce fenomenul contemporaneității anunțase deja, și anume faptul că „nu se poate scăpa de timp” (Dragomir, 2004/2008, 79). De aceea, constituirea unor generații nu depinde atât de criterii valorice, cât urmează inevitabil fixării într-un anumit timp. La fel de inevitabilă este și dinamica dintre previzibil și întâmplare, în interiorul unui mediu temporal, ce poate cunoaște accente diferite: de la „lumi reiterative”, de unde întâmplarea este absentă, la lumi în care întâmplarea provoacă adevărate „deschideri temporale”, sub forma „extra-ordinarului”, a „total neobișnuitului” (Dragomir, 2004/2008, 80-81).

2.2/ Dragomir și Husserl: conștiința internă a timpului, despre retenție și permanență

Dacă influența lui Heidegger asupra lui Dragomir reiese cu precădere la nivelul acestor interpretări purtate asupra sensurilor latente ale vieții factice, specificul analizelor lui Husserl se face simțit îndeosebi în modul în care Dragomir abordează problema timpului. Lucru confirmat și de laboratorul său de lucru pe care Liiceanu l-a descoperit și l-a descris în prefața sa la *Crise banalități metafizice*. Din zecile de caiete cu note de lectură, mare parte sunt consacrate lui Platon, Aristotel, Descartes, Leibniz și Wittgenstein (Liiceanu, 2004/2008, XLIX-LI); în schimb, textele lui Husserl fac obiectul unor lecturi atente din partea sa în special din anii 70, când Dragomir hotărăște să reaprofundeze problema timpului. Astfel, el va parcurge mai întâi punctele esențiale pentru înțelegerea timpului din istoria filosofiei (alături de Husserl, îi mai putem adăuga aici pe Aristotel, Augustin sau Hegel), pentru a se lansa apoi în reflecții personale asupra aceleiași teme, însă intenționat dezbărate de referințe critice sau de nume și teorii invocate în sprijinul argumentelor sale.

Textul din Husserl cel mai citit și analizat în perioada Cronos Laboratorium (dacă ar fi să urmărim secțiunile propuse de editorii *Caietelor timpului*, Bogdan Mincă și Cătălin Partenie) este

bineînțeleles *Lecții pentru o fenomenologie a conștiinței interne a timpului*. În special în anii 80 – 81, numeroase sunt trimiterile lui Dragomir la problemele abordate de Husserl în acest volum, care privesc raportul dintre timpul obiectiv și conștiința subiectivă a timpului. Pentru cei care se ocupă de întrebările filosofice pe care le poate ridica timpul, cartea această reprezintă o referință indispensabilă: astfel, Martin Heidegger cunoștea îndeaproape acest text, el fiind de altfel și cel care s-a îngrijit de publicarea lui în revista *Jarbuch für die Philosophie und Phänomenologische Forschung*, în 1928, după ce manuscrisul fusese pregătit în prealabil de Edith Stein. Aceeași carte reclamă atenția deosebită a lui Patočka în cursurile sale de introducere în fenomenologie, iar Ricœur îi consacră acestui text o analiză remarcabilă în deschiderea celui de-al treilea volum al lucrării *Timp și povestire*, printr-o lectură în paralel cu Kant, în care sunt opuși doi termeni ai aporiei temporalității: apariție constituită la nivelul conștiinței *versus* invizibilitatea timpului obiectiv. O astfel de istorie impresionantă a receptării, din care nu am amintit decât câteva nume, se hrănește din caracterul complex și inovator al teoriei lui Husserl care propune aici, după cum ne putem aștepta din partea unei analize fenomenologice, o trecere (sub forma unei reducții) de la timpul lumii la timpul imanent conștiinței. Surprinzător este însă faptul că analiza nu se oprește la acest nivel – în care timpul obiectiv este constituit pornind de la un timp interior, ci ea urcă pe firul constituirii și chestionează chiar apariția / manifestarea timpului, în caracterul său *a priori*.

„Ceea ce încercăm să lămurim este caracterul aprioric al timpului, cercetând conștiința timpului, expunându-i constituirea sa esențială și scoțând la iveală conținuturile de aprehensiune și caracterele de act care aparțin eventual în mod specific timpului și de care depind caracterele apriorice ale timpului” (Husserl, 1964, 15).

Pentru a dezvolta o astfel de analiză și având în vedere că timpul nu se dă ca atare, trebuie pornit de la timpul unui obiect; însă nu un obiect oarecare, a cărei identitate ar pune în umbră durata imanentă, ci unul care conține în propria lui constituire „o extensiune temporală”, cu alte cuvinte, un obiect care „este făcut din durată, care este propria sa desfășurare temporală” (Barbaras, 2004, 149). Iar cel mai bun exemplu este un sunet. Pornind de la analiza acestui fenomen, care îi permite lui Husserl să opereze distincții între unitatea duratei percepute, diversitatea prezenturilor apariției sale, să identifice un flux de conștiință pe fondul căruia se marchează continuitatea duratei – el ajunge să descopere un fel de „intenționalitate longitudinală” (Ricœur, 1991/1985, 51) a „acum”-ului, a impresiei originare, având ca poli *retenția și protenția*.

Nu am fi departe de adevăr dacă am apropia această descoperire a lui Husserl de teoria lui Augustin a triplului prezent și a celor trei dispoziții ale sufletului corespondente (prezentul din

cele trecute și memoria; prezentul din cele prezente și atenția; prezentul din cele viitoare și așteptarea) (Augustin, 1998, XI, XX, 412). În definitiv, prin retenția și protenție, Husserl degajează un fel de aură a prezentului; descrierile sunt încă și mai plastice: pentru a sublinia faptul că retenția nu este trecutul sau că ea nu trebuie confundată cu reamintirea (sau amintirea secundară), el o asemuiește cu o „coadă de cometă” ce este legată de percepția clipei, de percepția lui „acum” (Husserl, 1964, 50).

Toate aceste diferențe teoretice între retenție, reamintire și prezentul conștiinței pe care le propune Husserl se regăsesc pe deplin în notațiile lui Dragomir, fiind aici lămurite, analizate și, după caz, respinse. De exemplu, într-o însemnare din septembrie 1980, el aprofundează deosebirea pe care Husserl o face între retenție și amintirea secundară, interpretând-o din perspectiva ideii de permanență. Să remarcăm raportarea critică cu care se încheie această lectură a lui Husserl și care anunță propria sa teorie despre timp și, în special, despre trecutul ca ecstază ce face posibilă înțelegerea a ceva *ca* ceva:

„Rămânerea (*Retention* la Husserl) nu este un simplu *manens*, ci un *permanens*. *Per* = „durch” face din trecut un trecut în felul rămânerii *totuși*. *Deși* a trecut, *totuși* rămâne. Astfel, permanentul se împarte în ceea ce continuă să fie (sensul obișnuit) și ceea ce, *deși* a trecut, *totuși* rămâne (în vestigii, amintire etc). În primul sens, trecutul este acoperit de prezent (de vreme ce și „acum” există, nu-l iau în seamă ca trecut), în al doilea este „respins” ca trecut, într-un fel pecetluit ca atare sau, cel mult, recuperat ca etapă evolutivă (trecutul prezentului). În ambele cazuri este măsluit caracterul deictic, acela că trecutul este un monument al prezentului, un fel de a fi al prezentului, un *me on* al prezentului” (Dragomir, 2004/2008, 139).

2. 3/ Patočka și Husserl: de la *ego*-ul transcendențial la donarea prealabilă a lumii

Dacă analizele lui Dragomir din Husserl se restrâng la *Lecțiile pentru o fenomenologie a conștiinței interne a timpului* și sporadic la *Ideen I*, în ceea ce îl privește pe Patočka, interesul său pentru gândirea lui Husserl este mult mai mare. În parte, acesta se explică invocând câteva aspecte biografice: în 1928, proaspăt sosit la Paris, asistă la conferințele lui Husserl care vor fi publicate, mult mai târziu, sub titlul de *Meditații carteziane*. Prin intermediul lui Alexandre Koyré, conducătorul seminarului ce găzduia aceste conferințe de fenomenologie, Patočka îl cunoaște personal pe Husserl, acest moment fiind începutul unei adevărate relații maestru –

discipol ce s-a hrănit din respect și admirație reciprocă. Patočka va avea din nou ocazia să urmeze cursurile lui Husserl (dar și ale lui Heidegger), de data aceasta la Freiburg, la începutul anilor 30.

Însă instaurarea regimului nazist în Germania, în 1933, va schimba radical situația: una dintre victimele politicii antisemite va fi și Husserl care va fi exclus din viața universitară. Într-un fel, Patočka se va lupta să repare această nedreptate: după încercări neizbutite de a-l convinge pe Husserl să vină în Cehoslovacia, reușește totuși, în 1935, să îl invite să susțină, în cadrul lucrărilor *Cercului filosofic de la Praga*, conferința despre „criza umanității europene și filosofia” care va sta la baza lucrării monumentale, publicate la cincisprezece ani de la moartea lui Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*. În discursul pe care Patočka îl va ține, în 1938, în memoria lui Husserl, unul din aspectele asupra căruia revine cu admirație este devotamentul pe care gânditorul german l-a arătat dreptului omului la adevăr și la determinarea de sine (*apud* Jakobson, 1999, 242).

Această dimensiune etică a interpretării istoriei umanității, dar și interesul teoretic pentru înțelegerea vieții conștiinței și a capacității sale – trăsături care poartă marca de necontestat a fenomenologiei husserliene – vor fi asumate și dezvoltate de Patočka de-a lungul scrierilor sale. Mai întâi, într-un spirit exegetic, urmărind să lămurească *Ce este fenomenologia* sau să propună o *Introducere în filosofia lui Husserl* (pentru a nu cita decât două titluri ale unor culegeri de articole apărute în traducere franceză), pentru ca mai apoi, să prezinte o variantă proprie de „fenomenologie asubiectivă”, în care accentul este deplasat de la conștiința constitutivă a sensului către deschiderea față de lume a ființei noastre, ca veritabilă sursă a sensului ce precede subiectivitatea.

Acest parcurs cu tentă biografică ne servește drept introducere la lecturile critice pe care Patočka le va face textelor husserliene, începând cu *Meditațiile carteziane* care sunt expresia absolută a idealismului transcendențial dezvoltat încă din *Ideen I* și încheind cu *Criza științelor europene*, în care problema lumii vieții și a istoriei sunt dominante. Aceste două cărți ale lui Husserl constituie o referință constantă a reflecțiilor lui Patočka din anii 50-60, iar critica pozițiilor husserliene îi permite să desprindă un nou înțeles al fenomenologiei, căruia îi corespunde un câmp fenomenal până atunci netematizat. În acest cadru, ne putem bineînțeles aștepta și la o reinterpretare a timpului și a istoriei, după cum vom vedea în cele ce urmează.

Punctul de tensiune pe care îl resimte orice fenomenologie care se definește ca „autoexplicitare a ego-ului meu, ca subiect al oricărei cunoașteri posibile”, așa cum o face Husserl în *Meditații carteziane* (1994, § 41, 119) îl reprezintă explicația existenței celuilalt, a unui alt *ego* și a constituirilor sale proprii, o explicație care să nu fie însă reductibilă la o constituire în *ego*. Pentru că altfel, idealismul transcendențial ar fi condamnat ca solipsism transcendențial (Husserl, 1994, § 42, 123). De aici și importanța meditației a cincea care este

consacrată în principal problemei alterității și, strâns legat de aceasta, întrebărilor despre obiectivitatea lumii și a realității comunităților istorice. Într-un fel, Husserl este obligat în acest caz să ajungă la un compromis teoretic dificil între primordialitatea în constituire a *ego*-ului și preabilitatea ontologică a lumii de care acesta aparține ca „membru”. Rezultatul „metafizic” al soluției propuse în cele din urmă de Husserl ar putea fi rezumat în fragmentul de mai jos:

„*Ego*-ul meu care îmi este dat în mod apodictic, singurul pe care îl pot postula ca existând într-o manieră apodictică absolută, nu poate fi *a priori* un *ego* care experimentează lumea decât atunci când formează o comunitate împreună cu celelalte *ego*-uri analoge lui și numai atunci când este membru al unei comunități de monade dată ca fiind orientată în raport cu el însuși. O justificare consecventă a lumii empirice obiective implică o justificare consecventă a celorlalte monade ca existente [...]. Coexistența monadelor, simpla lor simultaneitate înseamnă în mod necesar și esențial o coexistență temporală și mai apoi, de asemenea, o „temporalizare” [*Verzeitlicht-sein*] în forma unei temporalități reale” (Husserl, 1994, § 60, 177).

Soluția aceasta nu va convinge însă pe mulți fenomenologi: într-adevăr, dacă meditația a cincea este unul din cele mai comentate texte din filosofia contemporană, acest lucru se datorează concentrării sale în aporii, toate fiind expresia imposibilității de a situa, la același nivel de fundamentare, și *ego*-ul transcendent și lumea obiectivă unică. Patočka se va număra printre criticii *Meditațiilor carteziene*, iar printre obiecțiile sale, una vizează chiar apodicticitatea *ego*-ului cu care se deschidea citatul de mai sus.

În „Postfața” la traducerea în cehă a *Meditațiilor carteziene*, apărută în 1968, el identifică o presupuziție care nu este supusă de către Husserl unei examinări critice, o presupuziție asumată dintr-o perspectivă carteziană care face din conștiința de sine sediul evidenței și al clarității. Potrivit acesteia, „*cogito*-ul ca priză reflexivă de sine are un caracter de apodicticitate” (Patočka, 2002, 154). În realitate, susține Patočka, o astfel de afirmație nu poate fi făcută decât ignorând un aspect fundamental ce ține de specificul conștiinței de sine: aceasta nu ajunge la un tip de certitudine empirică printr-o „auto-obiectivare reflexivă”, ci doar prin opunerea sa actelor obiectivatoare. De unde deducem, o dată cu Patočka, că „conștiința de sine apare prin urmare drept contrariul apodicticității, principiul și modelul oricărui evidențe” (Patočka, 2002, 154).

Obiecția aceasta, precisă și tehnică în același timp, se înscrie de fapt într-un cadru mai larg în care Patočka îl interpretează pe Husserl, cel din perioada idealismului transcendent, iar teza centrală a acestei critici de principiu se formulează ca o răsturnare a ierarhiei evidențelor: în

loc să recunoaștem, precum Husserl, preeminența evidenței subiectiv-apodictice asupra evidenței ființării lumii, Patočka subliniază dimpotrivă prealabilitatea ontologică sau „donarea prealabilă” (Patočka, 2002, 152) a lumii.

2.4/ Patočka și Heidegger: despre reflecția istorială și începutul istoriei

Recunoaștem în acest tip de critică influența pe care Heidegger a exercitat-o asupra lui Patočka: reorientarea fenomenologiei propusă în *Ființă și timp*, de la zona trăirilor conștiinței către structurile ontologice ale existenței, cu scopul de a surprinde, în orizontul temporalității, sensul ființei, și-a pus amprenta, după cum am văzut, și asupra lui Patočka. În definitiv, refondarea și relocarea ecuației lume-totalitate-timp din dimensiunea conștiinței în cea a existenței pe care Patočka a schițat-o mai sus, sub forma unei obiecții adresate lui Husserl, își are sursa cu adevărat în § 69 din *Ființă și timp* ce tratează despre temporalitatea faptului-de-a-fi-în-lume și problema transcendenței lumii (Heidegger, 2003, 464-492).

Însă Heidegger nu înseamnă pentru Patočka doar un mijloc de distanțare critică față de idealismul transcendent; să nu uităm că la începutul anilor 30, în perioada petrecută la Freiburg, Patočka va asista și la cursurile lui Heidegger în care acesta se lansa în exerciții de rememorare a esenței istoriei metafizicii și de depășire a acesteia. Mai mult, în anii 50-60, Patočka urmărește publicațiile maestrului freiburghez din care reține îndeosebi lecturile sale din presocratici, în special din Heraclit, din volumul *Vorträge und Aufsätze* (1954, Pfullingen) și teoriile sale despre retragerea ființei.

În *Eseurile eretice despre filosofia istoriei*, care încununează reflecțiile sale consacrate acestei teme, poate fi decelat cu ușurință filonul de inspirație heideggerian, care este activ la mai multe niveluri: astfel, deosebirea pe care Patočka o face, în cadrul devenirii umane, între un stadiu anistoric, în care trecutul se pierde într-o dimensiune anonimă, un stadiu preistoric, în care apare memoria colectivă sub forma unei tradiții scrise și, în sfârșit, stadiul istoriei propriu-zise care echivalează cu o reînnoire și o recuperare a sensului vieții (Patočka, 1999, 69-70) nu ar fi posibilă decât prin exercițiul unei reflecții istoriale care se lansează, potrivit lui Heidegger, printr-un salt dincoace de istorie, în temeiul fără de teme care îi dă direcția și condițiile de posibilitate. Nu putem aici decât să semnalăm că echivalentul patočkian al acestui salt este „zguduirea”¹ care însoțește (sau face posibilă?) trecerea de la pre-istorie la istorie (Patočka, 1999, 33-34).

Pe de altă parte, descrierea existenței umane ca o mișcare ce cuprinde trei tipuri de comportamente, de accente diferite, al căror specific este dictat de ecstaza temporală dominantă (de exemplu, viitorul susține mișcarea de deschidere, descoperire și transmitere, trecutul pe cea de înrădăcinare a omului într-o lume comună, iar prezentul pe cea de apărare și de prezervare a

lunii) datorează mult nu doar teoriei lui Heidegger despre temporalitatea existenței din *Ființă și timp*, ci și interpretării pe care filosoful german a adus-o teoriei aristotelice a mișcării.

Referindu-se la o lucrare redactată și publicată cum mult înaintea *Eseurilor eretice despre filosofia istoriei*, și anume la *Lumea naturală și mișcarea existenței umane*, un comentator identifica în acest sens două puncte de convergență hermeneutică între interpretările pe care cei doi fenomenologi le aduc textului Stagiritului: mai întâi, ei se întâlnesc în respingerea perspectivei mecaniciste asupra mișcării, înțeleasă ca deplasare a unui mobil într-un cadru spațio-temporal dat, perspectivă perpetuată de la Galilei și Newton încoace; în al doilea rând, ei împărtășesc „preocuparea comună de a gândi mișcarea nu ca ceea ce afectează o ființare deja prezentă, ci ca ceea ce constituie ființa ființării, ca ceea ce dă seama de venirea sa în prezentă, în care ceva ce se afla în retragere apare pentru prima dată” (Spaak, 2012, 196).

Câțiva ani mai târziu, în *Eseurile eretice despre filosofia istoriei*, raportul dintre mișcare și existență, mișcare și viață este aprofundat în funcție de un nou element: istoria definită ca problematicitate a sensului. Acest nou element introduce de fapt o ruptură, și de aici o nouă dinamică, la nivelul mișcărilor vieții care se traduce, la nivel existențial-mundan, ca diferență ontologică între lumea naturală care este pre-istorică și lumea istorică. Cu alte cuvinte, din cele trei mișcări ale vieții, fiecare așezată sub semnul unei ecstaze temporale diferite, doar una este axată asupra temei deschiderii (Patočka, 1999, 34) și anume cea dominată de viitor și orientată către lumea-însăși. Prin mișcarea de străpungere, existența realizează un salt original, dacă ar fi să vorbim ca Heidegger, care o rupe de lumea naturală sau pre-istorică și o situează în plină problematicitate a sensului, mai precis în istorie.

Marcarea acestei diferențe existențial-mundane printr-o deosebire de „natură” făcută la nivelul mișcărilor existenței ridică în schimb semne de întrebare asupra coerenței acestei teorii: cum trebuie să înțelegem, de fapt, diferența dintre o lume naturală, pre-istorică, adăpost pentru mișcarea de acceptare / înrădăcinare și mișcarea de producere / apărare ale vieții, pe de o parte, și o lume istorică, problematică, traversată de mișcarea de deschidere, pe de altă parte? Este oare postulată existența a două lumi, viața având capacitatea să treacă dintr-una în alta, în funcție de ecstaza temporală dominantă? Există oare o „cezură” ontologică între cele două lumi și cele două tipuri de mișcări existențiale sau oare mișcarea de străpungere „marchează mai degrabă o împlinire a ceea ce se găsea deja în stadiul germinal în primele două mișcări?” (Rodrigo, 2012, 162-163).

În replică la această întrebare, Patočka ne-ar invita cel mai probabil să înțelegem această diferență între mișcărilor existenței după modelul diferenței dintre regimul nopții și cel al zilei, ceea ce este o bună ocazie pentru noi de a mai sublinia încă o idee pe care Patočka o datorează lui Heidegger, și amândoi, lui Heraclit:

„Acest început [al istoriei] susține astfel toate încercările ulterioare de dezvoltare istorică, arătând în particular ceea ce umanitatea, în ciuda celor mai grele încercări ale istoriei, nu vrea să înțeleagă, lucrul pe care epoca noastră târzie, care a împins până la capăt distrugerea și ruina, va fi poate prima care-l va lua în seamă: viața trebuie să fie înțeleasă nu din punctul de vedere al *zilei*, din perspectiva singulară a vieții acceptate, a vieții pentru viață, ci din punctul de vedere al conflictului, al *noptii*, din punctul de vedere al lui *polemos*. Miza istoriei nu este ceea ce poate fi răsturnat sau zguduit, ci deschiderea față de ceea ce zguduie” (Patočka, 1999, 82).

2.5/ Ricœur: contextul receptării lui Husserl și lui Heidegger

Dacă influența pe care Heidegger și Husserl au avut-o asupra lui Dragomir și Patočka se explică, în mare parte, după cum am văzut, printr-o relație directă de tip maestru – discipol, nu putem spune același lucru și despre Ricœur. Însă chiar dacă filosoful francez nu a urmat cursurile maestrilor freiburghezi, influența lor nu a fost prin aceasta mai restrânsă. De la primele lucrări de analize eidetice ale voluntarului până la ultimele reflecții asupra omului capabil și a dinamicii dintre failibilitatea și capacitățile sale, termenul cel mai des invocat de Ricœur pentru a caracteriza specificul gândirii sale este cel de fenomenologie.

E adevărat, înțelesurile acordate de Ricœur acestui termen de-a lungul celei de-a doua jumătăți a secolului XX nu sunt neapărat aceleași: între fenomenologia voinței din anii 50 care identifica trei nivele de analiză a voluntarului și involuntarului (cel al analizei descriptive, cel al constituirii transcendente și cel cu deschidere ontologică sau poetică) și fenomenologia sinelui din anii 90, care nu se sfiește să prelucreze rezultate ale gândirii analitice, diferențele sunt vizibile. Ele denotă, de fapt, un exercițiu permanent de aprofundare și de articulare la care Ricœur supune această disciplină, fie prin extinderea registrului său tematic, fie prin punerea în dialog cu alte metode sau teorii.

La acest nivel introductiv, o precizare este încă necesară: nu putem pune un semn de egalitate între modurile în care Husserl și Heidegger și-au pus amprenta asupra reflecției ricœurului: dacă în ceea ce îl privește pe Husserl, Ricœur se recunoaște a fi în permanență *la școala fenomenologiei*, cu toate că o face, de cele mai multe ori, doar pentru a se distanța critic față de turnura transcendentă a idealismului sau de raționalizarea istoriei, relația cu Heidegger cunoaște câteva accente particulare. În primul rând, la începutul anilor 50, Ricœur nu îl recunoaște pe Heidegger ca maestru în formarea sa, el insistând să-și marcheze preferința, în ceea

ce privește așa-zisele filosofii ale existenței, pentru gândirea lui Karl Jaspers, căruia de altfel i-a consacrat două monografii (una scrisă în colaborare cu Mikel Dufrenne, iar alta sub forma unui studiu comparativ între Jaspers și Gabriel Marcel):

„Nu aş putea spune astăzi cât de puternic eram fascinat, în anii 50, de trilogia *Filosofia* a lui Jaspers și mai precis de ultimul capitol din volumul al treilea, consacrat ‘cifurilor’ transcendenței: ‘descifrarea’ acestor cifruri nu constituie oare modelul perfect al unei filosofii a transcendenței care ar fi în același timp o poetică?” (Ricœur, 1995, 25)

De fapt, după cum avea să recunoască mai târziu, aceasta era doar o încercare de a rezista tentației heideggeriene căreia părea că îi căzuse victimă o bună parte a filosofiei franceze de la Merleau-Ponty la tânărul Jean Beaufret. De-a lungul timpului, Ricœur nu poate însă ignora la nesfârșit forța și originalitate gândirii lui Heidegger: lecturile sale nu vor urmări în schimb o apropiere totală, ci o demarcare critică în interiorul noii direcții deschise de acesta, fenomenologia hermeneutică.

De exemplu, în lucrarea „Existență și hermeneutică”, primul articol din *Eseurile de hermeneutică* publicate în 1969, el recunoaște două modalități posibile de a întemeia sau de a „grefa” hermeneutica pe bazele fenomenologiei: una o reprezintă ontologia înțelegerii a lui Heidegger sau „calea scurtă”, cum o numește Ricœur, care tratează de la bun început înțelegerea ca pe un mod de a fi și abia apoi, la un nivel secund, ca un mod de cunoaștere. A doua cale de dezvoltare hermeneutică pe bazele fenomenologice constă într-un ocol care conduce reflecția la nivelul unei ontologii împrumutând pasajul *necesar* prin lingvistică și semantică: „calea lungă” propusă de Ricœur nu reprezintă însă o soluție contrară celei heideggeriene, după cum are grijă să sublinieze (Ricœur, 1969, 10), ci doar o formă de recuperare a celui alt termen al alternativei surprinse de Heidegger: ontologia înțelegerii *versus* epistemologia interpretării (Ricœur, 1969, 10).

În sfârșit, o ultimă constatare vine să încheie portretul introductiv al relației Heidegger – Ricœur: cu toate că apreciază interpretările pe care Heidegger le aduce poeziei lui Stefan George sau lui Paul Celan, cu toate că este la curent cu scrierile tardive ale gânditorului freiburghez, de la faimoasa „Scrisoare despre umanism” „adresată” lui Jean Beaufret până la lecturile sale din presocratici, Ricœur își concentrează analizele magistrale strict asupra lucrării *Ființă și timp* din 1927 și asupra cursurilor din imediata apropiere, care o pregătesc sau o clarifică. Mefiență față de amestecul periculos de poetic, pseudo-misticism și reflecție filosofică – ce caracterizează gândirea târzie, „postrectorală” a lui Heidegger, sau o formă de taxare a compromisului politic pe

care-l acceptase Heidegger în 1933, compromis care nu avea cum să nu se reflecte și în scrierile sale? Foarte probabil amândouă. Fapt este că în cele două lucrări monumentale consacrate timpului și istoriei (trilogia *Timp și povestire* și *Memoria, istoria, uitarea*), dialogul lui Ricœur cu Heidegger va avea în *Ființă și timp* elementul principal de referință.

2. 6/ Ricœur și Husserl: „sensul istoriei”

1935 este un an intelectual bogat pentru Ricœur: reușește al doilea examenul de *agrégation*, începe să frecventeze seminariile socratice din fiecare vineri ale lui Gabriel Marcel, care, printre altele, i-l descoperă pe Karl Jaspers și, în sfârșit, citește în traducere englezească, lucrarea de căpătâi a lui Husserl, *Idei directoare privitoare la o fenomenologie și o filosofie fenomenologică pure*, carte pe care, zece ani mai târziu, o va traduce el însuși în limba franceză (Ricœur, 1995, 17 și Ricœur, 2011, 21). Acestui prim contact cu gândirea lui Husserl îi urmează o pasiune pentru fenomenologie care nu exclude, ci încurajează raportările critice sau „ereziile”, și ale căror semne sunt vizibile de-a lungul operei lui Ricœur. Un bun exemplu îl constituie volumul *La școală fenomenologiei*, de am împrumutat titlul capitolului de față, care reunește articole mai tehnice de analiză fenomenologică pe care le-a publicat din 1949 până la începutul anilor 80.

Din cele unsprezece studii, în care se regăsesc analize riguroase ale *Meditațiilor carteziane* sau texte programatice în care Ricœur continuă într-un mod inovator fenomenologia, aplicând-o unor noi domenii intenționale precum voința, ne vom opri în continuare asupra unuia care se recomandă pentru tema noastră deja prin titlu: „Husserl și sensul istoriei”.

Acesta face parte dintr-o serie diferită de studii care identifică punctele nevralgice ale fenomenologiei transcendente, cum ar fi corpul, alteritatea și istoria. Într-adevăr, problema istoriei și a sensului ei, care după cum vom vedea este strâns legată de cea a alterității, va trece la Husserl de la stadiul de întrebare ignorată sau împarantezată (în primele formulări ale filosofiei fenomenologice) la cel de interogație principală (în reflecțiile tardive asupra *Crizei științelor europene* și în teoria lumii vieții).

Într-un fel, acest parcurs al întrebării asupra istoriei poate fi înțeles și prin referire la contextul politic al anilor 30: după cum susține Ricœur, „tragismul istoriei l-a determinat pe Husserl să gândească istoric”; „[lui] nu-i putea să-i scape descoperirea că Spiritul are o istorie esențială pentru orice istorie, că spiritul poate fi bolnav, că istoria este pentru spirit chiar locul primejdiei, al rătăcirii posibile” (Ricœur, 2007, 25). Constrâns deci chiar de istorie să reflecteze asupra sensului acesteia, Husserl se confruntă însă cu o mare provocare, care privește direct orice filosofie ce reduce existența lumii la *cogito*: cum poate fi pus în acord transcendentalul cu

istoricul, pe de o parte structurile universale și *a priori* ale *ego*-ului fondator cu un timp al contingentului și al diversității, în care evenimentul contrazice cauzalitatea, a cărei desfășurare nu respectă o schemă rațională?

O primă „soluție” constă în a aplica istoriei însăși, ca oricărui alt fenomen, o reducere fenomenologică: altfel spus, Husserl supune istoria unei „reducții eidetice” care, prin împrănzirea cazului individual și izolarea sensului pe care le operează, este chiar o reducere a istoriei. La capătul ei, obținem timpul fenomenologic, ca „formă unificatoare a tuturor trăirilor” conștiinței (Ricœur, 2007, 32), care nu este „încă” același lucru cu istoria, după cum subliniază Ricœur. Prin timpul conștiinței suntem, bineînțeles, la nivelul constituirii transcendente, mai bine spus în mediul constituirii, dacă avem în vedere caracterul timpului de proto-constituit, de proto-sinteză a conștiinței; iar prin istorie, ar trebui să ne situăm *în afară*, într-o lume a pluralității conștiințelor.

Această ultimă trăsătură nu este însă nici ea suficientă pentru a obține o istorie, căci apare conflictul între „pluralul” conștiințelor și singularul istoriei (Ricœur, 2007, 34), care ar putea fi mediat doar prin postularea unui sens al istoriei care să depășească conștiințele. Fenomenologia este astfel somată, pentru a oferi o explicație a istoriei, să facă un salt în afara conștiinței și să trateze sensul istoriei drept o totalitate absolută care nu ar mai ține în schimb de intenționalitatea unei conștiințe individuale – două sarcini care intră în contradicție cu chiar nucleul specific al acestei teorii.

Aceste observații sunt valabile pentru perioada idealismului transcendent al lui Husserl care culminează cu *Meditațiile carteziene*. Noutatea pe care o va aduce conferințele de la Viena și de la Praga din 1934 și 1935 ar putea fi redată de amploarea teoretică pe care o cunoaște aici conceptul de rațiune. Spre deosebire de conștiința constituantă ce ține indivizibil de *ego*, prin *rațiune* filosoful are posibilitatea de a face saltul de care vorbeam mai sus în afara conștiinței, pentru că sub semnul ei pot fi unificate toate activitățile esențiale ale spiritului – cele speculative, etice, estetice – tot ei i se poate atribui un sens dinamic de devenire sau de revenire la sine, ce amintește de rațiunea la Hegel; ea are un accent etic, pentru că, în fond, rațiunea și exercițiul său îi revin omului ca responsabilitate; și strâns legat de acest accent etic, rațiunea și ideea pe care o poartă au un raport dramatic cu istoria în care se desfășoară, căzând deseori în uitare sau fiind corupte, pentru a fi recuperate în anumite momente, în genuitatea lor.

Deoarece aceste „categorii ale rațiunii” (Ricœur, 2007, 45) sunt active doar la nivelul istoriei, o reflecție asupra istoriei care urmărește să le tematizeze devine inevitabil o filosofie transcendentă. În acest fel, Husserl asigură o circularitate fecundă între istorie și filosofie / idee, expresia cea mai puternică a acestei circularități fiind chiar Europa:

„Filosofia este ‘entelehia’ înnăscută a Europei, ‘proto-fenomenul’ culturii sale. Cu alte cuvinte, a fi european e mai puțin un renume care individualizează, cât o responsabilitate care îi leagă pe toți. Trebuie să înțelegem bine acest termen de filosofie. Înțeleasă ca sens al omului european, ea nu este un sistem, o școală sau o operă anume, ci o Idee, în sensul kantian al cuvântului: o sarcină. Ideea filosofiei, aceasta este teleologia istoriei. De aceea, filosofia istoriei este în ultimă instanță istoria filosofiei, la rândul său indiscernabilă de priza de conștiință a filosofiei” (Ricœur, 2007, 37).

Aceste lecturi ricœuriene ale teoriilor despre timp și istoriei ale lui Husserl au o importanță remarcabilă, după cum vom vedea în cele ce urmează, pentru dezvoltarea discursului său propriu asupra istoriei. Ele pregătesc baza pentru critica idealismului husserlian pe considerente hermeneutice, pe care Ricœur o va lansa în studiul major din 1975, „Fenomenologie și hermeneutică: venind dinspre Husserl”, dar și pentru confruntarea dintre teoria timpului intuitiv a lui Husserl și cea a timpului invizibil a lui Kant, pe care Ricœur o va elabora în ultimul volum din *Timp și povestire*.

2.7/ Ricœur și Heidegger: „aporetica temporalității”

În ceea ce privește raportarea lui Ricœur la teoria heideggeriană despre timp și istorie, aceasta este, după cum am arătat-o deja, mai complicată, pendulând între acceptare admirativă și distanțare critică. Un bun exemplu al acestei atitudini hermeneutice ar fi capitolul pe care Ricœur îl consacră, în același volum din *Timp și povestire*, abordării heideggeriene a temporalității, istorialității și intratemporalității, acordând o atenție deosebită conceptului „vulgar” sau obișnuit de timp.

De la început, trebuie precizat că analiza din Heidegger vine să dea corp cele de-a treia secvențe a aporeticii timpului, care până la aceasta inclusesse 1/ dezbateră dintre Augustin și Aristotel, dintre o concepție psihologică a timpului și una cosmologică, asupra priorității în ordinea de fundare a timpului sufletului *sau* a timpului lumii, dar și 2/ confruntarea dintre Husserl și Kant, privind intuitivitatea sau invizibilitatea timpului, opunând un timp în care prezentul separă și unește un trecut și un viitor unui timp al naturii, care nu are vreun fel de raportare la prezent (Ricœur, 1991/1985, 109).

Deschizând al treilea volum al trilogiei, aporetica temporalității are un rol important în economia teoriei lui Ricœur despre „timpul povestit”: ea expune în primul rând imposibilitatea de principiu a unei fenomenologii a timpului – fie că e vorba de cea a conștiinței interne a timpului,

fie că discutăm despre cea hermeneutică – de a propune o explicație non-reducționistă a timpului fizic sau „cosmologic”, cum îl mai numește Ricœur. Cu alte cuvinte, fenomenologia nu poate pretinde că acoperă, teoretic, toate ipostazele timpului; timpul lumii va rămâne mereu, la nivelul discursului fenomenologic, acel rest indecidabil, care rezistă reducerii la timpul conștiinței sau al *Dasein*-ului. Pentru a completa această lacună a fenomenologiei, hermeneutica istoriei schițată de Ricœur aduce în scenă, în replică la aporetica temporalității, *poetica narațiunii*: din dialogul acestora două va reieși perspectiva finală asupra a ce este refigurarea experienței temporale, a treia și ultima etapă a „relației mimetice între ordinea povestirii și ordinea acțiunii și a vieții” (Ricœur, 1991/1985, 9).

În acest context, interpretarea pe care Ricœur o va aduce teoriei heideggeriene a temporalității are o importanță aparte: în primul rând, la nivel de proiect filosofic, trebuie precizat că *Timp și povestire* s-a dorit a fi o replică pe măsură la *Ființă și timp*, construită însă pe o altă ipoteză fondatoare. În locul accesului direct la ontologia înțelegerii, printr-o situație radicală la nivelul întrebării asupra sensului ființei ce făcea ca problemele de metodă sau cunoaștere științifică să apară ca derivate sau secundare, pe care-l propunea Heidegger, Ricœur optează pentru „calea lungă”. El alege să chestioneze posibilitatea de a reface drumul înapoi de la ontologie la epistemologia interpretării, probând legitimitatea acestuia prin „ocoluri” sau dialoguri cu științele. De aici și diferența de abordare a problemei temporalității în *Ființă și timp* și în *Timp și povestire*: dacă prima lucrare susține că *Dasein*-ul este timpul și identifică structurile ontologico-temporale desfășurate sub semnul integrator al grijii, cea de-a doua, după ce demonstrează imposibilitatea fenomenologiei de a obține o „aprehensiune intuitivă a structurii timpului” (Dastur, 2011, 565), invită la dialog în cadrul unei operațiuni complicate de refigurare a experienței temporale, poetica narațiunii și istoriografia.

În al doilea rând, la nivelul lecturii precise din *Timp și povestire* 3. *Timpul povestit*, nu trebuie să neglijăm faptul că teoria heideggeriană a temporalității este deja plasată în corpul aporeticii temporalității; cu alte cuvinte, o decizie este deja luată, urmând să fie și demonstrată, în privința capacității fenomenologiei hermeneutice din *Ființă și timp* de a obține o derivare justă și *completă* a timpului fizic, înțeles ca o suită de momente, din timpul existenței. Cu tot acest eșec, teoria lui Heidegger se deosebește puternic, potrivit lui Ricœur, de cea a lui Husserl sau a proto-fenomenologului Augustin. Altfel spus, el reușește mai bine decât ei să descifreze din enigma temporalității prin „ruptura radicală cu subiectivismul” și prin ipoteza sa de interpretare potrivit căreia experiența temporalității se desfășoară la mai multe nivele de radicalitate. Într-adevăr, Ricœur îi recunoaște lui Heidegger importanța acestei descoperiri a unei ierarhizări a nivelurilor de temporalizare care ar include aici temporalitatea, istorialitatea și intratemporalitatea, o descoperire care vine însoțită de alte două, la fel de relevante pentru problema discutată aici:

„Îi datorăm lui Heidegger trei descoperiri admirabile: potrivit primeia, problema timpului ca *totalitate* este inclusă, într-un mod care rămâne să fie explicat, în structura fundamentală a *Grijii*. Potrivit celei de-a doua, unitatea celor trei dimensiuni ale timpului – viitor, trecut, prezent este o unitate ek-statică, în care exteriorizarea reciprocă a ecstazelor își are sursa în chiar implicarea lor. În sfârșit, desfășurarea acestei unități ecstatice scoate la rândul ei în evidență o constituire pe care am numi-o stratificată a timpului, o ierarhizare a nivelurilor de temporalizare, care reclamă denumiri diferite: temporalitate, istorialitate, intra-temporalitate” (Ricœur, 1991/1985, 116).

În ciuda acestei reverențe filosofice făcute teoriei lui Heidegger, Ricœur nu va întârzia să-și precizeze criticile; iar prima dintre ele vine pe calea deja bătută în special de către filosofii francezi (precum Sartre) a obiecțiilor la adresa primordialității acordate lui *Sein zum Tode*, deci fără a reclama prea mare originalitate, după cum ne asigură într-un comentariu excelent Françoise Dastur. Și nici de altfel nu ajunge la o înțelegere adecvată a acestui termen care apare tradus în franceză ca *être pour la mort*, ca *ființă pentru moarte*, o traducere ce poate induce în eroare sau poate întreține o neînțelegere gravă, dacă avem în vedere că prepoziția „zu” indică mai degrabă faptul de a fi *în relație cu* moartea (Dastur, 2011, 572).

Pentru Ricœur, considerarea structurii de *Sein zum Tode* ca fundament ultim al temporalității *Dasein*-ului, așa cum o face Heidegger, conduce la o fundătură: pe de o parte, dintr-un *a fi pentru moarte*, care asigură nu doar „mineitatea”, ci și sfârșitul propriu inevitabil, nu poate fi obținută istoria – acest timp comun care cuprinde tocmai întinderea vieții de la naștere până la moarte. De aceea, în replică la importanța acordată acestui existențial, Ricœur va prefera să se concentreze, invocând pe Spinoza și pe Arendt, asupra nașterii și vieții până la moarte, adică asupra „dorinței de a fi, efortului pentru a exista” (Ricœur, 2007, 40).

Pe de altă parte, cel de-al doilea impas pe care îl provoacă primatul acordat lui *Sein zum Tode* este dat de imposibilitatea de a deriva din finitudinea temporalității tocmai timpul obișnuit, cu alte cuvinte „ceea ce este numărat”, „ceea ce prezentizăm numărând” (Heidegger, 2003, 556/421), timpul databil, succesiunea „acum”-urilor care pare neîntreruptă și infinită. De unde întrebarea firească ce urmează automat: cum am putea în mod legitim să susținem că la baza infinitului prezumat al timpului naturii stă chiar finitudinea?

„Îndoiala mea apare exact la acest nivel. Dacă, după cum cred, nu putem constitui temporalitatea umană pe baza conceptului de timp conceput ca o suită

de „acum”-uri, calea inversă de la temporalitate și de la *Dasein* la timpul cosmic nu este oare, în urma discuției de dinainte, la fel de impracticabilă? [...] A fi ceva de natura mișcării și a fi ceva de natura Grijii mi se pare că constituie două determinări ireconciliabile în principiul lor” (Ricœur, 1991/1985, 161, 164).

*

Acest parcurs al problemei timpului și istoriei, urmărind îndeaproape răspunsurile oferite de trei gânditori, dar și formarea lor *la școala fenomenologiei*, s-a hrănit din convingerea ce susține orice demers hermeneutic, și anume că există o determinare mutuală între „obiect” și „metodă”, și mult mai important, între „subiect” și interogația sa. Astfel se explică combinația între demersul biografic și analiza tematică și genetică la care am recurs în acest prim capitol, în speranța de a surprinde raportul privilegiat dintre *viață, istorie și întrebare*, cu toate articulările posibile: *istoria întrebării, istoria unei vieți, întrebarea asupra istoriei* etc.

De abia schițând principalele aspecte ale teoriilor despre timp și istorie propuse de Dragomir, Patočka și Ricœur, ne-am putut da însă seama de amploarea pe care ar comporta-o o analiză aprofundată a fiecărei gândiri în parte, dublată apoi de o hermeneutică comparată a trecutului: limitele lucrării de față ar fi cu mult depășite. Din acest motiv preferăm, ca după aceste considerații introductive, să ne concentrăm analiza asupra unui singur autor și formulărilor pe care le-a oferit problemei trecutului, în raport cu două fenomene esențiale pentru orice hermeneutică a istoriei: mărturia și reprezentarea trecutului.

Dacă l-am ales pe Paul Ricœur din cei trei autori de care ne-am ocupat până acum, acest lucru se datorează, pe de o parte, caracterului cvasi-exhaustiv al celor două hermeneutici ale istoriei pe care le propune în *Timp și povestire* (hermeneutica conștiinței istorice) și în *Memoria, istoria, uitarea* (hermeneutica condiției umane), atât din punct de vedere al fenomenelor supuse interpretării, cât și din cel al teoriilor invocate (de la sociologia memoriei și teorii ale imaginarului la ultimele dezvoltări din istoriografie), dar și, pe de altă parte, caracterului bine articulat al reflecției sale asupra istoriei, el având posibilitatea să clarifice sau să revină asupra unor aspecte problematice.

CAPITOLUL II.

HERMENEUTICA ISTORIEI:

DE LA APARTENENȚĂ LA DISTANȚARE

O bună introducere în hermeneutica istoriei dezvoltată de Paul Ricœur la diferite niveluri și de-a lungul ultimei jumătăți a secolului XX o constituie analiza articolului mai puțin cunoscut de către exegeza, „Istorie și hermeneutică”, publicat în 1976. Prin apariția lui în anii 70, el premerge – nu doar cronologic, ci și tematic – trilogia *Timp și povestire* de la începutul anilor 80, și lucrarea monumentală apărută în 2000, *Memoria, istoria, uitarea*. El poartă în același timp marca unor texte deja publicate despre adevărul în cunoașterea și acțiunea istorică, reunite în volumul din 1955, *Istorie și adevăr*. Într-un fel, articolul acesta împrumută figura unui *Janus bifrons*, reunind o meditație mai veche asupra dualității *Verstehen / Erklären* cu o reflecție ce deschide către problema raportului istorie – text, istorie – reprezentare, într-un singur corp care este dat de interesul constant de a asigura „o autonomie epistemologică a științei istoriei” (Ricœur, 2003/2000, 168).

1/ Fenomenologia hermeneutică

Încă de la primele rânduri ale articolului în care Ricœur își anunță intenția de a deschide un dialog, un schimb de argumente între filosofia hermeneutică și metodologia cercetării istorice, se simte nevoia unor clarificări suplimentare. În primul rând, sintagma de filosofie hermeneutică, în care se recunoaște gândirea lui Ricœur, necesită o primă lămurire: utilizată pentru prima oară de către Hans-Georg Gadamer în lucrarea sa de căpătâi, *Adevăr și metodă*, spre nemulțumirea lui Heidegger care nu a ezitat să-i sublinieze caracterul tautologic, ea va fi preluată și de Ricœur în anii dezbaterilor sale cu psihanaliza și în special cu structuralismul, definindu-i într-un fel propria poziție teoretică. Bineînțeles, îi va acorda acestui concept o semnificație aparte: dacă pentru gânditorul german, filosofia hermeneutică se construia în jurul tezei centrale potrivit căreia omul este „o ființă care vrea să înțeleagă și trebuie să înțeleagă” în mediul ontologic al limbii, pentru Ricœur, filosofia hermeneutică tematizează într-adevăr această idee, reclamându-se în același timp dintr-o tradiție de gândire mai complexă și mai diferită, în care se regăsesc filosofia reflexivă, influența fenomenologiei husserliene și proiectul hermeneutic al acestei fenomenologii (Ricœur, 1998/1986, 29).

Cu alte cuvinte, sub cupola fenomenologiei hermeneutice, Ricœur va reține problema *cogito*-ului în căutarea transparenței și evidenței pe linia gândirii reflexive, problema intenționalității conștiinței, deci a primatului raportului conștiinței la lume, din partea fenomenologiei, pentru ca în ceea ce privește hermeneutica, să se oprească asupra raportului mediat dintre sens și sine. Rezultatul final al acestei combinații inedite care redă în mod fidel nucleul tare al filosofiei hermeneutice potrivit lui Ricœur, poate fi surprins prin două fraze: o presuposiție teoretică asumată: „cea mai fundamentală presuposiție fenomenologică a unei filosofii a interpretării este că orice întrebare referitoare la o ființare oarecare este o întrebare privitoare la sensul acelei ‘ființări’”(Ricœur, 1998/1986, 61), dar și o teză: „nu există înțelegere de sine care să nu fie mediată prin semne, simboluri și texte; înțelegerea de sine coincide la un nivel ultim cu interpretarea aplicată acestor termeni de mediere” (Ricœur, 1998/1986, 33).

O dată clarificat sensul sintagmei de filosofie hermeneutică și, împreună cu acesta și specificul gândirii ricœurului, analiza trebuie îndreptată asupra dialogului ce se dorește a fi deschis între acest tip de filosofie și metodologia cercetării istorice. Printr-o astfel de intenție teoretică, Ricœur urmărește să acopere un spațiu gol, sau mai degrabă o direcție rămasă necercetată de la Heidegger și faimosul său paragraf 7 din *Ființă și timp*, în care acesta reazăză ierarhia sensurilor hermeneuticii. Întrucât întrebarea primă a filosofiei este cea despre sensul

ființei și doar *Dasein*-ul are privilegiul de a fi deschisul pentru înțelegerea acestui sens, hermeneutica – în accepțiunea ei fundamentală – constă în mod esențial în *explicitarea* structurilor ființei *Dasein*-ului. Aceeași hermeneutică – descoperind sensul ființei – cu alte cuvinte, în chip de ontologie fundamentală, poate trasa „condițiile de posibilitate pentru orice cercetare ontologică” (Heidegger, 2003, 49/37-38), raportul de subordonare dintre acestea nemaivând nevoie să fie subliniat. În sfârșit, hermeneuticii ca explicitare a ființei *Dasein*-ului, i se mai recunoaște un al treilea sens, *cooriginar* cu celelalte două, dar care are totuși un caracter primordial, din punct de vedere filosofic: ea este astfel o analitică a existențialității existenței, dacă ne gândim la preeminența ontologică a *Dasein*-ului asupra oricărei alte ființări, preeminență care și justifică de altfel primordialitatea filosofică acordată acestei articulări a hermeneuticii.

Abia în acest ultim caz, identificăm în sfârșit sensul derivat sau secundar al hermeneuticii, mai precis cel de metodologie a științelor de tip istoriografic ale spiritului: deoarece istoria și istoriografia sunt științe de ordin ontic care au ca obiect timpul în caracterul său obișnuit sau vulgar – un timp care își „are proveniența într-o nivelare a timpului originar” (Heidegger, 2003, 535/405) –, putem deduce cu ușurință de aici că ele vin în ordin secund și condiționat față de hermeneutica ce elaborează ontologic istoricitatea *Dasein*-ului. În acest fel, dezbaterea care domina sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX dintre înțelegere și explicație, dintre cei care reclamau o anumită științificitate specifică disciplinelor spiritului și cei care o negau sau o deosebeau radical de cea a științelor naturii, este redusă la tăcere de către Heidegger printr-un gest magistral de răsturnare a ordinii de întemeiere.

Considerând că înțelegerea este în mod primordial un *mod de a fi*, care precede și condiționează orice raportare cognitivă la lume (explicația fiind direct vizată aici), el nu doar impune o nouă ierarhie teoretică (o ontologie hermeneutică tutelară – ontologii regionale – istoriografie), ci și susține o singură direcție hermeneutică – cea de clarificare a fundamentelor ontologice. Orice dimensiune ontică este astfel chestionată în privința temeiului său ontologic – iar acest tip de interogație pare a fi aplicat în mod radical și exclusiv.

De aici până la a identifica anumite aspecte neglijate, anumite dificultăți teoretice, un punct orb al „bătăii” întrebării despre sensul ființei, nu este decât un pas pe care îl va face Ricœur. După cum am văzut, încă din articolul din 1965, „Existență și hermeneutică”, el propunea o direcție de cercetare complementară celei deschise de Heidegger: „calea scurtă” a ontologiei comprehensive ar trebui dublată printr-o „cale lungă”, de ocol prin semne, simboluri și texte pentru a obține, în final, sensurile multiple ale ființei, o unitate a acestora nefiind însă accesibilă gândirii și existenței noastre finite. Câțiva ani mai târziu, în „Sarcina hermeneuticii”, problema este resimțită mai acut, în special în contextul teoretic al anilor 70, dominați de structuralism și de un reviriment al științelor sociale:

„O dată cu filosofia heideggeriană nu încetăm să practicăm mișcarea de revenire la fundamente, dar devenim incapabili să efectuăm o mișcare de întoarcere care, de la ontologia fundamentală, ar conduce la întrebarea cu adevărat epistemologică a statutului științelor spiritului. Or, o filosofie care rupe dialogul cu științele nu se adresează decât ei înșiși. Mai mult, doar pe calea de întoarcere poate fi susținută pretenția de a considera problemele de exegeză și, în general, de critică istorică, ca fiind *derivate*. Câtă vreme nu am efectuat această derivare, depășirea ca atare către probleme de întemeiere rămâne problematică. Nu am aflat noi oare de la Platon că dialectica ascendentă este cea mai ușoară și că pe calea dialecticii descendente se probează adevăratul filosof? Pentru mine, întrebarea care rămâne nerezolvată la Heidegger este aceasta: cum poate fi tratată o problemă *critică* în general în cadrul unei hermeneutici fundamentale?” (Ricoeur, 1998/1986, 105).

2/ Istoricitate și cercetare istorică

Ceea ce în „Sarcina hermeneuticii” era formulat ca o întrebare la un nivel general – cum abordăm dimensiunea critică cu mijloacele oferite de ontologie – în „Istorie și hermeneutică” își găsește o aplicare detaliată asupra raportului dintre istoricitate sau condiție istorică și cercetare istorică. Ricoeur este pregătit aici să urmeze o dialectică descendentă de la principii către elemente derivate, nu doar pentru a recupera, la nivelul reflecției hermeneutice, chestiunile de metodă ignorate de Heidegger, ci și pentru a arăta relațiile circulare (deci nu ierarhice, de subordonare) între apartenență și distanțare, cele două mișcări care parcurg ontologicul și criticul.

Într-un fel, Ricoeur explorează ceea ce Heidegger lăsase necercetat, și anume *sensul derivat al hermeneuticii* în raportul ei cu metodologia științelor de tip istoriografic ale spiritului, relevând astfel o problematică densă, ce nu se lasă defel redusă la întrebările despre sensul temporal al ființei. Articolul este structurat în două subcapitole care sugerează deja din titlul lor intenția, sau dacă nu direcția, de analiză pe care o va urma Ricoeur. Dacă primul parcurs este de la „metodologia istorică la hermeneutică”, al doilea pornește de la „istoricitate către istorie”.

2.1/ Obiectivitatea experienței temporale și constituirea obiectului istoric

Este evident că pentru primul pas al analizei, situat în afara registrului ontologiei heideggeriene, Ricœur trebuie să recurgă la alte surse; iar cele mai indicate pentru a acoperi zona de intersecție dintre istoriografie și hermeneutică sunt cele oferite de filosofia critică a lui Kant și a lui Habermas. Dacă de la Kant, Ricœur reține criteriile generale ale obiectivității, expuse în „Analogiile experienței” din *Critica rațiunii pure* – pe care încearcă să le aplice obiectului și metodei cunoașterii istorice –, de la Habermas provine proiectul unei hermeneutici critice care, aplicată cunoașterii, are capacitatea de a identifica interesele ce o preced și o condiționează (de exemplu, interesul tehnic este prealabil și constitutiv pentru științele experimentale, iar cel practic pentru științele hermeneutice). Hermeneutica dobândește un altfel de profil, diferit de cel cu care ne-au obișnuit Heidegger și Gadamer, putând fi asimilată aici unei reflecții filosofice asupra cunoașterii istorice, al cărei scop este tocmai de a verifica și, după caz, a confirma, științificitatea acesteia din urmă.

Recursul la Kant este grăitor pentru modul în care Ricœur încearcă să răspundă, în fond, celei mai mari provocări teoretice a cunoașterii istorice: *cum gândim experiența temporală individuală?* Este o întrebare care vizează accesul la temporalitate, validitatea acestei experiențe subiective și conceptualizarea sa. Potrivit lui Kant, obiectivitatea experienței temporale depinde de două criterii: în primul rând, de capacitatea de a deosebi între succesiunea din obiect – care este o ordine temporală ce urmează anumite reguli – și succesiunea la nivelul reprezentărilor mele care nu au neapărat o logică restrictivă. În al doilea rând, o experiență temporală este obiectivă dacă apare în unitatea unei conștiințe. Astfel, criteriul ordinii este întărit prin cel al unității date de conștiința de sine. Hermeneutica apare tocmai la acest nivel al unei experiențe confirmate în obiectivitatea ei, pentru a-i chestiona legitimitatea sau caracterul ultim al criteriilor: în special, cel al „auto-imputării experienței”, cum îl redă în mod concis Ricœur, trezește suspiciunea. Nu există oare o condiționare istorică prealabilă? Înainte ca experiența să-mi fie imputată, nu aparțin oare unor situații ce mă preced și mă conțin?

În ceea ce privește experiența istorică, aceste probleme capătă un caracter și mai pregnant, căci spre deosebire de obiectul cunoașterii teoretice, cel istoric nu poate fi redus doar la un *vis-à-vis* al reprezentărilor mele (temporale); pentru a-i sesiza caracterul particular, trebuie avut în vedere și faptul că fluxul conștiinței constituante este însoțit de alte fluxuri de conștiință. Cu alte cuvinte, „realitatea istorică” nu ține de o singură conștiință, ci constituirea ei implică o intersubiectivitate prealabilă, un nivel al conștiințelor cuplate între ele în mediul contemporaneității. Ceea ce nu este încă tot: câmpurile temporale ale obiectului istoric nu stau

doar în relație de contemporaneitate, ci și de precedență și de descendență. Abia când aceste trei relații sunt luate laolaltă, obținem o descriere completă a „câmpului teoretic înglobant care este istoria însăși” (Ricœur, 1976, 18).

După cum putem observa, am plecat de la criteriile de obiectivitate ale unei experiențe temporale în genere, propuse de Kant și am ajuns să subliniem, o dată cu Ricœur, specificul constituirii unui obiect istoric, printr-o analiză ce amintește de Husserl și de Alfred Schutz. Parcursul ricœurian se complică însă și mai mult, atunci când încearcă să identifice interesul de cunoaștere ce motivează acest demers regresiv de la condițiile de științificitate ale cercetării istorice la apartenența la o istorie trăită. Deja prin folosirea sintagmei de interes de cunoaștere, el trimite direct la teoria lui Habermas din *Cunoaștere și interes*; dar pentru a nu trece pentru un habermasian *tel quel*, Ricœur precizează, sau mai degrabă corectează acest concept făcând apel la Chomsky și a sa teorie a competenței. În ciuda surselor sale multiple și nu neapărat coerente, cel puțin la prima vedere, argumentul rămâne unul solid:

„Ce interes, ne întrebam noi, ne face să urcăm de la istoria-știință la legătura de apartenență la istoria-trăită subiacentă oricărei raportări la o istorie obiectivă? Acest interes, mi se pare, poate fi numit interesul pentru comunicare [...] Este un interes practic, în sensul că este un interes pentru o ‘competență’ – în sensul în care Chomsky deosebește între competență și performanță. [...] Înțelesul acestei competențe poate fi exprimat [...] în două moduri diferite. Mai întâi, raportându-ne la conceptul de temporalitate amplă sau de temporalitate înglobantă evocat mai sus, putem afirma că această competență constă în a menține ‘deschis’ accesul nostru la contemporanii noștri, la predecesorii și chiar succesorii noștri, chiar și atunci când proiectele, normele și instituțiile noastre sunt deja reificate, încât nu mai pot fi ulterior re-efectuate. A ne lăsa ‘deschiși’ în acest mod înseamnă să ne lăsăm expuși efectelor istoriei. Un al doilea mod de a exprima sensul acestei competențe este chiar prin aceasta sugerat: dacă analogia eului este transcendentalul care deosebește conexiunea istorică de conexiunea lucrurilor, competența de care suntem istoric interesați este capacitatea neobosită de a decela diferența dintre cele două conexiuni, adică de a identifica, în ciuda tuturor aparențelor contrare, analogia eului nu doar în relațiile scurte de prietenie și iubire, ci în relațiile lungi cu contemporanii, cu predecesorii și cu succesorii” (Ricœur, 1976, 21).

2.2/ De la distanța temporală la principiul distanțării

Cel de-al doilea pas al analizei duce de la istoricitate către istorie; cu alte cuvinte, Ricœur își asumă aici sarcina de a recupera parcursul teoretic ignorat sau mai degrabă devalorizat de către Heidegger, în încercarea sa de a fundamenta ontologic hermeneutica. Este vorba de faimoasa „cale de întoarcere” sau de dialectica descendentă de la filosofia hermeneutică la metodologia științelor istorice, la nivelul căreia hermeneutica trebuie să demonstreze capacitatea sa de a „schimba argumente”, de a angaja un dialog cu ceea ce până atunci era considerat un caz tipic de *alienare* a apartenenței la istorie. Prin urmare, pentru a se acorda cu metodologia ce vizează obiectivitatea cunoașterii istorice, hermeneutica „trebuie să dea seama de un principiu de exteriorizare a experienței care să nu fie deja, și ca atare, o alienare, dar pe care alienarea îl afectează ulterior și, deci, îl presupune” (Ricœur, 1976, 22).

La prima vedere, acest principiu de exterioritate se regăsește în chiar faptul distanței temporale și a importanței sale pentru istoria ca fenomen, dar și ca știință. Într-devăr, prin separația pe care o introduce progresiv între prezentul nostru și ceea ce a fost, ea creează într-un fel segmentul temporal a ceea ce numim istorie; în același timp, faptul că distanța temporală, cu accent pe distanță, este constitutivă istoriei face ca modul de cunoaștere a trecutului să fie unul indirect, accesibil doar prin intermediul unor „semne” exterioare, precum inscripțiile, documentele, monumentele.

Invocarea unui fapt – chiar dacă de amploare, precum cel al distanței temporale – nu poate fi însă ferită de obiecții și, mai mult, nu poate ține locul unui principiu veritabil care să deschidă hermeneutica cu adevărat către metodologie. În ceea ce privește obiecția, ea este inspirată din Platon și a sa critică a scriiturii expusă, prin gura regelui Thamus, în dialogul *Phaidros*; după cum despre scris se poate spune că „va aduce cu sine uitare în sufletele celor care-l vor deprinde, lenevindu-le ținerea de minte” (Platon, 2006, 138, 275a), tot astfel și „semnelor” exterioare ale istoriei li se poate obiecta că sunt de fapt o formă de pervertire sau de alienare a apartenenței la trecut.

De aceea, Ricœur preferă să aprofundeze (ceea ce poate fi o primă figură a abandonării) fenomenul distanței temporale către principiul pe care acesta îl conține, cel al *distanțării*. Prin acesta, ne situăm bineînțeles la polul opus apartenenței la istorie, dar potrivit lui Ricœur, încă într-o relație dialectică, pentru că experiența de apartenență, „pentru a se aprehenda, a se articula și a se înțelege” (Ricœur, 1976, 23) necesită o exteriorizare. Cu alte cuvinte, „distanțarea este inherentă apartenenței” (Ricœur, 1976, 25), dacă avem în vedere că experiența, sau mai mult,

viața ca atare în tendința sa de a se înțelege, au o „inscriptibilitate de principiu”, exteriorizându-se în semne.

Trecerea de la fenomenul distanței temporale la *principiul distanțării* se dovedește a fi astfel una inspirată: pe lângă faptul că Ricœur a obținut o astfel de obiectivare „primordială și radicală”, situată dincoace de alienare și de derivare, el a instituit și o *circularitate fecundă între apartenență și distanțare*. Abia pe această bază, dialogul dintre hermeneutică și știința istoriei devine efectiv posibil, ambele având același „obiect” al interogației: semnele exterioare, purtătoare ale unui sens transmis de-a lungul timpului, incluzând aici textele, urmele, inscripțiile, arhivele. Iar de aici până la a schița o apropiere structurală între istoria ca știință și hermeneutica textelor nu este decât un pas:

„Tocmai ca *text*, istoria se oferă nu doar spre înțelegere, ci și spre interpretare. Între urmașii noștri și noi, și chiar pentru o mare parte, între contemporanii noștri și noi înșine, înțelegerea este mediatizată prin ceva ca un text. Această mediatizare este cea care-i conferă distanței temporale semnificația sa veritabilă. Problema nu privește intervalul măsurabil care ne separă de trecut. Acest interval este mai degrabă locul și ocazia unei medieri de caracter textual sau cvasi-textual” (Ricœur, 1976, 25).

După cum afirmam mai sus, articolul acesta publicat în 1976, prin cele două căi de chestionare pe care le propune – pe de o parte, *de la metodologie la hermeneutică* și, pe de alta, *de la istoricitate la istorie* – are natura unui *Janus bifrons*. El privește și se recunoaște în lucrările anterioare despre istorie și adevăr, pentru care problema esențială era dată de stabilirea atât a condițiilor de obiectivitate ale cunoașterii istorice, cât și a specificului acesteia față de tipul de cunoaștere reclamat de științele naturii. În același timp, el anunță, prin preocuparea sa de întemeierea cunoașterea istorică pe o paradigmă textuală și prin teoretizarea dialecticii între apartenență și distanțare, viitoarele teorii din *Timp și povestire* și din *Memoria, istoria, uitarea*, prin care istoria va fi angajată într-un dialog complex cu poetica narațiunii și cu fenomenologia memoriei. Această dublă poziționare, sau mai degrabă aceste dezvoltări teoretice cu ramificări multiple ale raporturilor dintre reflecția filosofică și istorie, nu ocultează însă existența unui corp unic, cu alte cuvinte a unei intenții ce rămâne identică de-a lungul proiectelor: asigurarea unei „autonomii epistemologice a disciplinei istoriei” (Michel, 2010, 211).

3/ „Obiectivitate și subiectivitate în istorie”

De exemplu, același scop animă articolul cel mai important din volumul *Istorie și adevăr*, intitulat „Obiectivitate și subiectivitate în istorie”. Deja din titlu ne este livrată tensiunea epistemologică ce traversează câmpul cunoașterii istorice; într-un fel, cei doi termeni care marchează cei doi poli ai istoriei – obiectivitatea și subiectivitatea – conțin atât sursa problemei, cât și răspunsul la aceasta.

În primul rând, ei desemnează cele două „așteptări” (sau interese ale rațiunii, dacă ar fi să utilizăm terminologia kantiană prezentă în prima parte a articolului anterior) pe care le putem avea în mod legitim de la istorie. Ea ar trebui mai întâi să-i confere „obiectului” său – și anume trecutul societăților umane – această „demnitate a obiectivității” (Ricœur 2001/1955, 27) care nu se confundă însă cu cea reclamată de științele exacte sau cele ale naturii. Chiar dacă rezultatelor unui demers istoric nu le putem aplica un procedeu de verificare de conformitate sau, dacă nu, de inducție completă, acest lucru nu îl situează în afara obiectivității. Deoarece „există tot atâtea nivele de obiectivitate, câte comportamente metodice sunt” (Ricœur, 2001/1955, 27), este important ca istoria să respecte întru totul o metodă, de aici fiind derivat și tipul său specific de obiectivitate.

A doua așteptare privește bineînțeles subiectivitatea: vechea suspiciune potrivit căreia istoria scrisă de istoric este doar o simplă perspectivă individuală asupra cursului timpului și lucrurilor, trebuie combătută aici printr-un exercițiu de reducere aplicat chiar subiectivității. Pornind de la eul-om, trebuie elaborată o subiectivitate „de rang înalt”, „de reflecție” (Ricœur, 2001/1955, 28) care aparține omului ca atare, dincolo de determinări particulare, deci una de nivel transcendent. Dacă în funcție de acești doi termeni s-a formulat întrebarea, și răspunsul tot la ei se va referi: în încercarea lui de a întări nivelul epistemologic al istoriei ca știință, Ricœur urmărește astfel să demonstreze corelativitatea dintre nivelele de obiectivitate și cele de subiectivitate, care comandă acest tip de cunoaștere.

3.1/ Obiectivitatea incompletă a istoriei

Primul nivel de obiectivitate al istoriei este cel specific, prin faptul că este strict legat de activitatea metodică a istoricului de meserie; iar printre operațiunile care compun această activitate, sunt incluse aici observația, explicația și înțelegerea. De fiecare dată însă, înțelesul lor trebuie precizat cu atenție, căci el diferă de cel comun, tocmai datorită caracterului particular al „obiectului” căruia îi sunt aplicate – trecutul.

Într-adevăr, despre observația istorică nu putem afirma că înregistrează fapte brute; istoria este în definitiv „o cunoaștere ce pornește de la urme”, după cum amintea F. Simiand, și tocmai de aceea, trecutul astfel sesizat are natura unei reconstituiri. Lucru care se poate spune și despre istoria izvorâtă din documente; însă în ambele cazuri, observația urmelor și a documentelor este condusă de o anumită întrebare a istoricului, care precedă și determină într-un fel trecutul reconstituit. Obiectivitatea apare astfel ca un rezultat al activității metodice și nu este departe de cea a faptului științific, cel puțin din perspectiva lui Georges Canguilhem, potrivit căruia „faptul științific este ceea ce știința face, atunci când se produce” (*apud* Ricœur, 2001/1955, 30).

Putem susține astfel liniștiți că, pornind de la observație, istoricul „institue niște fapte istorice” (Ricœur, 2001/1955, 30). Prezența explicației în cadrul abordării istorice vine și ea să sublinieze că istoria a renunțat la ambițiile *mimetice* de redare a trecutului așa cum a fost, pentru a se concentra asupra reconstituirii nu doar a faptelor istorice, după cum am văzut, dar în mod egal și a înlănțuirilor de fapte. În special acestea din urmă reclamă, în vederea recompunerii lor, exercițiul explicației; fără intervenția istoricului în ceea ce reprezintă „materia primă” a cercetării sale, care constă în ordonare și formarea unor serii de fenomene, potrivit unor funcții, nu am putea discuta și identifica o anumită continuitate în istorie.

Strâns legată de operațiunea explicației este și ultima, cea a înțelegerii, care încheie suita de confirmări a obiectivității specifice a istoriei; deja, prin raportul de complementaritate pe care Ricœur îl instituie între explicație și înțelegere, avem de-a face cu o poziție particulară în cadrul disputei privind metoda adecvată științelor naturii și științelor spiritului. Într-adevăr, în locul opoziției dintre *Verstehen* și *Erklären* prin care Dilthey credea, la începutul secolului XX, că stabilise în sfârșit un criteriu de demarcație prin care specificul fiecărei științe era recunoscut cum se cuvine, Ricœur remarcă indeterminare și „porozitatea” acestor granițe, ba chiar interacțiuni între cele două operațiuni: astfel, înțelegerea

„poartă semnul analizei – analizelor – care au făcut-o posibilă. Iar ea păstrează până la capăt acest semn distinctiv: conștiința epocii pe care istoricul, în sintezele sale cele mai ample, va încerca să le reconstituie – își trage forța din toate aceste interacțiuni, din toate aceste relații în toate direcțiile pe care istoricul le-a obținut prin analiză. Faptul istoric total, ‘trecutul integral’ este în adevăr o Idee, adică, în sensul kantian, limita ce nu va putea fi niciodată atinsă a unui efort de integrare mereu mai amplu, mereu mai complex. Conceptul de ‘trecut integral’ este ideea regulativă a acestui efort. El nu este ceva imediat; nu există altceva mai mediat decât o totalitate: este produsul unei concepții ordonatoare,

expresie a efortului ultim de ordonare a istoriei de către istoric; pentru a vorbi în termenii unei alte limbi (științifice), el este fructul teoriei, în sensul în care se vorbește despre ‘teoria fizică’” (Ricœur, 2001/1955, 31).

Imposibilitatea de a obține un trecut integral în care să se regăsească *așa cum a fost tot ceea ce a fost* se transformă, după cum vedem, într-o idee regulativă care ghidează și stimulează efortul istoricului de a reconstitui fapte și conexiuni istorice; în același timp însă, această imposibilitate nu poate fi convertită total într-o exigență pozitivă. Ea marchează și o incompletitudine a cunoașterii istorice, care se resimte în primul rând la nivelul obiectivității. Imposibilitatea de a sesiza trecutul în integralitatea lui deschide astfel o breșă în armura obiectivității istoriei, o breșă care va fi lărgită dacă luăm în considerare și subiectivitatea istoricului implicată în constituirea trecutului.

Pentru cel de-al doilea nivel de obiectivitate, va trebui deci să asumăm *incompletitudinea* ca trăsătură definitorie și să o explicăm pornind de la următoarele aspecte ce țin de *subiectivitatea „operatorie” a istoricului*. În primul rând, nu există raportări teoretic neutre, prinse sub „un văl al ignoranței”, la *ceea ce a fost*; nu doar că faptele sunt inevitabil restrânse la un număr limitat, în acord cu caracterul finit al gândirii, ci ele sunt și selectate, ele trec prin filtrul unei judecăți de importanță, astfel încât istoricul să le poată da, în cele din urmă, coerența unei istorii marcate de evenimente esențiale, în lumina unei „scheme interpretative”. În al doilea rând, trebuie să admitem că în expunerea istorică ce urmărește să redea înlănțuirii sau serii de fenomene încheiate în jurul unei singure funcții (economicul, culturalul, politicul etc), sunt active nu doar mai multe scheme interpretative, ci și mai multe scheme de explicații. Acestea din urmă presupun însă un sens al cauzalității care, în cazul istoricului, nu este supus reflecției și clarificării, ci „rămâne deseori naiv, precritic, oscilând între determinism și probabilitate” (Ricœur, 2001/1955,34). Distanța temporală, un fenomen care ne-a reținut de curând atenția, generează al treilea aspect al obiectivității incomplete; de data aceasta, ca figură a timpului care separă, care inserează diferența între prezent și ceea ce a fost, ea este chiar sursa caracterului „inexact” sau „neriguros” al istoriei (Ricœur, 2001/1955, 35). Simplul fapt că există un interval de timp între „acum”-ul istoricului și acel *altădată* al faptelor istorice induce un tip de lectură sau de interpretare în cheia dialecticii dintre *același* și *altul*. Cu alte cuvinte, prin negația constitutivă naturii sale, prin simplul fapt că a fost și nu mai este, trecutul este proiectat atât epistemologic, cât și imaginar, în categoria alterității.

Dacă am fi în căutarea unui punct originar al reflecției ricœurului asupra raportului dintre istorie și traductologie, dintre trecut și traducere (despre care vom discuta mai pe larg în ultimul capitol al acestei lucrări), aceste rânduri consacrate distanței temporale ar corespunde foarte bine

profilului căutat. Într-adevăr, efectul epistemologic al distanței temporale se vede în caracterul în mod necesar indeterminat al faptului istoric; categoria alterității este mai întâi prezentă la nivelul articulării în limbaj, sau în terminologia filosofiei analitice, desemnării a ceea ce a fost. Două situații sunt posibile: sau avem concepte și referințe lipsite de orice ancorare în prezent, pentru care trebuie să recurgem, în vederea înțelegerii lor, la exercițiul de creare a similitudinilor și diferențierilor; sau avem concepte încă în uz, prezente în limbajul contemporan, dar care au referințe diferite, în funcție de orizontul temporal în care sunt plasate, situație în care trebuie să recunoaștem caracterul necesar *echivoc* al „descrierilor” istorice.

Pentru a surprinde efectul în imaginar al distanței temporale, Ricœur se apropie aici cel mai mult, fără însă a o numi ca atare, de *o hermeneutică translativă a trecutului*: într-adevăr, el invocă aici aptitudinea istoricului de a contracara efectele și consecințele distanței temporale printr-o părăsire a spațiului său propriu (*se dépayser*), printr-o transpunere într-un alt prezent – ceea ce amintește bineînțeles de capacitatea traducătorului de a locui, în exercițiul traducerii, două limbi. Așa cum un traducător trebuie să trăiască și să cunoască două sisteme lingvistice diferite de desemnare a așteptării, a previziunilor sau a temerilor, tot astfel și un istoric trebuie să dubleze sistemul său de referință temporal cu cel al oamenilor de altădată și să vadă și să proiecteze, pornind de la prezentul *de atunci*, trecutul și prezentul *lor*:

„Or, acest transfer într-un alt prezent, care ține de tipul de obiectivitate al istoriei, este chiar o specie a imaginației; o imaginație temporală, dacă vrem, pentru că un alt prezent este re-prezentat, re-adus din adâncul ‘distanței temporale’, al lui ‘altădată’. Cu siguranță, această imaginație marchează apariția unei subiectivități, la care științele spațiului, ale materiei sau chiar ale vieții renunță de la început. Este chiar o înzestrare rară știința de a ne apropia trecutul istoric, restituind în același timp distanța istorică sau, și mai bine, instituind în același timp, în spiritul cititorului, o conștiință a îndepărtării, a profunzimii temporale”. (Ricœur, 2001/1955, 35).

Ultimul aspect care încheie tabloul *obiectivității incomplete a istoriei* se vrea a fi și cel mai cuprinzător, dar proporțional cu aceasta, și cel mai important; într-un fel, formularea lui nu adaugă nimic nou, căci el se întrevede, ca un fond continuu, în „spatele” primelor aspecte, unificându-le. Într-adevăr, trecutul ca o selecție de evenimente esențiale, obținut prin aplicarea unei scheme naive de cauzalitate și prin transferul imaginar al istoricului în „prezentul de altădată” este trecutul oamenilor – acesta fiind în definitiv „obiectul” ultim al istoriei. Există astfel o legătură ce nu ar trebui ocultată sau diminuată ca importanță între istoric și oamenii din

epocile trecute ce constituie domeniul cercetării sale. În fapt, cu toții fac parte din aceeași umanitate (Ricœur, 2001/1955, 37). Pe baza acestei apartenențe la aceeași umanitate, Ricœur identifică în raportarea metodologică a istoricului la trecut o componentă ce ține mai degrabă de zona afectivității, și anume „*simpatia* pentru alți oameni” (Ricœur, 2001/1955, 37).

Un lucru surprinzător pentru anumiți comentatori, precum Johann Michel, care vede în această introducere a lui *Nachfühlung* în aparatul critic al istoriei o reîntoarcere problematică la hermeneutica psihologică a înțelegerii, în linia deschisă de „primul Dilthey” (Michel, 2010, 215). Este o mișcare riscantă, dacă ne gândim că astfel sunt aduse, sub aceeași cupolă, două tendințe contrare ale hermeneuticii istoriei: pe de o parte, un principiu constructivist, iar pe de alta, un principiu al „retrării” trecutului în prezent. Nu poți susține în același timp că, deși reprezentarea trecutului este o reconstrucție lipsită de o intenție mimetică, ea reușește totuși să reînvie *ceea ce a fost* la nivelul trăirii istoricului, prin intermediul simpatiei.

Obiecția ridicată de Johann Michel pare solidă, însă credem că ea își ratează ținta: sursa teoretică a simpatiei pe care Ricœur o vede ca liant între prezentul istoricului și prezentul oamenilor de altădată ar putea fi la fel de bine Husserl și a sa concepție despre *empatie* expusă în a cincea *Meditație carteziană*, despre am mai vorbit în primul capitol. Ne amintim că această meditație este în întregime consacrată modului în care idealismul transcendent (de tip fenomenologic) poate para obiecția de a sfârși inevitabil într-un solipsism transcendent. Iar empatia constituie chiar trambulina prin care *ego*-ul constituent poate face saltul către celălalt, poate face experiența alterității într-un mod non-reductiv; ea este înțeleasă ca intenționalitate mediată care scoate în evidență o coexistență, fiind astfel atașată principalelor structuri ale experienței alterității – a percepției prin analogie și cuplarea. Spus pe scurt, prin empatie, *ego*-ul ajunge să îl recunoască pe celălalt ca pe un alt subiect asemănător lui, pe baza apartenenței vizibile la aceeași comunitate intermonadologică, în definitiv, la aceeași umanitate.

Pe de altă parte, nu putem să nu amintim aici și o altă analiză pe care Ricœur o consacră simpatiei în 1954 – la doi ani după publicarea lucrării despre obiectivitate și subiectivitate în istorie – un adevărat „proces” (Ricœur, 2007, 348) al acestui fenomen (redat aici prin termenul german de *Mitfühlen*) și a pretenției teoretice pe care o încarnează de a rezolva, la nivelul fenomenologiei transcendente, problema diferenței dintre apariția persoanei și a unui lucru, dar și a relației fundamentale cu celălalt.

3.2/ Subiectivitatea „operantă” în istorie

O dată încheiată această paranteză, dar și analiza noastră a primei așteptări sau a primului interes teoretic ce conduce cunoașterea istorică, o putem aborda pe cea de-a doua care privește

subiectivitatea. Iar pe măsură ce vom identifica, împreună cu Ricœur, diferitele nivele de subiectivitate „operante” în disciplina istoriei, vom sublinia și corelativitatea dintre acestea și cele de obiectivitate deja expuse (obiectivitatea specifică, obiectivitate incompletă). Potrivit celui de-al doilea interes, istoria trebuie să scoată la iveală o subiectivitate diferită de cea a istoricului, care să se confunde cu istoria însăși (Ricœur, 2001/1955, 40). Suntem astfel în căutarea unei dialectici reușite între conștiință și sens, iar *topos*-ul cel mai potrivit pentru desfășurarea acesteia este gândirea filosofică.

Ricœur ne invită în acest mod să pășim în afara istoriei făcute de istorici, pentru a asuma o perspectivă filosofică asupra istoriei scrise. Chiar dacă vine în rang secund, ca o operațiune de reluare (*reprise*) a unei istorii deja articulate, interpretarea filosofică a istoriei are totuși câteva avantaje. Iar cel mai important este acela că propune constant un parcurs de la eu la *ego*, de la eu la noi, ale cărei jaloane sunt date de către istorie. Acest parcurs poate cunoaște două accente, sau mai bine spus, două orientări:

„în direcția unei ‘logici a filosofiei’ prin căutarea unui sens coerent de-a lungul istoriei; în direcția unui ‘dialog’ de fiecare dată singular și de fiecare dată exclusiv cu anumiți filosofi și filosofii individualizate” (Ricœur, 2001/1955, 41).

Recunoaștem cu ușurință în această tipologie cele două curente puternice care domină istoriografia de la Hegel încoace; pe de o parte, sunt cei care presupun că lungul drum al istoriei conduce treptat la coincidența dintre sensul conștiinței mele și cel al istoriei; pe de altă parte, sunt cei care recuperează singularitatea unei lucrări sau unei gândiri care, din punctul lor de vedere, ajunge să concentreze sau să împlinească toată mișcarea istoriei de până atunci.

Cu toate că ne-am fi așteptat ca Hegel să fie prima referință pentru ilustrarea primului curent al filosofiei istoriei, Ricœur îl ia ca model pe bătrânul Husserl, cel din *Criza științelor europene*. El este cel care – în fața amenințării nazismului și a răsturnării valorilor gândirii socratice și discursului de nivel transcendentă – conferă o turnură reflexivă și istorică filosofiei sale, pariind pe sensul istoriei, pe sensul Europei. Confruntat cu un timp al pulsionilor de ură și agresivitate, Husserl nu putea decât să postuleze, pentru rațiune, statutul ei de sarcină sau de exigență ce se realizează, traversând diverse crize, de-a lungul istoriei; în felul acesta, cursul evenimentelor devine un mediu pentru împlinirea valorilor umane, atestând astfel faptul că dezvoltarea istoriei este o dezvoltare a conștiinței. Din acest punct de vedere, istoria filosofiei – ce împrumută de la istorie metodologia și are ca „obiect” rațiunea – devine „locul de sudură a istoricității rațiunii și a semnificației istoriei” (Ricœur, 2001/1955, 43).

A doua orientare în istoriografia filosofică reclamă o altă viziune asupra trecutului și istoriei reflexive; în loc să urmărească încadrarea unei gândiri în sistemul unei rațiuni universale, ea caută să identifice într-o filosofie doar acele trăsături care fac din aceasta împlinirea unui gând singular și diferit de toate celelalte, cu care se poate angaja într-un *dialog* fecund. Într-un fel trecutul, prin motivele filosofice ce traversează tradiția, se regăsește la nivelul cutărei sau cutărei gândiri, într-o formulare diferită, a cărei unicitate și noutate ar trebui să fie sesizate la nivelul istoriei filosofiei.

Nu ar fi surprinzător dacă am sublinia, la capătul acestei scurte descrieri teoretice, distanța ce separă interpretarea filosofică a istoriei de istoria ca știință; în definitiv, după cum am precizat mai sus, prima are un grad secund, derivat față de a doua. Neavând un acces direct la evenimente sau fapte istorice (sau cel puțin la semnele acestora), ea își construiește demersul pe baza istoriei deja livrate de către istorici; iar capacitatea de raționalizare crește proporțional cu cât accesul este mai mediat și indirect.

Distanța nu este însă generată doar de raporturile de fundare / ierarhice și de acces ale celor două discipline; există de asemenea diferențe ireconciliabile la nivel de principii și presupuziții. Istoricul se situează mai întâi în afara problemei sensului istoriei; el nu respinge, dar nici nu asumă teleologia istoriei, pentru că aceasta ar depăși capacitățile „meseriei” de istoric. În schimb, demersul său de cercetare urmărește constant complexitatea și diversitatea, fără ca acestea să fie unificate sub cupola unui concept sau Idei. În continuare, el nu poate nici să accepte a doua orientare din istoriografia filosofică, care recuperează singularitatea unei gândiri printr-un dialog al conștiințelor ce transformă istoria într-un spațiu al intersubiectivității; istoria, ca să reluăm expresia lui Simiand, este o „cunoaștere prin intermediul urmelor”, iar șansa de a angaja cu acestea o comunicare *reciprocă* este nulă. Cu toate acestea, „recuperarea” – chiar dacă forțată – a istoriei făcute de istorici, la nivelul discursului filosofic, nu poate avea ca efect doar marcarea diferenței; în primul rând, ea descoperă antinomia timpului istoric ce se dă ca desfășurare a sensului *versus* „iradiere de sens” a nucleelor multiple (Ricœur, 2001/1955, 48); iar în al doilea rând,

„actul filosofic a pus în evidență omul ca conștiință, ca subiectivitate; acest act are, pentru istoric, valoarea unei atenționări și poate, câteodată, a unei deșteptări. El reamintește istoricului că legitimitatea demersului său este omul, omul și valorile pe care le descoperă sau le clădește în civilizațiile sale. Iar această atenționare sună câteodată ca o deșteptare, când istoricul este tentat să-și renege intenția sa fundamentală și să cedeze *fascinației unei false obiectivități*: cea a unei istorii în care nu ar mai exista decât structuri, forțe, instituții și nicidecum

oameni și valori umane. Astfel, actul filosofic scoate în evidență, *in extremis*, clivajul dintre o adevărată și o falsă obiectivitate, așa spune mai degrabă între obiectivitate și obiectivismul care omite omul” (Ricœur, 2001/1955, 50).

Ultima distincție conceptuală cu care se încheie fragmentul citat este foarte importantă pentru înțelegerea raportării lui Ricœur, în întregul ei, la istorie; practic, cu ajutorul acestor termeni putem defini întregul program filosofic pe care Ricœur îl desfășoară, de-a lungul anilor, în ceea ce privește istoria. Recuperarea adevăratei obiectivități a istoriei împotriva unui obiectivism care reduce, neglijează sau împrăntează dimensiunea umanului (incluzând sub această categorie școala Analelor, interpretările structuraliste asupra istoriei care anunțau, după cum bine știm, „moartea omului”, istoriile mediului) – reprezintă exigența teoretică sub care s-au realizat, după cum am văzut, primele analize ale fenomenului istoriei, dar și care va domina lucrările mai târzii, de o mai mare anvergură, consacrate raporturilor dintre timp și povestire sau dintre memorie, istorie și uitare.

Lucru pe care vom căuta să-l demonstrăm în cele ce urmează. Cu alte cuvinte, ne vom îndrepta atenția asupra celui de-al doilea chip al lui Janus, cel care privește către viitor, către un proiect de *întemeiere a cunoașterii istorice pe o paradigmă textuală* și traversat de o *dialectică a apartenenței și distanțării*.

4/ Istorie și poetică

Încă de la primele rânduri din „Cuvântul înainte” cu care se deschide *Timp și povestire*, Ricœur ne propune o cheie de lectură a acestei trilogii impresionante ce se întinde peste o mie de pagini și a cărei apariție în trei volume (*Intriga și povestirea istorică*, *Configurarea în povestirea de ficțiune* și *Timpul povestit*) s-a făcut de-a lungul a trei ani, din 1983 până în 1985. Această lucrare, mărturisește Ricœur, a fost concepută în tandem cu *Metafora vie* – după cum o dovedesc tema lor comună, cea a inovației semantice, dar și intenția lor asemănătoare, de a scoate în evidență, prin analiza imaginației creatoare, un anumit tip de inteligibilitate care comandă domeniul textual (în care putem include simbolurile, frazele, discursurile etc).

Pe fondul dezbaterilor cu structuralismul francez, care sub influența teoriilor lui de Saussure, continua să gândească limbajul în mod imanent, negându-i orice capacitate referențială, Ricœur vrea să demonstreze prin aceste două „lucrări gemene” (Ricœur, 1991/1983, 11) că limbajul nu întreține doar o „iluzie referențială”, cum ar fi spus Roland Barthes, ci că este purtat dimpotrivă de o „vehemență ontologică” (Ricœur, 1975, 313-321). Iar acest lucru poate fi

arătat chiar și în cazul enunțului metaforic și al discursului narativ care, de obicei, țin de un registru non-referențial – cel al tropilor, respectiv al genurilor literare, al ficțiunilor. Astfel, această vehemență ontologică poate fi probată, în cazul metaforei, observând că producerea noii pertinente semantice care o definește nu poate fi gândită în afara unei funcții referențiale, a unei capacități de a redescrie realitatea în termenii lui „a fi ca” (*être comme*), ai unui adevăr metaforic; pentru ca în cazul narațiunii, să remarcăm o funcție referențială similară, care aparține intrigii ce reconfigurează experiența temporală.

Fără a pune la îndoială legitimitatea acestei direcții de interpretare sugerate de Ricœur, nu putem totuși să nu remarcăm intervalul de zece ani între publicarea *Metaforei vii* și a ultimului volum din *Timp și povestire*: este o perioadă întinsă și, cel mai important, bogată în noi teme de reflecție pentru gândirea ricœuriană. Din această „perioadă de interval” datează majoritatea eseurilor de hermeneutică ce vor fi adunate și publicate abia în 1986, în volumul *De la text la acțiune*. Iar o simplă privire asupra cuprinsului este suficientă pentru a scoate în evidență multitudinea preocupărilor teoretice, altele decât cele pentru inovația semantică și imaginația creatoare: fundamentele fenomenologice ale hermeneuticii, hermeneutica biblică în raport cu cea filosofică, raportul dintre text, acțiune și istorie, ideologia și utopia. Este o constelație de lumi de sens distincte ce dovedește că raportul dintre cele două lucrări nu este chiar atât de imediat și că pentru înțelegerea mizelor teoretice ale trilogiei trebuie să acordăm o atenție egală și temelor „secundare”, aparent neînrudite cu cele abordate de poetica narațiunii și fenomenologia temporalității.

4.1/ Cunoașterea istorică și paradigma textuală

Pentru aceasta, ne vom referi la autobiografia intelectuală a lui Ricœur în care același interval este descris ca unul ce „stă sub semnul unei cercetări desfășurate în mai multe direcții” (Ricœur, 1995, 48). Prima dintre acestea vizează fenomenul textului care, prin articularea sa complexă (fixare prin scriere, funcție referențială, autonomie semantică, lucrul textului și lumea textului proiectată în actul de lectură) angajează hermeneutica ricœuriană într-un proces de redefinire: este evident că o hermeneutică ce se limitează doar la concilierea unei interpretări reductive cu una amplificatoare nu poate sesiza în mod adecvat dinamica semantică a textului. Prin însăși natura sa în care se regăsesc elemente ce țin de medierea obiectivă, dar și de referința directă la lume, textul reclamă o nouă dialectică, un nou „arc hermeneutic” desfășurat între polul explicației și cel al înțelegerii (analiza acestei dialectici constituie a doua direcție de cercetare asumată în intervalul 75-83). Perspectiva „impusă” de acest fenomen este diferită de cea surprinsă de Dilthey care, pornind de la fenomenul istoriei și de la nevoia disciplinelor spiritului

de a-și trasa propria lor științificitate, vedea o opoziție netă între explicație și înțelegere (în comentariul său, Ricœur vorbește chiar de un dublu dualism: ontologic și epistemologic (Ricœur, 1995, 50)). Analiza fenomenului textului arată însă că momentul sau faza explicativă este internă, constitutivă înțelegerii:

„textualizarea, coextensivă în mare parte fenomenului scriiturii, mi se părea că pretinde o relație dialectică între momentul explicației și cel al înțelegerii. Astfel am ajuns să propun formula: ‘a explica mai mult pentru a înțelege mai bine’, formulă care a devenit într-un fel deviza hermeneuticii, așa cum o concepeam și urmăream să o pun în aplicare” (Ricœur, 1995, 51).

Asistăm astfel la o operațiune de extrapolare, sau mai degrabă de universalizare a hermeneuticii, după modelul celei făcute de Gadamer în *Adevăr și metodă*. Dacă filosoful german acorda operei de artă această funcție de exemplaritate pentru întreg universul hermeneutic, în schimb pentru Ricœur, *textul* are cu adevărat un caracter paradigmatic. Este important să subliniem acest din urmă aspect: pe de o parte, după cum am semnalat deja, hermeneutica ricœuriană a istoriei dezvoltată în *Timp și povestire* include, printre gesturile sale fundamentale de constituire, întemeierea cunoașterii istorice pe o paradigmă textuală; pe de altă parte, pornind de la acest aspect, vom putea observa, printr-un demers comparativ, diferențele ce apar prin reconfigurarea de către Ricœur, la sfârșitul anilor 90, a hermeneuticii istoriei pe baza unei *noi paradigme*, traducerea. În ce constă deci paradigmaticul textului, care sunt trăsăturile definitorii prin care acest fenomen poate angaja un raport de fundare / explicare față de altele?

În chip de răspuns, Ricœur identifică patru criterii de textualitate care, derivate din fenomenul textului, mai precis din efectuarea discursului în scriitură, pot fi aplicate atât acțiunii, cât și istoriei, acordându-le acestora un fel de obiectivare, o calificare la rangul de obiect al unei științe. Fixarea unui discurs prin scriitură înseamnă în primul rând că evenimentul vorbirii se transformă în semnificație, în al doilea rând că intenția autorului și intenția textului nu se mai confundă, textul dezvoltând, peste timp, o autonomie semantică. Legat de această capacitate a textului apare și al treilea criteriu de textualitate care este, în fond, tot o capacitate – aceea de a proiecta o lume. Cu alte cuvinte, pentru ca textul să semnifice independent de contextul creării lui, el trebuie și să „elibereze referința sa de limitele referinței ostensive” (Ricœur, 1998/1986, 211), direct legată de o unică situație, obținând astfel o veritabilă lume a textului în care putem proiecta posibilități proprii ai faptului nostru de a fi în lume. În sfârșit, prin faptul că un discurs ia forma scriiturii, se lărgește considerabil sfera de adresabilitate: de la un auditoriu prezent într-o situație precisă, la toți cei care știu să citească.

Pentru a demonstra caracterul paradigmatic al textului pentru acțiunea intenționată, ar trebui, în acest moment al analizei, să putem aplica aceste *patru criterii de textualitate* sau de *lizibilitate*, cum le mai numește Ricœur, în contextul acțiunii intenționate (dacă mai e nevoie să o subliniem, studiul acestui fenomen constituie a treia direcție de cercetare din intervalul dintre apariția *Metaforei vii* și a trilogiei *Timp și povestire*). O astfel de apropiere între text și acțiune se hrănește dintr-o anumită presupuziție, și anume că acțiunea (*le faire*) poate fi convertită sau redusă la enunțare, că structurile interne ale acțiunii și cele ale actului de limbaj nu sunt de natură diferită. Este o presupuziție activă, ce operează cu adevărat la nivelul fiecărei etape de apropiere dintre textul ca paradigmă și acțiunea intenționată lizibilă: prima dintre acestea stabilește că acțiunea – prin structura sa de act locuționar, dar și prin cea noematică – poate fi tratată ca un text fixat; comportând o astfel de obiectivare, asemănătoare cu cea a scriiturii, ea poate deveni un obiect al științei. În al doilea rând, autonomia semantică a textului se regăsește în sfera acțiunii ale cărei consecințe nu mai coincid cu intenția inițială a agentului său.

Trebuie să acceptăm astfel că acțiunea este un fenomen social, cu alte cuvinte că atât „cauza”, cât și „efectele” sale sunt multiple și greu discernabile. Mai mult, o dată detașată de agentul său, acțiunea cunoaște o traiectorie semantică interesantă: ea poate marca timpul, efectele sale neintenționate pot sta la baza unor „configurații persistente”; în acest fel, putem afirma, o dată cu Ricœur, că „semnificația rezidă în opera însăși” (Ricœur, 1998/1986, 219). Al treilea și al patrulea criteriu de textualitate sunt strâns legate între ele și ele sunt urmarea directă a recunoașterii faptului că acțiunea deține o autonomie semantică: asemeni textului care poate avea referințe neostensive, proiectând o lume, și acțiunea, prin semnificația sa autonomă, poate depăși chiar condițiile producerii sale, fiind reeefectuată în contexte sociale noi (Ricœur, 1998/1986, 219). De aceea, semnificația ei nu este niciodată una imanentă și restrânsă la agent, condiții de producere, mediu social contemporan, ci ea poate deschide referințe noi și accesa contexte noi de receptare.

Dacă raportul paradigmatic al textului pentru acțiune a putut fi urmărit prin expunerea celor patru criterii de textualitate, relația textului cu istoria se stabilește în schimb la nivelul dialecticii dintre explicație și înțelegere. Pe de o parte, apropierea dintre text și istorie pare mult mai intuitivă decât cea expusă mai sus, dintre text și acțiune; în definitiv, simțul comun ne spune că istoria este o povestire adevărată, cu alte cuvinte, o articulare narativă specifică a unui text. Pe de altă parte, caracterul complex al demersului istoric, în care sunt angajate diverse operațiuni istoriografice ce nu-și găsesc neapărat corespondentul exact în cele suscitade de text și analiza sa, îl obligă pe Ricœur să caute „conexiunile lor remarcabile” la nivelul dialecticii comune ce traversează cele două fenomene.

4.2/ Dialectica înțelegere-explicație și aporia temporalității

Prin dialectică nu trebuie să se înțeleagă însă o polaritate seacă între istoriografiile ce se reclamă exclusiv sau de partea înțelegerii, sau de partea explicației. Metoda istorică nu se reduce doar la un exercițiu de empatie (iar aici este important să observăm despărțirea lui Ricœur de propriile sale poziții, care de fapt erau diltheyene, din anii 50), prin care urmărim să înțelegem intențiile și motivele acțiunii istorice, un exercițiu de o puternică notă subiectivă. În același timp, metoda istorică nu poate fi doar explicație, după cum susținea Carl Hempel, și cu atât mai puțin o explicație ce se folosește de aceeași schemă ca una a unui eveniment fizic.

În locul acestei polarități, Ricœur propune – ca specifică și adecvată istoriei – o articulare dialectică între înțelegere și explicație, pe care o mai redă prin termenul de „grefare”. După cum ne amintim, Ricœur se folosea de același termen pentru a ilustra, încă de la sfârșitul anilor 60, raportul dintre fenomenologie și hermeneutică; dacă atunci, hermeneutica era butașul sălbatic fixat pe corpul teoretic al fenomenologiei, în cazul de față al cunoașterii istorice, explicația este grefa ce vine să confere o nouă densitate înțelegerii istorice.

Într-adevăr, explicația completează competența specifică înțelegerii (sau capacitatea, dacă vrem să vedem aici primele semne ale fenomenologiei omului capabil dezvoltate pe deplin în *Sine-însuși ca un altul* și în *Parcursul recunoașterii*) de a urmări o istorie povestită. Această competență constă în înțelegerea succesiunii de acțiuni și de gânduri, cu o direcție anume, ce formează o istorie povestită, ea suscită anticipări și pretinde o încheiere plauzibilă. Sunt însă și cazuri când această raportare comprehensivă „spontană” eșuează, iar pe firul istoriei povestite apare pregnant întrebarea ce-i privește motivele și cauzele. Această situație reclamă recursul la explicație, care, operând la nivele de generalitate și de regularitate, permite „interpolarea unei legi într-o povestire, pentru a-i relansa înțelegerea.

Astfel se prezintă jocul alternat al înțelegerii și al explicației în istorie. Acest joc nu diferă în mod fundamental de cel pe care l-am putut observa în cazul textului și al acțiunii. Acest rezultat, o repetăm, nu este unul surprinzător, în măsura în care istoria combină teoria textului și teoria acțiunii, în cadrul unei teorii a povestirii adevărate despre acțiunile oamenilor din trecut” (Ricœur, 1998/1986, 201).

Prin acest larg ocol pe care l-am făcut prin teoria caracterului paradigmatic al textului pentru acțiune și pentru istorie, am pregătit într-un fel „terenul” pentru înțelegerea principalelor teze ale trilogiei *Timp și povestire*. După cum vom vedea, gestul teoretic esențial al intervalului

75-83 – și anume, raportarea istoriei la o paradigmă textuală – va fi preluat și dezvoltat în trilogie, regăsindu-se în dialogul dintre poetica narațiunii și fenomenologia temporalității, dar și în teoria timpului istoric ca figură intermediară – constituită din conectori precum calendarul, succesiunea generațiilor și conceptul de urmă – ce permite raportul între timpul trăit și timpul cosmologic.

Punctul de pornire al acestei trilogii îl reprezintă constatarea unei imposibilități, aceea de a constitui o fenomenologie pură a temporalității; pentru a ne încredința de acest lucru, este de ajuns să ne referim la primele capitole care deschid respectiv primul și ultimul volum din *Timp și povestire*. Dacă primul surprinde „aporiile experienței timpului”, prima secțiune din ultimul volum este pusă și ea sub semnul „aporeticii temporalității”. Într-un fel, există o anumită continuitate între aceste capitole, putând fi remarcată o anumită linie progresivă sau mai bine zis de aprofundare a paradoxului temporalității: astfel, dacă imposibilitatea de a constitui o fenomenologie pură a temporalității este determinată, în primul volum, prin referire exclusivă la teoria lui Augustin din *Confesiuni*, cartea a XI-a, aceeași imposibilitate este demonstrată, în volumul al treilea, prin confruntări teoretice ample în care sunt angajate interpretările aduse timpului de către Augustin și Aristotel, Kant și Husserl sau Heidegger.

Însă indiferent dacă luăm în considerare teoria timpului ca *distentio animi* sau pe cea a conștiinței interne a timpului sau, în sfârșit, a temporalității *Dasein*-ului, concluzia la care ajungem, susține Ricœur, este invariabil aceeași: fenomenologia nu poate livra accesul la timp și la temporalitate decât cu prețul includerii în demersul său a aporiei. Cum altfel am putea explica eșecul lui Augustin de a obține principiul măsurării timpului fizic pornind doar de la întinderea sufletului și de la lucrurile așteptate sau reamintite; cum altfel să înțelegem că de-a lungul analizei husserliene a *percepției* duratei este presupusă constant o *durată* a percepției ce nu ține sau nu poate fi derivată din conștiința internă a timpului? Ce este altceva, dacă nu o aporie, faptul că Heidegger, la capătul tentativei sale de a fundamenta ontologic timpul, explică timpul fizic ca o „nivelare” a intratemporalității, cu toate că succesiunea „acum”-urilor sau ceea ce „prezentizăm numărând” își păstrează autonomia și nu poate fi redusă cu adevărat la „timpul originar”?

Astfel, concluzia ultimă a exercițiului fenomenologic asupra timpului este că „nu putem gândi timpul cosmologic (clipa) fără a aduce în discuție în mod ilicit timpul fenomenologic (prezentul), reciproca fiind și ea adevărată” (Ricœur, 1991/1985, 177). De aici, Ricœur poate extinde rezultatele cercetării sale: aporiile marcate mai devreme nu țin doar de limitele abordării fenomenologice, ci ele caracterizează orice tentativă de reflecție filosofică asupra timpului; speculația și conceptualizarea acestui fenomen rămân operațiuni incomplete, care ajung

inevitabil la un rest ireductibil; de aceea, gândirea timpului trebuie să se deschidă către o poetică a narațiunii, abia astfel obținându-se o reconfigurare a experienței temporale.

Prin trilogia *Timp și povestire*, activității noastre narative îi este astfel acordată, la nivelul raportului cu timpul, un rang egal cu cel al activității speculative. Acest lucru nu ar fi însă posibil, dacă nu am accepta de la bun început, sub forma unei presupoziii, și o dată cu Ricœur, o circularitate hermeneutică ce urmează să-și probeze ulterior rezultatele² între experiența temporală și articularea ei la nivel narativ.

CAPITOLUL III.

MĂRTURIA ÎNTRE MEMORIE ȘI ISTORIE

Pentru a marca printr-un singur gest diferența majoră dintre abordările istoriei dezvoltate de către Paul Ricœur în *Timp și povestire* și, aproape cincisprezece ani mai târziu, în *Memoria, istoria, uitarea*, am fi tentați aici să ne referim la tema memoriei: pe scurt, dacă aceasta lipsește în trilogia de la începutul anilor 80, memoria se găsește în schimb în centrul dezbaterilor în volumul din anii 2000. Este o interpretare răspândită în cadrul exegezei și care a fost încurajată de către Ricœur însuși încă de la primele pagini ale cărții *Memoria, istoria, uitarea*, unde putem citi:

„Este aici vorba de o revenire asupra unei lacune din problematica din *Timp și povestire* și din *Sine-însuși ca un altul*, în care experiența temporală și operațiunea narativă sunt puse în legătură directă, cu prețul unui impas în ceea ce privește memoria, dar și, încă și mai grav, uitarea, aceste nivele mediale între timp și povestire.” (Ricœur, 2003/2000, I).

Lacună, impas, omisiune, chiar uitare – sunt tot atâtea modalități de a rosti o absență, fără însă a propune o explicație. Într-adevăr, recunoașterea absenței memoriei și a uitării din registrul tematic dominant istoric din *Timp și povestire* nu constituie în definitiv o justificare. Cum am

putea explica atunci această lacună în ceea ce privește memoria (și alte fenomene înrudite, precum amintirea, uitarea, mărturia) în cadrul unei hermeneutici care are ca sarcină „rezolvarea” sau chiar „pre-lucrarea” aporiei timpului și, inclusă în această, a enigmei paseității trecutului³? Oare este posibilă elaborarea unei hermeneutici a conștiinței istorice fără trimiteri la trecutul memorial? Putem oare înțelege într-un mod adecvat faptul de a fi fost al trecutului și aporia sa, neglijând fenomenul memoriei și corelatele sale? În sfârșit, este oare vorba despre o lacună, despre un discurs implicit despre memorie, cum pretinde Ricœur sau avem de-a face cu o încercare de a restrânge importanța acestui fenomen?

Un răspuns detaliat la toate aceste întrebări ar depăși cu mult cadrul și intenția acestei analize, pentru că această modalitate eluzivă a lui Ricœur de a se raporta, în anii 80, la fenomenul memoriei, nu este singulară: ea trebuie citită în paralel cu alte proiecte premergătoare de fenomenologie hermeneutică, cum ar fi cele ale lui Martin Heidegger și Hans-Georg Gadamer, unde interpretările istorialității sau ale tradiției sunt dezvoltate fără a acorda o atenție deosebită fenomenului memoriei⁴.

Preferăm în schimb să ne oprim asupra unui fenomen corelativ memoriei, dar care cunoaște același destin de-a lungul hermeneuticii conștiinței istorice elaborate în *Timp și povestire*: mărturia. Într-adevăr, toate întrebările trezite de către absența memoriei ar putea fi foarte bine adresate și mărturiei: dacă parcurgem cele peste o mie de pagini ale trilogiei, în căutarea ocurențelor conceptului de mărturie, vom fi surprinși de cât de puțin spațiu este rezervat acestui subiect. Surpriza devine și mai mare, dacă înțelegem mărturia ca pe o formă primară de povestire a unei amintiri: cum am putea explica în acest caz numărul restrâns al referințelor la acest fenomen într-o lucrare care este consacrată esențial narațiunii și capacității sale de a refigura timpul?

Orice definiție a mărturiei ne oferă mai mult sau mai puțin aceste două accepțiuni care îi constituie nucleul semantic: „act prin care un individ confirmă cunoașterea directă a unui obiect sau a unui eveniment; narațiune prin care este livreată această cunoaștere” (Auroux, 1990, 2565) – ceea ce ridică noi semne de întrebare asupra discursului restrâns pe care Ricœur îl rezervă în *Timp și povestire* acestui fenomen. Ar trebui oare atunci să presupunem, așa cum am făcut-o în cazul memoriei, o altă lacună, un alt impas sau este mai degrabă vorba despre o încercare de a trece sub tăcere rolul pe care mărturia îl poate juca în constituirea timpului istoric, pentru a paria pe potențialul historiografic al unui alt fenomen, mai flexibil față de condițiile unei poetici a istoriei, precum urma?

1/ „Hermeneutica mărturiei”

Nu am putea să vorbim despre o scăpare de-a lui Ricœur în privința importanței mărturiei, dacă avem în vedere articolul amplu pe care îl consacără exact acestui subiect în 1972, cu câțiva ani înainte de elaborarea trilogiei sale. Este adevărat că nota dominantă a acestui text, intitulat „Hermeneutica mărturiei”⁵ este dată de preocuparea de natură teologică de a schița o filosofie a absolutului; dar de-a lungul acestei elaborări complexe, care cuprinde investigații semantice ale conceptului de mărturie „în scrierile profetice din Biblie și din Noul Testament” (Ricœur, 1994, 118), putem totuși remarca câteva clarificări importante în privința mărturiei în accepțiunea sa istorică⁶. Intenția însăși a articolului este aceea de a sesiza mutațiile de sens pe care le-a suferit conceptul de mărturie, atunci când se trece de la sensul său comun la cel profetic sau kerigmatic. Este o operațiune care ar presupune mai întâi „o delimitare a condițiilor de sens fără de care nu se poate discuta despre mărturie” – ceea ce ne oferă un prim cadru de discuție despre *ce este mărturia* și o perspectivă asupra modului în care Ricœur înțelegea acest fenomen înainte de *Timp și povestire*.

Semantica de bază a mărturiei cuprinde, la nivelul limbajului comun, un sens cvasi-empiric, un altul cvasi-juridic și un altul cvasi-religios, care vor fi precizate în cele ce urmează. Mai întâi, mărturia desemnează acțiunea de a relata ceea ce a fost văzut sau auzit sub forma unei povestiri, unei narațiuni a unui eveniment trăit. Cu alte cuvinte, o relație duală este constitutivă naturii înseși a mărturiei; în act, acest fenomen presupune doi actori angajați: cel care mărturisește și cel care primește mărturia. Această relație duală plasează mărturia la jumătatea drumului între observație și încredere în celălalt: „Mărturia ca povestire se găsește astfel într-o poziție intermediară între o constatare făcută de către un subiect și o creanță asumată de către un alt subiect, pe baza mărturiei primului” (Ricœur, 1994, 111).

Dacă sensul cvasi-empiric ne-a deschis accesul la înțelegerea mărturiei ca acțiune, accepțiunea cvasi-juridică își are sursa într-o atenție acordată circumstanțelor în care o mărturie este dată sau primită. Într-adevăr, atestarea pe care o exprimă mărturia nu ajunge la sensul său complet decât dacă este înțeleasă ca dovadă în favoarea sau împotriva unei părți implicate în cadrul unui proces. Mărturia poate astfel influența modul de rezolvare a unui diferend tocmai prin calitățile sale intrinsece: face parte din categoria enunțurilor juridice ascriptive, altfel spus a judecăților care pot fi contestate tocmai pentru că – iar aici descoperim cea de-a doua trăsătură esențială – mărturia nu îmbracă o logică a necesarului, ci a *probabilului*, iar criteriul de adevăr care îi poate fi aplicat nu este evidența, ci verosimilul.

La acest nivel, este important să remarcăm digresiunea lui Ricœur asupra unui posibil „schimb” sau contaminări semantice între accepțiunea istorică și cea juridică a mărturiei. Datorită acestui apropiere semantice, sfera mărturiei istorice se extinde: vom include aici nu doar relatările evenimentelor observate, ci și orice document care poate constitui un argument pentru sau împotriva unei anumite ipoteze.

„Acest transfer de la juridic la istoric scoate în evidență trăsături istorice ale conceptului juridic, și anume noțiunea dublă a unui eveniment pe care un martor îl relatează și a unei narațiuni la care se reduce mărturia. Are loc un schimb între trăsăturile juridice și trăsăturile istorice ale mărturiei” (Ricœur, 1994, 113).

Ultima paradigmă de sens care ține de natura „performativă” a mărturiei apare punând accentul asupra martorului și actului său. În acest caz, trebuie să subliniem angajamentul existențial al mărturiei (etimologia acestui termen trimițând la grecescul *martyr*⁷, după cum amintește Ricœur), pentru adevărul afirmației sale, narațiunii sale (ceea ce nu transformă însă mărturia în mod necesar într-un argument sau o dovadă):

„Acest angajament, acest risc asumat de către martor, se repercutează asupra mărturiei înseși care, la rândul ei, înseamnă altceva decât o simplă narațiune a lucrurilor văzute; mărturia este de asemenea angajamentul unei inimi curate, și un angajament până la moarte.” (Ricœur, 1994, 117)

Parcurgând aceste trei variațiuni eidetico / semantice asupra mărturiei care constituie – să o subliniem din nou – „condițiile de sens fără de care nu se poate discuta despre mărturie”, nu putem să nu constatăm că invariabilul îl constituie referința la povestirea unui eveniment trăit sau observat. Sensurile cvasi-juridic, cvasi-empiric și cvasi-religios ale mărturiei nu fac altceva decât să adauge la acest trunchi comun fie note particulare (povestirea ca dovadă), fie clarificări în privința naturii sale (constituirea duală sau dialogală a mărturiei-povestire) sau efectuarea sa (angajarea în povestea unei vieți). Este deci neîndoielnic că Ricœur, cu câțiva ani înainte de redactarea trilogiei *Timp și povestire*, considera mărturia în principal ca pe o povestire, ca pe o narațiune; chiar dacă analiza acestui fenomen este desfășurată în orizontul teologiei, înțelegerea mărturiei în termeni de povestire rămâne totuși un punct de referință, o exigență elementară de sens. Cum se explică atunci faptul că în trilogia amintită, mărturia nu cunoaște analize propriuzise? De ce mărturia nu joacă un rol important în refigurarea timpului istoric prin intermediul povestirii? Este oare vorba de încă o lacună, o nouă omisiune?

2/ Mărturia în *Timp și povestire*

Cele câteva ocurențe ale noțiunii de mărturie ce se găsesc în *Timp și povestire* pot fi grupate în două categorii: remarcăm mai întâi o critică de-abia dezvoltată a demersurilor istorice care consideră mărturia drept o observație făcută la timpul trecut, urmată de o abordare care pare că urmărește să diminueze importanța particulară a acestui fenomen pentru hermeneutica istoriei. Mărturia va fi tratată, după cum vom vedea în continuare, drept un tip de document, va fi înscrisă în marea masă a vestigiilor trecutului (resturi, monumente, arhive, rămășițe) și, în sfârșit, va fi așezată sub tutela urmei.

2.1/ Mărturia ca „observație făcută la timpul trecut”

Motivul cel mai clar al acestei cvasi-absențe a mărturiei din sfera fenomenelor istorice abordate în *Timp și povestire* este formulat în al treilea volum al trilogiei, la începutul capitolului despre „lumea textului și lumea cititorului”, unde găsim această remarcă surprinzătoare:

„A afirma că cutare eveniment relatat de către un istoric a putut fi observat de către martori din trecut nu rezolvă nimic: enigma paseității este pur și simplu deplasată de la evenimentul relatat la mărturia care îl relatează. Faptul-de-a-fi-fost ridică probleme în măsura exactă în care nu poate fi observat, fie că e vorba de faptul-de-a-fi-fost al evenimentului sau de faptul-de-a-fi-fost al mărturiei. Paseitatea unei observații la trecut nu este ea însăși observabilă, ci doar memorabilă.” (Ricoeur, 1991/1985, 284)

Pentru a o situa în context, trebuie să menționăm că această afirmație vine ca o concluzie la o primă încercare de-a lui Ricoeur de a se distanța față de un model naiv de a înțelege realitatea trecutului. Este vorba de un model care consideră disimetria dintre realitatea trecutului și irealitatea ficțiunii ca fiind una fundamentală și „totală” (Ricoeur, 1991/1985, 284); din acest punct de vedere, nu există întrepătrunderi ale imaginarului cu modalitatea istorică de a restitui trecutul așa cum a fost, după cum nu există nici fragmente de realitate în constituirea unui personaj de roman. În sprijinul pretenției sale de a se raporta la trecut ca la ceva real, istoricul invocă martorii trecutului: observațiile lor ale unui eveniment permit acestuia să descrie trecutul prin intermediul unui limbaj de observație și potrivit unei logici extensionale. Într-adevăr,

urmând martorul care redă în cuvinte un eveniment trecut și trăit, suferit și observat, istoricul reclamă realitatea acestui trecut care nu mai este, considerându-l în același timp ca referință directă a discursului său.

Aceasta este o interpretare naivă a paseității trecutului, chiar caricaturală⁸ de care Ricœur se servește pentru a sublinia necesitatea de a depăși, în privința problemei trecutului, vocabularul referinței⁹, pentru a-l înțelege în schimb în termeni de aplicare și refigurare. Această necesitate vine din chiar interiorul hermeneuticii istorice elaborate de Ricœur care consideră trecutul drept o reconstrucție ce implică în măsură egală imaginația constructivă, ficțiunea și fidelitatea față de ceea ce a fost, dovada documentară.

Ceea ce ne interesează însă aici este să subliniem că mărturia este asociată cu o modalitate istorică de a înțelege realitatea trecutului de care Ricœur vrea să se distanțeze complet. Din punctul său de vedere, clarificarea realității trecutului nu mai poate fi făcută printr-o simplă invocare a proximității martorului față de cutare sau cutare eveniment trecut și a observațiilor sale care decurg de aici. Astfel se explică afirmațiile sale tranșante citate mai sus care susțin cu fermitate că soluția pentru descifrarea enigmei paseității trecutului nu trebuie căutată de partea mărturiei. Aceasta, înțealesă exclusiv ca un raport de observare a unui eveniment trecut, nu este în măsură să aducă vreo clarificare asupra faptului-de-a-fi-fost al evenimentului trecut, pentru că acesta nu poate fi cu adevărat observat. Referirea istoricului la un trecut surprins prin mărturie „nu rezolvă nimic”, pare că afirmă Ricœur, pentru enigma paseității trecutului nu ține de modul de a asigura această paseitate, de a îi conferi o consistență – precum o noemă împlinește un act intențional – ci de modalitatea de a da seama de faptul-de-a-fi-fost al trecutului.

Cu alte cuvinte, dacă istoricul, în încercarea sa de a confirma conținutul real al „obiectului” său de cercetare, se limitează la invocarea „vocilor trecutului”¹⁰, el nu face decât să decupeze în mod artificial un trecut care nu comunică cu prezentul și trecutul. În acest mod, enigma paseității trecutului pare mai degrabă că se retrage decât să se deschidă înțelegerii: chiar dacă reușim să „împlinim” trecutul printr-un conținut care reclamă calitatea de real, acest segment temporal – dacă rămâne fără efecte asupra prezentului și viitorului¹¹ – rămâne totuși opac și ilizibil. Spus mai simplu, pornind de la un prezent care se întinde care retenție a trecutului și ca protenție a viitorului, nu putem înțelege sau descifra decât un trecut care comunică, la rândul lui, cu celelalte ecstaze temporale.

Prin urmare, este mult mai important, sugerează Ricœur, să asigurăm trecutului nu o realitate încremenită în observațiile martorilor, ci o dinamică hermeneutică, o capacitate de a repercuta asupra prezentului și viitorului. Tocmai în acest scop, el tratează paseitatea trecutului ca fiind sinonimă cu faptul-de-a-fi-fost al trecutului; împrumutat din filosofia heideggeriană din

Ființă și timp, unde desemna una din cele trei structuri ale temporalității legate între ele prin structura fundamentală a griji, *Gewesenheit* păstrează la Ricœur aceeași semantică a intercorelării temporale, pentru că el este într-adevăr trecutul ce se întrepătrunde în diverse moduri cu prezentul și viitorul¹². Cu singura diferență că fondul acestei întrepătrunderi nu mai este dat de către grijă, ca la Heidegger; Ricœur preferă în schimb să așeze unitatea structurilor temporalității sub semnul posibilității. Din acest punct de vedere, el încearcă să recupereze la nivel hermeneutic dimensiunea trecutului, minimalizată în teoria heideggeriană în care întâietatea este acordată ecstazei viitorului și ființei-întru-moarte.

În acest sens ar trebui înțeleasă afirmația cu care se încheiea citatul de mai sus. Fraza că „paseitatea unei observații a trecutului nu este ea-însăși observabilă, ci memorabilă” face parte dintr-o revizuire „drastică” (Ricœur, 1991/1985, 285) a conceptului de realitate a trecutului. Observațiile martorilor despre evenimentele trecute nu se constituie în mod inevitabil în trecut istoric; dacă nu au relevanță¹³ pentru prezent, paseitatea lor rămâne mută pentru urechea istoricului.

Pentru a încerca o confruntare cu enigma paseității, trebuie să străbatem, potrivit lui Ricœur, o cale aspră presărată cu câteva încercări necesare: depășirea limbajului observațional și cel descriptiv, părăsirea logicii referinței directe. Recomandarea lui Ricœur pentru istorici este să înceteze să mai considere observațiile livrate de către martori ca fiind un trecut real ce poate fi descris, observat și luat ca referință directă a discursului lor. Din două motive importante: pentru că aceste observații se înscriu totuși, ca orice discurs despre trecut, în logica povestirii, care presupune contribuția imaginarului și a ficțiunii; în continuare, pentru că simplul fapt de a însuma aceste mărturii și de a le considera drept referința directă a istoriei nu aruncă în mod necesar o lumină asupra faptului-de-a-fi-fost al trecutului. Acesta trebuie în schimb să fie gândit pornind de la caracterul său memorabil și nu observațional, pornind deci de la „relevanța” sa pentru prezent și viitor.

2.2/ Mărturia și relevanța trecutului

Gewesenheit este trecutul care rămâne în dinamica posibilităților care traversează temporalitatea noastră, în ciuda caracterului său de anterioritate și naturii sale paradoxale care reunește *ceea ce nu mai este* cu *ceea ce a fost*. El face acest lucru datorită relevanței sale care are două surse: tradiția și datoria istoricului față de trecut¹⁴. Relevanța trecutului esențial ar trebui deci înțeleasă ca rezultat al unei încrucișări: pe fondul unei mișcări a tradiției – purtătoare de sens și de posibilități uitate, ce se devarsă pe malul unui prezent interpretant – se definește

dubla atitudine a istoricului de a fi atent la aceste posibilități încă vii ale trecutului și, în același timp, de a căuta, în reconstrucțiile sale istorice, conformitatea cu faptele trecutului.

Putem remarca astfel, prin contrast, limitele interpretării „naive” a realității trecutului: o teorie care restrânge realitatea trecutului la ceea ce poate fi certificat prin mărturii asupra trecutului și o tratează drept referință directă a discursului său, este de două ori vinovată. Mai întâi, ea se folosește de o definiție limitată a mărturiei. Înțeleasă exclusiv ca observație sau descriere a unui fapt din trecut, mărturia întreține iluzia anumitor istorici de a avea, prin acest mijloc, o înțelegere directă a ceea ce a fost într-o bună zi. De unde se deduce și finalitatea demersului lor istoric, și anume acela de a reprezenta trecutul, de a-l ilustra invocând un raport mimetic direct. Dar procedând în acest fel, ei nu fac altceva decât să izoleze trecutul față de prezentul din care este condusă cercetarea, făcând astfel imposibilă revelarea posibilităților inerente trecutului. Rupt de legăturile sale cu celelalte dimensiuni ale timpului, trecutul devine în cadrul acestei teorii simplul „obiect” al unei reprezentări [*Vorstellung*]¹⁵.

Mărturia expune deci o relație de imediatitate față de trecut care, greșit înțeleasă, poate conduce istoricii pe o cale falsă, după cum a demonstrat deja Ricœur: invocând trecutul „observat” de către martori ca obiect al discursului lor, ei sunt victime ale unei viziuni naive asupra realității trecutului, formulată în termeni de referință directă, descriere și ilustrare. Dar din cauza aceleiași imediatități a mărturiei față de trecut, Ricœur preferă să păstreze acest fenomen în conul de umbră al analizei sale. Într-adevăr, prin proximitatea față de trecutul trăit, mărturia nu poate fi pusă alături de alți conectori istorici, precum urma, a cărei operațiune istoriografică implică în egală măsură „ficcionalizarea istoriei și istoricizarea ficțiunii” (Ricœur, 1991/1985, 185). Cu alte cuvinte, mărturia, în special cea despre trecutul recent, pare că livrează un trecut imediat, scurt-circuitând medierile narrative – ceea ce contrazice într-un anumit fel „funcția poetică” a istoriei al cărei teoretician este tocmai Ricœur. Această rezervă față de mărturie apare în mod clar din pasajul următor:

„Critica mărturiei supraviețuitorilor este cea mai greu de făcut, din cauza amestecului extrem de complicat între cvasi-prezent, reamintit așa cum a fost trăit în momentul evenimentului, și reconstrucția bazată doar pe documente, fără a mai pune la socoteală distorsiunile inerente unei selecții motivate – sau chiar dezinteresate – operate de către memorie” (Ricœur, 1991/1985, 168).

Mărturia apare astfel ca o figură ce refuză să fie încadrată în suita de conectori istorici asupra căreia se oprește Ricœur și ea nu poate, prin urmare, să joace rolul de instanță exemplară, pe care îl vom vedea atribuit fenomenului urmei. Mărturia este mai întâi problematică prin

fenomenalitatea sa plurală, dificil de încadrat, în care sunt cuprinse mărturiile orale, oculare, scrise, înregistrate, apoi prin pluralitatea de referenți încrucișați (trecut trăit, trecut declarat și atestat, cvasi-prezent, trecut reconstruit), prin diversitatea tipurilor de arhivare și, în sfârșit, prin natura sa memorială care trezește întrebări privitoare la fidelitatea trecutului „redat”. Dacă am plasa-o în categoria documentelor, am lăsa deoparte mărturia supraviețuitorilor care fac parte din memoria colectivă recentă și care stau la baza dinamicii generațiilor; dacă am include-o în schimb în clasa urmelor, am risca să excludem proximitatea față de trecut pe care o atestă tocmai mărturia. În acest caz, ne aflăm oare în situația de a relua abordarea lui Marc Bloch, ce se reduce la o sinonimie generalizată dezvoltată între mărturie, rest, vestigiu, urmă¹⁶?

2. 3/ Urma ca presuposiție epistemologică a mărturiei

Este neîndoielnic faptul că fenomenul urmei cunoaște în *Timp și povestire* o atenție direct proporțională cu importanța pe care Ricœur i-o recunoaște acestuia printre conectorii istorici: într-adevăr, el nu ezită să îl considere drept „exigență a tuturor formărilor de practici istorice”. Este un statut meritat, dacă avem în vedere fenomenalitatea sa particulară, funcția sa mimetică față de trecut și încrucișările sale prolifrice cu ficțiunea:

„Ca să demonstrăm că urma este o astfel de exigență pentru practica istorică, este suficient, pentru a o demonstra, să urmărim procesul de gândire care, pornind de la conceptul de arhive, o întâlnește pe cea a documentului (și printre documente, pe cea a mărturiei) și, de aici, ajunge la presuposiția sa epistemologică absolută, și anume urma.” (Ricœur, 1991/1985, 212)

Este un fragment important pentru analiza noastră, pentru că aici este confirmat, pe de o parte, includerea mărturiei în categoria mai largă a documentelor, iar pe de altă parte, și statutul urmei de condiție necesară pentru orice funcție istoriografică a conectorilor care constituie timpul istoriei. Cu alte cuvinte, dacă documentul, arhiva sau mărturia au o anume funcție poetică, acest lucru se datorează înrudirii lor cu urma. Nu am fi departe de adevăr dacă am vorbi aici de o circularitate semantică: sub categoria urmei, Ricœur așază elementele practicii istorice și semnificația lor particulară, pentru că acestea își găsesc cea mai bună explicație pornind de la logica urmei. Pentru a ilustra și a clarifica în ce anume constă acest statut de presuposiție epistemologică a urmei, este suficient să ne oprim asupra unui singur aspect: *semnificația* urmei.

Termenul de *semnificață* este împrumutat din filosofia lui Levinas, unde desemnează această particularitate a urmei de a semnifica fără a provoca apariția. Față de alte semne, urma se

deosebește de acestea prin două aspecte: ea nu trimite la o prezență, ci ea indică mereu un pasaj; făcând acest lucru, ea mai degrabă deranjează o ordine, decât să organizeze un sistem, după cum tinde să facă orice semn¹⁷. Din aceste trăsături ale urmei, pe care Levinas le menționează în cadrul teoriei sale a chipului, Ricœur nu reține la nivel hermeneutic decât această persistență a urmei de a semnifica indiferent și dincolo de contextul inițial al apariției sale.

Invocând această capacitate a urmei, el poate astfel explica modul în care vestigiile, în ciuda semanticii restrânse a folosirii lor inițiale, în ciuda dispariției lumii lor și a contextului istorial-mundan de care țineau la început, continuă să dea de înțeles de-a lungul epocilor. Aceste vestigii sunt numite de Ricœur, urmându-l pe Marc Bloch, și subliniind astfel schimbul semantic între mărturie și urmă, „martori involuntari”¹⁸. Dar acest aspect „semantic” al urmei este legat în mod puternic de caracterul „reic” (Ricœur, 1991/1985, 219) al acestui fenomen, și anume faptul că urma a fost efectiv lăsată, că marca sa este vizibilă aici și acum. Într-adevăr, dinamica paradoxală a urmei se încheie cu acest aspect „reic”: trecutul trecerii care nu mai este rămâne cu adevărat păstrat într-un semn, într-un vestigiu, un lucru; pornind de la această marcă fizică, putem ajunge în amonte la lucrul care a lăsat acea marcă și îl putem astfel reconstrui în posesivitatea sa. Această dinamică este cea care transformă urma, potrivit lui Ricœur, într-o „exigență a tuturor rezultatelor practicii istorice” și tocmai această dinamică este transmisă, de către urmă, celorlalți conectori, printre care și mărturia, ca „presupoziție epistemologică”:

„Dacă despre arhive se poate spune că sunt instituite, iar despre documente că sunt colectate și conservate, acest lucru este posibil sub presupoziția că trecutul a lăsat o urmă, ridicată, prin monumente și documente, la rangul de martor al trecutului.” (Ricœur, 1991/1985, 217)

*

Identificarea unei cvasi-absențe a mărturiei în hermeneutica conștiinței istorice dezvoltate de Ricœur în *Timp și povestire* pare să fie, la sfârșitul studiului nostru, o ipoteză legitimă de interpretare. Ca în cazul unui exercițiu de logică ce amintește de dialogul platonician *Parmenides*, despre mărturie putem susține în același timp că este și că nu este prezent în această reflecție poetică asupra istoriei.

În ceea ce privește prezența sa disimulată, difuză, ea apare mai întâi la nivelul unei sinonimii generalizate cu documentele, vestigiile, rămășițele. Plasată însă în această clasă de conectori a căror funcționare istoriografică se face exclusiv potrivit logicii poetice a urmei, mărturia își pierde nota sa particulară. Ceea ce ne permite să surprindem absența sa semnificativă

ce cunoaște mai multe expresii: ea apare mai întâi ca o *absență paradoxală*, pentru că în ce alt mod am putea înțelege de ce Ricœur nu recuperează, la nivelul hermeneuticii sale a narațiunii istorice, un fenomen care se definește în mod esențial ca povestire a unui eveniment trecut? În chip de răspuns posibil, am putea bănuși o *absență impusă* a mărturiei: prin proximitatea sa față de trecut și prin pretenția sa de a reda fidel ceea ce a fost, mărturia nu era defel cea mai bună ilustrare a tezelor poeticii istoriei schițate de Ricœur. Pe de altă parte, păstrarea fenomenului mărturiei în afara atenției ar mai avea încă o explicație pe care nu putem aici decât să o presupunem: înconjurând acest fenomen într-o cvasi-tăcere, Ricœur urmărea de fapt să evite o problemă spinoasă, și anume situația imposibilă în care ar fi trebuit să explice în termeni de „mimesis poetic”, „ficcionalizare a istoriei”, „cvasi-trecut” și „faptul-de-a-fi-ca al evenimentului trecut” tocmai mărturiile supraviețuitorilor *Șoah*-ului. Această problema va dovedi o importanță capitală pentru reflecția asupra istoriei pe care Ricœur o va dezvolta după *Timp și povestire*, și a cărei expresie ultimă va fi, fără îndoială, *Memoria, istoria, uitarea*.

3/ Mărturia și memoria

În anii care se întind între publicarea celor două mari lucrări ale sale consacrate istoriei, Ricœur reia de câteva ori, dar într-un mod decisiv, problema mărturiei, privelegiind două chei de interpretare: la un nivel existențial, el propune un parcurs al mărturiei pornind de la temele Verticalității și Exteriorității, de-a lungul filosofiilor lui Heidegger, Nabert și Levinas. Confruntând fenomenul mărturiei cu cel al vocii conștiinței, absolutului și adevărului ca auto-expunere, Ricœur urmărește să pună în evidență dimensiunea etică a mărturiei și să o implice într-o dialectică subtilă cu atestarea (conceptul central din *Sinele ca un altul*) și promisiunea. Din acest punct de vedere, mărturia dovedește anumite aspecte – precum fidelitatea, angajarea pentru adevăr de-a lungul timpului, persistența de sine – care își găsesc completarea doar de partea atestării înțelese ca „o specie a încrederii” (Ricœur, 1996/1990, 34), a încrederii în cuvintele martorului, în relatarea de sine.

Dar acest efort al lui Ricœur de a recupera mărturia în cadrul „eticii sale scurte” nu putea să nu își pună accentul asupra preocupării sale „private, profesionale și publice” (Ricœur 2003/2000, I) pentru problema istoriei; la acest nivel, care ne dă și cea de-a doua cheie de interpretare – asistăm la o încercare continuă de a reaccorda fenomenului mărturiei locul său meritat în modul de *a face istorie*. Este un exercițiu dificil care implică o reșezare a ordinii conectorilor istorici și, cel mai important, o redeterminare a raporturilor dintre memorie și

istorie. Pentru că o reflecție asupra mărturiei înțeleasă ca memorie declarativă este inseparabilă de o meditație asupra statutului memoriei (individuale și colective) pentru istorie.

Începând cu anii 90, mărturia și memoria își fac deci apariția simultan în gândirea lui Ricœur; iar pentru a înțelege mai bine semnificația acestei apariții în cuplu, ar trebui să ne oprim asupra a două momente importante. Unul din acestea îl constituie articolul „Marca trecutului”: redactat în 1997 și publicat un an mai târziu, el se numără printre textele pe baza cărora a fost elaborată lucrarea de mari dimensiuni, *Memoria, istoria, uitarea*, dar se remarcă prin ideile îndrăznețe avansate despre raportul dintre trecut și paradigma urmei. Celălalt moment important îl constituie bine înțeles lucrarea din 2000 care ne oferă o versiune amplă și revizuită a hermeneuticii ricœurului a condiției istorice.

3.1/ „Marca trecutului”

Din toate schițele ce preced *Memoria, istoria, uitarea*, „Marca trecutului” se deosebește prin faptul că aici se regăsește delimitarea cea mai clară și mai violentă a lui Ricœur față de propriile sale teze din *Timp și povestire*. Asistăm aici la tentative de răsturnări de paradigme, la chestionări precise ale ideilor care altădată constituiau corpusul teoretic al trilogiei sale – iar toate acestea se datorează (re)descoperirii semnificației istorice a mărturiei și a memoriei. În acest cadru, Ricœur își propune, în numele mărturiei, să „elibereze istoria de paradigma urmei” și să revizuiască profund concluziile din *Timp și povestire* despre realitatea timpului istoric. Este ca și cum Ricœur, pentru a acoperi lacuna sa asupra mărturiei din trilogie, ajunge acum să supraliciteze concluziile sale despre importanța acestui fenomen: plasat la baza noului său demers istoric, mărturia ar trebui astfel să-și dovedească astfel potențialul său istoriografic, capacitatea sa de a rezolva sau, mai degrabă, de a „domestici” (Ricœur, 1997, 14) enigma trecutului.

Spus pe scurt, apariția mărturiei în câmpul istoriografiei este egală pentru Ricœur cu „un ordin de a ieși din cadrele problematicii asemănării” dominante în *Timp și povestire*, mai ales în ceea ce privește modalitatea de a înțelege reprezentarea trecutului. Aceasta din urmă, chiar dacă este înțeleasă ca reconstrucție în care ficțiunea și istoria ajung să se intersecteze, nu reușește totuși să se despartă cu claritate de modalitatea tradițională de a formula această problemă în termeni de asemănare între lucrul prezent și lucrul absent. După cum Ricœur o recunoaște, el rămâne astfel „prizonier al enigmei *eikon*-ului” (Ricœur, 1997, 16, n. 2), din cauza priorității pe care o acorda urmei față de alți conectori care constituie istoria documentară, precum arhiva, documentele, și printre acestea, mărturiile. Ar trebui amintită aici fraza cu care se încheia analiza

de mai sus a urmei, văzută ca o „presupoziție epistemologică ultimă” a gândirii istorice și ca „exigență a oricărei producții a practicii istorice” (Ricoeur, 1991/1985, 212).

Aceste concluzii nu îl mai mulțumesc pe Ricoeur: procedând în acest fel, el repeta de fapt, în cadrul enigmei urmei sau a enigmei amprente, vechea aporie a *eikon*-ului. Iar ceea ce îi permite să se despartă de această abordare a trecutului și să propună o nouă perspectivă asupra acestuia, este chiar fenomenul mărturiei:

„Acest element nou este mărturia, în care am văzut structura de tranziție între memorie și istorie. Or, mărturia introduce o dimensiune lingvistică ce nu se găsește în metafora amprente, și anume cuvântul martorului care relatează ceea ce a văzut și cere să fie crezut. Efectul direct este că enigma relației de asemănare este înlocuită cu cea, poate mai puțin dificilă, a relației fiduciare, inerentă credibilității mărturiei. Prin urmare, nu mai ne interesează asemănarea unui portret, ci credibilitatea unei mărturii a cărei bună credință prezumată poate fi probată prin confruntarea mărturiilor. Prin urmare, nu mai trebuie susținut că urma repetă pur și simplu enigma amprente. Înlocuind amprenta, mărturia deplasează problematica urmei: trebuie să gândim urma pornind de la mărturie și nu invers.” (Ricoeur, 1997, 14)

Imperativul cu care se încheie acest fragment poate da foarte bine impresia că rezumă un veritabil program de gândire istorică a cărei noutate se regăsește în accentul pus mai degrabă asupra fiabilității povestirii despre trecut decât asupra raportului mimetic între povestire și evenimentul narat. Este o alegere teoretică al cărei efect imediat poate fi observat în răsturnarea priorității pe care urma o avea asupra mărturiei, dar care conduce de asemenea și la alte consecințe la fel de importante: putem include aici deschiderea istoriografiei către modelul traducerii, reformularea reprezentanței în funcție de „ca”-ul mărturiei, cu alte cuvinte în funcție de fidelitatea sa, preocuparea pentru trăsătura „pasivă” a conștiinței martorului afectat de un eveniment trecut.

Acestea reprezintă – după cum recunoaște Ricoeur însuși – „observații ce rămân în mare parte exploratorii” (Ricoeur, 1997, 17): din acest punct de vedere, această apologie a mărturiei trebuie înțeleasă doar cu titlul de *ipoteză*. În special dacă ne gândim la lucrarea sa majoră apărută după doar doi ani, în care raportul dintre mărturie și urmă este din nou reformulat, dar de data aceasta dintr-o perspectivă ce acordă memoriei un rol decisiv în cadrul cunoașterii istorice.

4. Mărturia ca structură de traziție între memorie și istorie

Cea mai importantă diferență dintre cele două mari hermeneutici ricœuriene ale istoriei, a cărei evidențiere a devenit deja caricaturală pentru exegeză, este legată de problema memoriei – aproape absentă în *Timp și povestire*, dezbătută profund în *Memoria, istoria, uitarea*, după cum o dovedește deja titlul lucrării. Ar părea că dacă în anii 80, Ricœur a omis contribuția memoriei la cunoașterea istorică, în 2000, asistăm la un retur în forță a acestui fenomen uitat: într-adevăr, memoria este considerată aici ca „matricea însăși a istoriei” (Ricœur, 2003/2000, 106). Este o definiție scurtă, dar percutantă, care provoacă mutații de perspectivă în proiectul ricœurian al hermeneuticii istorice luat în ansamblul lui și care ridică noi provocări în ceea ce privește modul de a explica și de a justifica acest nou raport de fondare între memorie și istorie.

În ceea ce privește mutațiile de la nivelul abordărilor, poate cea mai importantă este sesizată de Roger Chartier: o dată cu *Memoria, istoria, uitarea*, se face trecerea de la o poetică a povestirii (a cărei articulare teoretică era scopul declarat al lucrării *Timp și povestire*), la o veritabilă epistemologie a istoriei (Chartier, 2002, 4). Această mutație de abordare este dublată de o schimbare subtilă la nivelul enigmelor care conduc cele două proiecte de hermeneutică istorică. De la *aporia constituirii timpului*, împărțit între un timp obiectiv și un timp trăit, atenția se concentrează acum asupra *enigmei prezenței absentului marcat de anterioritate*.

Chiar dacă în ambele cazuri, timpul istoric și reprezentarea sa (sau mai degrabă reprezentanța sa) constituie „răspunsul” sau „replica” la aceste două aporii, articularea lor urmează totuși intenționalități diferite: în spiritul unei *poetici a narațiunii*, Ricœur pune în evidență densitatea lor retorică; în spiritul unei *epistemologii a istoriei*, el este mai degrabă interesat de asigurarea caracterului veridic al reprezentărilor trecutului. Este o mutație pe care o mai putem reda și mai pe scurt: de la *Timp și povestire* la *Memoria, istoria, uitarea*, timpul istoric își schimbă „gardianul”: narațiunea-gardian este înlocuită de memoria-gardiană (Ricœur, 2003/2000, 106).

Dar definirea memoriei ca „matrice a istoriei” trezește probleme chiar în interiorul proiectului *Memoriei, istoriei, uitării*. Raportul de fondare sugerat de această formulă între „memoria iconică” și „istoria scriptică” nu se înțelege de la sine: un conflict izbucnește între cunoașterea istorică ce pretinde de partea sa obiectivitatea reprezentărilor sale despre trecut și memoria care ar trebui să îi servească drept fundament, ca o capacitate individuală, subiectivă, victimă a uitării și marcată de distanța temporală. Privit mai de aproape, acest raport se dovedește a fi unul dificil, dacă luăm în considerare cel puțin trei aspecte: natura reprezentărilor despre

trecut specifice memoriei și istoriei, statutul lor veritativ și modul particular în care Ricœur înțelege acest raport.

4.1/ Natura și statutul veritativ al reprezentărilor despre trecut

Chiar dacă reprezentările trecutului de care se servesc memoria și istoria au *aceeași intenționalitate*, și anume de a reda trecutul așa cum a fost, natura lor rămâne totuși una diferită. Pe scurt, dacă *trecutul memorial* este înscris în spirit și revine sub forma unei imagini-amintire, *trecutul istoric* rămâne înscris în semne exterioare (vestigii, documente, rămășițe) și este redat sub forma unei reconstrucții care presupune o operație istoriografică desfășurată în trei faze: documentară, explicativ / comprehensivă și reprezentativă. Diferența este dată deci de natura suportului acestei înscrieri a trecutului (psihic / fizic) și de formatul trecutului vizat de către memorie și respectiv de istorie (subiectiv / obiectiv).

De aici decurge o altă diferență, și mai importantă, ce privește statutul veritativ al acestor două modalități de a reda trecutul. Dacă Ricœur recunoaște reprezentărilor mnezice *fidelitatea* sau *veracitatea*, celor istorice le asociază în schimb *adevărul*. Dar între fidelitate și adevăr nu există raporturi ierarhice: ele desemnează două moduri de adevăr articulate potrivit unor logici diferite. Fidelitatea caracterizează experiența unui subiect care își aduce aminte ceva: ea presupune pasivitatea subiectului care este marcat de către un eveniment și se împlinește la nivelul fenomenului recunoașterii:

„Această exigență de adevăr indică amploarea cognitivă a memoriei. Mai precis, această exigență de adevăr este prezentă chiar în momentul recunoașterii, prin care se încheie efortul reamintirii. Simțim și știm atunci că ceva s-a întâmplat, că ceva a avut loc, care ne-a implicat ca agenți, ca pacienți, ca martori. Să numim fidelitate această exigență de adevăr.” (Ricœur, 2003/2000, 66)

Este un parcurs veritativ complet, dar amenințat de înrudirea dintre memorie și imaginație, de failibilitatea unui subiect finit și de „abuzurile” care pândesc „memoria exersată”.

Dimpotrivă, *adevărul istoriei* caracterizează un proces de cunoaștere care, asumând aceeași presupuziție a unei pasivități originare, dar de data aceasta asubiectivă (un eveniment a lăsat niște urme undeva), propune o reconstrucție a trecutului pornind de la indici (urme materiale, documente, arhive), prin intermediul observației, al explicației / interpretării și formulării literare. Rezultatul, chiar dacă este lipsit de „micul miracol al recunoașterii”, certifică obiectivitatea proprie cunoașterii istorice:

„[...] adevărul documentar, în virtutea calificării sale probabiliste, acceptă grade, în funcție de intensitatea indicilor, de coerența lor, de amplitudinea semnificației lor, de confirmarea lor prin intermediul comparației și al discuției. Astfel, adevărul în istorie s-a distanțat cu o măsură de fidelitatea memorie, cu sprijinul documentului și arhivei” (Ricœur, 2003, 20).

4.2/ Tranziția de la memorie la istorie

Pornind tocmai de la această „distanțare”, trebuie pus în evidență caracterul particular al raportului pe care Ricœur dorește să îl instituie între memorie și istorie: chiar dacă vede în memorie „matricea istoriei”, el subliniază cu orice ocazie ruptura dintre istoriografie și fenomenul mnemonic. În ciuda „faliei logice și fenomenologice” dintre recunoașterea specifică memoriei și reconstrucțiile istoriei pe care el însuși o sesizează și o tematizează, Ricœur insistă totuși să pună la baza epistemologiei istoriei o fenomenologie a memoriei. Între memorie și istorie, există deci un raport de fondare care conduce în mod paradoxal la autonomia elementului fondat¹⁹!

Chiar dacă dificil, acest raport este totuși posibil din punctul de vedere al lui Ricœur, dacă avem în vedere trei aspecte pe care memoria și istoria le împărtășesc încă: amândouă sunt traversate de aceeași enigmă a prezenței unui lucru absent marcat de anterioritate și amândouă sunt conduse de aceeași intenționalitate, de a reda trecutul *așa cum a fost*. În sfârșit, raportul are loc în mod efectiv datorită unei „structuri fundamentale de tranziție între memorie și istorie”²⁰ care este, potrivit lui Ricœur, mărturia. În calitate de structură de tranziție între memorie și istorie, mărturia ajunge deci să împlinească și să dea concretețe acestui raport paradoxal în care matricea redă autonomia elementelor pe care le conținea până atunci.

Din acest punct de vedere, asigurarea tranziției între memorie și istorie presupune tot atâtea rupturi, câte legături, și tocmai prin fenomenalitatea sa complexă mărturia pare calificată să răspundă unei astfel de sarcini esențial hermeneutice²¹. De aici putem deduce că dacă memoria și istoria sunt străbătute de aceeași enigmă a trecutului, acest lucru se datorează mărturiei: în calitate de structură de tranziție, ea este înțeleasă ca *purtătoare a aporiei trecutului de la polul memoriei către polul istoriei*. O dată cu mărturia, avem de-a face cu un fenomen hermeneutic prin excelență: purtător de enigmă, tranzitiv în sensul de a răspunde rupturii prin legătură și autonomiei prin fondare.

Întrucât claritatea autosuficientă a expunerii pe care Ricœur o face despre mărturie în *Memoria, istoria, uitarea* ne scutește de a relua în detaliu articularea sa în șase puncte

(factualitate atestată, desemnarea subiectului mărturiei, caracterul dialogal, critica mărturiei, caracterul reiterativ, dialectica consens / disensiune), vom insista în cele ce urmează doar asupra celor două „capete” ale acestei structuri de tranziție prin care mărturia se înscrie, pe de o parte, în memorie, pe de alta, în istorie. În aceste locuri de înscriere, chiasmul ancorării și al separării, al legăturii și al rupturii, ajunge la expresia sa cea mai puternică.

În ceea ce privește raportul dintre memorie și mărturie, totul este spus în câteva cuvinte: „memoria declarativă se exteriorizează în mărturie” (Ricoeur, 2003/2000, 158). Printr-un singur gest, ne este dată identitatea și diferența, punctul de legătură și punctul de ruptură dintre memorie și mărturie: într-adevăr, aceasta poate fi înțeleasă în același timp ca formulare narativă a unei amintiri ce a ajuns la cuvânt, dar și ca formă de alienare a unei amintiri personale, ce părăsește logica *eikon*-ului pentru a cea a *logos*-ului. Pentru a înțelege mai bine semnificația acestui raport, trebuie să ne oprim asupra a două puncte: caracterul particular al memoriei-sursă de unde apare mărturia și modul de a înțelege exteriorizarea ca pe o etapă necesară a traiectului ce duce de la memorie la istorie.

Acest loc în care mărturia întâlnește direct memoria își trage forța sa din indeterminare, din ambiguitatea sa topologică. O dată cu memoria declarativă, ceea ce știm cu siguranță este doar faptul că am părăsit, după ce am subliniat cu tărie „caracterul funciar privat al memoriei”, „tradiția privirii interioare”. Într-adevăr, limbajul – ce marchează și este marcat de alteritate – este cel care asigură deschiderea progresivă a memoriei individuale către cea colectivă:

„În faza sa declarativă, memoria intră în regiunea limbajului: amintirea rostită, pronunțată este deja un fel de discurs pe care subiectul și-l ține lui-însuși. Or, pronunțarea acestui discurs se face în limba comună, de cele mai multe ori în limba maternă, despre care trebuie să spunem că este limba celorlalți. [...] Plasată astfel pe calea oralității, rememorarea ajunge și ea pe calea povestirii, a cărei structură publică este evidentă. La acest nivel vom întâlni încă de la începutul celei de-a doua părți procedurile mărturiei pronunțate în fața unui terț, primit de aceasta și eventual depus într-o arhivă” (Ricoeur, 2003/2000, 158).

Acest parcurs schematic al articulărilor teoretice pe care le comportă mărturia în cadrul diferitelor programe de hermeneutică a istoriei pe care le-a elaborat Ricoeur – de la poetica istoriei la epistemologia istoriei – confirmă încă o dată importanța acestui fenomen pentru orice reflecție asupra demersului istoric: după cum am văzut, mărturia, chiar prin cvasi-absența sa sau dimpotrivă, înțeleasă ca o structură esențială de tranziție între memorie și istorie, semnifică o verbalizare a trecutului în pertinența sa, al cărei adevăr îl angajează pe celălalt.

CAPITOLUL IV.

REPREZENTAREA TRECUTULUI

1/ *Mimesis*-ul istoric

Orice încercare de a compara cele două mari lucrări pe care Ricœur le consacără problemei istoriei, și anume trilogia *Timp și povestire*, elaborată la începutul anilor 80 și opusul monumental din anii 2000, *Memoria, istoria, uitarea* – ajunge inevitabil să sublinieze diferența tematică ce le desparte, diferență pe care de altfel Ricœur o scoate primul în evidență. Față de *Timp și povestire*, ce tratează despre problema reprezentării trecutului pornind exclusiv de la raportul experiență temporală – operațiune narativă, *Memoria, istoria, uitarea* adaugă acestui raport tematic pe cel dintre memorie și uitare. După cum mărturisește Ricœur, lucrarea din anii 2000 vine să completeze o lacună, o scăpare din tabloul tematic formulat în plin avânt al școlii narativiste. Este ca și cum Ricœur, abordând problema istoriei și a temporalității în termenii poeziei narativității, ar fi uitat de însăși problema memoriei și a uitării.

Ceea ce nu este ceva nou în istoria filosofiei: au mai pățit-o și alții în confruntarea cu chestiunea temporalității, cum ar fi Heidegger care, în *Ființă și timp* nu acordă o atenție specială memoriei. Lui Ricœur i-au trebuit aproape 20 de ani ca să fie convins de relevanța temei

memoriei și a uitării și de locul central pe care aceasta trebuie să îl ocupe în formularea problemei istoriei. Iar dacă face acest lucru, aceasta nu se datorează neapărat unei linii progresive a interogației sale (vezi în acest sens rolul minor pe care memoria îl joacă încă în antropologia omului capabil din *Sine-înșuși ca un altul* din anii 90), ci este mai mult o reacție la spectacolul îngrijorător din aceeași ani 90 al comemorărilor, abuzurilor de memorie și de uitare.

Oricare ar fi explicația acestei preocupări târzii, fapt este că abia odată cu *Memoria, istoria, uitarea*, raportul timp-povestire se intersectează cu cel dintre memorie și uitare, pentru ca împreună să constituie tetrada tematică în funcție de care este articulată riguros problema istoriei și, strâns legată de aceasta, problema reprezentării trecutului asupra căreia ne vom opri în continuare.

Pe scurt, diferența ar putea fi formulată în termenii următori: dacă în anii 80, dominantă în definiția „funcției de reprezentanță exercitată de cunoașterea istorică față de trecutul ‘real’” este triada *prezență, absență, analogie*, în anii 2000, același concept de reprezentanță, echivalat în ambele cazuri prin termenul german de *Vertretung*, este înțeles pornind de la o triadă asemănătoare, de fapt cu un singur termen schimbat: *prezență, absență, anterioritate*. O modificare aparent minoră, dar care în urma unei analize mai atente, își va dovedi importanța considerabilă, o modificare ce se datorează, la primă vedere, apariției memoriei în planul reflecției asupra istoriei.

Pentru ca tabloul comparativ să fie mai relevant, vom urmări cele două determinări ale conceptului de reprezentanță nu doar în funcție de triadele tematice menționate, ci și prin raportare la termenii săi constitutivi, și anume pulsivitatea referențială și surplusul de sens. Cu alte cuvinte, vom urmări să răspundem la întrebarea următoare: raportarea la trecut nu poate fi decât un tip de *mimesis*? Da, răspunde Ricœur, însă de fiecare dată este vorba de un *mimesis* definit în mod diferit: dacă în *Timp și povestire*, prin *mimesis* se înțelege o adecvare prin locotenentă (o adecvare vicariantă, i-am putea spune), în *Memoria, istoria, uitarea*, *mimesis*-ului îi este asociată funcția aletică a atestării, care reunește fidelitatea memoriei, vehemența mărturiei și pretenția la adevăr a cunoașterii istorice. Din acest punct de vedere, opera lui Ricœur, începând cu anii 70, poate apărea foarte bine ca o serie de tentative de redefinire a *mimesis*-ului: pe lângă cele două formulări deja menționate, adăugăm teoria metaforei ca redescoperire a realului la intersecția dintre un *être-comme* și un *voir-comme* (din *Metafora vie*), dar și teoria traducerii ca o construcție de comparabili, ca o echivalență fără adecvare din anii 2000, din volumul *Despre traducere*.

2/ Vehemența ontologică a reprezentării trecutului

Revenind la problema *mimesis*-ului istoric și a reprezentării trecutului, aș dori să clarific, înainte să trec la analiza comparativă, cei doi termeni constitutivi ai *reprezentanței* amintiți mai devreme: pulsiunea referențială și surplusul de sens. Sintagma de pulsiune referențială (cu sinonimele apropiate de vizare referențială și vehemență ontologică) nu face parte în mod exclusiv din discursul ricœurian asupra istoriei, ci ea vine mai degrabă pe linia analizelor ricœuriene ale fenomenului textului, analize care le preced pe cele ale istoriei ca narațiune.

Am putea spune că în anii 70, în deceniul de glorie al structuraliștilor și apoi al post-structuralismului, sintagma de pulsiune referențială, sau în versiunea de atunci, de vehemență ontologică, surprinde marca proprie a viziunii hermeneutice ricœuriene asupra limbajului. Spus pe scurt: unui limbaj conceput ca un sistem închis de semne, în care sensul este un efect al diferenței dintre semne, Ricœur îi opune o teorie a limbajului care insistă asupra importanței, pentru determinarea semnificației, a extralingvisticului. Definiția pe care o acordă discursului (influențat fiind de Benveniste) este în această privință grăitoare: „a spune ceva cuiva despre ceva” (Ricœur, 1998/1986, 120 și urm.); astfel, sensul evenimentului locuționar este strict legat de acest „despre ceva”, de extralingvistic.

Mai mult, discursul (dar și textul) nu doar că se referă la o lume, ci este capabil, la capătul „arcului hermeneutic” parcurs de interpret, să proiecteze o lume, un spațiu de locuire a posibililor cei mai proprii. Dacă aceasta este vehemența ontologică / pulsiunea referențială a textului, cum este ea recuperată la nivelul reflecției istorice? De fapt, cele două trăsături definitorii ale vehemenței ontologice a textului, și anume extralingvisticul și posibilul, se regăsesc în pulsiunea referențială ce caracterizează reprezentarea istorică. Cu alte cuvinte, orice reprezentare despre trecut, fie ea vizibilă sau auditivă, de tipul urmei, documentului sau mărturiei, pretinde că se referă la ceva care s-a întâmplat cu adevărat, la ceva care a fost, dar nu mai este; ea este în fond o prezență care reînvie o absență fie sub marca analogiei (în *Timp și povestire*), fie însemnată de anterioritate (în *Memoria, istoria, uitarea*).

În același timp, a reprezenta trecutul este și o formă de a recupera posibilități din ireversibilul faptului de a fi fost care, citându-l pe Jankelevitch (1998), nu se mai poate să nu mai fie. Deși raportul dintre ireversibilitatea trecutului și posibil pare la prima vedere contradictoriu, reprezentarea trecutului are, potrivit lui Ricœur, această capacitate de a transfera absența lui ceea ce a trecut (*le revolu*) în anterioritatea lui ceea ce a fost (*ayant été*). Acordând vizibilitate și lizibilitate unui trecut care altfel risca să dispară, reprezentarea răspunde unei îndatorări față de trecut (în *Timp și povestire*) sau unei responsabilități (în *Memoria, istoria, uitarea*); ea permite

astfel ca ceea ce îmi este temporal anterior nu doar să mă precedă, ci să îmi locuiască prezentul ca posibili ai trecutului.

Nici despre cel de-al doilea termen definitoriu al reprezentanței, și anume surplusul de sens, nu se poate spune că a apărut exclusiv pe tărâmul reflecției istorice ricœuriene. De fapt, la baza teoriei surplusului de sens regăsim fenomenologia husserliană și modalitatea ei de a explica intenționalitatea conștiinței și structura ei de orizont în termenii unui raport dintre surplusul de prezență al unui obiect care depășește întotdeauna anticipările conștiinței și surplusul de sens al conștiinței care potențează orice donare a obiectului. Este vorba prin urmare de creativitatea conștiinței care se depășește pe sine în direcția unui obiect și de faptul că acest potențial este conceput ca un sens ce poate rostit. Aceasta ar fi ideea fundamentală care îi permite lui Ricœur să articuleze, în anii 60, o definiție a simbolului ca o arhitectură semantică în care sensul literal trimite, în surplus, la un alt sens indirect și figurat. Aceeași idee s-ar regăsi și la baza interpretării metaforei, din anii 70, ca redescoperire a lumii prin predicatii neobișnuite ce disturbă ordinea deja dată a realului, dar și la baza definirii autonomiei semantice a textului drept capacitate de a articula, independent de intenția inițială a autorului și de contextul primei receptări, o propunere de sens deschisă lecturilor multiple și activă asupra modalității noastre de a locui comprehensiv lumea.

Acest tablou complex al conceptului de surplus de sens se dovedește însă problematic de îndată ce este aplicat în istoriografie: ceea ce neliniștește este apropierea dintre creativitatea sau dinamica autogenerativă de sens, prezentă în centrul universului nostru lingvistic, pe de o parte și pretenția reprezentării istorice de a reda trecutul așa cum a fost cu adevărat, pe de altă parte. Cum putem prezerva identitatea de tip *idem* a unui eveniment, trecând-o prin *alteritatea* unei narațiuni (imaginar, transpunere lingvistică, coduri narrative), când singura garanție a corespondenței dintre eveniment și narațiune este o persoană: cel ce povestește sau cel ce depune mărturie? Doar după ce vom înțelege că *mimesis*-ul istoric este de fapt o adecvare prin locotență, cu alte cuvinte o construcție cu pretenție de re-construcție, vom putea accepta că, suplinind ceea ce a fost (angajând prin urmare diverse operațiuni istoriografice – faza documentară, faza de explicație / înțelegere) sub diverse exigențe euristice (datoria față de cei morți, responsabilitatea față de trecut), reprezentarea apare inevitabil încărcată de un surplus de sens.

Odată clarificați cei doi termeni constitutivi ai reprezentanței, putem trece la analiza primei articulări teoretice a acestei probleme. De la început trebuie spus, odată cu Ricœur, că în *Timp și povestire*, dar și în *Memoria, istoria, uitarea*, nu vom întâlni soluții aduse acestei probleme, ci mai degrabă avem de-a face cu deplieri ale punctelor nevralgice ale întrebării despre realitatea atribuită trecutului istoric.

3/ De la reprezentarea trecutului la „reprezentanță”

În ceea ce privește *Timp și povestire*, cele câteva considerații introductive ce ne permit situarea problemei în context vor fi urmate de o expunere a „funcției de reprezentanță pe care cunoașterea istorică o exercită față de trecutul real”, un accent special fiind pus asupra funcției mimetice a urmei.

Teza pentru care este îndeobște cunoscută această trilogie se lasă ghicită încă din titlu; ea constă într-adevăr în relaționarea celor doi termeni vizați – timpul și povestirea. Ca orice fenomenologie hermeneutică de la Heidegger încoace, teza fundamentală se confundă cu enunțarea unei circularități profunde: „timpul devine timp uman, susține Ricœur, în măsura în care este articulat în mod narativ, iar narațiunea își dobândește sensul deplin în calitate de condiție a existenței temporale” (Ricœur 1991/1983, 85).

Ce anume însă face din narațiune nu doar vizavi-ul privilegiat al timpului, poarta regală de intrare a timpului în limbaj, dar și, după cum vom vedea, un element esențial de refigurare a experienței temporale? Greutatea hermeneutică a narațiunii rezidă în intriga sa, cu alte cuvinte în faptul că mimând ficțional o acțiune, este activat un mod de reorganizare a unei experiențe temporale care, până atunci, era „confuză, informă și la limită, chiar mută” (Ricœur, 1991/1983, 13). Când povestim o întâmplare, acordăm sens unui timp care nu cunoscuse încă acest tip de inteligibilitate narativă. Luând ca punct de referință momentul dezvoltării intrigii narațiunii, putem deosebi în amonte un stadiu preliminar, cel al precomprehensiunii lumii în care s-a petrecut acțiunea, iar în aval, o reconfigurare a experienței temporale a celui care, sub efectul povestirii, își schimbă modul de acțiune în funcție de lumea proiectată narativ. Ca orice text care proiectează, sub interpretare, o lume pe care o pot locui, și narațiunea proiectează, sub lectură și ascultare, un timp povestit care poate fi locuit.

Dacă acceptăm circularitatea propusă de Ricœur între funcția povestirii de a articula experiența noastră temporală și un timp care accede la limbaj prin mijlocirea narațiunii, nu putem să nu ne întrebăm totuși – ca buni fenomenologi interesați de lucrurile însele – dacă astfel, mai avem încă de a face cu timpul în nuditatea lui fenomenală. Așezat în limbaj potrivit organizării interne a unui text narativ (coduri, conectori), proiectat prin actul lecturii pe fondul unei lumi posibile care remodelează acțiunile viitoare, faptul de a fi al timpului pare mai degrabă o construcție. Într-adevăr, istoriografia și ficțiunea construiesc un *timp intermediar* între cel cosmologic și cel fenomenologic: iar „modelul și matricea” acestei figuri temporale mediatore este *timpul datat* – la care istoria și ficțiunea se raportează însă diferit. Dacă istoria o face surprinzând evenimentul databil prin intermediul conectorilor istorici precum calendarul,

generațiile, arhivele, documentele, urmele, în schimb ficțiunea supune succesiunile lineare databile unor „variații imaginative”. Este o diferență în raportare care își are sursa în intenționalitățile distincte care animă narațiunea istorică și narațiunea ficțională: pretenția de adevăr, de a înfățișa evenimentele așa cum s-au întâmplat printr-un discurs în care „sensul este inseparabil de o referință externă, asertată, negată sau suspendată” (Ricœur, 2003/2000, 341) se deosebește astfel de o suspendarea voită a suspiciunii pe care o cere ficțiunea atunci când prezintă cvasi-evenimente și cvasi-personaje angajate prin intrigi fictive.

În acest context, ce se mai poate spune despre realitatea trecutului istoric? Se impune oare o reevaluare și o reformulare a însuși conceptului de real? Ricœur consacră, în volumul al treilea al trilogiei, un capitol special acestei probleme care este aici articulată în funcție de câțiva termeni cheie, deja menționați: este vorba de îndatorarea față de trecut, de urmă și mimetismul ei particular și, în sfârșit, de funcția de reprezentanță a cunoașterii istorice:

„Paseitatea unei observații la trecut nu este ea-însăși observabilă, ci memorabilă. Tocmai pentru a dezlega această enigmă, am elaborat noțiunea de reprezentanță sau de locotenență, înțelegând prin aceasta că construcțiile istoriei au ambiția de a fi niște reconstrucții ce răspund pretenției unui *vizavi*. Mai mult, între funcția de reprezentanță și *vizavi*-ul care îi este corelat, am identificat o relație de îndatorare, care îi pune pe oamenii din prezent în fața sarcinii de a restitui oamenilor din trecut – morților – ceea ce li se cuvine [*leur dû*]. Faptul că această categorie de reprezentanță sau de locotenență – întărită prin sentimentul de îndatorare – este în definitiv ireductibilă la cea de referință, așa cum apare într-un limbaj observațional sau într-o logică extensională, este confirmat de structura profund dialectică a categoriei de reprezentanță: aceasta, am afirmat noi, înseamnă rând pe rând reducere la Același, recunoaștere a Alterității și aprehensiune analogizantă”. (Ricœur, 1991/1985, 284-285).

Este un fragment foarte dens care cere câteva lămuriri punctuale, în special în ceea ce privește terminologia.

În primul rând, conceptul de *vizavi*, care se vrea echivalentul francez pentru termenul german de *Gegenüber*, așa cum a fost folosit de Karl Heussi în *Criza istorismului*. Pentru Heussi, faptul de a trata trecutul ca un *vizavi* căruia cunoașterea istorică urmărește să-i corespundă în modul cel mai apropiat, are o dublă funcție: impune o idee normativă pentru cunoașterea istorică în general, dar în același timp, el este și în posesia unui criteriu discriminator între două reprezentări istorice concurente ale unui așa-zis „același” eveniment.

Noțiunea de îndatorare față de trecut sau față de cei morți este și ea preluată și prelucrată de la un alt istoric – francez, de data aceasta: este vorba de Michel de Certeau și de lucrarea lui din 1975, *Scriptura istoriei*. Pentru de Certeau, îndatorarea face pereche dialectică cu despărțirea, ea este o altă expresie a raportului dintre „contestare” și „apartenență” – am numit aici mișcările esențiale care traversează scriitura istorică. Cu alte cuvinte, istoriografia este posibilă abia când, pe fondul imposibilității unui loc propriu, exilul și pierderea sunt întârziate în negativitatea lor prin îndatorarea față de ceea ce a fost și față de cei ce au fost. Pentru Ricœur, îndatorarea față de trecut devine un sentiment care întărește intenționalitatea specifică narațiunii istorice: pretenția de a oferi re-construcții ale trecutului este cu atât mai îndreptățită cu cât istoricul se simte „supus față de ceea ce, într-o bună zi, a fost” (Ricœur, 1991/1985, 253). Însă cât de problematică se poate dovedi această noțiune, o arată foarte bine Pol Vandavelde în articolul său recent din *Studia Phaenomenologica*:

„Faptul de a fi îndatorat nu poate garanta că, atunci când acțiunea sau trecutul sunt povestite, este conservat același conținut de sens. Se poate vorbi de o orbire intențională la nivelul faptului de a fi îndatorat, în sensul că există o decizie prealabilă privind natura îndatorării și identitatea celor care se simt îndatorați. Mai multe credințe pot marca atitudinea existențială de a se simți îndatorat. Se poate ajunge astfel la situația indezirabilă în care, de exemplu, epurarea etnică pe care sârbii au aplicat-o în Kosovo își găsește justificarea în bătălia din Kosovo din 1389, câștigată de otomani și care s-a soldat, în memoria colectivă sârbă, fără a fi atestat istoric, cu executarea tuturor bărbaților și violarea femeilor” (Vandavelde, 2013, 267).

Ne mai rămâne să lămurim structura dialectică a categoriei de reprezentanță care este strâns legată de funcția mimetică a urmei. Această ultimă sintagmă – de funcție mimetică a urmei – este și numele unei duble probleme: pe de o parte, este vorba de ideea regulativă care conduce cunoașterea istorică – cea de trecut integral, de trecut *așa cum s-a întâmplat* cu adevărat. Din acest punct de vedere, urma este chemată să confirme faptul de a fi fost al trecutului: ea încheie suita de trimiteri la trecut; urma este terminus-ul lanțului referențial ce începe cu arhiva și documentul. Pe de altă parte, istoria trebuie să recunoască că rămâne, în definitiv, o cunoaștere indirectă și că mimetismul urmei față de trecut se reduce, în fond, la o refigurare, la o locotenență.

Fără a propune o rezolvare a acestei chestiuni, Ricœur identifică totuși trei moduri posibile de articulare teoretică a *faptului de a fi fost al trecutului* în care este prinsă și semantica

urmei. Este vorba de o încercare de a gândi trecutul sub semnul celor trei mari genuri : Același-ul, Alteritatea, Analogia.

4/ Realitatea trecutului istoric sub semnul Analogiei

În primul rând și sub semnul Identicalului, putem considera, așa cum o face și Collingwood în *Idea de istorie*, că realul trecutului nu poate fi decât în prezent, în modul în care el persistă în conștiința prezentă, la nivelul *reefectuărilor* sau reconstituirilor istorice. Urmărind însă o anulare a distanței temporale între ceea ce a fost și prezent, ajungem să afirmăm paradoxal despre urmă – care, în mod normal, marchează o alteritate-anterioară – că ea devine o urmă a trecutului, „doar în momentul în care caracterul său de trecut este anulat prin actul intemporal de a regândi evenimentul în interiorul său reflexiv” (Ricœur 1991/1985, 262).

În al doilea rând și sub semnul Alterității, realul trecutului poate fi abordat în cheia unei ontologii negative: trecutul este înțeles pur și simplu ca *ceea ce nu mai este*, iar orice abordare istorică nu este decât un parcurs al diferenței dintre o absență anterioară și prezent. Aici, Michel de Certeau și Paul Veyne au un cuvânt de spus în convertirea distanței temporale în diferență. Dacă alteritatea anterioară a trecutului este dusă la extrem, trecutul devine doar o „absență pertinentă”, cum ar spune de Certeau, iar semnificația urmei nu se mai dă decât în interiorul unei logici a diferenței, ruptă de orice dimensiune diacronică.

În sfârșit, sub semnul Analogiei, realul trecutului mai poate fi redus la dimensiunea lui tropologică sau retorică: lucrurile s-au întâmplat *așa cum sunt spuse* în povestire; faptul de a fi fost al unui eveniment trecut își găsește consistența în apariția lui la nivelul limbajului. Numai că în acest fel, realitatea lui *a fi fost* nu pare a fi cu mult diferită de realitatea lui *ceea ce ar fi putut să fie*, care este surprinsă ficțional. Între *être-comme* al narațiunii istorice și cel al ficțiunii, granițele nu par foarte bine trasate.

O soluție pentru o mai bună delimitare o propune Ricœur: ea constă în recunoașterea unei vehemente ontologice a narațiunii istorice, a unei pretenții de a reda lucrurile așa cum s-au întâmplat cu adevărat. Pe de o parte, este adevărat că nu există nicio relație de reproducere, de echivalență între document și evenimentul istoric, că asistăm la o refigurare, că ajustăm *faptul de a fi al evenimentului* la un *a face să apară ca (voir-comme)* al limbajului. Pe de altă parte, trebuie însă să mai recunoaștem că refigurarea trecutului nu este un exercițiu gratuit, că răspunde unei *îndatorări* pe care o resimțim față de trecut. Trecutul *cere* să fie spus așa cum a fost: sub efectul distanței temporale, amenințarea continuă cu pierderea faptului de a fi fost al trecutului este convertită în datoria de a reda trecutul, așa cum a fost.

Pe lângă îndatorarea față de trecut, narațiunea istorică mai poate invoca un alt element prin care s-ar deosebi de ficțiune, un element care ar da o și mai mare consistență vehemenței sale ontologice. Este vorba bineînțeles de *urmă* care, potrivit lui Ricœur, închidea lanțul referențial al istoriei. Ca *terminus*, urma este cel mai aproape, cel mai strâns ancorată de dimensiunea de *ceea ce s-a întâmplat* a trecutului. Urma stă pentru trecut (Ricœur, 1991/1985, 282); în același timp însă, ea semnifică fără a duce la apariția a ceva. Un vârf de sulită nu aduce în fața ochilor sulita întreagă, apoi sulitașul și de aici, armata greacă înfruntându-i pe persi, așa cum a avut loc în mod real la Termopile. Însă ea trimite, în ciuda „aici”-ului ei, la un altădată, – ea stă pentru trecut, susținând reprezentanța lui – tocmai prin faptul de a traversa timpul, desfășurând distanța temporală ca pe o mediere între *aici* și *altădată*.

Cu toate acestea, nu se poate susține până la capăt că urma este exclusiv un element de confirmare a vehemenței ontologice a narațiunii istorice; structura ei compusă de „*efect-semn*” (Ricœur, 1991/1985, 282), în care se intersectează raportul de semnificață cu cel de cauzalitate, pretinde deja o activitate sintetică unificatoare de tipul imaginației. Aici atingem ultima notă enigmatică a urmei care constă în intersectarea ei problematică cu ficțiunea. Pentru a reface lumea lipsă a antichităților dintr-un muzeu, închipuind contextul lor de viață, mediul socio-cultural, urmele sunt supuse unor schematizări și mediatizări ce țin de activitatea imaginarului. Inferențele de tip causal ce au în vedere urma ca un semn fizic sunt dublate de interpretări complexe care presupun activități de selectare, regrupare, consultare și lectură a urmelor. Se poate spune astfel îndreptățit că „în fenomenul de urmă, caracterul imaginar al conectorilor ce marchează instaurarea timpului istoric, atinge gradul maxim” (Ricœur, 1991/1985, 334).

La o privire retrospectivă asupra acestui parcurs teoretic, putem afirma că reprezentarea trecutului apare ca un exercițiu hermeneutic complex – atât prin multitudinea de operațiuni și de problematici pe care le presupune și le angajează (semnificația urmei, arhiva ca probă documentară, intersectarea problematică a narațiunii istorice cu cea ficțională, constituirea unui timp mediator între timpul cosmologic și cel interior), cât și în special prin capacitatea ei poetică de a redetermina realitatea trecutului. Din acest punct de vedere, funcția mimetică pe care o atribuim de obicei reprezentării trecutului apare de fapt ca o refigurare a timpului – referentul absolut al istoriei și al ficțiunii.

ÎN LOC DE CONCLUZII.

PENTRU O HERMENEUTICĂ TRANSLATIVĂ A TRECUTULUI

În chip de concluzii finale ale acestei lucrări, ne propunem în cele ce urmează să reflectăm asupra raporturilor posibile dintre hermeneutica istoriei și teoria traducerii, așa cum au fost dezvoltate, schițate sau chiar sugerate de către Paul Ricœur, luând ca punct de plecare problema traducerii trecutului. Urmărim să verificăm în acest fel dacă sintagma de „traducere a trecutului” care apare în articolul lui Ricœur din 1998, „La marque du passé”, poate constitui titlul unui program coerent al hermeneuticii ricœuriene a istoriei sau dacă aceasta rămâne doar la nivelul unor metafore care invită la o conceptualizare vagă și facilă.

Pentru aceasta, vom recurge mai întâi la o analiză a teoriilor lui Ricœur asupra traducerii, dezvoltate mai degrabă în anii 1990, pentru a chestiona apoi ridicarea modelului traducerii la rangul de paradigmă antropologică, lingvistică și politică a existenței umane pe care anumiți comentatori au putut să o identifice la Ricœur. În sfârșit, vom încerca să conchidem printr-o serie de interogații asupra mizei și provocărilor teoretice pe care această nouă operațiune istoriografică le adresează modalității tradiționale de a scrie istoria și de a înțelege timpul istoric.

1/ Scurt parcurs al traducerii

Dacă lăsăm deoparte experiența efectivă de traducere a cărții lui Husserl, *Ideen I*, la care Ricœur s-a angajat în anii săi de captivitate în lagărul din Pomerania²², în timpul celui de-al doilea război mondial, am putea afirma, fără teama de a ne înșela, că traducerea nu se numără printre temele sale privilegiate de analiză, decât începând cu anii 1990. În ciuda importanței de necontestat pe care traducerea o are pentru domeniul hermeneuticii (filosofice) al cărei teoretician Ricœur se dorea a fi în Franța, această temă nu a cunoscut, în *Eseurile sale de hermeneutică*, ce se întind de-a lungul a trei decenii (1960-1980) aceeași atenție pe care a acordat-o în schimb simbolului, textului sau narațiunii.

Doar odată cu articolul „Rhétorique, poétique, herméneutique”, publicat în 1990 și reluat ulterior în volumul *Lectures 2. La contrée des philosophes*, traducerea începe să recâștige treptat locul ei meritat în cadrul reflecțiilor hermeneutice ale lui Ricœur. Într-adevăr, interpretarea este aici definită prin referire la procesul traducerii, luată în sensul larg al termenului, în calitate de transfer al unui „nucleu al sensului” de la o cultură la o alta. Împotriva neînțelegerii trezite de către distanța istorică și culturală, hermeneutica ricœuriană redescoperă capacitatea traducerii de a „decontextualiza și de a recontextualiza” un sens transmis: tocmai prin această trăsătură, ea poate servi drept model pentru interpretare, al cărei scop ultim este acela de a dezvolta capacitatea de a „semnifica în surplus” a textului²³.

Traducerea ca model, și mai mult, ca o capacitate a subiectului, apare în continuare ca temă de analiză într-un articol apărut doi ani mai târziu și intitulat: „Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?”. De data aceasta, contextul este unul diferit: nu mai este vorba de determinarea particularității operațiunii hermeneutice de redescoperire față de argumentarea retoricii și configurarea poeticii, ci de a propune – ca răspuns la realitatea politică a unei uniuni europene în căutarea identității sale – „modele de integrare ce privesc identitatea și alteritatea” (Ricœur, 1992, 107). Pe lângă iertarea și schimbul de amintiri, Ricœur adaugă, chiar în capul listei, modelul traducerii. Acesta se impune prin gestul de ospitalitate lingvistică la care invită, o trăsătură esențială pornind de la care un nou *ethos* al Europei poate fi elaborat²⁴. Să reținem de aici această primă ocurență a sintagmei de „ospitalitate lingvistică” ce va ocupa un loc central în teoria traducerii de la sfârșitul anilor 1990, și care pentru moment este definită ca un „a locui la celălalt, pentru a-l conduce către sine în calitate de oaspete invitat” (Ricœur, 1992, 108).

Textul despre „L’Universel et l’historique”, ce datează din 1996, ar putea fi foarte bine considerat drept un jalon important al parcursului ricœurian al traducerii, dacă avem în vedere că aici regăsim, concentrate în câteva rânduri, trei idei fundamentale care vor servi drept fundament teoretic pentru articolele reunite în volumul bine cunoscut, *Despre traducere*. După cum sugerează titlul articolului, problematica este dată de caracterul dificil al relației dintre universal și istoric, în special la nivel etic, juridic și politic, acolo unde se urmărește o formulare și o impunere a principiilor *apriori* împotriva și în ciuda diversității „conținuturilor de aplicare” (Ricœur, 2001, 268) (moșteniri culturale, reguli istoric variabile ale vieții în comun etc).

Împotriva acestei tendințe care caracterizează pe deplin teoriile dreptății distributive a lui John Rawls și etica comunicării a lui Jürgen Habermas, Ricœur își propune să demonstreze cât de puternic sunt întrepătrunse universalul și istoricul, luând în considerare trei expresii ale problematicii morale: etica vieții bune, morala obligației și înțelepciunea practică. În acest din urmă caz – care presupune o „știință de a aplica” normele universale la situații singulare – traducerea este invocată ca model: ceea ce o califică drept model constă în capacitatea ei de a aborda „fragmentarea universului lingvistic”, „în absența unei limbi omnipotente” (Ricœur, 2001, 282). Prin aceasta, traducerea – luată în sensul ei larg, ca un a spune sub semnul lui *altfel*, este un „fenomen universal”. Este important să subliniem aici că această universalitate despre care vorbește Ricœur ține, chiar dacă într-un mod paradoxal, de *experiența* efectivă a traducerii în care este efectivă ospitalitatea lingvistică:

„Sub titlul de traducere, este vorba de un fenomen universal ce constă în a spune altfel același mesaj. În timpul traducerii, locutorul unei limbi se transportă în universul lingvistic al unui text străin. În schimb, el găzduiește în spațiul său lingvistic cuvântul celuilalt. Acest fenomen de ospitalitate lingvistică poate servi drept model pentru orice înțelegere în care absența a ceea ce s-ar putea numi un terț de survolare implică aceeași operatori de transfer în..., și de primire la..., pentru care actul de traducere este un model” (Ricœur, 2001, 282).

Față de aceste texte în care traducerea – înțeleasă în accepțiunea sa largă – nu pare a fi decât o temă conjuncturală de reflecție pentru Ricœur, cele trei articole reunite în volumul *Despre traducere (Sur la traduction)* sunt consacrate exclusiv acestui subiect, acordând o atenție deosebită exigențelor și provocărilor teoretice ce decurg din înțelesul ei restrâns. Ele se mai remarcă și prin importanța acordată aici ideilor pe care psihanaliza și epistemologia le-ar putea furniza în sprijinul practicii traducerii.

În ceea ce privește aportul psihanalizei la traductologie²⁵, acesta se rezumă la împrumutarea a două concepte – travaliul amintirii și travaliul de doliu – de care Ricœur se folosește când se referă atât la rezistențele de care traducătorul se lovește de-a lungul experienței sale, cât și la necesitatea ca traducătorul să „renunțe la idealul traducerii perfecte” (Ricœur, 2004, 16).

Rezistențele sunt numeroase: prima categorie ține de autosuficiența fiecăreia din cele două limbi chemate să comunice de-a lungul actului traducerii. De partea celor două părți implicate, putem constata un refuz al „probei străinului”, cum ar fi spus Antoine Berman (*Id.*, 1995), pentru că fiecare din cele două limbi acoperă total universul, lumea ce poate fi exprimată; de ce am fi atunci tentați să traversăm experiența străinului, de ce să ne deschidem față de exercițiul de a spune același lucru altfel? La această frilozitate identitară a limbilor (Ricœur, 2004, 10) se adaugă și o altă dificultate ce ține de decupajul fonetic, lexical și sintactic diferit pe care fiecare limbă o propune despre lume: iar sub această categorie, am putea enumera polisemia, contextul, secretul, indicibilul, sensul atașat de semnificant, și în sfârșit sintaxele care impun, prin articulațiile lor specifice, viziuni diferite asupra lumii.

A doua categorie de rezistențe care afectează procesul traducerii își are sursa în imposibilitatea de a avea, între textul ce trebuie tradus și limba-gazdă, un al treilea termen în funcție de care să putem determina gradul de adecvare al traducerii. Cum altfel am putea pretinde că o traducere, „în absența acestui al treilea text, în care s-ar găsi sensul însuși, identitatea semantică” (Ricœur, 2004, 14) a spus același lucru altfel, a redat același sens, dar într-un mod diferit?

În acest context, Ricœur invocă necesitatea ca traducătorul să asume travaliul de doliu, a cărei trăsătură esențială rezidă în abandonarea idealului traducerii perfecte. Un gest hermeneutic simplu în formularea sa, dar complex prin efectele sale: acest tip de renunțare nu se face decât în tandem cu abandonarea căutării unei limbi originare sau universale care ar preceda, istoric sau logic, limbile existente și care ar fi depozitară a unui „nucleu al sensului”. Mai mult, din universalitatea capacității noastre de a vorbi, nu trebuie dedusă universalitatea unei limbi pure²⁶ care trebuie căutată în straturile preistorice ale ființei noastre sau în structurile comune ale gândirii. Procedând astfel, ar însemna de fapt să hrănim în mod ascuns fantasma unui sens identic, care supune traducătorul și care îl obligă, în numele unei adecvări ce nu va putea fi niciodată atinsă, să elimine caracterul străin, să șteargă diferențele.

Îndepărtând această fantasmă, traducătorul descoperă că direcția lucrării sale poate fi totuși dată de ideea unei echivalențe fără adecvare – un aspect care scoate în evidență contribuția epistemologiei la reflecția ricœuriană. Odată abandonată căutarea unui „absolut lingvistic”, traducătorul se va lansa în schimb în căutarea unei echivalențe prezumate – situate la jumătatea

drumului între o fidelitate fixă și o trădare creatoare – al cărei unic mijloc de verificare nu este decât actul de retraducere. Rezultatul acestui travaliu dificil, marcat de diverse compromisuri teoretice, are statutul unei „construcții de comparabil”²⁷, potrivit unei expresii pe care Ricœur o împrumută de la Marcel Detienne. Cu alte cuvinte, orice traducător reface gestul original al primilor interpreți, și anume acela de a construi un glosar în care sunt propuși echivalenți (de exemplu, *arete* pentru *virtus*, *polis* pentru *urbs*, *polites* pentru *civis*). Invitând la aceste exerciții de trădare și de apropiere creatoare, Ricœur respinge astfel alternativa teoretică, deseori paralizantă, dintre traductibil *versus* intraductibil pentru a paria în schimb pe caracterul fecund al alternativei practice între fidelitate *versus* trădare.

Nu trebuie totuși pierdut din vedere că această falie epistemologică între echivalență și adecvare pe care traducătorul trebuie să o asume de-a lungul travaliului de doliu lingvistic nu este decât un reflex al unei alte falii, mai profunde, de natură ontico-etice, între propriu și străin:

„Mărturisind și asumând ireductibilitatea perechii propriului și străinului, traducătorul își găsește răsplata în recunoașterea statutului de nedepășit al caracterului dialogic al actului de traducere ca orizont rațional al dorinței de a traduce. În ciuda caracterului agonistic care dramatizează sarcina traducătorului, acesta își poate găsi fericirea în ceea ce mi-ar plăcea să numesc *ospitalitatea lingvistică*” (Ricœur, 2004, 19).

Este un pasaj important, pentru că aici putem decela răspunsul pe care Ricœur îl oferă provocării terminale a traducerii, sau în termenii lui Hans-Georg Gadamer, dificultății hermeneutice a străinătății și depășirii ei (Gadamer, 1990/1960, 391). Ea constă în actul de pune ca fundament o ecuație de echilibru hermeneutic în cadrul unei experiențe marcată de obicei de dramă și *agôn*. Într-adevăr, este un echilibru obținut printr-un procedeu de compensare: o diferență cum este cea dintre propriu și străin – ireductibilă din perspectiva lui Ricœur – este situată în dimensiunea dialogică a traducerii. În acest fel, sunt câștigate două lucruri cu prețul unui singur gest: este asigurată o dinamică continuă a traducerii, dar la adăpost de orice obiecție posibilă de a practica o apropiere totalizatoare²⁸. Cheia acestei reușite se găsește în apropierea pe care Ricœur o face între dialog și traducere, pornind de la experiența la care aceasta din urmă invită, și anume ospitalitate lingvistică care constă în a locui limba celuilalt și a găzdui cuvântul străinului (Ricœur, 2004, 20).

2/ Traducerea ca paradigmă: expunere și probleme

Dacă reflecția ricœuriană asupra traducerii recunoaște falia dintre echivalență și adecvare, dar și ireductibilitate diferenței dintre propriu și străin, și dacă ea pariază pe alternativa epistemologică dintre fidelitate *versus* trădare, oare am putea totuși considera că ajunge să ridice operațiunea de traducere la rangul de model pentru orice act de înțelegere, luat ca un proces mereu neîncheiat? Având în vedere expunerea sintetică pe care am făcut-o analizelor ricœuriene consacrate traducerii, întrebarea care se impune este de a ști dacă am putea elabora, fără să trădăm spiritul lui Ricœur, o veritabilă hermeneutică a traducerii – cum și-ar dori, de exemplu, Domenico Jervolino²⁹ și Richard Kearney care văd în traducere o „paradigmă lingvistică și ontologică a existenței umane” (Kearney, 2008, 157), cu puternice implicații etice și politice.

Ceea ce ar merita, din punctul nostru de vedere, să fie supus unei chestionări detaliate este tocmai această transformare surprinzătoare a traducerii dintr-o „practică riscantă, aflată în permanență în căutarea teoriei” (Ricœur, 2004, 26), ce se presupune că mediază între diversitatea limbilor – în model hermeneutic universal valabil pentru toate nivelurile experienței umane. Animați de această intenție, vom prezenta mai întâi trăsăturile principale ale acestei hermeneutici a traducerii schițate de Richard Kearney, pentru a insista în continuare asupra „traducerii trecutului” ca asupra unui caz particular care ar putea confirma sau infirma universalitatea acestui model teoretic. În acest scop, vom încerca în sfârșit să identificăm avantajele și dezavantajele acestei operațiuni istoriografice ce se presupune că aduce în cadrul istoriei (înțeleasă aici ca știință) modelul și practica traducerii.

Dacă vom compara cele două studii pe care Kearney le dedică hermeneuticii traducerii la Ricœur (Kearney 2008 și 2010), nu vom putea să nu remarcăm o anumită ezitare în ceea ce privește statutul care trebuie acordat traducerii. Dacă într-o primă formulare, aceasta este considerată ca paradigmă lingvistică și *ontologică* a existenței umane, în al doilea studiu, Kearney înlocuiește titlul ontologic cu cel antropologic. Și pe drept cuvânt, după părerea noastră, pentru că sub semnul ontologiei, sub care se dezvoltă de obicei un discurs despre ființă, Kearney strângea de fapt reflecții despre sine, celălalt și străin. Este o ezitare elocventă care poate afecta orice meditație asupra traducerii, pentru că ea nu își are sursa într-o lectură imprecisă, ci este dată, în schimb, de chiar semantica vagă a traducerii, luată în accepțiunea sa extinsă.

Dacă am vedea cu adevărat în traducere o paradigmă *ontologică* a existenței umane, după cum își dorea Kearney, ne-am situa de la bun început în cadrul unei teorii despre ființă articulată în jurul a două idei centrale: mai întâi, experiența ontologică este traversată de către „o ruptură radicală dintre sens și prezență”, ceea ce face problematic orice pasaj între „fenomen și ființă,

între manifestare și ființă” (Amalric, 2006, 28); în continuare, dacă acest pasaj este totuși posibil, acest lucru se datorează existenței unei dinamici semantice deviate care traversează urmele, semnele și medierile textuale – ceea ce cheamă în sprijin practica continuă a unei traduceri generalizate. Dar cunoscând nenumăratele ezitări ale lui Ricœur dinaintea unei ontologii totale și prioritatea pe care o recunoaște medierilor care nu ajung niciodată să se constituie într-o experiență împlinită de sens, ar trebui să acceptăm că a locui lumea este, din punctul său de vedere, o „experiență fragmentată”³⁰. De unde putem conchide că dacă există un caracter lizibil și traductibil al lumii, acest lucru vine doar ca răspuns la raportul comprehensiv al unui om finit și failibil.

Dacă ne oprim în continuare, urmărind de data aceasta analiza lui Kearney, asupra traducerii în calitate de *paradigmă lingvistică și antropologică*, scopul nostru este să adăugăm la tabloul general al hermeneuticii traducerii încă două trăsături importante. Prima constă în a considera vorbirea ca un act de traducere (Jervolino, *apud* Kearney, 2010, 171), ca o modalitate „nu doar de a se traduce pentru sine-însuși (din interior către exterior, din sfera privată către cea publică, de la inconștient către conștient), ci și, într-un fel mai explicit, de a se traduce pe sine-însuși pentru ceilalți.” (Kearney, 2008, 160). A doua trăsătură vine într-un anumit mod să o confirme pe a doua: după pluralitatea de voci diferite ale sinelui pe care „traducerea internă” (Ricœur, 2004, 44) a scos-o în evidență, trebuie de asemenea recunoscută și pluralitatea limbilor între care traducerea externă se prespune că face medierea.

Este o exigență complexă, dacă luăm în considerare dimensiunea antropologică a traducerii, pentru că în acest caz nu este pur și simplu vorba de a transfera un mesaj verbal de la o limbă la alta, ci și de a da seama de modalitatea adecvată de a întâlni pe celălalt care se rostește într-o altă limbă. Astfel, ceea ce la prima vedere părea a fi o simplă dilemă lingvistică de tipul: în actul traducerii, trebuie oare să răspundem străinului în străinătatea sa sau mai bine limbii-gazdă în dorința ei de apropiere (Rosenzweig, *apud* Ricœur, 2004, 41) – își descoperă treptat conotațiile sale etice. Problema este atunci de a decide asupra raportării la celălalt: menținut în alteritatea sa radicală *sau* redus la dimensiunea propriului?

La aceste două întrebări, traducerea – prin fenomenul ospitalității lingvistice pe care îl face posibil – servește drept model: renunțând la fantasma unui sens identic, care ar rămâne același de-a lungul schimburilor lingvistice, și acceptând caracterul de nedepășit al diferenței dintre propriu și străin, putem înțelege – antropologic și etic – sinele-însuși *ca* un altul. Într-un cuvânt, locuim o lume lizibilă a cărei dinamică semantică, dominată de structurile diadice absență / prezență, alteritate / identitate, fidelitate / trădare, nu poate fi sesizată decât de-a lungul experienței unei traduceri generalizate care servește drept model interpretării.

În acest context, Kearney își continuă analiza și ajunge să identifice o altă configurare a traducerii paradigmatică: de fapt, articolul deja menționat din 1992, în care Ricœur pune la baza unui nou *ethos* al Europei modelele traducerii, schimbului de amintiri și al iertării, constituie pentru el un argument în sprijinul interpretării sale a traducerii ca paradigmă politică. Este o interpretare inspirată, a cărei trăsătură particulară se regăsește în ipoteza sa de abordare: cele trei modele nu trebuie luate separat, pentru că doar întrepătrunse ele pot asigura viitorul *ethos* al politicii europene. Am putea chiar prespune pe bună dreptate că față de schimbul de amintiri și de iertare, traducerea ocupă, potrivit lui Kearney, o poziție ierarhică privilegiată, pentru că este un fenomen care, prin bogăția sa semantică remarcabilă, parcurge și susține în fundal capacitatea paradigmatică a celorlalte două modele. În acest fel am putea considera o traducere interculturală care s-ar face printr-un schimb de amintiri diferite și printr-un act de a povesti altfel. Tot în acest fel am putea înțelege modul în care memoriile rănite, în căutarea dreptății, s-ar putea întâlni în orizontul iertării care, pentru a avea o valoare de exemplu, reclamă traducerea. Potrivit lui Kearney, în acest cadru, modelul traducerii poate fi direct aplicat în câmpul istoriei și gândit în termeni de „transfigurare a trecutului”:

„Transfigurarea trecutului este, într-o și mai bună formulare, o reluare creatoare a promisiunilor nerespectate ale trecutului. Această reluare ne permite să ne însușim datoria noastră față de morți. Dând cuvântul celor care nu mai sunt, este vorba de a interpreta acest cuvânt din noi perspective și de a *acorda trecutului un viitor*”. (Kearney, 2010, 179)³¹

3/ Traducerea trecutului: avantaje și dezavantaje

În acest moment al analizei, se cuvine să stăruim asupra avantajelor care decurg din această operațiune istoriografică de traducere a trecutului. De ce ar fi mai potrivit să ne raportăm la trecut potrivit logicii traducerii și nu urmând o altă logică, ce ar acorda un loc mai important ideii de diferență temporală și de interval istoric, cum a făcut de exemplu Michel de Certeau în ontologia sa negativă a trecutului? De ce nu am include traducerea în pleiada de figuri retorice pe care Hayden White o invoca în sprijinul abordării sale tropologice a trecutului? De ce am recurge, în exercițiul de a face istorie, la o transfigurare a trecutului și nu la o reefectuare a trecutului în prezent, urmându-l pe R.J. Collingwood³²?

3.1/ Trecutul și categoria lui „altfel”

Primul avantaj al paradigmei traducerii trecutului vine din proximitatea sa cu o operațiune care inițial a fost una istoriografică, și anume nararea unui eveniment. Într-adevăr, punctul lor întâlnire rezidă în maniera comună de a acorda trecutul la categoria lui „altfel”. Tot așa cum în cadrul unei povestiri „putem mereu povesti altfel, schimbând intriga, fabula” (Ricœur, 2004, 49), tot astfel traducerea întărește această capacitate, pentru că trăsătura sa esențială este tocmai aceea de a „spune lucrurile altfel” (Ricœur, 2004, 45).

Iar paralela între a povesti și a traduce trecutul poate fi condusă mai departe. Miza este dată de maniera lor comună de a acorda sens (*Sinngebung*) celor ce au fost: tot așa cum un eveniment din trecut este condus, prin intermediul povestirii, din infra-semnificația sa către dimensiunea sa semnificantă, cu alte cuvinte către o nouă ordine de sens schițată pornind de la schemele interpretative și reprezentările istorice, tot astfel, un eveniment trecut este redat și integrat în dinamica prezentului prin intermediul unei traduceri istoriografice. Ceea ce Kerney a numit „transfigurarea trecutului” sau „reluarea creatoare a promisiunilor nerespectate ale trecutului”. Cu alte cuvinte, dacă istoria și tradiția au un caracter viu pentru noi, acest lucru se datorează exercițiului heterologic conjugat al povestirii și traducerii.

Al doilea avantaj ține de ideea de pluralitate care are, pentru experiența traducerii, statutul de condiție de posibilitate. Într-adevăr, faptul că traducerea are loc confirmă faptul că, în ciuda diversității date a limbilor, reușim totuși să ne înțelegem și să ne facem înțeleși. În acest caz, este important să considerăm traducerea ca pe un mijloc de a vehicula un mesaj, un conținut de sens fie de la o comunitate lingvistică la o alta, fie între membrii unei aceleiași comunități, separați de o distanță temporală (epoci, generații, etc). Din acest punct de vedere, a recurge la traducere – în cazul în care căutăm să înțelegem evenimente situate dincolo de contextul nostru istoric sau, dacă nu, fragmente din propriul nostru trecut, care, sub efectul timpului, uitării și al inconștientului, riscă să devină ilizibile – pare să fie un pas deja asumat.

Al treilea avantaj are legătură cu categoria aletică pe care Ricœur o recunoaște traducerii, și anume echivalență fără adecvare. Ne amintim în acest context apelul său neobosit de a renunța la idealul unei traduceri perfecte, angajată într-o încercare iluzorică de a reda cu exactitate același sens. Acestui tip de traducere, captivă într-o logică a identității de sens determinată, Ricœur îi opune un exercițiu de traducere care, în absența unui al treilea termen plasat între limba-sursă și limba-gazdă, se lasă ghidată de valoarea unei echivalențe prezumate. Traducerea ajunge astfel să construiască comparabili și, tocmai prin această capacitate, ea se apropie de o poetică a narațiunii. Într-adevăr, dacă raportarea la trecut se face prin intermediul narațiunii și al traducerii, ar trebui acceptat că, în ceea ce privește trecutul, avem de-a face cu o refigurare și nu

cu o restituire a ceea ce a fost odată. „Construcțiile istoriei – subliniază cu tărie Ricœur – au ambiția de a fi niște reconstrucții ce răspund exigenței unui *vis-à-vis*” (Ricœur, 1991/1985, 284), dar fără ca acest *vis-à-vis* să fie reductibil la o referință fixă și determinată (pe care o putem asimila celui de-al treilea termen căutat de traducere). Părăsirea cadrelor epistemologiei tradiționale ale adevărului-adekvare pentru asumarea unor noi valori aletice și noțiuni precum „comparabilul”, „echivalența fără adekvare”, „reprezentanța”, nu constituie punctul slab al acestei hermeneutici a istoriei, ci un răspuns elaborat la natura paradoxală a trecutului pe care ne propunem să îl traducem și să îl povestim:

„Am spus: enigma trecutului. De fapt, este vorba de o serie de enigme. Prima care apare în minte este legată de cercetarea [...] lexicului și a sintaxei temporalității. Vorbim despre trecut ca fiind în același timp ceea ce nu mai este și ceea ce a fost. Prima desemnare, care este adverbială, este una negativă; a doua, care ține de ordinea timpurilor verbale, este una afirmativă: a fost. Oare putem să alegem între cele două sau chiar să propunem o ierarhie a lor?” (Ricœur, 1998, 11)

Trebuie să recunoaștem că această teorie a traducerii trecutului este una seducătoare, prin anvergura sa teoretică, prin caracterul său inedit în istoriografia contemporană și prin noțiunile inovatoare. Pentru a verifica însă caracterul ei bine-fondat, am dori în continuare să chestionăm dacă universalitatea recunoscută paradigmei traducerii respectă litera sau mai degrabă spiritul filosofiei lui Ricœur și, mai mult, dacă această operațiune de traducere a trecutului nu conține, pe lângă avantajele deja identificate, și niște dezavantaje la fel de importante.

3.2/ Traducerea și „marca trecutului”

Căutând în textele lui Ricœur pasaje ce ar putea clarifica fenomenul traducerii și semnificația sa filosofică, prima impresie este că avem de-a face cu o reflecție prudentă, care înaintează pas cu pas, evitând concluziile forte. Din această perspectivă, ne putem opri asupra câtorva analize sugestive ale filosofului. Prima se găsește în articolul din 1992, intitulat „L’universel et l’historique”: după ce a subliniat că actul de traducere, prin dimensiunea sa de ospitalitate lingvistică, poate servi drept model pentru orice comprehensiune neîncheiată, Ricœur sugerează într-adevăr o posibilă extensiune a acestui concept de traducere, aplicându-l în domeniul juridic, unde „necesitatea unei aplicări cu adevărat creatoare se impune” (Ricœur, 2001, 282).

În continuarea acestui prim text, este de la sine înțeles că trebuie să luăm în considerare și articolul din 1999, „Le paradigme de la traduction”, care deja din titlu anunță o extensiune posibilă a traducerii. Dar un parcurs rapid al textului ne împiedică să ajungem la concluzii prea puternice: într-adevăr, chiar dacă Ricœur folosește aici sintagma de „paradigmă a traducerii”, el nu afirmă universalitatea sa și rămâne prudent atunci când justifică termenii folosiți. Dacă traducerea este o paradigmă, ea nu este decât prin fenomenul de ospitalitate lingvistică, ceea ce este o altă modalitate de a numi traducerea în calitatea ei de experiență efectivă. A pune în practică traducerea, înseamnă să cunoști experiența ospitalității lingvistice, care doar ea poate servi drept model pentru alte forme de ospitalitate „înrudite”, precum ospitalitatea euharistică. Dar tonul acestor afirmații este totuși rezervat și circumspect: în cele din urmă, este vorba de a recunoaște un caracter paradigmatic (cu alte cuvinte, cu valoare de exemplu, dacă urmărim etimologia termenului grecesc *paradeigma*) unei simple practici, cum este traducerea. Astfel, la sfârșitul acestui demers de extensiune a traducerii, Ricœur mărturisește că „rezultatul se reduce la analogii riscante și semne de întrebare” (Ricœur, 2004, 43).

În ceea ce privește problema particulară care ne interesează aici, și anume raportul dintre traducere și istorie, trimiterile sunt destul de sărace. O paralelă între a povesti și a traduce este plasată de Ricœur sub semnul categoriei lui „altfel”:

„Am plecat, scrie el, de la aceste două modele, mai mult sau mai puțin înrudite cu psihanaliza, ale travaliului amintirii și travaliului de doliu, pentru a spune că, precum în actul de a povesti, se poate traduce și altfel, fără speranța de a reduce diferența dintre echivalență și adecvare totală” (Ricœur, 2004, 20).

De altfel, într-un alt pasaj important, Ricœur se referă direct la operațiunea de traducere la care recurg istoria și memoria, atunci când transmit un eveniment trecut „în limba-gazdă a povestitorului” (Ricœur, 1998, 15). Prezentat în 1997, în cadrul seminariilor de la *Collège international de la philosophie*, și publicat în 1998, în paginile celebrei *Revue de Métaphysique et de Morale*, eseul „La marque du passé” are o importanță deosebită pentru înțelegerea gândirii târzii a lui Ricœur asupra istoriei. Precedând marea lucrare din 2000, *Memoria, istoria, uitarea*, acest articol constituie fără îndoială o parte din șantierul pe care se va înălța această operă, remarcându-se însă prin caracterul îndrăzneț al tezelor avansate aici: într-un fel, Ricœur își pune aici sub semnul întrebării propria sa viziune asupra istoriei pe care a propus-o în *Timp și povestire*.

Într-un cuvânt, Ricœur își propune aici să „elibereze istoria de paradigma urmei, a metaforei memoriei ca amprentă”³³ (Ricœur, 1998, 7), pentru a recupera, în cadrul unei noi teorii

a istoriei, o raportare la trecut care s-ar face în principal la nivelul mărturiilor. Această ipoteză de a gândi trecutul pornind de la mărturie și nu de la urmă se traduce sub forma unei exigențe adresate istoriei de a înceta să caute o asemănare între povestire și evenimentul povestit, pentru a se întreba în schimb „dacă întregul mărturiilor, confruntate unele cu altele, este fiabil” (Ricœur, 1998, 14). În acest context, putem citi acest fragment relevant pentru discuția noastră:

„A traduce, susține Antoine Berman, înseamnă să locuiești limba străinului și, în același timp, să acorzi ospitalitate acestui străin în sânul propriei tale limbi. În același fel, nu am putea oare spune că memoria și istoria traduc ceea ce a fost transmis din eveniment în limba-gazdă a naratorului? A traduce, spune proverbul, înseamnă a trăda. Fie. Dar trădarea ține totuși de categoria mărturiei, și nu mai întâi de cea a imaginii” (Ricœur, 1998, 15).

Trebuie să recunoaștem că dacă Ricœur înaintează această ipoteză, el nu o face totuși dintr-o perspectivă similară cu cea a lui George Steiner care vorbea și el, în *După Babel*, despre o traducere a trecutului, dar înțeleasă într-o accepțiune largă, dacă nu chiar vagă (Steiner, 1983, 54)³⁴. Modelul traducerii ar trebui să susțină, cel puțin în acest studiu exploratoriu, un program bine definit și riguros de a repune fundamentele istoriografiei, răsturnând raporturile de prioritate dintre urmă și mărturie. Iar ceea ce îl încurajează pe Ricœur să integreze modelul traducerii în cadrul acestei istorii a cărei paradigmă este mărturia, este alternativa practică pe care traducerea și mărturia o împart: fidelitate *versus* trădare. Tot așa cum o mărturie redă mai mult sau mai puțin exact evenimentul trecut, tot astfel o traducere, în exercițiul ei efectiv, se apropie sau se îndepărtează de original.

Noutatea acestui program de gândire istorică vine din faptul că, de acum înainte, accentul este mai degrabă pus asupra *fiabilității* unei povestiri despre trecut decât asupra raportului *mimetic* dintre povestire și evenimentul povestit. Este o alegere teoretică ce are consecințe importante, pentru că presupune deschiderea istoriografiei față de modelul traducerii, o reformulare a reprezentanței în funcție de „ca”-ul mărturiei – cu alte cuvinte, în funcție de fidelitate sa – și o preocupare pentru trăsătura „pathică” a conștiinței, afectată de către un eveniment trecut³⁵.

3.3/ Trecutul și alternativa traductibil *versus* intraductibil

În ciuda caracterului său riguros, acest proiect de redeterminare a fundamentelor istoriei, pornind de la mărturie și respingând problematica asemănării, nu a fost decât parțial continuat.

Dacă în articolul „La marque du passé”, Ricœur considera că discursul teoretic din *Timp și povestire* rămânea încă „prizonier al enigmei *eikon*-ului”, propunându-și prin urmare să „elibereze istoria de paradigma urmei” și „să depășească problematica asemănării”, doi ani mai târziu, în *Memoria, istoria, uitarea*, acest proiect cunoaște la rândul său o modificare.

Încă din primele pagini ale cărții, enigma *eikon*-ului este reasezată în centrul interogațiilor despre reprezentarea trecutului, desfășurate de-a lungul fenomenologiei memoriei, epistemologiei istoriei și hermeneuticii condiției istorice (Ricœur, 2003/2000, II). Mai mult, o întreagă serie de analize fenomenologice au aici ca obiect urma, în diversele sale configurații (urma ca amprentă, urma materială, mnezică și cea psihică), deschizând întrebări asupra asemănării dintre imaginea-amintire și impresia originală, dar și asupra fidelității amintirii (Ricœur, 2003/2000, 8-22). Din această perspectivă, considerăm că o reflecție asupra limitelor ipotezei formulate în „La marque du passé” constituie o bună ocazie de a preciza anumite *dezavantaje* la care conduce teoria ricœuriană a traducerii și, în special, aplicarea sa posibilă în domeniul istoriei.

Dezavantajul principal al acestei teorii a traducerii își are originea, din punctul nostru de vedere, în decizia lui Ricœur de a părăsi alternativa teoretică traductibil *versus* intraductibil pentru a asuma, în schimb, alternativa practică fidelitate *versus* trădare. Rezultatul urmărit în acest fel este, după cum am putut vedea, o angajare într-un exercițiu de traducere care, în absența unui criteriu absolut al buneii traduceri, va fi condus de ideea unei „echivalențe prezumate, nefondate într-o identitate de sens demonstrabilă” (Ricœur, 2004, 40). Dar făcând acest lucru, riscul este de a opera o substituie înșelătoare: o dualitate de rang ontologic, care trimite la caracterul traductibil și cel intraductibil al ființei limbajului, este înlocuită cu o dualitate epistemologică al cărei merit principal este acela de a impune valoarea aletică a echivalenței fără identitate. Dar, la o privire mai atentă, trebuie să remarcăm că această valoare este lipsită de o funcție reală, pentru că singura verificare posibilă a unei traduceri se face, după cum recunoaște chiar Ricœur, prin intermediul unei retraduceri și nu potrivit unei scări graduale care ar măsura gradele de echivalență. La limită, această dualitate fidelitate / trădare nu ar putea explica decât domeniul traductibilului.

De altfel, nu există un conflict subteran între definirea traducerii în termeni de „a spune altfel”, după cum o face Ricœur, și propria sa decizie de a nu păstra decât alternativa fidelitate *versus* trădare? Într-adevăr, dacă gândim caracterul „altfel” al traducerii în funcție de perechea fidelitate / trădare, vom ajunge inevitabil la polul trădării. Cu alte cuvinte, dacă traducerea constă în actul de a spune altfel un același mesaj, ea nu ajunge, potrivit alternativei fidelitate / trădare, decât să livreze „trădări”. În acest fel, suntem confrunțați cu un paradox: cu cât un text este

tradus mai mult, cu variații pe scara de măsură a categoriei lui „altfel”, cu atât mai mult sensul textului inițial este trădat.

Situația ar fi cu totul alta dacă această categorie a lui „altfel” ar fi derivată din dualitatea traductibil *versus* intraductibil: ea ar fi expresia directă a dorinței noastre infinite de a traduce, a efortului nostru continuu de a ne însuși un mesaj care, în identitate sa, și din cauza finitudinii noastre și a caracterului heterogen al limbilor, ne va scăpa mereu.

Acest dezavantaj reiese cu și mai mare claritate dacă ne oprim asupra operației de traducere a trecutului³⁶: la prima vedere, această practică ar putea fi foarte bine teoretizată potrivit alternativei fidelitate *versus* trădare. Ar fi în cele din urmă o tentativă de a găsi calea de mijloc între o lectură violentă a trecutului, potrivit exigențelor prezentului și o ascultare devotată și pasivă a unui trecut ipostaziat ca singura și unica sursă de sens (de Launey, 2004, 165). Dar această operațiune istoriografică nu funcționează decât cu condiția de a accepta că timpul istoric este lizibil de la un capăt la altul și că traducerea, asemeni narațiunii, poate „marca, articula și clarifica” (Ricœur, 1998/1986, 14) experiența temporală. În acest sens, echivalarea cunoașterii trecutului cu o traducere ar conduce la o ocultare a părții de ilizibilitate care aparține în mod inevitabil istoriei și modului de a face istorie.

Această *ilizibilitate* a istoriei este derivată din recunoașterea a următoarelor trei aspecte: faptul că prezentul pornind de la care traducem trecutul nu este un loc determinat, el constând, de fapt, într-o intersectare de generații, de *ethos*-uri diferite, de destine individuale; faptul că distanța temporală nu este doar mediul unei „transmiteri generative de sens” (Ricœur, 1991/1985, 400), ci este și o formă de distanțare ce obscurizează sau chiar expresia unui timp istoric discontinuu și fragmentat; în sfârșit, faptul că evenimentul, chiar dacă este fixat în cursul istoriei, păstrează prin chiar natura sa o „incomprehensibilitate” de principiu, manifestă în chiar diversele lecturi pe care le face posibile, lecturi care nu ajung totuși să îi epuizeze conținutul de sens. Avem astfel impresia că renunțarea la alternativa traductibil *versus* intraductibil se dovedește în cele din urmă, în special în cazul traducerii trecutului, ca o formă de uitare periculoasă a naturii aporetice a timpului pe care însuși Ricœur o sublinia la sfârșitul lucrării sale, *Timp și povestire*.

*

În concluzie, am putea oare susține că traducerea trecutului rămâne în definitiv o modalitate valabilă de a face istorie, la o bună distanță de „aproprierea cuceritoare” a trecutului asupra căreia ne avertiza Nietzsche în cea de-a doua considerație inactuală? Din punctul nostru de vedere, răspunsul este afirmativ, dar cu condiția de a scoate și mai mult în evidență

capacitatea fenomenologică a traducerii de a ne arăta timpul istoric în dubla sa natură: pe de o parte, traversat de rupturi, discontinuități și absențe, dar întotdeauna încărcat de o semnificație care își are originea într-un fond al unei continuități prezumate. Spre deosebire de poetica narațiunii care răspundea, potrivit lui Ricœur, aporeticii timpului, traducerea trecutului ar putea să ne deschidă o nouă privire asupra timpului istoriei, ca sursă simultană de diferență și de unitate, un timp care, asemeni unui copil care se joacă, ne dă cu o mână sensul, pentru a ni-l retrace cu cealaltă.

RÉSUMÉ

Les interrogations sur la réalité et la manière de représenter le passé dans son rapport avec l'existence historique et l'histoire – d'une longue tradition dans la philosophie classique, de Platon jusqu'à Kant et Hegel – ont connu un essor dans le XXe siècle, sous la pression des crises historiques que cette période a traversées. Les questions classiques sur le rapport entre le temps constitutif de la conscience et le temps objectif de la réalité, sur l'unité du temps dans ses trois ecstases, regagnent – au niveau de la réflexion contemporaine sur la représentation du passé – une profondeur remarquable.

L'enjeu de la représentation du passé ne se résume pas à une simple question cognitive, visant la manière d'avoir accès et de connaître *ce qui a été*, mais il est donné par une problématique véritable qui fait aujourd'hui l'objet de recherche de l'historiographie, de la phénoménologie génétique, de l'herméneutique historique et de l'anthropologie culturelle. En effet, la représentation du passé est une « opération » complexe qui suppose l'accord de plusieurs éléments : la signifiante de la trace, l'archive comme preuve documentaire, le croisement problématique de la narration historique avec celle de fiction, la constitution d'un temps historique médiateur entre le temps cosmologique et celui intérieur etc. Couvrant la dimension du préalable temporel, la représentation du passé se trouve, comme question, au centre des théories sur l'existence historique, l'identité personnelle et culturelle, la tradition et l'histoire et elle implique également des réflexions sur l'objectivité de l'histoire, la dimension constitutive de la tradition, la sémantique de la trace historique et mnésique, la narrativité, la mémoire et le témoignage.

Pour répondre à cette problématique riche et foisonnante, nous nous donnons comme tâche d'analyser, dans le premier chapitre de cet ouvrage, la triple articulation théorique que le

phénomène du passé connaît dans les philosophies de l'histoire développées par Alexandru Dragomir (1916-2002), Jan Patočka (1907-1977) et Paul Ricœur (1913-2005). D'inspiration phénoménologique et visant l'accès aux choses mêmes, leurs réflexions sur le passé et sa représentation parviennent cependant à des solutions différentes. Si selon Dragomir et sa vision plutôt ontologique, le passé est saisi comme *essentialisation*, pour Patočka, le même phénomène est décrit, du point de vue de sa théorie des mouvements fondamentaux de l'existence, comme *enracinement*. Finalement, Ricœur propose une définition du passé en termes de *représentance*, à la fin d'un parcours passionnant par les théories de la narrativité et de la mémoire. Ainsi, notre intention est d'esquisser, à partir d'ouvrages tels *Les Cahiers du temps*, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* et *Temps et récit*, une démarche comparativiste au niveau de l'herméneutique de l'histoire, guidée par la question suivante : comment comprendre la différence qui marque les interprétations du passé et de l'histoire proposées par trois philosophes, tous trois formés à « l'école de la phénoménologie » ?

Le deuxième chapitre se veut être une introduction à la problématique de l'herméneutique de l'histoire qui comprend, à un niveau général, aussi bien des questions sur le rapport entre le sujet connaissant, historiquement conditionné et l'objet de l'histoire, le passé, qui est en fin de compte une reconstruction / représentation impliquant diverses opérations historiographiques, que des préoccupations pour déterminer le spécifique théorique de l'histoire par rapport aux sciences de la nature, à partir de l'ancienne opposition compréhension *versus* explication. Pour bien saisir tous ces enjeux, nous allons poursuivre le parcours de l'herméneutique de l'histoire dans la pensée de Ricoeur, à partir de ses premières formulations dans *l'Histoire et Vérité*, redevables encore à une conception diltheyenne, jusqu'à ses projets de maturité qui visent à fonder la connaissance historique, parcourue par la dialectique de la distanciation et de l'appartenance, sur un paradigme textuel.

L'analyse développée dans le troisième chapitre met au jour le potentiel historiographique du phénomène du témoignage, de deux manières différentes : d'un côté, nous interrogeons son quasi-absence – en tant que connecteur historique – de l'architecture d'une poétique de l'histoire, comme celle développée par Ricoeur dans *Temps et récit*, pour identifier son rôle dans la détermination de la réalité du passé historique et dans la démarcation entre l'histoire et la fiction. De l'autre côté, et dans le cadre nouveau d'une herméneutique de la condition historique, nous poursuivons la manière dans laquelle le phénomène du témoignage assure la transition entre la mémoire envisagée comme matrice de l'histoire et l'histoire comme discipline qui exige l'autonomie épistémologique.

L'analyse de la représentation du passé, recueillie dans le quatrième chapitre, est développée sous le signe d'une question essentielle : le rapport au passé ne peut-il être qu'une

sorte de *mimesis* ? Une réponse détaillée suppose d'abord des clarifications préliminaires sur la véhémence ontologique qui caractérise, selon Ricœur, la représentation du passé, des clarifications qui s'appuient sur la théorie husserlienne de l'intentionnalité (comme rapport entre le surcroît de sens de la conscience et le surcroît de présence de l'objet) et sur les théories du texte qui récupèrent sa dimension extralinguistique. Ces explications sont prolongées par des approches de la « fonction de représentance que la connaissance historique exerce par rapport au passé », dont le point de mire est l'analyse des notions vouées à confirmer l'ancrage de la démarche historique dans la réalité de ce qui a été autrefois : l'être en dette de l'historien par rapport aux morts et au passé, le caractère mimétique de la trace, la réfiguration du passé, sous le signe de l'analogie, au niveau de la narration historique.

Le dernier chapitre, conçu en guise de conclusions finales, en est un exploratoire, où nous lançons une hypothèse originale qui pourrait être formulée comme un simple syntagme : traduire le passé. Pour identifier les enjeux de cette nouvelle opération historiographique – la traduction du passé – mais aussi bien les avantages et les inconvénients qu'elle comporte par rapport aux autres types de « lectures » du passé, nous réfléchissons sur les rapports entre l'herméneutique de l'histoire et la théorie de la traduction, tels qu'ils sont développés, esquissés, voire suggérés par Paul Ricœur. En effet, sous la coupole de cette nouvelle interprétation, nous pouvons reposer les rapports entre les éléments fondamentaux d'une herméneutique de l'histoire : la textualité de l'histoire, l'altérité du passé, la transmission d'un sens à travers la distance temporelle, la reconstruction du passé sous le signe de l'« autrement », les comparables et la représentance.

REZUMAT

Interogațiile despre realitatea, modul de a fi și modul de reprezentare a trecutului în raportul său cu existența istorică și istoria – cu o lungă tradiție în filosofia clasică, începând cu Platon și încheind cu Kant și Hegel – au cunoscut o puternică dezvoltare în secolul XX, sub presiunea crizelor istorice traversate în această perioadă. În joc nu este o simplă întrebare cognitivă, legată de modul de acces și de cunoaștere a „ceea ce a fost”, ci o problematică veritabilă care astăzi constituie obiectul de cercetare al istoriografiei, fenomenologiei genetice, hermeneuticii istorice, teoriilor istorice și de antropologie culturală. Pentru că reprezentarea trecutului este „operațiune” complexă care presupune articularea mai multor elemente: semnificația urmei, arhiva ca probă documentară, intersectarea problematică a narațiunii istorice cu cea ficțională, constituirea unui timp mediator între timpul cosmologic și cel interior. Acoperind dimensiunea prealabilului temporal, reprezentarea trecutului se află astfel, ca problemă, în centrul teoriilor despre existența istorică, despre identitatea personală și cea culturală, despre tradiție și istorie și angajează reflecții despre obiectivitatea istoriei, dimensiunea constitutivă a tradiției, semantica urmei istorice și mnezice, narativitate, memorie și mărturie.

Pentru a răspunde acestei problematici, analizăm, în primul capitol al acestei lucrări, tripla articulare teoretică pe care fenomenul trecutului o cunoaște în filosofii istoriei elaborate de Alexandru Dragomir (1916-2002), Jan Patočka (1907-1977) și Paul Ricœur (1913-2005). De inspirație fenomenologică și urmărind toate trei accesul la lucrurile însele, aceste reflecții asupra trecutului și reprezentării sale ajung totuși la soluții diferite. Dacă pentru Dragomir, preocupat în special de modul de a gândi ontologic trecutul, acesta este înțeles ca esențializare, pentru Patočka același fenomen este văzut, pe fondul unei teorii a mișcărilor fundamentale ale existenței, mai degrabă ca o înrădăcinare. În sfârșit, Ricœur ajunge la o definiție a trecutului în termeni de

reprezentanță, după un parcurs pasionant prin teoriile narativității și ale memoriei personale și colective.

Al doilea capitol este o introducere în problematica hermeneuticii istoriei care cuprinde, la un nivel general, atât întrebări asupra raportului dintre subiectul cunoscător, condiționat istoric, și obiectul istoriei, trecutul, care este în fond o reconstrucție / reprezentare în care sunt implicate diverse operațiuni istoriografice, cât și preocupări pentru determinarea specificului teoretic al disciplinei istoriei față de științele naturii sau cele exacte, pornind de la vechea polaritate înțelegere *versus* explicație. Pentru a surprinde toate aceste mize teoretice, urmărim îndeaproape parcursul pe care l-a cunoscut hermeneutica istoriei în gândirea lui Ricoeur, de la primele sale articulări din *Istorie și adevăr*, datoare încă unei concepții diltheyene, până la proiectele de maturitate care vizează o întemeiere a cunoașterii istorice pe o paradigmă textuală, o cunoaștere traversată de dialectica apartenenței și distanțării.

Analiza dezvoltată în al treilea capitol surprinde potențialul istoriografic al fenomenului mărturiei, în două moduri diferite: pe de o parte, prin chestionarea cvasi-absenței sale – în calitate de conector istoric – din arhitectura unei poetici a istoriei, precum cea elaborată de Paul Ricoeur în *Timp și povestire*, o cvasi-absență relevantă pentru determinarea realității trecutului istoric, dar și a graniței dintre istorie și ficțiune. Pe de altă parte, și în cadrul diferit al unei hermeneutici a condiției istorice, urmărim modul în care fenomenul mărturiei se achită de rolul său, hermeneutic prin excelență, de a asigura tranziția dintre memoria înțeleasă ca matrice a istoriei și istoria ca disciplină ce pretinde autonomie epistemologică.

Analiza reprezentării trecutului, ce face obiectul capitolului al patrulea, se desfășoară sub semnul unei întrăbări importante: raportarea la trecut nu poate fi decât un tip de *mimesis*? Un răspuns detaliat la această interogație va presupune, mai întâi, lămuriri preliminare ale vehemenței ontologice ce caracterizează, din perspectiva lui Ricoeur, reprezentarea trecutului, prin apel la teoria husserliană a intenționalității (ca raport între surplusul de sens al conștiinței și surplusul de prezență al obiectului), dar și la teoriile textului ce recuperează dimensiunea sa extralingvistică. Aceste clarificări sunt continuate printr-o abordare a „funcției de reprezentanță pe care cunoașterea istorică o exercită față de trecut”, ceea ce implică incursiuni teoretice asupra diferitelor concepte menite să confirme ancorarea demersului istoric în realitatea lui *ceea ce a fost altădată*: îndatorarea istoricului față de morți și față de trecut, mimetismul urmei, refigurarea trecutului, sub semnul analogiei, la nivelul narațiunii istorice.

Ultimul capitol, care ține loc de concluzii, este și unul exploratoriu, pentru că aici lansăm ipoteza originală de a înțelege trecutul din perspectiva procesului hermeneutic al traducerii. Pentru a identifica mizele teoretice ale acestei noi operațiuni istoriografice – traducerea trecutului – dar și avantajele și dezavantajele pe care le comportă față de alte tipuri de „lecturi”

ale trecutului, reflectăm asupra raporturilor posibile dintre hermeneutica istoriei și teoria traducerii, așa cum au fost dezvoltate, schițate sau chiar sugerate de Ricœur în lucrările sale din ultimul deceniu al secolului XX. Sub cupola acestei noi interpretări, pot fi regrupate și rearticulate elementele fundamentale ale unei hermeneutici a istoriei: textualitatea istoriei, alteritatea trecutului, transmiterea unui sens de-a lungul distanței temporale, reconstrucția trecutului sub semnul categoriei lui „altfel”, comparabilii și „reprezentanța” etc.

NOTE

* Acolo unde referințele nu trimit la versiunea în limba română a lucrărilor, traducerea citatelor ne aparține.

¹ „Zguduirea continuă a conștiinței naive care se crede a fi în posesia sensului este o nouă lume de sens, un sens a cărui legătură cu misterul ființei și al ființării o descoperim în întregime”. „Istoria se deosebește de umanitatea pre-istorică prin zguduirea sensului acceptat” (Patocka, 1999, 104 / 106).

² Vezi Ricœur, 1991/1983, 17, dar și comentariul inspirat al lui Greisch, 2001, 181: „Cum să transformăm acest cerc aparent vicios în cerc hermeneutic fecund, adică productiv, creator de sens? Strategia argumentativă a lui Ricœur constă mai întâi în transformarea acestui cerc pur formal într-o *elipsă* cu două nuclee, reprezentate fiecare de către un mare autor din tradiția filosofică. Într-un fel, trebuie să abordăm fenomenele narative pe două versante diferite: meditația filosofică asupra caracterului enigmatic al experienței temporale, pe de o parte, și analiza filosofică a unui gen foarte particular al povestirii, în ocurență intrigile narative care traversează tragedia greacă, pe de altă parte. Acest tip de dialog pe două voci oferă accesul la o teorie a triplului *mimesis*.”

³ În *Timp și povestire. 3 Timpul povestit*, această aporie este formulată în termeni de conflict între perspectiva fenomenologică și perspectiva cosmologică asupra timpului, cu alte cuvinte între timpul sufletului și timpul lumii (vezi Ricœur, 1991/1985, 15 și 24-25). Este important aici să sublinem că atât *Timp și povestire*, cât și *Memoria, istoria, uitarea* dezvoltă teorii hermeneutice ale istoriei ca răspuns la enigme sau la aporii. Dacă în trilogie, poetica istoriei se vrea o „replică”, chiar o „soluție” (vezi Ricœur 1991/1985, 189 și 437) la aporia timpului, în *Memoria, istoria, uitarea*, cele trei părți ale lucrării (fenomenologia memoriei, epistemologia istoriei și hermeneutica condiției istorice) sunt în schimb articulate în jurul enigmei prezenței unui lucru absent marcat de anterioritate (vezi Ricœur, 2003/2000, II). În aceste modalități de a se raporta la enigme și la aporii, ce diferă de la o lucrare la alta, trebuie să identificăm „intenționalitățile regulative” ale reflecțiilor lui Ricœur asupra istoriei. Din

acest punct de vedere, *Timp și povestire* se deosebește ca o încercare de a *gândi* faptul-de-a-fi-fost al trecutului, în timp ce *Memoria, istoria, uitarea* urmărește în schimb să *ateste* faptul-de-a-fi-fost al trecutului.

- ⁴ Această absență a memoriei din cadrul tematic al fenomenologiei hermeneutice ar trebui oare să fie pusă pe seama “proastei sale reputații” (Ricœur, 2003/2000, 5-6) pe care o avea încă de la începuturile filosofiei moderne, când Descartes și Spinoza o asociau cu memorizarea, imaginația și eroarea? Sau ar trebui înțeleasă ca o modalitate a fenomenologilor de a se demarca de teoriile lui Bergson care acordau, în acea epocă, un loc de seamă memoriei? Să notăm totuși câteva excepții: cursul lui Martin Heidegger din 1921, unde abordează problema lui „*memoria*” la Augustin (Heidegger, 1995/1921) și lucrările sale târzii despre *Andenken*.
- ⁵ Ca majoritatea articolelor lui Ricœur, și „*L’herméneutique du témoignage*” este rezultatul unei conferințe în care autorul așteaptă întrebările și sugestiile venite din partea auditoriului. Susținută la Roma, în cadrul unui colocviu despre mărturie organizat de către Enrico Castelli, conferința lui Ricœur a putut să beneficieze de comentariile venite din partea unui public avizat printre care se numărau E. Levinas, G. Vattimo și H.-G. Gadamer. Vezi Castelli, 1972, iar pentru un comentariu, Roussin, 2006, 353 și urm.
- ⁶ Jean Greisch identifică chiar un raport de condiționare între fenomenologia hermeneutică a mărturiei schițată de Ricœur și exegeza mărturiilor istorice: „Exegeza mărturiilor istorice trebuie să poată veni în întâmpinarea exegezei de sine-însuși, ceea ce nu se poate face decât dacă mărturia oferă ceva spre a fi interpretat: imediatitatea absolutului care ne interpelează”, Greisch, 2001, 377.
- ⁷ Amintim aici și etimologia termenului de martor [*temoin*, fr.] propusă de către E. Benveniste în *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* și reluată de Ricœur însuși în *Memoria, istoria, uitarea*, 205: „În dreptul roman, cuvântul *testis*, derivat din *tertius*, desemnează persoanele terțe însărcinate să asiste la un contract oral și având dreptul de a certifica acest schimb”. Potrivit lui Giorgio Agamben, pentru a desemna martorul, în latină mai există cuvântul *superstes* care se referă la „acela care a trăit ceva, a traversat până la capăt un eveniment și care poate, așadar, să depună mărturie”, în Agamben, 2006, 12.
- ⁸ Problema în acest caz este de a afla cui anume ar putea fi atribuită această teorie „naivă” despre trecut, în absența unor precizări din partea lui Ricœur. Să fie oare vorba de teoria lui L. Von Ranke care căuta să redea faptele trecutului așa cum au fost în realitate („*wie es eigentlich gewesen ist*”), prin intermediul descrierii și dispărând, ca subiect, pentru a „lăsa lucrurile să vorbească”? Chiar dacă Ricœur recunoaște că această teorie urmărește idealul obiectivității, el consideră totuși că „acest faimos principiu rankeean nu este atât o expresie a ambiției de a obține trecutul ca atare, fără o mediere interpretativă, cât dorința istoricului de a se dezbăra de preferințele sale personale [...]”, în Ricœur, 1991/1985, 272, n. 1. Vezi și A. Dewalque, „*Le tournant épistémologique de la philosophie de*

l'histoire de Ranke à Heidegger”, în Marmasse, 2010, 155-175, dar și Michel, 2013, 280-282. Ar fi de asemenea interesant de urmărit modul în care acest principiu rankeean va fi recuperat mai târziu de Ricœur, în *Memoria, istoria, uitarea*, 362 și urm.

- ⁹ Într-un studiu retrospectiv despre *Timp și povestire*, Ricœur menționează încă un motiv de a renunța la termenul de „referință”, atunci când discută despre trecut: „Acesta [termenul de referință] îmi pare astăzi a fi prea depedent/legat de analiza propozițională condusă în cadrul unei semantici logice discursului descriptiv și se recunoaște o prioritate asupra a ceea ce numeam în *Metafora vie redescoperire*”, în Ricœur, 1990, 29.
- ¹⁰ Acestui concept de „voci ale trecutului”, Ricœur îi opune, în sprijinul teoriei sale a întrepătrunderii dintre istorie și ficțiune, conceptul de „cvasi-trecut al vocii narative care se deosebește astfel în totalitate de trecutul conștiinței istorice” prin capacitatea sa de a numi „această afinitate profundă între verosimilul purei ficțiuni și posibilitățile nerealizate ale trecutului istoric”, (Ricœur, 1991/1985, 346-347).
- ¹¹ În acest context, ar fi potrivit să amintim aici traducerea pe care Ricœur o propunea, încă din anii 70, pentru conceptul fundamental al gândirii lui H.-G. Gadamer, *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, și anume „la conscience exposée aux effets de l'histoire ” sau „la conscience de l'efficace historique ”, (Ricœur, 1998/1986, 342-343).
- ¹² „Trecutul esențial ia naștere din viitor în așa fel încât viitorul care a fost în chip esențial (sau mai bine zis care face ca ceva să fi fost în chip esențial) eliberează din sine prezentul. Acest fenomen unitar – viitorul care face să fi fost ceva în chip esențial și care prezentizează – îl numim *temporalitate*”, Heidegger, 2003, 431/326.
- ¹³ Vezi interpretarea lui P. Vandavelde pe care o propune acestui pasaj, interpretare din care reținem aici etimologia termenului „pertinență” care trimite la apartenența la prezent: „Aceasta înseamnă că acțiunea sau trecutul întrețin o dublă relație cu relatarea care poate fi făcută despre acestea. Pe de o parte, ele sunt trecute în sensul de abolite, dar pe de altă parte, dacă o relatare este posibilă, ele trebuie să întrețin totuși o relație de pertinență cu prezentul. Dacă ele sunt trecute, nu sunt totuși pierdute în trecut, ci rămân încă semnificative și astfel pertinente în sensul latinescului *pertinere*: ele țin încă de prezent”, în Vandavelde, 2013, 206. O interpretare care ar poate fi comparată cu o alta, propusă de F. Dosse, care consideră că în acest pasaj, Ricœur ridică problema memorabilului, fără a vorbi însă de memorie, adăugăm noi. Vezi Dosse, 2001, 137-152.
- ¹⁴ Conceptul de datorie față de trecut cunoaște în *Timp și povestire* o dublă articulare: el este mai întâi înțeles ca „datorie față de morți”, accentul fiind aici pus asupra pierderii, distanței și doliului (o accepțiune împrumutată de la Michel de Certeau și lucrarea sa *Ecriture de l'histoire*). Dar mai există și un alt tip de datorie, consideră Ricœur, față de moștenirea posibilităților vii care locuiesc încă trecutul. La acest nivel, ne putem întreba pe bună dreptate dacă sentimentul datoriei față de trecut trebuie căutat

mai întâi la istorici sau mai degrabă la martori. Nu sunt oare martorii primii ce se simt îndatorați față de trecut, nu se simt oare ei purtători ai adevărului unui trecut ce pretinde să fie spus? În ceea ce privește caracterul problematic al conceptului de „datorie a istoricului” la Ricœur, vezi Barash, 2010, 131-138.

¹⁵ Reprezentării trecutului ca simplă imagine (*Vorstellung*), Ricœur îi opune reprezentanța trecutului sau locotenența (*Vertretung*), care are ca referință indirectă un trecut absent, dar semnificativ (Ricœur, 1991/1985, 253-254). Potrivit comentariului lui J. Michel, „a vorbi despre reprezentanță (sau locotenență) înseamnă că ființa faptului-de-a-fi-fost nu poate fi, strict vorbind, reduplicată, prezentată și prezentificată în mod identic, în narațiunile istorice”. (Michel, 2013, 279).

¹⁶ „Ce înțelegem cu adevărat prin documente, dacă nu o ‘urmare’, adică semnul, ce poate fi perceput prin simțuri, pe care l-a lăsat un fenomen care în el-însuși este imposibil de sesizat?”, Bloch, 1997, 71. Vezi și comentariul scurt și critic al lui Ricœur: „Totul este spus aici, dar totul rămâne o enigmă”, Ricœur, 1991/1985, 175.

¹⁷ „Urma are această trăsătură total diferită de celelalte semne: ea semnifică în afara oricărei intenții de a lăsa un semn și în afara oricărui proiect a cărei țintă ar fi chiar ea”; „Urma autentică, în schimb, disturbă ordinea lumii. Ea vine ca ‘supraimpresie’”. (Levinas, 1972, 64).

¹⁸ „Cercetarea istorică a ajuns, de-a lungul evoluției sale, să acorde din ce în ce mai multă încredere în martorii involuntari [...]. De obicei, apreciem mult mai mult acel lucru care ne lasă să înțelegem ceva, fără să-și fi dorit să comunice ceva”. (Bloch, 1997, 75 și 76).

¹⁹ „De aici reținem că autonomia cunoașterii istorice față de fenomenul mnemonic rămâne presuposiția majoră a unei epistemologii coerente a istoriei ca disciplină științifică și literară.” (Ricœur, 2003/2000, p. 168-169)

²⁰ „Pentru a o spune în mod brutal, nu avem altceva mai bun decât memoria pentru a semnifica faptul că ceva a avut loc, s-a întâmplat înainte să declarăm că ne amintim de acel lucru. Mărturiile false, despre care vom vorbi în partea a doua, nu pot fi demascate decât printr-o instanță critică care nu poate face altceva decât să opună mărturii cunoscute ca fiabile celor care sunt marcate de suspiciune. Or, cum va fi demonstrat atunci, mărturia constituie structura fundamentală de tranziție între memorie și istorie.” (Ricœur, 2003/2000, 26). În altă parte, Ricœur adaugă, fără să intre în detalii, că mărturia și urma constituie structura de tranziție între memorie și istorie (Ricœur, 2003/2000, 229).

²¹ Hartog (2013, 219-234) oferă o altă interpretare a acestei duble valențe a mărturiei, sesizată de partea memoriei și respectiv de partea istoriei, în lumina mitului lui Theuth și a „efectului său configurator” asupra „întregului curs al problematicii memoriei și istoriei”, p. 224 și urm.

²² Această experiență de traducere despre care Ricœur vorbește în *La critique et la conviction* este una importantă pentru că putem observa aici o altă funcție a traducerii, și anume aceea de a îmblânzi

alteritatea, altfel prea radicală, prea violentă. Discutând despre lecturile sale din Husserl, Jaspers și Goethe făcute în timpul captivității sale din timpul celui de-al doilea război mondial, Ricœur recunoaște că acestea „l-au ajutat să păstreze o anumită imagine despre germani și despre Germania: trăind în cărțile sale, gardienii încetau să mai existe”, (Ricœur, 2010, 37).

- ²³ Stabilirea acestei ecuații de egalitate între traducere (în sens larg) și interpretare nu poate fi făcută fără a lua poziție forte în favoarea „permanenței unui ‘nucleu semantic’”, potrivit lui Hénaff, 2006, 68.
- ²⁴ Despre cele cinci funcții etice ale traducerii pe care le identifică Richard Kearney în articolul lui Ricœur despre noul *ethos* al Europei (și anume etica ospitalității lingvistice, a traducerii flexibile, a pluralității narative, a transfigurării trecutului și a iertării), vezi studiul său „Vers une herméneutique de la traduction”, (Kearney, 2008, 173-178).
- ²⁵ Termenul de „traductologie” îl preluăm cu sensul pe care i-l acordă Antoine Berman în „La traduction et la lettre ou l’auberge du lointain”, în Berman, 1985, 39 : „Traductologia: reflecția traducerii asupra ei-înseși pornind de la natura sa de experiență [...] traductologia, fără a fi defel o ‘filosofie a traducerii’, trebuie însă să își găsească în mod necesar temeiul în gândirea filosofică.”
- ²⁶ Pentru această temă, vezi Walter Benjamin, *La tâche du traducteur* (2011) și interpretarea pe care o propune Berman în Berman, 2008.
- ²⁷ Detienne, 2000, 54: „Comparabilii sunt aceste structuri de îmbinare determinate printr-o alegere, printr-o decizie primă. Istoricii și antropologii, formați să lucreze împreună, acordă un loc privilegiat ansamblurilor realizate pe baza unei alegeri logice, învecinate, dar diferite.”
- ²⁸ La începutul anilor 80, cu ocazia unui colocviu la Institutul Goethe din Paris, Jacques Derrida îi adresa lui Gadamer o întrebare privind pericolul care pândește o hermeneutică a apropiării de a asimila „alteritatea ca atare, în numele să spunem a unei voințe de sens unitare și totalitare”. În această privință, vezi dosarul dezbaterii în Michelfelder și Palmer, 1989.
- ²⁹ Domenico Jervolino are meritul de a fi primul care a identificat, subliniat și dezvoltat într-un mod admirabil importanța pe care fenomenul traducerii o are pentru înțelegerea gândirii târzii a lui Ricœur. Nu menționăm aici decât articolele sale care, încă din 2000, oferă o imagine din ce în ce mai precisă a locului pe care traducerea îl ocupă în economia gândirii ricœuriene, alături de simbol și de text, și explorează implicațiile etice și politice ale acestui fenomen considerat în dimensiunea sa „paradigmatică”: „Herméneutique et traduction. L’autre, l’étranger, l’hôte”, (Jervolino, 2000, 79-93); „La question de l’unité de l’œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction”, (Jervolino, 2004, 659-668) și „Pour une philosophie de la traduction, à l’école de Ricœur”, (Jervolino, 2006, 229-238). Interpretarea sa a traducerii se desfășoară între doi poli. Pe de o parte, el tratează traducerea ca pe o a treia paradigmă a hermeneuticii lui Ricœur care ar urma paradigmelor simbolului și textului. Din punctul său de vedere, caracterul paradigmatic al

fenomenului traducerii este dat tocmai de capacitatea sa de a deschide reflecția asupra unei noi teme: „limbile în diversitatea lor istorică” și de a propune un raport special cu alteritatea (alteritatea interioară, celălalt, alteritatea culturală etc) „sub semnul ospitalității lingvistice”. Pe de altă parte, Jervolino dezvoltă, bazându-se mereu pe reflecțiile lui Ricœur, o teorie mai personală care are în vedere raportul dintre darul limbilor și datoria ospitalității lingvistice. Întrucât acest ultim aspect va fi analizat într-un studiu ulterior, preferăm să ne referim aici la versiunea mai sistematică asupra paradigmei traducerii pe care o oferă Richard Kearney.

³⁰ Sintagma de „experiență fragmentată” trimite la titlul articolului lui Jean-Luc Amalric, citat mai sus, amintind în același timp expresiile deja consacrate ale lui Ricœur, și anume: „cogito fragmentat”, „dialectica fragmentată” sau „comunicarea fragmentată”.

³¹ Conceptul de „datorie față de trecut” cunoaște în *Timp și povestire* o dublă articulare: el este înțeles mai întâi ca o datorie față de morți, accentul fiind pus asupra pierderii, distanței și doliului (o accepțiune împrumutată de la Michel de Certeau, din a sa *Ecriture de l'histoire*). Dar potrivit lui Ricœur, mai există și o datorie față de moștenirea posibilităților vii care locuiesc încă trecutul. Aceste două sensuri se găsesc întrepătrunse în operațiune de „transfigurare a trecutului” pe care o descrie Kearney. În contextul unei hermeneutici a traducerii însă, datoria nu este resimțită doar față de trecut, ci ea poate lua forma și unei datorii față de străin (înțeles în sens larg), după cum subliniază Jervolino: „Traducerea nu răspunde ea oare, precum memoria, ideii unei datorii pe care o avem față de străinul pe care îl găzduim și față de noi-înșine, față de ceea ce am fost și față de ceea ce suntem, de ceea ce vom fi?”, (Jervolino, 2004, 667). În acest fel, lângă implicațiile istoriografice ale raportului între datorie și traducere, am putea adăuga și pe cele antropologice și etice. Extinderea sferei semantice a conceptului de „datorie” apare cel mai limpede în *Memoria, istoria, uitarea* – în special în analizele consacrate datoriei-moștenire și faptului-de-a-fi-dator (Ricœur, 2003/2000, 108, 473 și urm.). Totuși, o atenție egală trebuie acordată și caracterului problematic al noțiunii de „datorie” a istoricului la Ricœur: pentru aceasta, vezi studiul lui Barash, „Pourquoi se souvenir du passé historique », (Barash, 2010, 131-138) și cel al lui Pol Vandeveld de unde reținem acest pasaj elocvent : „Pe scurt, faptul-de-a-fi-dator oferă mimesis-ului o dinamică proprie care ne permite să vedem modul în care se face trecerea de la acțiune la povestire, scoțând în evidență conținutul de sens al acțiunii. Totuși, faptul-de-a-fi-dator nu garantează că același conținut de sens a fost păstrat atunci când acțiunea sau trecutul sunt povestite. Faptul-de-a-fi-dator comportă o orbire intențională, în sensul că există o decizie prealabilă privind natura datoriei și identitatea celor care se simt îndatorați. Mai multe obligații pot supraîncărca atitudinea existențială de a se simți îndatorat”, (Vandeveld, 2013, 267).

³² Trimiterea este evident la capitolul „La réalité du passé historique” din Ricœur, 1991/1985.

³³ În acest articol, o notă de subsol merită întreaga noastră atenție (p. 16, n. 2), pentru că aici Ricœur recunoaște că, în perioada trilogiei *Timp și povestire*, era „prizonier al enigmei *eikon*-ului”. Chiar dacă trata reprezentarea trecutului drept o reconstrucție în care se intersectează ficțiunea și istoria, el nu

reușea totuși să se despartă cu adevărat de modalitatea tradițională de a formula această problemă în funcție de asemănarea dintre lucrul prezent și lucrul absent. Iar aceasta din cauza priorității pe care o acorda urmei față de alți conectori care constituie istoria documentară, precum arhiva, documentele și printre acestea din urmă, mărturiile. Procedând în acest fel, el repeta, în cadrul enigmei urmei sau enigmei amprente, vechea aporie a *eikon*-ului. Douăsprezece ani mai târziu, ceea ce îi permite să se distanțeze, în sfârșit, de această abordare a trecutului și de a propune una nouă, este tocmai problema mărturiei.

³⁴ Steiner, 1983, 54: „Procesul de traducere diacronică din interiorul limbii noastre materne este atât de constant, îl executăm fără să ne dăm seama, încât rareori ne oprim un moment fie pentru a remarca complexitatea sa formală ori rolul decisiv pe care îl joacă în însăși existența civilizației. De departe, cea mai mare parte a trecutului pe care o cunoaștem este o construcție verbală. Istoria este un act de vorbire, o folosire selectivă a timpului trecut. Chiar rămășițe de sine stătătoare, cum ar fi clădirile și locurile istorice trebuie ‘înțelese’, adică amplasate într-un context de recunoaștere și încadrare verbală, înainte de a căpăta o prezență reală.”

³⁵ Pentru Domenico Jervolino, diferența dintre cele două proiecte de hermeneutică istorică propuse de Ricœur este dată de problema mărturiei și a ființei sale afectate de un eveniment: „Dar recursul la mărturie nu anulează un element enigmatic ce ne conduce de la mărturie la urmă. Martorul este și el afectat de către trecut. El implică o ființă afectată, o pasivitate esențială față de evenimentul pe care îl mărturisește. După părerea mea, insistența asupra acestei dimensiuni a pasivității este cea care – prelungind dialectica identității și a alterității (ea însăși multiplă și plurală) din *Sine-însuși ca un altul* – marchează diferența dintre ultimul Ricœur și cel din anii optzeci.” (Jervolino, 2001).

³⁶ Cu riscul de a insista asupra unor aspecte evidente, trebuie să precizăm aici că atunci când discutăm despre traducerea trecutului, suntem obligați să înțelegem termenul de traducere în sensul său cel mai larg, ca sinonim al interpretării, pentru că altfel, recunoaștem că, de fapt, „o traducere nu este posibilă între sisteme diferite de simboluri (de exemplu limbajul, pictura, muzica, sculptura, gestică), cu alte cuvinte, pentru că între aceste domenii nu există un acord asupra formei, nu există o izomorfie și că, prin urmare, nimeni nu poate preciza regulile de traducere în această privință.” (Abel, G. 2011, 105).

BIBLIOGRAFIE

1/ Autori. Texte sursă

Alexandru Dragomir

Dragomir, Al. 2004/2008. *Crase banalități metafizice*, București, Humanitas.

„Întrebare și răspuns”, p. 41-50.

„Modalități de auto-înșelare”, p. 51-64.

„Crase banalități metafizice”, p. 65-82.

„Ce se întâmplă cu noi?”, p. 97-109.

„Patru prelegeri scurte (Despre libertate și supușenie, De ce dialogul pur nu este cu putință, Despre oceanul uitării)”, p. 110-128.

„Socrate. Înfuntarea filosofiei cu cetatea”, p. 129-170.

„Comentarii la *Philebos*”, p. 171-198.

„Despre lumea în care trăim”, p. 199-244.

Dragomir, Al. 2005. *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, București, Humanitas.

„Spus și nespus (1979)”, pp. 20-28.

„Cele șase direcții de mișcare în spațiu (1981)”, pp. 28-32.

„Uzura (anii 1980)”, pp. 40-44.

„Progresul (sfârșitul anilor 1980)”, pp. 64-71.
„Atenția și cele cinci plecări din prezent (1990)”, pp. 90-106.
„Străinătăți banale ale omului (sfârșitul anilor 1980, începutul anilor 1990)”, pp. 106-120.
„Greșeli și destin”, p. 146-160.
„Istoria”, p. 179-189.
„Despre unicitate”, p. 190-208.
„Despre nonsensul trecutului și al viitorului”, p. 209-216.
„Înțelegerea (1979)”, pp. 222-224.
„Excurs despre întrebare (anii 80)”, pp. 237-238.
„Timpurile pline și timpurile goale ale istoriei (1989)”, pp. 239-242.
„Unicitate (*Einmaligkeit*) (1989)”, pp. 243-247.
„Despre adevăr”, p. 267-271.
„A ști”, p. 276-277.
„Mânuirea neprevăzutului”, p. 281-282.
„Modernul”, p. 310-313.
„Cunoașterea ca piedică a vieții”, p. 314-317.
„Întrebare, răspuns, negație”, p. 317-321.
„Întrebarea”, p. 347-348.

Dragomir, Al. 2006. *Caietele timpului*, București, Humanitas.

„Kronos I (1948-1959)”, pp. 23-80.
„Caiet despre viitor (1975; 2000)”, pp. 81-84.
„Chronos II (1978; 1979-)”, pp. 85-112.
„Chronos. Laboratorium (1979-1990)”, pp. 113-295.
„Sibiu (1981)”, pp. 296-301.
„Chronos. Note (1988-), p. 302-400.
„File volante”, p. 401-428.

Dragomir, Al. 2008. *Semințe*, București, Humanitas.

„Semințe”, p. 11-183.
„Cele mai mici carnete”, p. 184-254.
„Foițe volante”, p. 255-265.

Dragomir, Al. 2010. *Meditații despre epoca modernă*, București, Humanitas.

„Meditații despre epoca modernă”, pp. 11-92.

„Din « Caietul Negru »”, pp. 93-118.

„Varia”, p. 119-244.

Jan Patočka

Patočka, J. 1988. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer A.P., col. „Phenomenologica”.

„Notes sur la préhistoire de la science du mouvement: le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine”, pp. 3-12.

„Le monde naturel et la phénoménologie”, pp. 13-49.

„Méditation sur „Le monde naturel comme problème philosophique””, pp. 50-124.

„Cartésianisme et phénoménologie”, pp. 180-226.

Patočka, J. 1992. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. E. Abrams, Grenoble, Million.

„La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique”, pp. 7-28.

„Analyse de la conscience intime du temps”, pp. 143-170.

Patočka, J. 1995. *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, J. Million, col. „Krisis”.

„Phénoménologie et métaphysique du mouvement”, pp. 13-28.

„Phénoménologie et ontologie du mouvement”, pp. 29-52.

„Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde”, pp. 221-226.

„L'époché transcendentale et l'attitude théoretique”, pp. 227-234.

„La phénoménologie comme doctrine de la conscience introspective et comme théorie de l'apparition”, pp. 235-245.

Patočka, Jan. 1999. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, pref. Paul Ricœur, postfata R. Jakobson, Paris, Verdier, poche.

„Préface” de Paul Ricœur, p. 7-21

„Considérations pré-historiques”, p. 21-56

„Le commencement de l'histoire”, p. 57-92

„L'Europe et l'héritage européen jusqu'à la fin du XIXe siècle”, p. 129-152

- „La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ?”, p. 153-188
- „Les guerres du XXe siècle et le XXe siècle en tant que guerre”, p. 189-216
- „Gloses”, p. 217-240
- „Le *curriculum vitae* d’un philosophe tchèque”, par Roman Jakobson, p. 241-248
- „Note du traducteur”, p. 249-250

Patočka, J. 2002. *Qu’est-ce que la phénoménologie ?*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, col. Krisis, 2002,

- „L’espace et sa problématique”, pp. 13-82.
- „L’homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl”, pp. 83-128.
- „La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations cartésiennes* de Husserl”, pp. 129-164.
- „Le subjectivisme dans la phénoménologie husserlienne et la possibilité d’une phénoménologie „asubjective””, pp. 165-188.
- „Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l’exigence d’une phénoménologie asubjective”, pp. 189-216.
- „Epochè et réduction”, pp. 217-228.
- „Qu’est-ce que la phénoménologie?”, pp. 229-264.
- „L’espace et sa problématique”, pp. 265-276.

Patočka, J. 2007. *L’Europe après l’Europe*, trad. de l’allemand et du tchèque par E. Abrams, postfata M. Crépon, Lagrasse, Verdier, coll. Philosophie.

- „Le schéma de l’histoire”, pp. 13-36.
- „L’Europe et après”, pp. 37-136.
- „Quelques remarques sur les concepts d’histoire et historiographie”, pp. 139-154.
- „Quelques remarques sur le concept d’histoire universelle”, pp. 155-172.
- „Sur la philosophie de l’histoire”, pp. 173-186.
- „La Raison européenne”, pp. 187-192.
- „Cinq fragments en marge du „Schéma de l’histoire””, pp. 193-206.
- „L’époque post-européenne et ses problèmes spirituels”, pp. 207-218.
- „Ce qu’est l’Europe – Sept fragments”, pp. 219-242.
- „Les problèmes de l’ère posteuropéenne”, pp. 243-260.
- „Notes sur l’ère posteuropéenne”, pp. 261-273.
- „La genèse et la catastrophe de l’Europe”, pp. 273-274.

Paul Ricœur

Ricœur, P. 1975. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. L'Ordre philosophique.

Ricœur, P. 1977. „Jan Patočka, le philosophe – résistant”, *Le Monde*, le 19 mars 1977 (source électronique).

Ricœur, P. 1990. „Mimesis, référence et refiguration dans *Temps et récit*”, *Études Phénoménologiques* VI (11).

Ricœur, P. 1991 [1983]. *Temps et récit. 1. L'Intrigue et le Récit historique*, Paris, Points Essais, poche.

Ricœur, P. 1991 [1984]. *Temps et récit. 2. La Configuration dans le récit de fiction*, Paris, Points Essais, poche.

Ricœur, P. 1991 [1985]. *Temps et récit. 3. Le Temps raconté*, Paris, Points Essais, poche.

Ricœur, P. 1991. *Lectures 1. Autour de la politique*, Paris, Seuil.

„Jan Patočka et le nihilisme”

Ricœur, P. 1992. „Quel éthos nouveau pour l'Europe”, in P. Kosloswski (dir.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris : Cerf.

Ricœur, P. 1994. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.

„L'herméneutique du témoignage” (1972) ;

„Emmanuel Levinas, penseur du témoignage” (1989).

Ricœur, P. 1995. *Le Juste 1*, Paris, Esprit.

„Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique”, p. 41-70.

„Interprétation et/ou argumentation”, p. 163-184.

Ricœur, P. 1995. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit.

Ricœur, P. 1996/1990. *Soi-même comme un autre*, Paris, Essais. Points, poche.

„L'identité personnelle et l'identité narrative”, p. 137-166.

„Le soi et l'identité narrative”, p. 167-198.

„Vers quelle ontologie ?”, p. 345-409.

Ricœur, P. 1997. “Jan Patočka : de la philosophie du monde naturel à la philosophie de l'histoire”, Fonds Ricœur,

http://www.fondsRicœur.fr/uploads/medias/articles_pr/jan-Patočka-v2.pdf.

Ricœur, P. 1998. „La marque du passé”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris : PUF, janvier – mars.

Ricœur, P. 1999. *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris : Points. Essais.

„Rhétorique, poétique, herméneutique”

Ricœur, P. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points. Essais ».

Ricœur, P. 2001. *Le Juste 2*, Paris : Esprit.

„L'universel et l'historique”

Ricœur, P. 2001/1955. *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil. Points. Essais, poche.

„I. Perspectives critiques (Objectivité et subjectivité en histoire; L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai; Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance; Histoire de la philosophie et historicité”, p. 27-92.

„II. Perspectives théologiques (Le christianisme et le sens de l'histoire; Le socius et le prochain; L'image de Dieu et l'épopée humaine)”, p. 93-152.

Deuxième partie. Vérité dans l'action historique „II. Parole et Praxis (Vérité et mensonge; Note sur le voeu et la tache de l'unité; Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme; Travail et parole), p. 187-264.

Deuxième partie. Vérité dans l'action historique „III. La Question du Pouvoir. (L'homme non-violent et sa présence dans l'histoire; Etat et violence; Le paradoxe politique; Civilisation universelle et cultures nationales; Prévision économique et choix éthique), p. 265-356.

Deuxième partie. Vérité dans l'action historique „IV. Puissance de l'Affirmation (Vraie et fausse angoisse; Négativité et affirmation originaire), p. 357-406.

- Ricœur, P. 2002. „Mémoire : approches historiennes, approche philosophique”, *Le Débat*, nr. 122, pp. 40-61 (II. A. 718 – Fonds Ricœur).
- Ricœur, P. 2003. „La mémoire saisie par l’histoire”, in *Revista de Letras*, v. 43, nr. 2.
- Ricœur, P. 2004. *Sur la traduction*, Paris, Bayard.
 „Défi et bonheur de la traduction”
 „Le paradigme de la traduction”
 „Un passage : traduire l’intraduisible”.
- Ricœur, P. 2005. *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Folio. Essais.
 „Une phénoménologie de l’homme capable”, p. 149-178.
- Ricœur, P. 2007. *La școala fenomenologiei*, trad. P. Marinescu și AD. Marinescu, București, Humanitas.
 „Husserl (1859-1938)”, pp. 11-23.
 „Husserl și sensul istoriei”, pp. 24-68.
 „Despre fenomenologie”, p. 163-189.
 „Studiu asupra *Meditațiilor carteziene* ale lui Husserl”, p. 190-236.
 „A Cincea *Meditație Carteziană*”, p. 237-278.
 „Originarul și întrebarea regresivă în *Krisis* a lui Husserl”, p. 365-380.
- Ricœur, P. 2009. *Philosophie de la volonté*. I. *Le volontaire et l’Involontaire*, Paris, Seuil. Points. Essais. Poche.
 Première partie: Decider: Le choix et les motifs (I: Description pure du „décider”; III. L’histoire de la décision: de l’hésitation au choix), p. 59-252.
 Troisième partie: Consentir: Le consentement et la nécessité (III: La vie: l’organisation; La vie: croissance et gennèse; La vie: la naissance), p. 512-554.
- Ricœur, P. 2009a. *Philosophie de la volonté*. II. *Finitude et culpabilité*, Paris, Points. Essais. Poche.
 L’homme faillible (I. La pathétique de la „misère” et la réflexion pure; IV. La fragilité affective; Conclusion. Le concept de faillibilité), p. 37-52; 124-183; 184-203.
 La Symbolique du mal (Deuxième partie. Chap. III. Le mythe „adamique” et la vision „eschatologique” de l’histoire), p. 445-494.

Ricœur, P. 2010. *La critique et la conviction*, Paris : Fayard/Pluriel.

Traduceri în română

Ricœur, P. 2007. *La școala fenomenologiei*, trad. A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Humanitas, coll. „Acta Phaenomenologica”.

Ricœur, P. 1999. *Conflictul interpretărilor*, trad. și postfață H. Lazăr, Cluj-Napoca, Echinox.

Ricœur, P. 1999a. *De la text la acțiune*, trad. și postfață I. Pop, Cluj-Napoca, Echinox.

Ricœur, P. 1998. *Despre interpretare : eseu asupra lui Freud*, trad. M. Popescu și V. Protopopescu, București, Trei.

Ricœur, P. 2001. *Memoria, istoria, uitarea*, trad. M. Gyurcsik și I. Gyurcsik, Timișoara, Amarcord.

Ricœur, P. 1984. *Metafora vie*, trad. și cuv. înainte I. Mavrodin, București, Univers.

2/ Literatură secundară

Abel, A. et Porée, J. 2009. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses.

Abel, Günter. 2011. „La traduction comme interprétation”, in *Langage, signes et interprétation* (Paris : Vrin).

Abel, O. et al (éds). 2000. *L’homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Paris, PUF, Rue Descartes, Hors série.

Abel, Olivier. 2000. *L’éthique interrogative : herméneutique et problématique de notre condition langagière*, Paris, PUF.

Agamben, G. 2006. *Arhiva și martorul. Homo sacer III*, trad. Al. Cistelcan, Cluj, Idea.

Agamben, Giorgio. 2006a. *Homo Sacer. Puterea suverană și viața nudă*, trad. Al. Cistelecan, Cluj, Idea Design & Print, col. « Panopticon ».

- Amalric, Jean-Luc. 2006. „L'expérience brisée et l'attestation dans l'herméneutique critique de Ricœur”, in *Expérience et Herméneutique* (Paris : Le Cercle Herméneutique Editeur).
- Arnason, J. P. 2011. „Negative Platonism: Between the History of Philosophy and the Philosophy of History”, in *Contribution to Phenomenology*, vol. 61.
- Augustin. 1998. *Confesiuni*, trad. Gh. I. Șerban, București, Humanitas.
- Auroux, S. (dir.). 1990. *Les notions philosophiques*, vol. 2, *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, PUF.
- Balogh, P. & Ciocan, C. 2004. „Alexandru Dragomir. A Romanian Phenomenologist”, in *Studia Phaenomenologica*, IV (3-4), pp. 7-10.
- Barash, Jeffrey Andrew. 2008. „Les enchevêtrements de la mémoire”, in *Paul Ricœur. De l'homme capable à l'homme faillible* (ed. G. Fiasse), Paris, PUF, p. 19-36.
- Barash, Jeffrey Andrew. 2010. „Pourquoi se souvenir du passé historique”, in *Paul Ricœur. La pensée en dialogue* (éds. J. Porée et G. Vincent), Presses Universitaires de Rennes, p. 131-138.
- Barbaras, R. 2004. *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Ed. de la Transparence.
- Barbaras, R. 2007. „Appartenance et enracinement : le premier mouvement de l'existence”, in *Le mouvement de l'existence. La phénoménologie de Jan Patočka*, Ed. de la Transparence, pp. 85-112.
- Bédarida, F. 2003. *Histoire, critique et responsabilité*, Ed. Complexe.
- Bégout, B. 2012. „Patočka et la philosophie de l'histoire”, in N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Paris, Le Cercle herméneutique, coll. Phéno, 2012, p. 265-297.
- Benjamin, Walter. 2011. *La tâche du traducteur* (Paris : Payot&Rivages).
- Berman, Antoine. 1985. „La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain”, in Berman et al. (éds.), *Les tours de Babel* (Mauvezin : Trans- Europ-Repress).
- Berman, Antoine. 1995. *L'épreuve de l'étranger* (Paris : Gallimard).
- Berner, Ch. 2007. *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris, Cerf, coll. Passages.

- Bernet, R. 1987. „Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger”, *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 85 (68), pp. 499-521.
- Bloch, M. 1997. *Apologie pour l'histoire et Métier d'historien*, préf. J. Le Goff, Paris, A. Collin.
- Bochet, I et al. (éd.). 1993. *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne.
- Bouchindhomme, C. (éd.). 1989. *Paul Ricœur. Temps et récit en débat*, Paris, Cerf.
- Bouveresse, Jacques. 1991. *Herméneutique et linguistique*, Paris, Eclat.
- Castelli, E. (ed.). 1972. *Le Témoignage*, Paris, Aubier-Montagne.
- Chvatik, I. 2011. „The Responsibility of the “Shaken”. Jan Patočka and his “Care for the Soul” in the Post-European World”, *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, eds. E. Abrams and I. Chvatik, *Contributions to Phenomenology*, vol. 61, Springer, pp. 263-280.
- Ciomoș, V. 2004. „Théorie et pratique de la phénoménologie. Une rencontre manquée”, in *Studia Phaenomenologica*, IV (3-4), pp. 79-90.
- Coolingwood, R.G. 1946. *The Idea of History*, London, Oxford U.P.
- Crépon, M. 2011. „Fear, Courage, Anger: The Socratic Lesson”, in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, eds. E. Abrams and I. Chvatik, *Contributions to Phenomenology*, vol. 61, Springer, pp. 175-186.
- Crowell, S. 2011. „“Idealities of Nature”: Jan Patočka on Reflection and the Three Movements of Human Life”, in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, eds. E. Abrams and I. Chvatik, *Contributions to Phenomenology*, vol. 61, Springer, pp. 7-22.
- Dastur, F. 2011. „La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger”, *Archives de Philosophie* 4 (Volume 74) , p. 565-580.
- Dastur, F. 2011a. *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, coll. Problèmes & controverses.
- Deniau, G. 2002/2003. „Histoire et incarnation. Introduction à la question du « sujet » chez Gadamer”, *Les études philosophiques*, Paris, PUF, n° 62, pp. 333-352.
- Deniau, G. 2007. „La formalité de la phénoménologie asubjective et la mission de l'homme”, in R. Barbaras (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Milano, Mimesis, coll. „L'œil et l'esprit”, pp. 73-88.

- Deniau, G. et stanguennec, A. (éds.). 2006. *Expérience et herméneutique*, Colloque de Nantes, juin 2005, Paris, Le Cercle herméneutique, coll. « Phéno ».
- Descombes, Vincent. 2004. „Une philosophie de la première personne”, in *Ricœur*, vol. 2 Paris, L’Herne, p. 72-92.
- Détienne, M. 2000. *Comparer l’incomparable. Oser expérimenter et construire* (Paris : Seuil).
- Dewalque, A. 2010. „Le tournant épistémologique de la philosophie de l’histoire de Ranke à Heidegger”, in *L’Histoire* (ed. G. Marmasse), Paris, Vrin.
- Dilthey, W. 1988. *L’édification du monde historique dans les sciences de l’esprit*, Paris, Cerf.
- Dilthey, W. 1995. Œuvres 7, *Ecrits d’Esthétique* suivi de *La Naissance de l’herméneutique*, trad. D. Cohn et E. Lafon, édité et annoté par S. Mesure, Paris, Cerf.
- Dodd, J. 2011. „The Twentieth Century as War”, *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, eds. E. Abrams and I. Chvatik, *Contributions to Phenomenology*, vol. 61, Springer, pp. 203-214.
- Dosse F et Delecroix Ch et al. (éds.). 2007. *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, La Découverte.
- Dosse, F. 2001. « Le moment Ricœur de l’opération historiographique », *Vingtième siècle*, Revue d’histoire, n° 69, janvier-mars, p. 137-152.
- Dosse, F. 2008. *Paul Ricœur. Les sens d’une vie*, Paris, La Découverte/Poche.
- Dosse, F. 2013. „L’événement entre *Kairos* et trace”, in *Paul Ricœur : penser la mémoire* (éds.) F. Dosse et C. Goldenstein, Paris, Seuil, p. 261-276.
- Duicu, D. 2010. „La phénoménologie asubjective de Jan Patočka, une phénoménologie non intentionnelle ?”, *Bulletin d’analyse phénoménologique* VI 8, (Actes 3), p. 230-243.
- Fiasse, G. (éd.). 2008. *Paul Ricœur. De l’homme faillible à l’homme capable*, Paris, PUF.
- Findlay, Edward F. 2002. *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, State University of New York Press.
- Foessel, M. 2004. „La lisibilité du monde. La véhémence phénoménologique de Paul Ricœur”, in *Ricœur*. Cahier de l’Herne (dir. M. Revault d’Allones et F. Azouvi), Paris, p. 346-368.
- Frey, Daniel. 2010. „Elargissement des mémoires et identité narrative”, in *Paul Ricœur : la pensée en dialogue*, Presses Universitaires de Rennes, p. 119-130.

- Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et Méthode*, trad. P. Fruchon et al, Paris, Seuil, pp. 191-284.
- Gasche, Rodolphe. 2007. „European Memories: Jan Patočka and Jacques Derrida on Responsibility”, *Critical Inquiry*, nr. 33.
- Gens, J.C. 2012. „La vérité du mythe”, in N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Paris, Le Cercle herméneutique, coll. Phéno, p. 225-238.
- Ginzburg, Carlo. 1992. « Just One Witness », in *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, (ed.) Saul Friedlander, Harvard University Press.
- Greisch, J. 2001. *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, J. Millon.
- Greisch, Jean. 1985. *L'Age herméneutique de la raison*, Paris, Cerf.
- Greisch, Jean. 2000. *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin.
- Grondin, J. 2013. „Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie ?”, in *Studia Phaenomenologica*, XIII, Bucuresti, Humanitas, p. 97-116.
- Grondin, Jean. 1993. *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin.
- Grondin, Jean. 2003. *Le tournant phénoménologique de l'herméneutique*, Paris, PUF.
- Grondin, Jean. 2006. *L'herméneutique*, Paris, PUF, « Que sais-je ».
- Haney, K. 2006. „Phenomenology and the Challenge of History”, *Analecta Husserliana*, Vol. LXXXX, Logos Of History - Logos Of Life, (Ed.) A.T. Tymieniecka, Springer.
- Hartog, F. 2013. „L'inquiétante étrangeté de l'histoire”, in *Paul Ricœur : penser la mémoire* (éds.) F. Dosse si C. Goldenstein, Paris, Seuil, p. 219-234.
- Havel, V. 2011. „Remembering Jan Patočka”, in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, eds. E. Abrams and I. Chvatik, *Contributions to Phenomenology*, vol. 61, Springer, pp. XV-XVI.
- Hegel, G. W. F. 1965. „Le concept général de la philosophie de l'histoire”, în *La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, 10/18, pp. 47-79.
- Hegel, G. W. F. 1995. „Certitudinea sensibilă, adică Aceasta și Părerea”, „Percepția, adică Lucrul și Iluzia”, în *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, București, IRI, pp. 63-82.

- Heidegger, M. 1962. „Hegel et son concept de l'expérience”, în *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, pp. 147-252.
- Heidegger, M. 1985. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.F. Courtine, Paris, Gallimard.
- Heidegger, M. 1988. „Hegel și grecii”, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. G. Liiceanu și T. Kleininger, București, Ed. Politică, pp. 367-389.
- Heidegger, M. 1995/1921. *Augustinus und der Neuplatonismus (SS/1921)*, în *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, M. 2003. *Ființă și timp*, trad. G. Liiceanu și C. Cioabă, București, Humanitas.
- Heidegger, M. 2003a. *Les conférences de Cassel*, trad. J.C. Gens, Paris, Vrin, pp. 138-213.
- Heidegger, M. 2006. *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, trad. B. Mincă și S. Lavric, București, Humanitas.
- Heidegger, M. 2013. *Interpretări fenomenologice la Aristotel*, trad. Ch. Ferencz Flatz, București, Humanitas.
- Hénaff, Marcel. 2006. „La condition brisée des langues” : diversité humaine, altérité et traduction”, in *Esprit* (mars-avril).
- Husserl, E. 1964. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Préf. G. Granel, Paris, PUF, col. „Epiméthée”.
- Husserl, E. 1994. *Meditații carteziene*, trad. A. Crăiuțu, București, Humanitas.
- Iannotta, Danielle. 2010. „Les chemins de l'attestation”, in *Paul Ricœur : la pensée en dialogue*, Presses Universitaires de Rennes, p. 95-105.
- Janicaud, D. 1991. *Le tournant théologique dans la phénoménologie française*, Paris, L'Eclat.
- Jankélévitch, J. 1998. *Ireversibilul și nostalgia*, București, Univers Enciclopedic, trad. V. Tonoiu.
- Jervolino, D. 2000. „Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte”, *Archives de philosophie*, 1: 79-93.
- Jervolino, D. 2001. „Ricœur et la pensée de l'histoire : entre temps et mémoire”, *Labyrinth*, 3 (iarnă), consultat pe 10 iunie 2015, <http://labyrinth.iaf.ac.at/2001/Jervolino.html>.

- Jervolino, D. 2007. *Ricœur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007 : (Du bon usage de la pensée de Ricœur ; Ricœur et la pensée de l'histoire. Entre temps et mémoire ; Renoncer à Hegel ; Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte ; La question de l'unité de l'oeuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction ; Phénoménologie transcendentale et phénoménologie herméneutique).
- Jervolino, Domenico. 2004. „La question de l'unité de l'oeuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction”, in *Archives de Philosophie* (no. 4 Tome 67).
- Jakobson, R. 1999. „Le curriculum vitae d'un philosophe tchèque”, in Patočka, 1999.
- Kearney R et Greisch J (éds.). 1991. *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Cerf.
- Kearney, R. 2004. *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*, Ashgate.
- Kearney, R. 2012. „Diacritical Hermeneutics”, in *Hermeneutic Rationality* (eds.) L.A. Umbelino et al., Lit Verlag, Berlin.
- Kearney, Richard. 2004. „Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur”, in *Ricœur*, vol. 2 Paris, L'Herne, p. 41-71.
- Kearney, Richard. 2008. „Vers une herméneutique de la traduction”, in *Paul Ricœur. De l'homme capable à l'homme faillible* (ed. G. Fiasse), Paris, PUF, p. 157-178.
- Kearney, Richard. 2010. « Le paradigme de la traduction », in *Paul Ricœur. La pensée en dialogue* (éds. J. Porée et G. Vincent), Presses Universitaires de Rennes, p. 169-182.
- Lafuente, M.A.C. 2006. “Social Imagination and History in Paul Ricœur”, *Analecta Husserliana*, Vol. LXXXX, *Logos Of History - Logos Of Life*, (Ed.) A.T. Tymieniecka, Springer.
- Laignel-Lavastine, A. 2005. *Esprits d'Europe : Autour de Czeslow Milosz, Jan Patočka, Istvan Bibo*, Calmann-Lévy.
- Laks, A. et Neschke, A. (éds.). 1990. *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Presses Universitaires de Lille.
- Larison, M. 2012. „Du mouvement chez Aristote d'après Jan Patočka”, in N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Paris, Le Cercle herméneutique, coll. Phéno, p. 179-194.

- Launay, Marc de. 2004. „Réflexions sur la traduction”, in *Ricœur*. Cahier de l’Herne (dir. M. Revault d’Allones et F. Azouvi), Paris, p. 163-186.
- Lerberghe, Clélia Van. 2010. „Comment vivre en vue du sens ? L’acte libre selon Jan Patočka”, *Ithaque. Revue de philosophie de l’Université de Montréal*, nr. 6, pp. 1-29.
- Lévinas, E. 1972. *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
- Lévinas, E. 1990. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Kluwer Academic, coll. Poche.
- Lévinas, E. 1996. *Moartea și Timpul*, trad. A. Mănuțiu, Cluj, Apostrof.
- Librach, Ronald S. 1982. „Narration and the Life-World”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 41, nr. 1, autumn, p. 77-86.
- Liiceanu, G. 2005. „Notă asupra ediției”, în Al. Dragomir, *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, București, Humanitas.
- Liiceanu, G. 2008/2004. „Caietele din subterană”, în Al. Dragomir, *Crase banalități metafizice*, București, Humanitas, pp. V-LXXIII.
- Liiceanu, Gabriel. 1994. *Despre limită*, București, Humanitas.
- Liiceanu, Gabriel. 2005. *Om și simbol. Interpretări ale simbolului în teoria artei și filozofia culturii*, București, Humanitas.
- Loriga, Sabina. 2013. « La mémoire entre l’histoire et la littérature », in *Paul Ricœur : penser la mémoire* (éds.) F. Dosse și C. Goldenstein, Paris, Seuil, p. 165-182.
- Lowith, K. 2010. „Hegel”, în *Istorie și mântuire. Implicațiile teologice ale filosofiei istoriei*, trad. A. Moldovan și G. State, Cluj Napoca, Tact, pp. 71-80.
- Marion, Jean-Luc. 2003. *În Plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. I. Biliuță, Sibiu, Deisis.
- Marmasse, G. 2010. „La fin de l’histoire et la ruse de la raison chez Hegel”, în *L’Histoire*, (ed. G. Marmasse), Paris, 2010, pp. 97-118.
- Meacham, D. 2012. „L’histoire, l’Europe, la vie: quelques réflexions sur les *Essais hérétiques* de J. Patočka”, in N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Paris, Le Cercle herméneutique, coll. Phéno, p. 239-250.

- Mesure, S. 1990. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Presses Universitaires de France.
- Michel, J. 2006. *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, col. Passages.
- Michel, J. 2013. „L'énigme de la 'représentance'”, in *Paul Ricœur: penser la mémoire* (ed.) F. Dosse și C. Goldenstein, Paris, Seuil.
- Michelfelder, D. și Palmer, R. (ed.) 1989. *Dialogue and Deconstruction*, Albany, Sunny Press.
- Mills, C. 2008. „Ethics: testimony, responsibility and the witness”, in *The Philosophy of Agamben*, McGill-Queen's University Press, Montreal, pp. 81-106.
- Mincă, B. 2006. „Sinopsă”, în Al. Dragomir, *Caietele timpului*, București, Humanitas, pp. 12-20.
- Neschke-Hentschke, A. (éd.). 2004. *Les herméneutiques au seuil du XXI^{ème} siècle. Evolution et débat actuel*, Louvain-Paris, Peeters.
- Nietzsche, Fr. 1988. *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvenant des études historiques pour la vie*, trad. H. Albert, Paris, Flammarion.
- Novotny, K. 2007. „L'ouverture du monde phénoménologique : donation ou compréhension ? Sur le problème de l'apparaître comme tel chez Jan Patočka”, in R. Barbaras (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Milano, Mimesis, coll. „L'œil et l'esprit”, pp. 9-28.
- Nuki, S. 2000. “Temporality and Historicity. Phenomenology of History Beyond Narratology”, in *The many Faces of Time*, (eds.) J. B. Brough and L. Embree, Springer.
- Ormiston, G.L. et Schrift A.D. (éds.). 1989. *The Hermeneutic Tradition from Ast to Ricœur*, New York, Sunny Press.
- Palmer, R.E. 1969. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press.
- Palous, M. 2011. „Jan Patočka's Socratic Message for the Twenty-First Century: Rereading Patočka's 'Charter 77 Texts' Thirty Years Later”, in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, eds. E. Abrams and I. Chvatik, *Contributions to Phenomenology*, vol. 61, Springer, pp. 163-174.
- Partenie, C. 2004. „Archive Relief. Dragomir's Perspective”, in *Studia Phaenomenologica*, IV (3-4), pp. 91-103.

- Patapievici, H.R. 2004. „The Lesson of Alexandru Dragomir”, in *Studia Phaenomenologica*, IV (3-4)/2004, „The Ocean of Forgetting. Alexandru Dragomir, A Romanian Phenomenologist”, București, Humanitas, pp. 73-78.
- Pierron, J.-P. 2003. „De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricoeur et l'éthique du témoignage”, *Recherches de Science Religieuse*, no.3, Tome 91.
- Platon. 2006. *Phaidros sau despre Frumos*, trad. G. Liiceanu, București, Humanitas.
- Pleșu, A. 2008/2004. „Alexandru Dragomir. Fragmente de portret”, Al. Dragomir, *Crise banalități metafizice*, București, Humanitas, pp. 249-257.
- Pöggeler, O. 1998. *Drumul gândirii lui Heidegger*, trad. C. Cioabă, București, Humanitas.
- Popa, Delia. 2008. „La réduction phénoménologique sous le régime de l'hyperbole — Patočka et Richir”, *Phénice*, Numéro spécial, janvier: La réduction phénoménologique, pp. 86-96.
- Rea, C. 2012. „Défis et limites du modèle patockien de la Post-Europe”, in N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Paris, Le Cercle herméneutique, coll. Phéno, p. 251-256.
- Rodrigo, P. 2007. „L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka”, in R. Barbaras (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Milano, Mimesis, coll. „L'œil et l'esprit”, pp. 29-48.
- Rodrigo, P. 2012. „Le problème de la coherence de la théorie du mouvement chez Patočka: enracinement, percée et ébranlement du sens dans les *Essais hérétiques*”, in N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Paris, Le Cercle herméneutique, coll. Phéno, p. 161-178.
- Roger, Chartier. 2002/5. „Le passé au présent”, *Le Débat*, nr. 122, p. 4-11.
- Rogers, Mary F. 1984. „Everyday Life as Text”, *Sociological Theory*, vol. 2, p. 165-186.
- Romano, C. 2010. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard.
- Romano, C. 2010a. *L'Aventure temporelle*, Paris, PUF.
- Romano, C. 2012. *L'Événement et le temps*, Paris, PUF, pp. 125-191.
- Rosenzweig, F. 1998. *L'écriture, le verbe et autres essais*, Paris, PUF.

- Roussin, Ph. 2006. « L'économie du témoignage », in: *Communications*, 79. *Des faits et des gestes. Le parti pris du document*, 2 [Numéro dirigé par Jean-François Chevrier et Philippe Roussin], pp. 337-363.
- Santos, A. 2007. "Vers une phénoménologie asubjective", in R. Barbaras (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Milano, Mimesis, coll. „L'œil et l'esprit”, pp. 49-72.
- Schleiermacher, Fr. 1987. *Herméneutique*, trad. Ch. Berner, Paris, Cerf/PUL.
- Schleiermacher, Fr. 1999. *Des différentes méthodes du traduire. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, édition bilingue, trad. A. Berman et C. Berner, Paris, Seuil.
- Simon, Josef. 2004. *Signe et interprétation*, présenté et trad. par D. Thouard, Lille, P.U. Septentrion, coll. „Opuscles phi”.
- Spaak, C. V. 2012. „Heidegger et Patočka: deux herméneutiques phénoménologiques de la théorie aristotelicienne du mouvement”, in N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Paris, Le Cercle herméneutique, coll. Phéno, p. 195-210.
- Stanguennec, A. 2003. „Hans-Georg Gadamer et l'appropriation de l'histoire”, in G. Deniau et J.C. Gens (éds.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Le Cercle Herméneutique, pp. 67-84.
- Steiner, George. 1983. *După Babel. Aspecte ale limbii și ale traducerii*, trad. V. Negoită et al, București, Univers.
- Tardivel, E. 2012. „L'Europe ou le privilège de l'invisible”, in N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Paris, Le Cercle herméneutique, coll. Phéno, p. 257-264.
- Tengelyi, L. 2011. « Refiguration de l'expérience temporelle selon Ricœur », *Archives de Philosophie*, no. 4 Tome 74, p. 611-628.
- Tucker, A. 2000. *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, University Pittsburgh Press.
- Tusa-Ilea, Laura. 2012. „The “New” after Historical Catastrophes (Jan Patočka)”, *Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, nr. 12, Iași, pp. 124-140.

- Tusa-Ilea, Laura. 2013. „Heretical Dimensions Of Self Responsibility by Jan Patočka”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I: Razón y vida, pp. 331-349.
- Vandavelde, Pol. 2013. „Le fondement ontologique du récit selon Ricœur”, *Studia Phaenomenologica*, XIII, București, Humanitas.
- Wunenburger, Jean-Jacques. 1997. *Philosophie des images*, Paris, PUF.
- Wunenburger, Jean-Jacques. 2005. „*Le combat est le père de toutes choses*”, *Héraclite*, Nantes, Pleins Feux.

CUPRINS

INTRODUCERE	3
CAPITOLUL I.	8
DESPRE TIMP ȘI ISTORIE,	8
LA ȘCOALA FENOMENOLOGIEI:	8
ALEXANDRU DRAGOMIR, JAN PATOČKA,	8
PAUL RICŒUR	8
1/ Experiența istoriei dezlănțuite	10
2/ La școala fenomenologiei a lui Husserl și a lui Heidegger	14
2.1/ Dragomir și Heidegger: de la facticitate la banalitatea metafizică a mediului temporal	14
2.2/ Dragomir și Husserl: conștiința internă a timpului, despre retenție și permanență	17
2. 3/ Patočka și Husserl: de la <i>ego</i>-ul transcendental la donarea prealabilă a lumii	19
2.4/ Patočka și Heidegger: despre reflecția istorială și începutul istoriei	22
2.5/ Ricœur: contextul receptării lui Husserl și lui Heidegger	24
2. 6/ Ricœur și Husserl: „sensul istoriei”	26
2.7/ Ricœur și Heidegger: „aporetica temporalității”	28

CAPITOLUL II	32
HERMENEUTICA ISTORIEI:	32
DE LA APARTENENȚĂ LA DISTANȚARE	32
1/ Fenomenologia hermeneutică	33
2/ Istoricitate și cercetare istorică	35
2.1/ Obiectivitatea experienței temporale și constituirea obiectului istoric	36
2.2/ De la distanța temporală la principiul distanțării	38
3/ „Obiectivitate și subiectivitate în istorie”	40
3.1/ Obiectivitatea incompletă a istoriei	40
3.2/ Subiectivitatea „operantă” în istorie	44
4/ Istorie și poetică	47
4.1/ Cunoașterea istorică și paradigma textuală	48
4.2/ Dialectica înțelegere-explicație și aporia temporalității	51
CAPITOLUL III	54
MĂRTURIA ÎNTRE MEMORIE ȘI ISTORIE	54
1/ „Hermeneutica mărturiei”	56
2/ Mărturia în <i>Timp și povestire</i>	58
2.1/ Mărturia ca „observație făcută la timpul trecut”	58
2.2/ Mărturia și relevanța trecutului	60
2.3/ Urma ca presupuziție epistemologică a mărturiei	62
3/ Mărturia și memoria	64
3.1/ „Marca trecutului”	65
4. Mărturia ca structură de tranziție între memorie și istorie	67
4.1/ Natura și statutul veritativ al reprezentărilor despre trecut	68
4.2/ Tranziția de la memorie la istorie	69

CAPITOLUL IV	71
REPREZENTAREA TRECUTULUI	71
1/ <i>Mimesis</i> -ul istoric.....	71
2/ Vehemența ontologică a reprezentării trecutului.....	73
3/ De la reprezentarea trecutului la „reprezentanță”.....	75
4/ Realitatea trecutului istoric sub semnul Analogiei.....	78
ÎN LOC DE CONCLUZII	80
PENTRU O HERMENEUTICĂ TRANSLATIVĂ A TRECUTULUI	80
1/ Scurt parcurs al traducerii.....	81
2/ Traducerea ca paradigmă: expunere și probleme.....	85
3/ Traducerea trecutului: avantaje și dezavantaje.....	87
3.1/ Trecutul și categoria lui „altfel”.....	88
3.2/ Traducerea și „marca trecutului”.....	89
3.3/ Trecutul și alternativa traductibil <i>versus</i> intraductibil.....	91
RÉSUMÉ	95
REZUMAT	98
NOTE	101
BIBLIOGRAFIE	108
1/ Autori. Texte sursă.....	108
2/ Literatură secundară.....	115



UNIUNEA EUROPEANĂ



je

Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OPPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

Investește în oameni !

FONDUL SOCIAL EUROPEAN

Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013

Axa prioritară nr.1 „Educația și formarea profesională în sprijinul creșterii economice și dezvoltării societății bazate pe cunoaștere”

Domeniul major de intervenție 1.5 “Programe doctorale și post-doctorale în sprijinul cercetării”

Titlul proiectului: **“Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”**

Beneficiar: **Academia Română**

Numărul de identificare al contractului: POSDRU/159/1.5/S/136077

Anexa nr. 1

DECLARAȚIE

Subsemnatul Marinescu Paul, posesor a CI seria RR nr. 447381, eliberată de SPCEP S6, la data de 25.04. 2007, CNP 1790212216209, în calitate de postdoctorand, beneficiar de bursă postdoctorală acordată în cadrul Proiectului **„Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate” POSDRU/159/1.5/S/136077** cofinanțat din Fondul Social European,

Declar prin prezenta, pe propria răspundere, că raportul științific de cercetare postdoctorală cu titlul „Problema reprezentării trecutului. Hermeneutica europeană a istoriei: Alexandru Dragomir, Jan Patočka, Paul Ricœur” (*titlul complet, același cu cel înscris în contractul de bursă postdoctorală*) este scris de mine, respectă standardele de calitate și etică profesională și că originalitatea conținutului este asigurată, conform art.170-172 din Legea educației naționale nr.1/2011, cu modificările și completările ulterioare.

De asemenea, declar că lucrarea a fost elaborată pe baza cercetărilor proprii și pe baza unor informații obținute din surse care au fost citate și indicate în text, figuri, tabele și bibliografie, conform normelor de citare a surselor și cu respectarea legislației în vigoare privind drepturile de autor.

Menționez că cercetarea postdoctorală nu a mai fost prezentată sub această formă vreunei instituții de învățământ superior din țară/străinătate sau în cadrul altui proiect și nici nu am primit nicio altă finanțare din alte surse, din țară sau din fonduri europene, pentru realizarea acestuia.

Dau prezenta declarație cunoscând prevederile din Codul penal privind falsul în declarații.

Data: 1. 09. 2015

Postdoctorand,

Paul Marinescu

(semnătura în original)

Articole publicate:

1/ Marinescu Paul, „Questionner une quasi-absence: le témoignage dans *Temps et récit*”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Centrul pentru Hermeneutică, Fenomenologie și Filosofie Practică al Facultății de Filosofie și Științe Social-Politice, Universitatea „Alexandru-Ioan Cuza” din Iași, vol. VII, nr. 1, 2015, p. 87-104. ISSN 2067-365

http://www.metajournal.org//articles_pdf/05-marinescu-meta-13-techno.pdf

2/ Marinescu Paul, „Traduire le passé : enjeux et défis d’une opération historiographique”, în *Etudes Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, University of Pittsburgh Press, vol. 6, nr. 1, 2015, p. 57-72. ISSN 2156-7808

<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/287/142>

Conferință internațională:

1/ Marinescu Paul, „De la phénoménologie du témoignage à la crise de l’historiographie”, *Phenomenology and the Social Sciences*, organizat de Polish Association of Phenomenology, Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences și Faculty of Philosophy and Sociology of University of Warsaw, Varșovia, Polonia, 28-29 noiembrie 2014,

<http://www.ifispan.waw.pl/pliki/5473361370538.pdf>

Questionner une quasi-absence : le témoignage dans *Temps et récit*

Paul Marinescu
“Alexandru Dragomir” Institute for Philosophy
Romanian Academy

Abstract

Questioning a Quasi-absence: the Testimony in *Time and Narrative*

The starting point of this article is a surprising finding about Ricœur’s *Time and Narrative*. This impressive trilogy – essentially dedicated to the narrative and its capacity to refigure time, often defined as a poetics of history, laying the basis of the theory of narrative identity – barely considers the phenomenon of the testimony, generally understood as someone’s narration about a past event. But suspecting a paradoxical lacuna in the problematic of *Time and Narrative* doesn’t exempt us from searching its ‘reasons’. Thus, in the first part of this paper, we’ll take into account, from a genealogical point of view, Ricœur’s article on the hermeneutics of the testimony, written few years before his trilogy. In the second part, the questioning of what we’ve called the quasi-absence of the testimony in *Time and Narrative* will involve keen analysis of the theories concerning the reality of the past determined according to different criteria: proximity / observation *versus* pertinence / possibility.

Keywords: Ricœur, Testimony, Reality of the Past, Trace, Representation of the Past

Introduction

Pour marquer d’un seul geste la différence majeure entre les approches de l’histoire développées par Paul Ricœur dans

* This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077.

Temps et récit (noté par la suite TR) et, presque quinze ans plus tard, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (désormais MHO), on serait tenté de se référer au thème de la mémoire : pour le dire d'un mot, si elle fait défaut dans la trilogie du début des années 1980, la mémoire se trouve par contre au cœur du débat dans le volume des années 2000. C'est une interprétation répandue au sein de l'exégèse et qui a été encouragée par Ricœur lui-même dès les premières pages de MHO où l'on peut lire :

« [I]l s'agit ici d'un retour sur une lacune dans la problématique de *Temps et récit* et dans *Soi-même comme un autre*, où l'expérience temporelle et l'opération narrative sont mises en prise directe, au prix d'une impasse sur la mémoire et, pire encore, sur l'oubli, ces niveaux médians entre temps et récit » (Ricœur [2000] 2003, I).

Lacune, impasse, omission, voire même oubli – sont tout autant de manières de dire une absence, sans en proposer toutefois une explication. Car avouer l'absence de la mémoire et de l'oubli du registre thématique de TR ne représente pas finalement une justification. Reconnaître qu'un phénomène de la taille de la mémoire fait défaut à une approche de l'histoire ne nous donne pas la raison de cette absence. Comment s'explique alors cette lacune sur la mémoire (et d'autres phénomènes apparentés, comme le souvenir, l'oubli, le témoignage) dans le cadre d'une herméneutique qui se donne comme tâche de « résoudre » ou sinon « faire travailler » l'aporie du temps et, y compris, l'énigme de la passéité du passé¹ ? Est-il d'abord possible de dresser une herméneutique de la conscience historique sans faire référence au passé mémorial ? Peut-on saisir d'une manière adéquate la passéité du passé et son aporie en oblitérant le phénomène de la mémoire et ses corrélats ? S'agit-il finalement d'une lacune, d'un discours muet sur la mémoire, comme le prétend Ricœur ou bien avons-nous affaire en fait à une tentative de restreindre la portée de ce phénomène ?

Une réponse détaillée à toutes ces questions dépasserait largement et le cadre et l'intention de cette analyse, car cette manière évasive de Ricœur de se rapporter, dans les années '80, au phénomène de la mémoire n'est pas singulière : elle doit être lue en parallèle avec d'autres projets précédents de phénoménologie herméneutique, comme ceux de Martin

Heidegger et de Hans-Georg Gadamer, où l'on propose également des interprétations de l'historialité ou de la tradition tout en laissant de côté le phénomène de la mémoire².

Nous préférons par contre nous attarder sur un phénomène corrélatif à celui de la mémoire, mais qui partage son destin à travers l'herméneutique de la conscience historique dressée dans TR : le témoignage. En effet, toutes les questions réveillées par l'absence de la mémoire pourraient être mises au compte du témoignage : si l'on parcourt la trilogie de TR qui compte plus de mille pages en poursuivant exclusivement les occurrences de la notion du témoignage, on serait surpris par le peu d'espace que l'on accorde à ce sujet. La surprise s'accroît encore si l'on voit dans le témoignage une forme primaire de mise en récit d'un souvenir : comment expliquer alors le peu de références à ce phénomène dans le cadre d'un ouvrage consacré essentiellement au récit et à sa capacité de refigurer le temps ?

Toute définition du témoignage nous donne peu ou prou ces deux acceptions qui font son noyau sémantique : « acte par lequel un individu atteste de la connaissance directe d'un objet ou d'un événement ; récit par lequel il rapporte cette connaissance »³ – ce qui rend plus étrange encore le discours minimal que Ricœur accorde dans TR à ce phénomène. Faut-il supposer alors, comme on l'a fait dans le cas de la mémoire, une autre lacune, un autre impasse ou bien s'agit-il plutôt d'une tentative de passer sous silence le rôle joué par le témoignage dans la constitution du temps historique pour parier sur le potentiel historiographique d'un autre phénomène, plus flexible aux conditions d'une poétique de l'histoire, telle la trace ?

I. « L'herméneutique du témoignage »

On ne saurait pas parler d'une lacune de Ricœur sur la portée du témoignage, si l'on pense à l'article ample qu'il consacre précisément à ce sujet en 1972, donc quelques années avant l'élaboration de sa trilogie TR. Il est vrai que la « dominante » de ce texte, intitulé « L'herméneutique du témoignage »⁴, est donnée par une préoccupation de nature théologique d'esquisser une philosophie de l'absolu ; mais au fil de cette élaboration complexe, qui comprend des explorations sémantiques de la notion du témoignage « dans les écrits

prophétiques de la Bible et dans le Nouveau Testament» (Ricœur [1972] 1997, 118), on peut cependant noter des éclaircissements importants à l'égard du témoignage dans son acception historique⁵. L'intention même de l'article est de saisir les mutations de sens que la notion de témoignage subit lorsqu'on passe de son acception ordinaire à celle prophétique et kérygmaticque. C'est une opération qui supposerait d'abord de « limiter les conditions de sens sans lesquelles il ne peut être parlé de témoignage » (Ricœur [1972] 1997, 110) – ce qui nous offre un premier cadre de discussion sur le ce que c'est du témoignage et un aperçu sur la manière ricœurienne d'envisager ce phénomène avant TR.

La sémantique primaire du témoignage se précise alors en distinguant, à partir du langage ordinaire, entre un sens quasi-empirique, un autre quasi-juridique et un autre quasi-religieux. D'abord, le témoignage désigne l'action de rapporter ce qu'on a vu ou entendu sous la forme d'un récit, d'une narration de l'événement vécu. Autrement dit, une relation duelle est constitutive à la nature même du témoignage : en acte, il suppose deux acteurs impliqués : celui qui témoigne et celui qui reçoit le témoignage. C'est cette relation duelle qui situe le témoignage à l'entre-deux de l'observation et de la confiance à autrui : « Le témoignage en tant que récit se trouve ainsi dans une position intermédiaire entre une constatation faite par un sujet et une créance assumée par un autre sujet sur la foi du témoignage du premier » (Ricœur [1972] 1997, 111).

Si le sens quasi-empirique nous a donné accès au témoignage en tant qu'action, l'acception quasi-juridique vient d'une attention portée aux circonstances dans lesquels on donne ou l'on reçoit un témoignage. En effet, l'attestation qu'exprime le témoignage n'achève sa signification entière que si elle est comprise comme preuve pour ou contre dans le cadre d'un procès : le témoignage peut ainsi incliner la balance en faveur d'une ou de l'autre partie engagées au procès. S'il peut peser sur la manière de trancher un différend, le témoignage le fait grâce à ses deux qualités intrinsèques : il fait partie de la catégorie d'énonciations juridiques ascriptives, autrement dit des jugements qui peuvent être contestés car – et là on touche à

son deuxième trait essentiel – le témoignage n'est pas revêtu de la logique du nécessaire, mais du probable et le critère de vérité que l'on peut lui appliquer n'est pas l'évidence, mais le vraisemblable.

A ce niveau, il est important de noter la digression de Ricœur sur un possible « échange » ou contamination sémantique entre l'acception historique et celle juridique du témoignage. Grâce à ce voisinage sémantique, la sphère du témoignage historique gagne en étendue : on y comprend ainsi non seulement des rapports des événements observés, mais aussi tout document qui peut constituer un argument pour ou contre une certaine hypothèse.

« Ce transfert du juridique à l'histoire souligne des traits historiques du concept juridique lui-même, à savoir la double notion d'un événement que le témoin rapporte et d'un récit en quoi son témoignage consiste. Il se fait un échange entre les traits juridiques et les traits historiques du témoignage » (Ricœur [1972] 1997, 113).

Le dernier paradigme de sens qui tient à la nature « performative » du témoignage apparaît en mettant l'accent sur le témoin et son acte. Ici, il convient de souligner l'engagement existentiel du témoin (dont l'étymologie grecque renvoie au martyr⁶, comme le rappelle Ricœur), dans la vérité de *son* dit, de *son* récit (ce qui ne fait pas nécessairement de lui un argument ou une évidence) :

« Cet engagement, ce risque assumé par le témoin, rejaillit sur le témoignage lui-même qui, à son tour, signifie autre chose qu'une simple narration des choses vues ; le témoignage est aussi l'engagement d'un cœur pur, et un engagement jusqu'à la mort » (Ricœur [1972] 1997, 117).

En parcourant ces trois variations eidétiques / sémantiques du témoignage qui font – répétons-le de nouveau – « les conditions de sens sans lesquelles il ne peut être parlé de témoignage » – on ne peut pas ne pas constater que l'invariable réside dans la référence au récit d'un événement vécu ou observé. Les sens quasi-juridique, quasi-empirique et quasi-religieux du témoignage ne font qu'ajouter à ce tronc commun soit des notes particulières (le récit comme preuve), soit des clarifications concernant sa nature (la constitution duale ou dialogale du témoignage-récit) ou son effectuation

(l'engagement dans le récit d'une vie). Il est donc hors de doute que, quelques années avant la rédaction de TR, Ricœur voyait dans le témoignage principalement un récit ; même s'il poursuit l'analyse de ce phénomène dans l'horizon de la théologie, la compréhension du témoignage en termes de récit reste cependant un point de référence, une exigence élémentaire de sens. Pourquoi alors le témoignage ne connaît pas, dans cette trilogie, des analyses proprement dites ? Pourquoi le témoignage ne joue pas alors un rôle important dans la refiguration du temps historique par le récit ? Lacune encore, nouvelle omission ?

II. Le témoignage dans *Temps et récit*

Après avoir parcouru le peu d'occurrences du « témoignage » éparses à travers TR, nous pouvons les grouper en deux catégories : nous constatons d'abord une critique à peine développée des démarches historiques qui traitent le témoignage d'observation au passé, suivie d'une approche qui semble diminuer l'importance distincte de ce phénomène pour une herméneutique de l'histoire. Le témoignage sera ainsi pris, comme nous allons le voir, pour une espèce de document, inscrit ensuite dans la grande masse de vestiges du passé (restes, monuments, archives, résidus) et finalement, placé sous la tutelle de la trace.

1/ *Le témoignage comme « observation au passé »*

La raison peut-être la plus claire de cette quasi-absence du témoignage des phénomènes historiques approchés dans TR est exprimée dans le troisième volume de la trilogie, au début du chapitre consacré au « monde du texte et monde du lecteur » où l'on peut lire à notre étonnement :

« Dire que tel événement rapporté par l'historien a pu être observé par des témoins du passé ne résout rien : l'énigme de la passéité est tout simplement déplacée de l'événement rapporté au témoignage qui le rapporte. L'avoir-été fait problème dans la mesure exacte où il n'est pas observable, qu'il s'agisse de l'avoir-été de l'événement ou de l'avoir-été du témoignage. La passéité d'une observation au passé n'est pas elle-même observable, mais mémorable. » (Ricœur [1985] 1991, 284)

Pour la situer en contexte, il faut noter que cette affirmation vient conclure une première tentative de Ricœur de prendre ses distances envers un modèle naïf d'envisager la réalité du passé. C'est un modèle qui pose comme fondamentale et « totale » (Ricœur [1985] 1991, 284) la dissymétrie entre la réalité du passé et l'irréalité de la fiction ; il n'y a pas d'imbrications de l'imaginaire dans la manière historique de restituer le passé tel qu'il fut, comme il n'y a pas de plages du réel dans la constitution d'un personnage du roman. Dans sa prétention de se rapporter au passé comme à quelque chose de réel, l'historien invoque les témoins du passé : ce sont leurs observations d'un événement qui l'autorise de décrire le passé par un langage d'observation et selon une logique extensionnelle. En effet, sur les pas d'un témoin qui rend en paroles un événement passé vécu, subi et observé, l'historien exige la réalité de ce passé qui n'est plus, tout en le considérant comme référence directe de son discours.

C'est une interprétation naïve de la passéité du passé, voire caricaturale⁷ dont Ricœur se sert pour souligner la nécessité de dépasser, quant au problème du passé, le vocabulaire de la référence⁸, pour l'envisager par contre en termes d'application et de refiguration. Cette nécessité vient de l'intérieur même de l'herméneutique de l'histoire dressée par Ricœur qui tient le passé pour une reconstruction impliquant à égale mesure l'imagination constructive, la fiction et la fidélité envers ce qui fut, la preuve documentaire.

Mais ce qui nous intéresse ici de souligner, c'est le fait que le témoignage est associé à une manière historienne de traiter de la réalité du passé dont Ricœur veut se séparer nettement. A ses yeux, il ne suffit plus d'invoquer la proximité du témoin à tel ou tel événement passé et ses observations qui en découlent pour saisir et clarifier qu'est ce que la réalité du passé. D'où les affirmations tranchantes citées au-dessus qui disent d'une seule voix que la clé pour déchiffrer l'énigme de la passéité du passé n'est pas à chercher du côté du témoignage. Celui-ci, entendu exclusivement comme rapport d'observation d'un événement passé, n'est pas en mesure d'apporter aucun éclaircissement sur l'avoir-été d'un événement passé, car il se refuse justement à l'observation. La référence de l'historien à

un passé témoigné « ne résout rien », semble dire Ricœur, car l'énigme de la passéité du passé n'est pas liée à la manière d'assurer cette passéité, de lui donner une consistance – tel un noème qui remplit un acte intentionnel – mais à la modalité de rendre compte de l'avoir-été.

Autrement dit, si l'historien, dans sa tentative d'attester le contenu réel de son « objet » de recherche, se limite à invoquer les « voix du passé »⁹, il ne fait que découper artificiellement un passé qui ne communique pas avec le présent et le futur. De cette manière, l'énigme de la passéité du passé semble plutôt s'obscurcir que s'ouvrir à la compréhension : même si l'on arrive à « remplir » le passé d'un contenu qui revendique la qualité de réel, ce segment temporel – s'il est sans effets sur le présent et le futur¹⁰ – reste cependant opaque et illisible. Plus simplement dit, à partir d'un présent qui s'étend comme rétention du passé et comme protention du futur, on ne peut lire ou comprendre qu'un passé qui, à son tour, communique avec les autres *ekstases* temporelles.

Par conséquent, il est plus important, suggère Ricœur, d'assurer au passé non pas une réalité figée dans les observations des témoins, mais une dynamique herméneutique, une capacité de répercuter sur le présent et le futur. C'est justement à cet but qu'il prend la passéité du passé pour synonyme de l'avoir-été ; emprunté à la philosophie heideggérienne d'*Être et temps*, où il désignait une des trois structures de la temporalité reliées entre elles par la structure fondamentale du Souci, l'avoir-été [*Gewesenheit*] garde chez Ricœur la même sémantique d'intercorrélacion temporelle, car il est en effet le passé imbriqué de manières diverses dans le présent et dans le futur¹¹. A la seule différence que le fond de cette imbrication n'est plus donné par le Souci, comme chez Heidegger ; Ricœur préfère par contre mettre l'unité des structures de la temporalité sous le signe de la possibilité et c'est de ce point de vue qu'il tente de récupérer au niveau herméneutique la dimension du passé, minimalisée par la théorie heideggérienne où la primauté est accordée à l'*ekstase* du futur et à l'être vers la mort.

C'est dans ce sens qu'il faudrait entendre la phrase qui conclut la citation mentionnée au-dessus. L'affirmation que « la passéité d'une observation du passé n'est pas elle-même observable, mais mémorable » fait partie d'une révision ricœurienne « drastique » (Ricœur [1985] 1991, 285) du concept de réalité du passé. Les observations apportées par les témoins sur des événements passés ne se constituent pas inévitablement en passé de l'histoire ; si elles n'ont pas de pertinence¹² pour le présent, leur passéité reste muette à l'oreille de l'historien.

Pour tenter une confrontation à l'énigme de la passéité il faut donc prendre, selon Ricœur, un chemin ardu jalonné d'abord par quelques épreuves : dépasser le langage d'observation et de description, sortir de la logique de la référence directe. Ce que Ricœur demande aux historiens c'est en fait d'arrêter de traiter les observations délivrées par les témoins du passé comme le passé réel que l'on peut décrire, observer et prendre pour référence directe de leur discours. A deux fortes raisons : parce que ces observations s'inscrivent néanmoins, comme toute parole sur le passé, dans la logique du récit – qui suppose l'apport de l'imaginaire et de la fiction ; ensuite puisque le simple fait de sommer ces témoignages et de les traiter de référence directe de l'histoire ne jette pas nécessairement une lumière sur l'avoir-été du passé. Celui-ci est par contre à penser à partir de son caractère *mémorable* et non observationnel, à partir donc de sa « pertinence » pour le présent et pour l'avenir.

2/ *Le témoignage et la pertinence du passé*

L'avoir-été est le passé qui *reste* dans la dynamique des possibilités parcourant notre temporalité, malgré son caractère d'antériorité et sa nature paradoxale qui réunit ce qui n'est plus avec ce qui a été. Et il le fait grâce à sa *pertinence* qui vient de deux sources : la tradition et la dette de l'historien à l'égard du passé¹³. La pertinence de l'avoir-été devrait donc être envisagée comme le résultat d'un entrecroisement : sous fond du mouvement de la tradition – porteuse de sens et des possibilités enfuies et se déversant aux bords d'un présent interprétant – se précise la double attitude de l'historien d'être à l'écoute de ces

possibilités vives du passé et à la fois de rechercher, dans ses reconstructions historiques, la conformité aux faits du passé.

On voit ainsi par contraste les limites de la vision « naïve » sur la réalité du passé : une théorie, qui restreint la réalité du passé à ce que peut être certifié par les témoignages du passé et la traite de référence directe de son discours, se fait doublement coupable : elle se sert d'abord d'une définition limitée du témoignage. Entendu exclusivement comme observation ou description d'un fait du passé, le témoignage entretient l'illusion de certains historiens d'avoir, par ce moyen, une saisie *directe* de ce qui un jour fut. D'où la finalité de leur démarche historique – notamment de représenter le passé, de l'illustrer en invoquant un rapport mimétique direct. Mais en procédant de cette manière, ils ne font qu'isoler le passé par rapport au présent d'où l'on mène la recherche, en rendant ainsi impossible la révélation des possibilités inhérentes au passé. Découplé de ses liens avec les autres dimensions du temps, le passé devient dans le cadre de cette théorie le simple « objet » d'une représentation (*Vorstellung*)¹⁴.

Le témoignage dispose donc une relation d'immédiateté au passé qui, mal comprise, pourrait conduire les historiens sur un faux chemin, comme l'a déjà montré Ricœur : en invoquant comme objet de leur discours un passé « observé » par les témoins, ils tombent victimes d'une vision « naïve » sur la réalité du passé, formulée en termes de référence directe, de description et d'illustration. Mais il faut dire aussi qu'en raison de la même immédiateté au passé du témoignage, Ricœur préfère tenir ce phénomène dans le cône d'ombre de son analyse. En effet, par sa proximité au passé vécu, le témoignage ne fait pas figure commune avec les autres connecteurs historiques, telle la trace, dont l'opération historiographique engage en égale mesure « la fictionalisation de l'histoire et l'historicisation de la fiction » (Ricœur [1985] 1991, 442). Autrement dit, le témoignage, surtout celui récent, semble délivrer un passé immédiat, en court-circuitant les médiations narratives – ce qui contredit d'une certaine façon la « fonction poétique » de l'histoire dont Ricœur se fait le théoricien. Cette réserve par rapport au témoignage ressort clairement de ce passage :

« La critique du témoignage des survivants est la plus difficile à exercer, en raison même de la confusion inextricable entre le quasi-présent, ressouvenu tel qu'il fut vécu au moment de l'événement, et la reconstruction fondée seulement sur des documents, sans compter les distorsions inhérentes à la sélection intéressée – et même désintéressée – opérée par la mémoire. » (Ricœur [1985] 1991, 168)

Le témoignage fait ainsi figure de rebelle dans la suite de connecteurs historiques retenus par Ricœur et il ne peut pas par conséquent jouer le rôle d'instance exemplaire, que l'on va voir par contre céder au phénomène de la trace. Le témoignage fait d'abord problème par sa phénoménalité plurielle, difficile à encadrer, qui comprend des témoignages oraux, oculaires, écrits, enregistrés, ensuite par la pluralité de ses référents entrecroisés (passé vécu, passé déclaré et attesté, quasi-présent, passé reconstruit), par la pluralité de mises en archive qu'il comporte et finalement par sa nature mémorielle qui réveille des suspicions quant à la fidélité du passé « rendu ». Si l'on le place dans la catégorie de documents, on laisserait de côté les témoignages des survivants qui font partie de la mémoire collective récente et qui sont à la base de la dynamique de la suite des générations ; inclus par contre dans la classe des traces, on risquerait de rater justement la proximité au passé vécu dont atteste le témoignage. Sommes-nous alors dans la situation de répéter l'approche de Marc Bloch, qui consiste en mettre les termes de témoignage, reste, vestige, trace dans un rapport de synonymie généralisée¹⁵ ?

3/ La trace comme pré-supposition épistémologique du témoignage

Il est hors de doute que le phénomène de la trace connaît dans TR une attention directement proportionnelle à l'importance que Ricœur lui reconnaît parmi les connecteurs historiques : en effet, il n'hésite pas à le prendre pour le « réquisit de toutes les productions de la pratique historienne ». C'est par sa phénoménalité particulière, par sa fonction mimétique du passé et par ses croisements prolifères avec la fiction que la trace mérite ce titre :

« Que la trace soit un tel réquisit pour la pratique historienne, il suffit, pour le montrer, de suivre le processus de pensée qui, partant

de la notion d'archives, rencontre celle de document (et, parmi les documents, celle de témoignage) et, de là, remonte à sa présupposition épistémologique dernière : la trace précisément.» (Ricœur [1985] 1991, 212)

C'est une citation importante pour notre discussion, car elle vient confirmer, d'un côté, le rangement du témoignage dans la catégorie plus large de documents et, de l'autre, elle fait de la trace la condition nécessaire à toute fonction historiographique des connecteurs qui constituent le temps de l'histoire. Autrement dit, si le document, l'archive ou le témoignage ont quelque fonction poétique, c'est grâce à leur parenté avec la trace. On ne serait pas loin de la vérité si l'on parlait ici d'une circularité sémantique : sous la catégorie de la trace, Ricœur recueille les éléments de la pratique historique avec leur signification particulière, puisque ceux-ci s'expliquent le mieux à partir de la logique de la trace. Pour illustrer et clarifier en quoi consiste ce statut de présupposition épistémologique de la trace, il suffit de s'arrêter sur un seul aspect : la signifiante attachée à la trace.

Le terme de signifiante est emprunté à la philosophie de Levinas, où il désigne cette particularité de la trace de signifier sans faire apparaître. Par rapport à d'autres signes, la trace s'en distingue par deux points : elle ne renvoie pas à une présence, mais elle indique toujours un passage ; ce faisant, elle dérange un ordre plutôt que s'organiser en système comme tend tout signe¹⁶. De ces traits de la trace – précisés par Levinas dans le cadre de sa théorie du visage – Ricœur ne retient au niveau herméneutique que cette persistance de la trace en signifier indifféremment et au-delà du contexte initial de sa parution.

C'est en invoquant cette capacité de la trace qu'il peut expliquer comment les vestiges, malgré la sémantique restreinte de leur emploi initial, malgré la disparition de leur monde ou du contexte historial-mondain auquel elles appartenaient premièrement, continuent à donner à comprendre à travers les époques. Des vestiges que Ricœur appelle, d'après Marc Bloch, et en confirmant à la fois l'échange sémantique entre le témoignage et la trace, des « témoins malgré eux »¹⁷. Mais cet aspect « sémantique » de la trace est

profondément lié au caractère « chosique » (Ricœur [1985] 1991, 219) de ce phénomène, notamment au fait que la trace a été effectivement laissée, que sa marque est visible ici et maintenant. En effet, c'est sur ce côté « chosique » que s'achève la dynamique paradoxale de la trace : le passé du passage qui n'est plus demeure justement préservé dans un signe, un vestige, une chose ; et c'est à partir de cette marque physique qu'on peut remonter à la chose marquante et tenter de la reconstruire dans sa passéité. C'est justement cette dynamique qui fait de la trace, aux yeux de Ricœur, le « réquisit de toutes les productions de la pratique historique » et c'est précisément cette dynamique que la trace transmet aux autres connecteurs, ainsi qu'au témoignage, en tant que leur « pré-supposition épistémologique » :

« Si les archives peuvent être dites instituées, et les documents collectés et conservés, c'est sous la pré-supposition que le passé a laissé une trace, érigée par monuments et documents en témoins du passé. » (Ricœur [1985] 1991, 217)

Conclusions

Parler d'une *quasi-absence du témoignage* dans l'herméneutique de la conscience historique développée par Ricœur dans TR semble être, à la fin de notre étude, un choix interprétatif légitime. Comme se livrant à un exercice de logique qui rappelle le *Parménide* de Platon, du témoignage nous pouvons dire à la fois qu'il est et qu'il n'est pas présent à travers cette réflexion poétique sur l'histoire. Quant à sa présence dissimulée, diffuse, elle se joue d'abord au niveau d'une synonymie avec les documents, les vestiges, les résidus. Mais rangé dans cette classe de connecteurs dont le fonctionnement historiographique se fait exclusivement selon la logique poétique de la trace, le témoignage perd graduellement sa particularité. Ce qui nous permet de parler de son absence significative à plusieurs figures : elle se donne d'emblée comme une *absence paradoxale*, car comment comprendre autrement pourquoi Ricœur ne récupère pas, au niveau de son herméneutique du récit historique, un phénomène qui se définit essentiellement comme mise en récit d'un événement passé ?

En réponse possible, nous pourrions soupçonner une *absence imposée* du témoignage : par sa proximité au passé et par sa prétention de rendre d'une manière fidèle ce qui fut, le témoignage n'était pas du tout la meilleure illustration des thèses de la poétique de l'histoire recherchée par Ricœur. Mais garder le témoignage sous une quasi-silence a encore une dernière raison que nous ne pouvons ici que présumer : c'était une manière de contourner un problème épineux pour Ricœur, notamment la situation « impossible » où il aurait dû expliquer en termes de « mimesis poétique », « fictionalisation de l'histoire », « quasi-passé » et « être-comme de l'événement passé » les témoignages des survivants et des rescapés de la Shoah. Ce problème-ci s'avérera d'une importance capitale pour la réflexion sur l'histoire que Ricœur va développer après *Temps et récit* et dont le sommet sera indéniablement *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

NOTES

¹ Dans TR3, cette aporie est formulée en termes de conflit entre la perspective phénoménologique et la perspective cosmologique sur le temps, autrement dit entre le temps de l'âme et le temps du monde (Ricœur [1985] 1991, 15 et 24-25). Il est ici important de souligner qu'aussi bien TR que MHO développent des théories herméneutiques de l'histoire constituées en réponse à des énigmes ou des apories. Si dans TR, c'est à l'aporie du temps que la poétique de l'histoire se veut être « une réplique », même une « solution » (voir Ricœur [1985] 1991, 189 et 437), dans MHO, c'est par contre autour de l'énigme de la présence d'une chose absente marquée par l'antériorité que s'articulent les trois parties de l'ouvrage (la phénoménologie de la mémoire, l'épistémologie de l'histoire et l'herméneutique de la condition historique) (Ricœur [2000] 2003, II). Dans la manière de se rapporter à ces apories et énigmes, qui diffère d'un ouvrage à l'autre, il faudrait découvrir « les intentionnalités régulatrices » des réflexions de Ricœur sur l'histoire : de ce point de vue, TR se distingue comme un travail de *penser* la passéité du passé, tandis que MHO tente par contre d'*attester* la passéité du passé.

² Cette absence de la mémoire du cadre thématique de la phénoménologie herméneutique faudrait-il la mettre au compte de sa « mauvaise réputation » (Ricœur [2000] 2003, 5-6) depuis le début de la philosophie moderne, lorsque Descartes et Spinoza l'associaient à la mémorisation, à l'imagination et à l'erreur ? Ou faudrait-il la voir comme une manière de prendre de la distance par rapport aux théories de Bergson qui accordaient, à l'époque, une large place à la mémoire ? A noter cependant quelques exceptions : le cours de Martin Heidegger de 1921, où il s'attaque à la question de la *memoria* chez Augustin (*Augustinus und der Neuplatonismus* (SS/1921), in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt, Klostermann, 1995) et ses écrits tardifs sur l'*Andenken*.

³ Auroux (dir.) 1990, 2565.

⁴ Ricœur 1994, 107-140. Comme la plupart des articles de Ricœur, celui-ci est également issu d'une conférence où l'auteur s'ouvre d'abord aux questions et aux suggestions venues de la part de son auditoire. Prononcée à Rome, dans le cadre d'un colloque sur le témoignage organisé par Enrico Castelli, la communication de Ricœur a pu tirer parti des commentaires d'un public avisé où l'on comptait E. Levinas, G. Vattimo et H.-G. Gadamer. Voir Castelli 1972 et pour un commentaire voir Roussin 2006, 353 et suiv.

⁵ Jean Greisch identifie même un rapport de conditionnement entre la phénoménologie herméneutique du témoignage esquissée par Ricœur et l'exégèse des témoignages historiques : « L'exégèse des témoignages historiques doit pouvoir venir à la rencontre de l'exégèse de soi-même, ce qui ne peut se faire que si le témoignage donne quelque chose à interpréter : l'immédiateté de l'absolu qui nous interpelle. » Greisch 2001, 377.

⁶ A rappeler ici également l'étymologie du terme « témoin » proposée par E. Benveniste dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* et reprise par Ricœur même dans MHO, p. 205 : « Dans le droit romain, le mot *testis*, dérivé de *tertius*, désigne les tierces personnes chargées d'assister à un contrat oral et habilitées à certifier cet échange ». Selon Giorgio Agamben, pour désigner le témoin, en latin il y a encore le mot *superstes* qui renvoie à celui qui a vécu quelque chose, a traversé de bout en bout un événement et peut ainsi en témoigner. Voir Agamben 1999, 17.

⁷ La question est de savoir à qui peut-on assigner cette théorie « naïve » du passé, faute de références précises de la part de Ricœur. S'agit-il de la théorie de L. von Ranke qui cherchait à rendre les faits du passé *tels qu'ils ont eu lieu en réalité* [« *wie es eigentlich gewesen ist* »], par le moyen de la description et en s'effaçant, comme sujet, pour « laisser parler les choses » ? Même si Ricœur reconnaît que cette théorie est mue par l'idéal de l'objectivité, il considère cependant que « ce fameux principe rankéen n'exprime pas tant l'ambition d'atteindre le passé *lui-même*, sans médiation interprétante, que le vœux de l'historien de se dépouiller de ses préférences personnelles [...] » (TR3, p. 272, n. 1). Voir aussi Dewalque 2010, 155-175 et Michel 2013, surtout 280-282. Il serait également intéressant de voir comment ce principe de von Ranke sera récupéré plus tard par Ricœur dans MHO, p. 363 et suiv.

⁸ Dans une étude rétrospective portée sur TR, Ricœur signale encore un motif pour abandonner le terme de référence lorsqu'il traite du passé : « Celui-ci [le terme de référence] m'apparaît aujourd'hui trop dépendant de l'analyse propositionnelle menée dans le cadre d'une sémantique logique où priorité est donnée au discours descriptif sur ce que j'appelais encore dans la *Métaphore vive* redescription. » Ricœur 1990, 29.

⁹ A cette notion, Ricœur oppose, à l'appui de sa théorie de l'entrecroisement entre l'histoire et la fiction, le concept de « quasi-passé de la voix narrative qui se distingue alors entièrement du passé de la conscience historique » par sa capacité de nommer « [c]ette affinité profonde entre le vraisemblable de pure fiction et les potentialités non effectuées du passé historique ». Ricœur [1985] 1991, 346-347.

¹⁰ Il ne serait pas dénué de sens de renvoyer ici à la traduction que Ricœur proposait, dès les années '70, pour la notion capitale de la pensée de H.-G. Gadamer « *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* », qu'il rend en français comme la « conscience exposée aux effets de l'histoire » ou la « conscience de l'efficace historique ». Ricœur 1986, 342-343.

¹¹ M. Heidegger, *Être et temps*, § 65, dans la traduction de Ricœur de TR : « Le phénomène qui offre pareille unité d'un à-venir qui rend présent dans le procès d'avoir-été, nous le nommons la temporalité ». A comparer avec la traduction de E. Martineau : « Or ce phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant, nous l'appelons la *temporalité* », Authentica, Hors commerce, 1986, p. 251.

¹² Voir l'interprétation de Pol Vandavelde à ce passage d'où nous retenons l'étymologie du mot « pertinence » qui renvoie à l'appartenance au présent : « Cela signifie que l'action ou le passé entretiennent une double relation avec le compte rendu qui peut en être fait. D'une part, ils sont révolus et donc passés au sens d'abolis, mais d'autre part, si un compte rendu en est possible, ils doivent encore cependant entretenir une relation de pertinence avec le présent. S'ils sont révolus, ils ne sont pas complètement engouffrés dans le passé, mais demeurent significatifs et ainsi pertinents au sens du latin *pertinere* : ils appartiennent encore au présent. » Vandavelde 2013, 206. A comparer avec l'interprétation du même passage proposée par François Dosse qui considère que Ricœur pose ici frontalement la question de ce qui fait mémoire, sans parler cependant de la mémoire, ajoutons-nous. Dosse 2001, 137-152.

¹³ La notion de dette à l'égard du passé connaît dans TR une double articulation : elle s'entend d'abord comme dette à l'égard des morts, où l'accent est mis sur la perte, la distance et le deuil (c'est une acception empruntée à Michel de Certeau et son *Ecriture de l'histoire*). Mais il y a également une dette, considère Ricœur, à l'égard de l'héritage de potentialités vives qui habitent encore le passé. A ce niveau, on pourrait se demander à juste titre si le sentiment de la dette envers le passé est à chercher d'abord chez les historiens ou plutôt chez les témoins. Les témoins ne sont-ils pas les premiers à se sentir endettés à l'égard du passé, ne sont-ils pas les porteurs de la vérité d'un passé qui se demande à être dit ? Quant au caractère problématique de la notion de « dette » de l'historien chez Ricœur, voir Barash 2010, 131-138.

¹⁴ A la représentation du passé comme simple image (*Vorstellung*), Ricœur oppose la représentation du passé comme lieutenante (*Vertretung*), qui a comme référence indirecte un passé absent, mais signifiant (Ricœur [1985] 1991, 253-254). Selon le commentaire de J. Michel, « parler de *représentance* (ou de *lieutenante*) signifie que l'être de l'avoir-été ne peut être à proprement parlé re-dupliqué, présenté et présentifié à l'identique, dans les récits historiques ». Michel 2013, 279.

¹⁵ Bloch 1997, 71 : « [Q]u'entendons-nous en effet par documents, sinon une "trace", c'est-à-dire la marque, perceptible aux sens, qu'a laissée un phénomène en lui-même impossible à saisir ? ». Voir aussi le commentaire bref, mais critique de Ricœur : « Tout est dit, mais tout est énigme ». Ricœur [1985] 1991, 175.

¹⁶ Levinas 1972, 64 : « [La] trace a encore ceci d'exceptionnel par rapport aux autres signes : elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée » ; « La trace authentique, par contre, déränge l'ordre du monde. Elle vient 'en surimpression' ».

¹⁷ « [C]'est dans les témoins malgré eux que la recherche historique, au cours de ses progrès, a été amenée à mettre de plus en plus sa confiance. [...] Nous nous attachons ordinairement avec bien plus d'ardeur à ce qu'il nous laisse entendre, sans avoir souhaité le dire. » Bloch 1997, 75 et 76.

REFERENCES

Agamben, Giorgio. 1999. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Traduction par P. Alféri. Paris: Rivages.

- Auroux, Sylvain (dir.). 1990. « Les notions philosophiques ». Vol. 2. *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: PUF.
- Barash, Jeffrey Andrew. 2010. « Pourquoi se souvenir du passé historique ». In *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, sous la direction de J. Porée et G. Vincent, 131-138. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Bloch, Marc. 1997. *Apologie pour l'histoire et Métier d'historien*. Préface par J. Le Goff. Paris: A. Collin.
- Castelli, Enrico (éd.). 1972. *Le Témoignage*. Paris: Aubier-Montagne.
- Dewalque, Arnaud. 2010. « Le tournant épistémologique de la philosophie de l'histoire de Ranke à Heidegger ». In *L'Histoire*, sous la direction de G. Marmasse, 155-175. Paris: Vrin.
- Dosse, François. 2001. « Le moment Ricœur de l'opération historiographique ». *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 69 (janvier-mars): 137-152.
- Greisch, Jean. 2001. *Paul Ricœur. L'Itinérance du sens*. Grenoble: Millon.
- Levinas, Emmanuel. 1972. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- Michel, Johann. 2013. « L'énigme de la 'représentance' ». In *Paul Ricœur : penser la mémoire*, sous la direction de F. Dosse et C. Goldenstein, 277-290. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* 2. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul. 1990. « Mimesis, référence et refiguration dans *Temps et récit* ». *Études Phénoménologiques* VI (11) : 29-40.
- Ricœur, Paul. [1985] 1991. *Temps et récit*. 3. *Le Temps raconté* Paris: Points Essais, poche.
- Ricœur, Paul. 1994. « L'herméneutique du témoignage ». In *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul. [2000] 2003. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil. Points Essais, poche.
- Roussin, Philippe. 2006. « L'économie du témoignage ». *Communications* 79: 335-361.

Vandavelde, Pol. 2013. « Le fondement ontologique du récit selon Ricœur ». *Studia Phaenomenologica* XIII/2013: 257–272.

Paul Marinescu est docteur en philosophie de l'Université « Jean Moulin » Lyon 3 et de l'Université de Bucarest. Boursier postdoctoral de l'Académie Roumaine (2014-2015) avec un projet sur l'herméneutique de l'histoire. Directeur d'un programme postdoctoral de recherche soutenu par CNCSIS (2011-2013). Traducteur en roumain de Paul Ricœur, Jean Sévillia, Eric de Rus. Coéditeur de plusieurs ouvrages collectifs sur la pensée de Paul Ricœur, la phénoménologie de l'histoire et l'herméneutique de l'oubli de l'être. Il a publié plusieurs articles dans *Archivio di Filosofia*, *International Journal for Philosophy and Theology*, *Revue Roumaine de Philosophie*.

Address:

Paul Marinescu

Romanian Society for Phenomenology

B-dul. Mihail Kogalniceanu, nr. 49, ap. 45,

050104, Bucuresti

Email : paul.marinescu@phenomenology.ro

<http://institute.phenomenology.ro/en/researchers/dr-paul-marinescu/>

Traduire le passé

Enjeux et défis d'une opération historiographique

Paul Marinescu

Institut de Philosophie "Alexandru Dragomir," Académie Roumaine

Résumé:

Cet article se propose de réfléchir sur les rapports possibles entre l'herméneutique de l'histoire et la théorie de la traduction, tels qu'ils sont développés, esquissés, voire suggérés par Paul Ricœur, en prenant comme point de départ la question de la traduction du passé. Il s'agirait de vérifier de cette manière si ce syntagme de « traduction du passé » – que l'on trouve dans son article de 1998 intitulé "La marque du passé" – peut constituer l'intitulé d'un programme cohérent de l'herméneutique ricœurienne de l'histoire ou s'il reste au niveau des métaphores qui invitent à un vague conceptuel facile.

Mot-clés: Ricœur, traduction, passé, histoire, herméneutique.

Abstract:

The aim of this article is to think about possible connections between the hermeneutics of history and the theory of translation, as they were elaborated upon, outlined, perhaps even suggested by Paul Ricœur, taking as its point of departure the question of the translation of the past. This would establish whether the phrase "translation of the past" – that we find in his article of 1998 entitled, "La marque du passé" – could form the title of a coherent programme of a Ricoeurian hermeneutics of history or whether it would remain at the level of metaphors that invite an easy conceptual vagueness.

Keywords: Ricœur, Translation, Past, History, Hermeneutics.

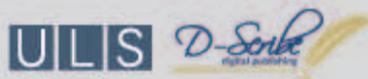
Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 6, No 1 (2015), pp. 57-72

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.287

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Traduire le passé

Enjeux et défis d'une opération historiographique

Paul Marinescu

Institut de Philosophie "Alexandru Dragomir," Académie Roumaine

Je me propose dans ce qui suit de réfléchir sur les rapports possibles entre l'herméneutique de l'histoire et la théorie de la traduction, tels qu'ils sont développés, esquissés, voire suggérés par Paul Ricœur, en prenant comme point de départ la question de la traduction du passé. Je voudrais vérifier de cette manière si ce syntagme de "traduction du passé" – que l'on trouve dans son article de 1998 intitulé "La marque du passé"¹ – peut constituer l'intitulé d'un programme cohérent de l'herméneutique ricœurienne de l'histoire ou s'il reste au niveau des métaphores qui invitent à un vague conceptuel facile.

Pour ce faire, je vais procéder d'abord à un parcours des réflexions de Ricœur sur la traduction, développées plutôt dans les années 1990, pour questionner ensuite l'extension du modèle de la traduction au rang de paradigme anthropologique, linguistique et politique de l'existence humaine que certains commentateurs ont pu identifier chez Ricœur; je tenterai enfin de conclure en m'interrogeant sur la portée et les défis que cette nouvelle opération historiographique adresse à la manière de faire l'histoire et d'envisager le temps historique.

1/ Bref parcours de la traduction

Si l'on excepte l'expérience effective de la traduction des *Ideen I* de Husserl dans laquelle Ricœur s'est engagé dans les années de sa captivité en Pomeranie,² on pourrait affirmer, sans risque de se tromper, que la traduction ne compte parmi ses thèmes privilégiés d'analyse qu'à partir des années 1990. Malgré l'importance indéniable que la traduction revêt pour le domaine de l'herméneutique (philosophique) dont Ricœur se voulait le théoricien en France, ce thème n'a pas connu dans ses *Essais d'herméneutique* (I et II) qui s'étendent à travers trois décennies (1960-1980) la même attention que celle accordée par contre au symbole, au texte ou à la narration.

Ce n'est qu'avec l'article "Rhétorique, poétique, herméneutique"³ – publié en 1990 et repris ultérieurement dans le volume *Lectures 2. La contrée des philosophes* – que la traduction regagne peu à peu sa place méritée dans les réflexions herméneutiques de Ricœur. En effet, c'est ici que l'interprétation est définie par référence au processus de la traduction, prise au sens large du terme, en tant que transfert d'un "essentiel du sens" d'une culture à l'autre. Contre la mécompréhension suscitée par la distance historique et culturelle, l'herméneutique ricœurienne redécouvre la capacité de la traduction à "décontextualiser et recontextualiser" un sens transmis: c'est précisément par ce trait qu'elle peut servir de modèle à l'interprétation, dont le but ultime est de développer le "signifier plus" du texte.⁴

De la traduction en tant que modèle et, de plus, comme *capacité du sujet*, il est encore question dans un article paru deux ans plus tard et intitulé "Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?".⁵ Cette fois-ci, le contexte est différent: il ne s'agit plus de déterminer la particularité du *redécrire*

herméneutique par rapport à l'*argumenter* de la rhétorique et au *configurer* de la poétique, mais de proposer – en réponse à la réalité politique d'une union européenne en quête de son unité – des "modèles d'intégration ayant à faire avec l'identité et l'altérité."⁶ Au pardon et à l'échange des mémoires, Ricœur ajoute, en tête de la liste, le modèle de la traduction dans lequel il repère le geste de l'hospitalité linguistique comme trait essentiel à partir duquel un nouvel *ethos* de l'Europe pourrait être envisagé et élaboré.⁷ Retenons ici cette première occurrence du syntagme "hospitalité linguistique," qui occupera une place centrale dans la théorie de la traduction de la fin des années 1990, et qui est pour le moment définie comme un "habiter chez l'autre, afin de le conduire chez soi à titre d'hôte invité."⁸

Une méditation sur "L'universel et l'historique," datant de 1996, pourrait également être prise pour un autre jalon important du parcours ricœurien de la traduction, car c'est ici qu'on retrouve, concentrées en quelques lignes, trois idées fondamentales qui serviront de base théorique aux articles recueillis dans le volume que l'on connaît tous – *Sur la traduction*. Comme le titre de l'article le suggère, la problématique est donnée par le caractère difficile de la conjonction de l'universel et de l'historique, surtout sur les plans éthiques, juridiques et politiques, là où l'on vise à formuler et à imposer des principes *a priori* contre et malgré la diversité "des contenus d'application"⁹ (héritages culturels, règles historiquement variables de la vie en commun, etc.). À l'encontre de cette tendance qui caractérise pleinement les théories de la justice distributive de J. Rawls et de l'éthique de la discussion de J. Habermas, Ricœur se propose de montrer à quel point l'universel et l'historique sont entremêlés, en prenant en considération trois articulations de la problématique morale: l'éthique de la vie bonne, la morale de l'obligation et la sagesse pratique. C'est dans ce dernier cas – qui suppose un "savoir appliquer" des normes universelles à des situations singulières – que la traduction est invoquée comme modèle: si elle en est un, elle l'est d'abord par sa capacité d'approcher la "fragmentation de l'univers linguistique," "en l'absence de toute super langue."¹⁰ Par cela, la traduction, entendue sans sa signification élargie, comme un dire sous le signe de l'autrement, est un "phénomène universel." Mais il est important de souligner que cette universalité dont parle Ricœur tient, en frisant le paradoxe, à l'*expérience* effective de la traduction où l'on pratique l'hospitalité langagière:

[S]ous le titre de la traduction, il s'agit d'un phénomène universel consistant à dire autrement le même message. Dans la traduction, le locuteur d'une langue se transfère dans l'univers linguistique d'un texte étranger. En retour, il accueille dans son espace linguistique la parole de l'autre. Ce phénomène d'hospitalité langagière peut servir de modèle à toute compréhension dans laquelle l'absence de ce qu'on pourrait appeler un tiers de survol met en jeu les mêmes opérateurs de transfert dans..., et d'accueil chez..., dont l'acte de traduction est le modèle.¹¹

Par rapport à ces écrits où la traduction – prise plutôt au sens large du terme – ne semble faire qu'un objet fortuit des réflexions de Ricœur, les trois articles recueillis dans le volume *Sur la traduction* sont exclusivement consacrés à ce thème, en prêtant une attention particulière aux exigences et aux défis qui découlent de son acception restreinte. Ils se remarquent également par l'importance accordée aux appuis théoriques que la psychanalyse et l'épistémologie pourraient fournir à la pratique même de la traduction.

Pour ce qui est de l'apport de la psychanalyse à la "traductologie,"¹² celui-ci se résume à l'emprunt de deux notions – le travail du souvenir et le travail de deuil – dont Ricœur se sert pour renvoyer respectivement aux résistances auxquelles le traducteur se heurte à travers son expérience et à la nécessité du traducteur de "renoncer à l'idéal de la traduction parfaite."¹³

Des résistances, il y en a assez: la première catégorie tient à l'autosuffisance de chacune des deux langues appelées à communiquer à travers l'acte de traduction. De la part des deux parties engagées, on peut constater un refus de "l'épreuve de l'étranger," comme aurait dit Antoine Berman,¹⁴ car chacune de ces deux langues couvrent totalement l'univers, le monde à dire; pourquoi faire alors l'expérience de l'étranger, pourquoi s'ouvrir à l'exercice de dire la même chose autrement? À cette frilosité identitaire des langues¹⁵ s'ajoute la difficulté relevée par le découpage phonétique, lexical et syntactique distinct que chaque langue propose du monde: et sous ce titre on peut compter la polysémie, le contexte, le secret, l'indicible, le sens collé au signifiant, et finalement les syntaxes qui imposent, par leurs articulations particulières, des visions différentes du monde. La deuxième catégorie de résistances qui affectent le processus de traduction vient de l'impossibilité d'avoir, entre le texte à traduire et la langue d'accueil, un troisième terme à l'aune duquel on pourrait déterminer l'adéquation de la traduction. Comment peut-on alors prétendre qu'une traduction, "[à] défaut de ce texte tiers, où résiderait le sens même, l'identité sémantique,"¹⁶ a dit la même chose autrement, a rendu le même sens, mais d'une manière différente?

C'est dans ce contexte que Ricœur invoque la nécessité pour le traducteur d'assumer un travail de deuil, dont l'essentiel réside dans l'abandon de l'idéal de la traduction parfaite. Un geste herméneutique simple dans sa formulation, mais complexe dans ses effets: ce type de renoncement ne se fait que de pair avec l'abandon de toute quête de la langue originaire ou universelle qui précéderait, historiquement ou logiquement, les langues données et qui serait dépositaire d'un "essentiel du sens." De l'universalité de notre capacité de parler, il ne faut pas déduire l'universalité d'une langue pure¹⁷ à chercher dans les couches préhistoriques de notre être ou dans les structures communes de la pensée. Car procéder de cette manière équivaldrait à entretenir surnoisement le fantasme d'un même sens, qui assujettit d'habitude le traducteur et le pousse, au nom d'une adéquation jamais atteinte, à supprimer l'étrangeté, à effacer les différences.

Écartant ce fantasme, le traducteur découvre que la direction de son travail peut cependant être donnée par l'idée d'une *équivalence sans adéquation* – et là on voit plus clairement en quoi consiste l'apport de l'épistémologie à la réflexion ricœurienne. Une fois abandonnée la quête d'un "absolu langagier," le traducteur sera en revanche à la recherche d'une équivalence présumée – à mi-chemin entre une fidélité figée et une trahison créatrice – dont le seul moyen de vérification n'est que l'opération de retraduction. Le résultat de ce travail difficile, marqué par divers compromis théoriques, a le statut d'une "construction du comparable,"¹⁸ selon une expression que Ricœur emprunte à Marcel Detienne. Autrement dit, tout traducteur refait le geste originaire des premiers interprètes, notamment celui de construire un glossaire où l'on propose des équivalents (*arêtê/virtus, polis/urbs, politès/civis*). En invitant à ces exercices de trahison et d'appropriation créatrice, Ricœur rejette ainsi l'alternative théorique, souvent paralysante, du traduisible *versus* intraduisible pour parier par contre sur le caractère fécond de l'alternative pratique fidélité *versus* trahison.

Il ne faudrait toutefois pas perdre de vue que cet écart épistémologique entre l'équivalence et l'adéquation que le traducteur doit assumer à travers son travail de deuil linguistique n'est que le reflet d'un autre écart, plus profond, de nature ontico-éthique, notamment celui entre le propre et l'étranger:

En avouant et en assumant l'irréductibilité de la paire du propre et de l'étranger, le traducteur trouve sa récompense dans la reconnaissance du statut indépassable de dialogicité de l'acte de traduire comme l'horizon raisonnable du désir de traduire. En dépit de l'agonistique qui dramatise la tâche du traducteur, celui-ci peut trouver son bonheur dans ce que j'aimerais appeler l'hospitalité langagière.¹⁹

C'est une citation très importante, parce que l'on peut y déceler la réponse avancée par Ricœur à ce qu'on appelle le défi terminal de la traduction, ou dans les termes de Hans-Georg Gadamer, la difficulté herméneutique de l'étrangeté et son dépassement.²⁰ Elle réside dans l'acte de poser comme fondamentale une équation d'équilibre herméneutique au sein d'une expérience marquée d'habitude par le drame et l'agôn. En effet, c'est un équilibre obtenu à travers un procédé de compensation: une différence comme celle entre le propre et l'étranger – irréductible aux yeux de Ricœur – est située dans la dimension dialogique de la traduction. De cette manière, on remporte deux choses au prix d'un seul geste: on s'assure une dynamique continue de la traduction, mais à l'abri de tout reproche possible de pratiquer une appropriation totalisante.²¹ La clé de cette "réussite," c'est le rapprochement fait par Ricœur entre le dialogue et la traduction à partir de l'expérience à laquelle celle-ci invite, à savoir l'hospitalité langagière qui consiste à habiter la langue de l'autre et à recevoir chez soi la parole de l'étranger.²²

2/ Questionner la traduction comme paradigme

Si la réflexion ricœurienne sur la traduction reconnaît l'écart entre équivalence et adéquation ainsi que l'irréductibilité de la différence entre le propre et l'étranger, et si elle parie sur l'alternative épistémologique fidélité *versus* trahison, peut-on considérer pour autant qu'elle érige l'opération de traduction en modèle de toute compréhension comme procès toujours inachevé? Au vu de notre restitution synthétique des analyses ricœuriennes consacrées à la traduction, la question se pose en effet de savoir si l'on peut, sans trahir ni faire violence à Ricœur, élaborer une véritable herméneutique de la traduction – comme le voudraient par exemple D. Jervolino²³ et R. Kearney qui voient dans la traduction "un paradigme linguistique et ontologique de l'existence humaine"²⁴ ayant de fortes implications éthiques et politiques.

Ce qui mérite d'être, selon nous, davantage questionné, c'est précisément cette transformation surprenante de la traduction – comme "pratique risquée toujours en quête de théorie"²⁵ et censée médiatiser la diversité des langues – en modèle herméneutique universel valable à tous les niveaux de l'expérience humaine. Animé par cette intention, nous présenterons d'abord les grandes lignes de cette herméneutique de la traduction esquissée par Kearney, pour nous arrêter ensuite sur la "traduction du passé" comme un des cas particuliers qui pourrait confirmer ou infirmer l'universalité de ce modèle théorique. Dans ce but, nous tenterons enfin d'identifier les avantages et les inconvénients de cette opération historiographique censée assumer au sein de l'histoire (entendue comme science) le modèle et la pratique de la traduction.

Si l'on compare les deux études que R. Kearney a consacrées à l'herméneutique de la traduction chez Ricœur,²⁶ on ne peut pas ne pas remarquer une certaine hésitation par rapport au statut qu'il devrait accorder à la traduction. Si celle-ci est envisagée, dans une première formulation, comme un paradigme linguistique et *ontologique* de l'existence humaine, dans la seconde étude il enlève à la traduction le titre ontologique pour le remplacer par anthropologique. Et ce à juste raison, nous semble-t-il, car sous le signe de l'ontologie, où l'on attend d'habitude un discours sur l'être, Kearney recueillait principalement des réflexions sur le soi, l'Autre et l'étranger. C'est une hésitation éloquente qui peut toucher toute méditation sur la traduction, puisqu'elle ne vient pas d'une lecture imprécise, mais elle est donnée par contre par la sémantique vague de la traduction même, prise dans son acception large.

Si l'on prenait effectivement la traduction pour un paradigme ontologique de l'existence humaine, comme Kearney le souhaitait, on se situerait d'emblée dans le cadre d'une théorie de l'être constituée autour de deux idées centrales: d'abord, l'expérience ontologique est traversée par une "rupture radicale du sens et de la présence" qui rend problématique tout passage entre "phénomène et être, entre apparition et être";²⁷ ensuite, si ce passage est cependant possible, il l'est grâce à l'existence d'une dynamique sémantique biaisée qui est attestée à travers les traces, les signes et les médiations textuelles – ce qui appelle en appui la pratique incessante d'une traduction généralisée. Sachant les maintes hésitations de Ricœur devant l'idée d'une ontologie totale et la primauté qu'il accorde aux médiations qui n'arrivent jamais à se constituer en une expérience achevée de sens, on devrait accepter qu'habiter le monde est selon lui une "expérience brisée."²⁸ Ce qui revient à dire que s'il y a un caractère lisible et traduisible du monde, ce n'est qu'en réponse au rapport compréhensif de l'homme fini et faillible.

Si l'on se penche ensuite, en suivant de près l'analyse de Kearney, sur la traduction en tant que paradigme linguistique et anthropologique, c'est pour ajouter au tableau général de l'herméneutique de la traduction encore deux traits importants. Le premier consiste à voir le parler comme un acte de traduction,²⁹ comme une façon "non seulement de se traduire à soi-même (de l'intérieur vers l'extérieur, du privé au public, de l'inconscient au conscient), mais aussi et plus explicitement de se traduire soi-même pour les autres."³⁰ Le second trait vient d'une certaine manière renforcer le premier: après la pluralité des voix différentes du soi-même que "la traduction interne"³¹ a mise au jour, il faudrait également reconnaître la pluralité des langues entre lesquelles la traduction externe est censée être la médiatrice.

C'est une exigence complexe, si l'on prend en considération sa dimension anthropologique, car il ne s'agit pas seulement de transférer un message verbal d'une langue à une autre, mais aussi de rendre compte de la manière adéquate de rencontrer l'Autre qui se dit dans une autre langue. Ainsi, ce qui à première vue ne se présentait que comme un dilemme linguistique – dans l'acte de traduction, doit-on servir l'étranger dans son étrangeté ou bien la langue d'accueil dans son désir d'appropriation,³² révèle graduellement ses connotations éthiques. La question est alors de savoir comment se rapporter à autrui: le garder dans une altérité irréductible ou le réduire à la dimension du propre? À ces deux questions, la traduction – par le phénomène de l'hospitalité langagière qu'elle rend possible – sert de modèle: en renonçant au fantasme d'un sens identique qui resterait le même à travers les échanges, et en admettant le caractère indépassable entre le propre et l'étranger, on apprend à lire – anthropologiquement et éthiquement – le soi-même *comme* un autre.

Pour le dire d'un mot, nous habitons un monde lisible dont la dynamique sémantique, régie par les structures dyadiques absence/présence, altérité/identité, fidélité/trahison, ne peut être saisie qu'à travers l'expérience d'une traduction généralisée qui sert de modèle à l'interprétation. C'est dans ce contexte que Kearney poursuit son analyse et en vient à identifier une autre configuration de la traduction paradigmatique: en fait, c'est l'article déjà cité de 1992, où Ricœur posait comme base d'un nouvel *ethos* de l'Europe les modèles de la traduction, de l'échange des mémoires et du pardon, qui lui sert d'argument en faveur de son interprétation de la traduction comme paradigme politique. C'est une lecture heureuse, dont la particularité réside dans son hypothèse d'approche: les trois modèles ne sont pas à prendre séparément, puisque ce ne sont qu'entremêlés qu'ils peuvent assurer l'*ethos* futur de la politique européenne. On pourrait même soupçonner que, par rapport à l'échange des mémoires et du pardon, la traduction occupe, selon Kearney, une position hiérarchique privilégiée, car c'est ce phénomène qui, par sa richesse sémantique remarquable, parcourt et soutient en toile de fond la capacité paradigmatique des deux autres. C'est ainsi que l'on peut envisager une traduction interculturelle qui se ferait par un échange des mémoires différentes et par un raconter autrement. C'est toujours ainsi que les mémoires blessées, dans leur recherche de justice, pourraient se rencontrer dans l'horizon du pardon qui, pour prendre la valeur d'exemple, exige la traduction. Selon Kearney, c'est dans ce cadre que le modèle de la traduction peut être directement appliqué au champ de l'histoire et pensé en termes de "transfiguration du passé":

[L]a transfiguration du passé [est], pour mieux dire, la reprise créatrice des promesses non tenues du passé. Cette reprise nous permet d'assumer notre dette à l'égard des morts. Il s'agit, en rendant la parole à ceux qui ne l'ont plus, d'interpréter cette parole à nouveaux frais et de *donner au passé un futur*.³³

3/ Traduire le passé: avantages et inconvénients

À ce moment de l'analyse, il conviendrait de s'arrêter plus longtemps sur les avantages de cette opération historiographique consistant à traduire le passé. Pourquoi vaudrait-il mieux se rapporter au passé selon la logique de la traduction et non selon une autre logique, qui accorderait une place plus importante à l'idée de différence temporelle et d'écart historique, comme l'a fait par exemple Michel de Certeau dans son ontologie négative du passé? Pourquoi ne pas inclure la traduction dans la pléiade des figures rhétoriques qu'Hayden White invoque à l'appui de son approche tropologique du passé? Pourquoi opérer, dans l'exercice de faire l'histoire, une transfiguration du passé, au lieu de procéder à une réeffectuation du passé dans le présent, suivant R. J. Collingwood?³⁴

Le premier avantage du paradigme de la traduction du passé vient de sa proximité avec une opération proprement ou plutôt originairement historiographique, celle de raconter un événement. En effet, leur point de rencontre réside dans la manière commune d'accorder le passé à la catégorie de l'autrement. De même que dans le cadre d'un récit, "on peut toujours raconter autrement, en variant la mise en intrigue, la fable,"³⁵ de même la traduction vient renforcer cette capacité, car son essentiel réside justement dans le fait "de dire la même chose autrement."³⁶ Et le parallèle entre raconter et traduire le passé pourrait être poussé plus loin. Ce qui est en jeu, c'est leur manière commune d'accorder sens [*Sinngebung*] à ce qui a été: de même qu'un événement du

passé est tiré, par le moyen du récit, de son infra-signification vers sa dimension signifiante – c'est-à-dire vers un nouvel ordre de sens esquissé à partir de schèmes explicatifs et de représentations historiques –, de même, un événement passé est rendu et intégré à la dynamique du présent par le moyen d'une traduction "historiographique." C'est ce que Kearney appelle la "transfiguration du passé" ou la "reprise créatrice des promesses non tenues du passé." Autrement dit, si l'histoire et la tradition ont encore un caractère vif pour nous, c'est grâce à l'exercice hétérologique conjugué du récit et de la traduction.

Le deuxième avantage tient à l'idée de pluralité qui comporte, pour l'expérience de la traduction, le statut de condition de possibilité. En effet, si la traduction existe, c'est pour confirmer que malgré la diversité *donnée* des langues, on arrive cependant à communiquer et à se faire comprendre. L'important est ici de voir la traduction comme un moyen de véhiculer un message, un contenu de sens soit d'une communauté langagière à une autre, soit entre les membres d'une même communauté, séparés par une distance temporelle (époques, générations, etc.). De ce point de vue, recourir à la traduction – lorsqu'on cherche à comprendre des événements passés placés au-delà du contexte historique de notre être ou, sinon, des fragments ou des bribes de notre passé qui, sous l'effet du temps, de l'oubli et de l'inconscient, risquent de devenir illisibles – semble être un pas à faire déjà assumé.

Le troisième avantage est lié à la catégorie aléthique que Ricœur accorde à la traduction, notamment l'équivalence sans adéquation. On se rappelle dans ce contexte son appel incessant à renoncer à l'idéal d'une traduction parfaite, engagée dans une quête illusoire de rendre exactement le même sens. À ce type de traduction, captive d'une logique de l'identité de sens démontrable, Ricœur oppose un exercice de traduction qui, faute d'un troisième terme placé entre la langue source et la langue d'accueil, se laisse conduire par la valeur d'une équivalence présumée. La traduction arrive ainsi à construire des comparables et c'est précisément par cette capacité qu'elle peut être rapprochée à la poétique du récit. En effet, si le rapport au passé se fait par l'intermédiaire du récit et de la traduction, il faudrait accepter que l'on ait finalement affaire à une *refiguration* et non pas à une restitution de ce qui fut un jour. "[L]es constructions de l'histoire – souligne fortement Ricœur – ont l'ambition d'être des reconstructions répondant à la requête d'un *vis-à-vis*,"³⁷ mais sans que ce vis-à-vis ne soit réductible à une référence fixe et déterminée (que l'on peut assimiler au troisième terme recherché par la traduction). Sortir donc des cadres de l'épistémologie traditionnelle de la vérité-adéquation pour embrasser de nouvelles valeurs aléthiques et des notions telles que le comparable, l'équivalence sans adéquation, la représentance, ne fait pas le point faible de cette herméneutique de l'histoire, mais constitue une réponse élaborée à la nature paradoxale du passé que l'on se propose de raconter et traduire:

J'ai dit: l'énigme du passé. À vrai dire, il s'agit d'un chapelet d'énigmes. La première qui vient à l'esprit se pose dans la ligne de l'investigation [...] du lexique et de la syntaxe de la temporalité. Nous parlons du passé à la fois comme ce qui *n'est plus* et comme ce qui *a été*. La première désignation, qui est adverbiale, est de tour négatif: ne [...] plus; la seconde, qui relève de la nomenclature des temps verbaux, est de tour positif: a été. Y a-t-il lieu de choisir entre les deux, voir de les hiérarchiser?³⁸

Force est de reconnaître que cette théorie de la traduction du passé est séduisante, de par son envergure théorique, son caractère assez inédit dans l'historiographie contemporaine et ses

notions innovatrices. Mais pour vérifier son bien-fondé, j'aimerais me faire pour un moment l'avocat du diable en me demandant d'abord si l'universalité accordée au paradigme de la traduction respecte la lettre ou plutôt l'esprit de la philosophie de Ricœur et si, ensuite, cette opération de traduction du passé ne comporte pas, outre les avantages déjà identifiés, des inconvénients également importants. C'est sur ces deux points particuliers que je me pencherai dans ce qui suit.

Si l'on cherche dans les textes de Ricœur des passages susceptibles d'éclairer le phénomène de la traduction ainsi que sa portée philosophique, la première impression est que l'on a affaire à une réflexion prudente, qui avance pas à pas, tout en évitant les conclusions fortes. Dans cette perspective, on pourrait alors s'arrêter sur quelques analyses suggestives du philosophe. La première se trouve dans l'article de 1992 intitulé "L'universel et l'historique": après avoir précisé que l'acte de traduction dans sa dimension d'hospitalité langagière peut servir de modèle à toute compréhension inachevée, Ricœur suggère en effet une possible extension de cette notion de traduction, en l'appliquant notamment au domaine juridique où "la nécessité d'une application proprement créatrice s'impose."³⁹ À la suite de ce premier texte, il va de soi qu'il faudrait aussi prendre en compte l'article de 1999 intitulé "Le paradigme de la traduction," qui annonce déjà dans son titre même une possible extension de la traduction.

Mais un parcours rapide nous empêche de nous jeter trop vite sur des conclusions fortes: en effet, même si Ricœur emploie ici le syntagme de "paradigme de la traduction," il n'affirme guère son universalité et il reste assez prudent lorsqu'il justifie son choix de termes. Si la traduction est un paradigme, elle ne l'est que par le phénomène de l'hospitalité linguistique qui est une autre manière de dire la traduction en tant qu'expérience effective. Pratiquer la traduction, c'est donc faire l'expérience de l'hospitalité linguistique, qui à elle seule peut servir de modèle pour d'autres formes d'hospitalité "apparentée," telle l'hospitalité eucharistique. Mais le ton de ces affirmations est cependant réservé et circonspect: finalement, il s'agit de reconnaître un caractère paradigmatique (autrement dit, à valeur d'exemple, si l'on suit l'étymologie du grec *paradeigma*) à une simple pratique, comme l'est la traduction. Ainsi, à la fin de cette "démarche" d'extension de la traduction, Ricœur avoue qu'il "reste sur [d]es analogies risquées et sur [d]es points d'interrogation."⁴⁰

En ce qui concerne le problème particulier qui nous intéresse ici, notamment le rapport entre la traduction et l'histoire, les renvois sont assez pauvres. C'est sous la catégorie de l'"autrement" que Ricœur esquisse un parallèle entre raconter et traduire:

Je suis parti, écrit-il, de ces deux modèles plus ou moins apparentés à la psychanalyse du travail de mémoire et du travail du deuil, mais c'est pour dire que, *de même que dans l'acte de raconter, on peut traduire autrement*, sans espoir de combler l'écart entre équivalence et adéquation totale.⁴¹

Par ailleurs, dans un autre passage important, Ricœur se réfère directement à l'opération de traduction à laquelle l'histoire et la mémoire procèdent, lorsqu'elles transmettent un événement passé "dans la langue d'accueil du narrateur."⁴² Présenté en 1997, dans le cadre des séminaires du *Collège international de la philosophie*, et publié en 1998, dans les pages de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, l'essai "La marque du passé," d'où l'on extrait cette référence, revêt une importance particulière pour la compréhension de la pensée tardive de Ricœur sur l'histoire.

Précédant le grand ouvrage de l'année 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cet article constitue sans doute une partie du chantier sur lequel s'édifiera cette magnifique construction. Mais il se remarque en fait par le caractère saisissant des thèses avancées ici qui viennent d'une certaine manière questionner sa propre vision de l'histoire proposée dans *Temps et récit*. Pour le dire d'un mot, Ricœur se propose ici de "libérer l'histoire du paradigme de la trace, de la métaphore de la mémoire comme empreinte,"⁴³ pour recouper, dans le cadre d'une nouvelle théorie de l'histoire, un rapport au passé qui se ferait principalement au niveau des témoignages. Cette hypothèse, qui propose de penser le passé à partir du témoignage et non pas de la trace, revient à exiger de l'histoire qu'elle cesse de chercher une ressemblance entre un récit et l'événement raconté, pour se demander en revanche "si l'ensemble des témoignages, confrontés entre eux, est fiable."⁴⁴ C'est dans ce contexte que l'on peut lire ce passage éclairant pour notre propos:

Traduire, déclare Antoine Berman, c'est à la fois habiter dans la langue de l'étranger et donner hospitalité à cet étranger au cœur de sa propre langue. De la même manière, ne peut-on pas dire que la mémoire et l'histoire traduisent ce qui a été transmis de l'événement dans la langue d'accueil du narrateur? Traduire, dit le proverbe, c'est trahir. Soit. Mais la trahison relève encore de la catégorie du témoignage, et non pas d'abord de celle de l'image.⁴⁵

Il faut tout de suite reconnaître que lorsque Ricœur avance cette hypothèse de la traduction du passé, il ne le fait pas dans une perspective similaire à celle de George Steiner qui lui aussi parlait, dans *Après Babel*, d'une traduction du passé, mais prise au sens large, voire vague.⁴⁶ Le modèle de la traduction devrait servir, au moins dans cette étude exploratoire, à un programme bien défini et rigoureux de reposer les fondements de l'historiographie, en renversant justement les rapports de priorité entre la trace et le témoignage. Et ce qui encourage Ricœur à intégrer le modèle de la traduction au sein de cette histoire dont le paradigme est le témoignage, c'est l'alternative (pratique) que la traduction et le témoignage partagent: fidélité *versus* trahison. De même qu'un témoignage rend plus ou moins fidèlement l'événement passé, de même une traduction, dans son exercice effectif, s'approche ou s'éloigne de l'original.

La nouveauté de ce programme de pensée historique vient donc du fait que, désormais, l'accent est plutôt mis sur la *fiabilité* d'un récit du passé que sur le rapport *mimétique* entre le récit et l'événement raconté. C'est un choix théorique qui comporte des conséquences importantes car il implique notamment l'ouverture de l'historiographie au modèle de la traduction, une reformulation de la représentance en fonction du "comme" du témoignage, – autrement dit en fonction de sa fidélité –, et une préoccupation pour le trait "pathique" de la conscience du témoin *atteint* par un événement passé.⁴⁷

Malgré son caractère rigoureux, ce projet de reconsidérer les fondements de l'histoire, à partir du témoignage et en rejetant la problématique de la ressemblance, n'a finalement été que partiellement repris. Si dans "La marque du passé," Ricœur considérait que le discours théorique de *Temps et récit* était encore "prisonnier de l'énigme de l'*eikôn*" et qu'il se proposait du même coup de "libérer l'histoire du paradigme de la trace" et de "sortir de la problématique de la ressemblance," deux ans plus tard, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ce projet est à son tour remanié. Dès le début du livre, l'énigme de l'*eikôn* se retrouve au centre du questionnement sur la représentation du passé, déployé à travers la phénoménologie de la mémoire, l'épistémologie de

l'histoire et l'herméneutique de la condition historique.⁴⁸ En outre, toute une série d'analyses phénoménologiques ont ici comme objet la trace dans ses diverses configurations (la trace comme empreinte, la trace matérielle, mnésique et celle psychique), soulevant des questions sur la ressemblance entre l'image-souvenir et l'impression première, de même que sur la fidélité du souvenir.⁴⁹ Dans cette perspective, il nous semble qu'une réflexion sur les limites de l'hypothèse avancée dans "La marque du passé" constitue une bonne occasion de préciser certains inconvénients de la théorie ricœurienne de la traduction et plus particulièrement de son application possible au domaine de l'histoire.

Selon nous, l'inconvénient principal de cette théorie de la traduction vient de la décision de Ricœur de sortir de l'alternative théorique du traduisible *versus* intraduisible pour embrasser en revanche l'alternative pratique fidélité *versus* trahison. Le résultat visé de cette manière c'est, comme nous l'avons déjà vu, de se consacrer à un exercice de traduction qui, faute d'un critère absolu de la bonne traduction, sera régi par l'idée d'une "équivalence présumée, non fondée dans une identité de sens démontrable."⁵⁰ Mais ce faisant, on risque de procéder à une substitution fallacieuse: à une dualité de rang ontologique qui renvoie au traduisible et à l'intraduisible de l'être langagier, on substitue une dualité épistémologique dont le mérite principal est d'imposer la valeur aléthique d'équivalence sans identité. Mais, à vrai dire, celle-ci est dépourvue de fonction réelle, car la seule vérification effective d'une traduction se fait, comme Ricœur le reconnaît lui-même, par le moyen d'une retraduction et non pas selon une échelle graduelle qui mesurerait les degrés d'équivalence. À la limite, cette dualité fidélité/trahison ne pourrait expliquer que le domaine du traduisible.

D'ailleurs, n'y a-t-il pas un conflit souterrain entre définir la traduction en termes de *dire autrement*, comme le fait Ricœur, et sa décision de ne garder que l'alternative fidélité *versus* trahison? Car en effet, si l'on pense l'"autrement" de la traduction en fonction de la paire fidélité/trahison, on est inévitablement conduit vers le pôle de la trahison. En d'autres termes, si la traduction réside dans l'acte de dire un même message autrement, elle n'en vient, selon l'alternative pratique de la fidélité et de la trahison, qu'à livrer des "trahisons." De cette manière, on est confronté à un paradoxe: plus on traduit un texte, en variant l'échelle de l'autrement, plus on le trahit. La situation serait autre si cette catégorie de "l'autrement" était dérivée de la dualité traduisible/intraduisible: elle serait l'expression directe de notre désir infini de traduire, de notre effort continu de nous approprier un message qui, dans son identité, et à cause de notre finitude et de l'hétérogénéité des langues, nous échappe toutefois toujours.

L'inconvénient ressort plus clairement si l'on se penche sur l'opération consistant à traduire le passé:⁵¹ à première vue, cette pratique pourrait très bien être pensée dans le cadre de l'alternative fidélité *versus* trahison. Il s'agirait finalement de trouver le juste chemin entre une lecture violente du passé selon les exigences du présent et une écoute dévote et passive d'un passé hypostasié en une seule et unique source de sens.⁵² Mais cette opération historiographique ne fonctionne qu'à condition d'accepter que le temps historique soit lisible d'un bout à l'autre et que la traduction, à l'instar du récit, peut *marquer, articuler et clarifier*⁵³ l'expérience temporelle. En ce sens, penser la connaissance du passé comme traduction, ce serait occulter la partie d'illisibilité rattachée inévitablement à l'histoire et au "faire l'histoire" qui implique, selon nous, la reconnaissance des trois éléments suivants: le fait que le présent à partir duquel on traduit le passé est en vérité un non-lieu, un entrecroisement des générations, des différents *ethos*, des destins particuliers; le fait que la distance temporelle n'est pas seulement le médium d'une

“transmission génératrice de sens,”⁵⁴ comme l’envisageait Ricœur dans *Temps et récit*, mais également un éloignement obscurcissant ou même l’expression d’un temps historique discontinu et déchiré; et enfin, le fait que l’événement, même fixé dans le cours de l’histoire, garde par sa nature même une incompréhensibilité de principe, manifeste dans les maintes lectures qu’il rend possibles, des lectures qui n’arrivent précisément pas à l’épuiser. Il nous semble ainsi que renoncer à l’alternative du traduisible *versus* intraduisible se révèle finalement, et surtout dans le cas de la traduction du passé, comme un oubli dangereux de la nature aporétique du temps que Ricœur lui-même soulignait à la fin de *Temps et récit*.

En guise de conclusion, peut-on affirmer que la traduction du passé reste au bout du compte une manière viable de faire l’histoire, à juste distance de “l’appropriation conquérante” du passé dont Nietzsche nous avertissait dans sa deuxième considération inactuelle? À nos yeux, la réponse est affirmative, mais à condition de mettre davantage en évidence la capacité phénoménologique de la traduction de nous montrer le temps historique dans sa double nature – traversé, d’un côté, par des ruptures, des discontinuités et des absences, mais toujours chargé d’une signifiante qui vient du fond d’une continuité présumée. À l’encontre de la poétique de la narration qui répondait, selon Ricœur, à l’aporétique du temps, la traduction du passé pourrait nous apprendre un nouveau regard sur le temps de l’histoire, comme source simultanée de différence et d’unité, un temps qui, comme un enfant qui joue, nous donne d’une main le sens, pour le retirer d’une autre⁵⁵.

- ¹ Paul Ricœur, « La marque du passé », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, (Paris : PUF, 1998).
- ² Cette expérience de traduction dont Ricœur témoigne dans *La critique et la conviction* est intéressante, car nous y voyons révélée une autre fonction de la traduction: celle de dompter une altérité autrement trop radicale, trop violente. Parlant de ces lectures de Husserl, Jaspers, Goethe, faites pendant son captivité, Ricœur avoue qu'elles l'ont aidé à "préserver une certaine image des Allemands et de l'Allemagne – les gardiens finalement n'existaient pas, et je vivais dans les livres," *La critique et la conviction* (Paris: Fayard/Pluriel, 2010), 37.
- ³ Paul Ricœur, "Rhétorique, poétique, herméneutique," in *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris: Points, "Essais," 1999), 481-495.
- ⁴ Le prix à payer pour établir cette équation d'égalité entre la traduction (au sens large) et l'interprétation est celui de prendre une position forte en faveur de la "permanence du 'noyau sémantique'," selon Marcel Hénaff, "La condition brisée des langues': diversité humaine, altérité et traduction," in *Esprit* (mars-avril 2006), 68.
- ⁵ Paul Ricœur, "Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?," in P. Kosloski (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique* (Paris: Cerf, 1992), 107-116.
- ⁶ Paul Ricœur, "Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?," 107.
- ⁷ Sur les cinq fonctions éthiques de la traduction que Richard Kearney identifie dans l'article de Ricœur sur le nouvel *ethos* de l'Europe (notamment l'éthique de l'hospitalité linguistique, de la traduction flexible, de la pluralité narrative, de la transfiguration du passé et du pardon), voir son étude "Vers une herméneutique de la traduction," in G. Fiasse (ed.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable* (Paris: PUF, 2008), 173-178.
- ⁸ Paul Ricœur, "Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?," 108.
- ⁹ Paul Ricœur, "L'universel et l'historique," in *Le Juste 2* (Paris: Esprit, 2001), 268.
- ¹⁰ Paul Ricœur, "L'universel et l'historique," 282.
- ¹¹ Paul Ricœur, "L'universel et l'historique," 282.
- ¹² Nous prenons ce terme dans le sens qu'Antoine Berman lui accorde dans "La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain," in Berman et al. (eds.), *Les tours de Babel* (Mauvezin: Trans- Europ-Repress, 1985), 39: "La traductologie: la réflexion de la traduction sur elle-même à partir de sa nature d'expérience. [...] la traductologie, sans du tout être une 'philosophie de la traduction,' doit nécessairement s'enraciner dans la pensée philosophique."
- ¹³ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," in *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004), 16.
- ¹⁴ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger* (Paris: Gallimard, 1995).
- ¹⁵ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 10.
- ¹⁶ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 14.

- ¹⁷ Voir à ce sujet, Walter Benjamin, *La tâche du traducteur* (Paris: Payot&Rivages, 2011) et aussi la belle interprétation qu'Antoine Berman en propose dans *L'âge de la traduction : "La tâche du traducteur" de Walter Benjamin, un commentaire* (Vincennes: Presses universitaires de Vincennes, 2008).
- ¹⁸ M. Detienne, *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire* (Paris: Seuil, 2000), 54: "Les comparables, ce sont les plaques d'enchaînement décidées par un choix, un choix initial. Historiens et anthropologues, entraînés à travailler ensemble, privilégient des assemblages réalisés à partir de choix logiques, voisins mais différents."
- ¹⁹ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 19.
- ²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Paris : Seuil, 1996), 409.
- ²¹ Au début des années 1980, lors d'un colloque à l'Institut Goethe de Paris, Jacques Derrida adressait à Hans-Georg Gadamer une question concernant le danger que comporte une herméneutique de l'appropriation d'assimiler "l'altérité comme telle, au nom d'une volonté de sens unitaire et totalitaire." Voir à ce propos le dossier de leur débat dans D. Michelfelder et Richard Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction* (Albany: Suny Press, 1989).
- ²² Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 20.
- ²³ C'est Domenico Jervolino qui a le mérite d'être le premier à avoir identifié, souligné et développé d'une manière admirable l'importance que le phénomène de la traduction revêt pour la compréhension de la pensée tardive de Paul Ricœur. Je ne mentionne ici que ses articles qui, depuis 2000, offrent une image de plus en plus précise de la place que la traduction occupe dans l'économie de la pensée ricœurienne, à côté du symbole et du texte, et explorent les implications éthiques et politiques de ce phénomène considéré dans sa dimension "paradigmatique": "Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte," *Archives de philosophie*, 1 (2000), 79-93, "La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction," *Archives de philosophie*, 4 (2004): 659-668 et "Pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricœur," *Revue de métaphysique et de morale* 50/2 (2006), 229-238. Son interprétation de la traduction se déploie entre deux pôles. D'un côté, il propose de voir dans la traduction un "troisième paradigme" de l'herméneutique de Ricœur qui succéderait aux paradigmes du symbole et du texte. À ses yeux, ce qui conférerait un caractère paradigmatique au phénomène de la traduction, ce serait sa capacité d'ouvrir la réflexion sur un nouveau thème, "les langues dans leur diversité historique," et de proposer une relation particulière à l'altérité (altérité intérieure, autrui, altérité culturelle, etc.) sous le signe de "l'hospitalité langagière." D'un autre côté, Jervolino développe, en s'appuyant toujours sur Ricœur, une théorie plus personnelle qui envisage la relation entre le don des langues et la dette de l'hospitalité langagière. Comme ce dernier aspect fera l'objet d'une analyse dans une prochaine étude, je préfère me référer dans cet article à la version plus systématique du paradigme de la traduction qu'offre R. Kearney.

- ²⁴ Richard Kearney, "Vers une herméneutique de la traduction," in G. Fiasse (ed.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable* (Paris: PUF, 2008), 157.
- ²⁵ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," in *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004), 26.
- ²⁶ Richard Kearney, "Vers une herméneutique de la traduction" et "Le paradigme de la traduction," in J. Porée et G. Vincent (eds.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010).
- ²⁷ Jean-Luc Amalric, "L'expérience brisée et l'attestation dans l'herméneutique critique de Ricœur," in *Expérience et Herméneutique* (Paris: Le Cercle Herméneutique Editeur, 2006), 28.
- ²⁸ Le syntagme renvoie au titre de l'article de Jean-Luc Amalric, cité ci-dessus, tout en rappelant les expressions déjà consacrées de Ricœur, notamment "le cogito brisé," "la dialectique brisée" et "la communication brisée."
- ²⁹ Domenico Jervolino, "The Hermeneutics of the Self and the Paradigm of Translation," cité par R. Kearney, "Le paradigme de la traduction," 171.
- ³⁰ Richard Kearney, "Vers une herméneutique de la traduction," 160.
- ³¹ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 44.
- ³² Franz Rosenzweig, *L'écriture, le verbe et autres essais* (Paris: PUF, 1998), cité aussi par Ricœur dans "Le paradigme de la traduction," 41.
- ³³ Richard Kearney, "Le paradigme de la traduction," 179. La notion de "dette à l'égard du passé" connaît dans *Temps et Récit* une double articulation: elle s'entend d'abord comme dette à l'égard des morts et l'accent est mis sur la perte, la distance et le deuil (c'est une acception empruntée à Michel de Certeau et son *Écriture de l'histoire*). Mais selon Ricœur, il y a également une dette à l'égard de l'héritage des potentialités vives qui habitent encore le passé. Ce sont ces deux acceptions qui se retrouvent entremêlées au cœur de l'opération consistant à "transfigurer le passé" décrite par Kearney. Mais dans le contexte d'une herméneutique de la traduction, la dette n'est pas seulement ressentie à l'égard du passé, mais elle peut aussi prendre la forme d'une dette envers l'étranger (entendu dans son sens large) comme le souligne Jervolino: "La traduction ne répond-elle pas, de même que la mémoire, à l'idée d'une dette à payer, à l'égard de l'étranger que nous accueillons, et à l'égard de nous-mêmes, de ce que nous avons été, de ce que nous sommes, de ce que nous serons?" ("La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction," *Archives de philosophie*, 4 (2004), 667). De cette manière, on peut ajouter aux implications historiographiques de la relation dette/traduction d'autres implications proprement anthropologiques et éthiques. C'est dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* – notamment dans les analyses consacrées à la dette-héritage et à l'être-en-dette (Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 108, 473 et suiv.) – que l'élargissement de la sphère sémantique de la notion de dette apparaît le plus clairement. Cependant, il faudrait prêter une attention égale au caractère problématique de la notion de "dette" de l'historien chez Ricœur: pour cela, je me permets de

renvoyer à l'étude de J. A. Barash, "Pourquoi se souvenir du passé historique," in *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, eds. J. Porée et G. Vincent (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010), 131-138, et à celle de Pol Vandavelde, d'où je retiens ce passage éloquent: "En résumé, l'être-en-dette donne à la *mimesis* une dynamique propre qui permet de voir comment on passe de l'action au récit en manifestant le contenu de sens de l'action. Cependant, l'être-en-dette ne garantit pas que c'est le même contenu de sens qui a été préservé lorsque l'action ou le passé sont racontés. Il y a un aveuglement intentionnel dans l'être-en-dette au sens où il y a une décision préalable concernant la nature de la dette et l'identité de ceux qui se sentent en dette. Plusieurs allégeances peuvent grever l'attitude existentielle de se sentir en dette." "Le fondement ontologique du récit selon Ricœur," *Studia Phaenomenologica* XIII (2013), 267.

- ³⁴ Nous renvoyons ici bien entendu au chapitre "La réalité du passé historique," Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Points, "Essais," 1991).
- ³⁵ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 49.
- ³⁶ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 45.
- ³⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 284.
- ³⁸ Paul Ricœur, "La marque du passé," 11.
- ³⁹ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 41.
- ⁴⁰ Paul Ricœur, "Le paradigme de la traduction," 43.
- ⁴¹ Paul Ricœur, "Défi et bonheur de la traduction," 20 [nous soulignons].
- ⁴² Paul Ricœur, "La marque du passé," 15.
- ⁴³ Paul Ricœur, "La marque du passé," 7. Dans cet article, la note qui figure en bas de la page 16 mérite toute notre attention puisque c'est ici que Ricœur reconnaît qu'à l'époque de *Temps et récit*, il restait "prisonnier de l'énigme de l'*eikôn*." Même s'il prenait la représentation du passé pour une reconstruction où s'entrecroisent fiction et histoire, il ne réussissait toutefois pas à se séparer nettement de la manière traditionnelle de poser ce problème en termes de ressemblance entre la chose présente et la chose absente. Tout cela à cause de la priorité qu'il attachait à la trace par rapport aux autres connecteurs qui constituent l'histoire documentaire, tels l'archive, les documents et, parmi ceux-ci, les témoignages. En procédant de cette manière, il répétait en fait, à l'intérieur de l'énigme de la trace, l'énigme de l'empreinte, la vieille aporie de l'*eikôn*. Douze ans plus tard, ce qui lui permet de rompre avec cette approche du passé et d'en proposer une nouvelle, c'est précisément la question du témoignage.
- ⁴⁴ Paul Ricœur, "La marque du passé," 14.
- ⁴⁵ Paul Ricœur, "La marque du passé," 15.

- ⁴⁶ George Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction* (Paris: Albin Michel, 1978), 39: "Ce phénomène de traduction diachronique au sein de la langue maternelle est si constant, on s'y plie de façon tellement inconsciente, qu'on prend à peine le temps de s'arrêter pour en évaluer la complexité, en jauger le rôle essentiel dans l'existence même de la civilisation. On ne connaît guère le passé que sous forme de construction verbale. L'histoire est un acte de parole, le temps passé y sert de crible. Ainsi concrets soient-ils, les vestiges tels que monuments et sites historiques doivent eux aussi être 'lu,' c'est-à-dire replacés dans un contexte d'identification verbale avant de se charger d'une présence effective."
- ⁴⁷ Pour Domenico Jervolino, c'est à partir du témoignage et de son être affecté par un événement que l'on saisit la différence principale entre ces deux projets d'herméneutique de l'histoire esquissés par Ricoeur: "Mais, le recours au témoignage n'annule pas un élément énigmatique qui nous reconduit du témoignage à la trace. Le témoin aussi est marqué par le passé. Il suppose un être affecté, une passivité essentielle par rapport à l'événement dont il témoigne. À mon avis, c'est l'insistance sur cette dimension de passivité qui – en prolongeant la dialectique de l'identité et de l'altérité (elle-même multiple et plurielle) de *Soi-même comme un autre* – fait la différence entre ce dernier Ricoeur et celui des années quatre-vingt" ("Ricoeur et la pensée de l'histoire: entre temps et mémoire," (en ligne), *Labyrinth*, 3 (hiver 2001), consulté le 10 juin 2015, [labyrinth.iaf.ac.at/2001/Jervolino.html]).
- ⁴⁸ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, II.
- ⁴⁹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 8-22 et suiv.
- ⁵⁰ Paul Ricoeur, "Le paradigme de la traduction," 40.
- ⁵¹ Quitte à livrer des évidences, il faut préciser que lorsqu'on parle d'une traduction du passé, on est obligé de prendre le terme de traduction au sens le plus large possible, comme synonyme d'interprétation, si l'on pense qu'en vérité "une traduction n'est pas possible entre des systèmes différents de symboles (par exemple le langage, la peinture, la musique, la sculpture, la gestuelle), autrement dit, parce qu'entre ces domaines, il n'existe pas d'accord sur la forme, pas d'isomorphie et que, par conséquent, personne ne peut indiquer les règles de traduction à ce sujet," Gunter Abel, *Langage, signes et interprétation* (Paris: Vrin, 2011), 105.
- ⁵² Marc de Launay, "Réflexions sur la traduction," in *Ricoeur* (Paris: L'Herne, 2004), 165.
- ⁵³ Paul Ricoeur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Points, "Essais," 1998), 14.
- ⁵⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 400.
- ⁵⁵ This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077.

**Polish Association of Phenomenology
Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences
Faculty of Philosophy and Sociology of University of Warsaw**

**14th Conference of the Polish Association of Phenomenology
PHENOMENOLOGY AND THE SOCIAL SCIENCES**

**Warsaw, Staszic Palace
28-29 November**

PROGRAM

FRIDAY, 28 NOVEMBER

09.00 – 09.15 – Opening of the conference (Room 242, 3th Floor)

09.15 – 10.00 – Gábor Gángó (Hungarian Academy of Sciences): Happiness, liberty and security in Leibniz's Specimen for the 1669 Polish king election (guest lecture)

Section I: Basic Categories (Room 154, 2nd Floor)

10.15 – 11.00 – Anna Orlikowski (Bergische Universität Wuppertal): *Leib, Ausdruck und Sozialität*

11.00 – 11.45 – Olga Shparaga (Center for European Studies, Minsk): *Gemeinschaft in der Situation der "asynchronen" Gegenwart*

11.45 – 12.00 – coffee break (Room 164, 2nd Floor)

12.00 – 12.45 – Tomas da Costa (Bergische Universität Wuppertal/Husserl Archiv, Köln): *Über das Intersubjektive hinaus: Maurice Natanson und der anonyme Charakter der Sozialwelt*

12.45 – 13.30 - Andrzej Przyłębski (Adam Mickiewicz University, Poznań): *Hermeneutik und Politik*

Section II: Theoretical Positions (Room 242, 3th Floor)

10.15 – 11.00 – Witold Płotka (University of Gdańsk): *Einführung, Body, and Knowledge: Phenomenology of the Intersubjective Cognition*

11.00 – 11.45 – Karilemla (Indian Institute of Technology, Bombay): *The Cultural Being: Heidegger's Hermeneutical Conception of the Human*

11.45 – 12.00 – coffee break (Room 164, 2nd Floor)

12.00 – 12.45 – Ondřej Švec (Charles University, Prague): *Ruled by the Average: Heidegger and Foucault on Social Norms*

12.45 – 13.30 – Max Schaefer (University of Limerick): *Seeing Heidegger's Originary Ethics through The Anyone*

13.30 – 15.00 – lunch break (PAN-Club, 4th Floor)

Section III: History and Law (Room 242, 3th Floor)

15.00 – 15.45 – Paul Marinescu (Institut de Philosophie "Alexandru Dragomir", Académie Roumaine): *De la phénoménologie du témoignage à la crise de l'historiographie*

15.45 – 16.30 – Maria Gołębiewska (Polish Academy of Sciences): *La critique phénoménologique du droit selon Simone Goyard-Fabre*

Section IV: Phenomenology, Anthropology and Politics (Room 154, 2nd Floor)

15.00 – 15.45 – Jaromir Brejda (University of Szczecin): *Politischer Personalismus Max Schelers*

15.45 – 16.30 – Piotr Pasterczyk (The John Paul II Catholic University of Lublin): *Phänomenologisch-hermeneutische Wahrheitsverständnis im Spiegel der Ritualanthropologie*

16.30 - 17.00 - coffee break (Room 164, 2nd Floor)

17.00 – 18.15 – General Assembly of the Polish Association of Phenomenology (Room 154, 2nd Floor)

18.30 – 20.00 – Hans-Georg Soeffner: *The hermeneutic approach to Sociology of knowledge* (ceremonial lecture, Room 242, 3th Floor)

20.00 – Reception (PAN-Club, 4th Floor)

SATURDAY, 29 NOVEMBER

09.00 - 09.45 - Zdzisław Krasnodębski: *Phenomenology, Social Sciences and European Political Traditions* (keynote lecture)

Section V: Time, Language and other Institutions (Room 242, 3th Floor)

10.00 – 10.45 – George Chirita (Media University, Bucarest)): *Social language and voice*

10.45 – 11.30 – Marcin Moskalewicz (Poznań University of Medical Sciences): *Distorted temporal experience: field phenomenology in practice*

11.30 – 12.15 – Mirko Wischke (Pädagogische Hochschule Heidelberg): *Simmels und Tönnies Kritik am Selbstverständnis der modernen Sozialphilosophie*

12.15 – 12.30 – coffee break (Room 164, 2nd Floor)

Section VI: Ethnometodology and Cultural Anthropology (Room 242, 3th Floor)

12.30 – 13.15 – Martin Nitsche (Czech Academy of Sciences): *Ethnomethodology and Phenomenological Conceptions of (Phenomenal) Field: Garfinkel, Gurwitsch, Merleau-Ponty*

13.15 – 14.00 – Davide Scarso (Universidade Nova de Lisboa): *Recent developments in the relations between phenomenology and the social sciences : the case of cultural anthropology*

Section VII: Noble Legacy and Citizenship (Room 154, 2nd Floor)

10.00 – 10.45 – Ferenc Hörcher (Hungarian Academy of Science, Pázmány Péter Catholic University): *Court, Count and Country: Vienna, the Széchenyis and the Hungarian Diet*

10.45 – 11.30 - Rafał Smoczyński/Tomasz Zarycki (Polish Academy of Sciences): *Mapping noble legacy of the polish citizenship model*

11.30 – 12.15 - Gábor Kovács (Hungarian Academy of Sciences): *The narrative of dual society in the interwar Hungarian sociological and political thought*

12.15 – 12.30 — coffee break (Room 164, 2nd Floor)

12.30 – 13.15 – Béla Mester (Hungarian Academy of Sciences): *The Enlargement of Rights as a Key Word of the Political Thought of the Hungarian Age of Reforms (1825–1848)*

13.15 – 14.00 – Tibor Pichler (Slovak Academy of Sciences): *Citizenship between Noble and Ethnic Nationalisms: The Slovak Case*

14.00 – 15.00 – lunch break (PAN-Club, 4th Floor)

Section VIII: Biography and Therapy (Room 242, 3th Floor)

15.00 – 15.45 – Vit Pokorný (Czech Academy of Sciences): *Altered states experience research: between phenomenology and autoethnography*

15.45 – 16.30 – Kamila Biały (University of Łódź): *Gestalt Psychotherapy and Interpretative Sociology. A Cross – genre in Biographical Research*

16.30 – 16.45 – coffee break

Section IX: Settlement and Emigration (Room 242, 3th Floor)

16.45 – 17.30 – Łukasz/M. Albańscy (Pedagogical University of Cracow): *Sociological phenomenology and the problem of undocumented settlement*

17.30 – 18.15 – Petr Kouba (Charles University, Prague): *Exodus without Moses. Roma Emigration as a Social Phenomenon*

18.15 – 18.30 – Closing of the conference

Staszic Palace (Pałac Staszica), ul. Nowy Świat 72

dr. Paul Marinescu
Institut de Philosophie « Alexandru Dragomir »
Académie Roumaine

De la phénoménologie du témoignage à la crise de l'historiographie

A travers le dernier siècle, la palette d'articulations entre la phénoménologie et les sciences sociales est devenue de plus en plus riche et complexe : pour l'illustrer brièvement, il suffit de penser à la distance qui sépare le premier projet d'Alfred Schutz qui visait à fonder une métathéorie sociologique par le moyen d'une approche phénoménologique, autour des notions comme intentionnalité, sens, monde de vie et les théories les plus récentes qui mettent en question le primat de la subjectivité au profit du phénomène tel quel.

Tout au long de ce parcours déployé entre un pôle subjectif et un autre asubjectif, les rapports entre la phénoménologie et les sciences sociales ont connu des formes diverses, tels la fondation théorique, les emprunts de méthode et de notions, la corroboration des résultats, l'extension ou le rétrécissement du champ théorique etc. De toutes les manières envisagées pour déterminer ce rapport, je voudrais m'arrêter dans ce qui suit sur *une* en particulier dont le spécifique est donné par le mot-clé de « crise », ou pour être plus précis, par la notion de « crise herméneutique ».

Pour clarifier ce que c'est une crise herméneutique et comment elle régit les rapports entre la phénoménologie et telle ou telle science sociale, je prends comme guide l'œuvre de Paul Ricœur ; celle-ci nous fournira d'abord un appui théorique éclaircissant pour mieux comprendre, à un niveau général, les étapes et l'effet d'une crise herméneutique qui atteint le corps « idéologique » d'une science sociale prise ici au sens le plus large du terme. Ensuite, c'est toujours dans ses ouvrages que nous allons trouver le matériel nécessaire pour analyser et illustrer un rapport particulier, établi sous le signe de la crise herméneutique, entre une phénoménologie déterminée (celle du témoignage) et une science humaine en quête de fondation théorique, l'historiographie.

*

En guise de *réflexion préliminaire*, penchons-nous d'abord sur ce que c'est une crise herméneutique comme marque du rapport entre la phénoménologie et les sciences sociales.

Depuis la *Philosophie de la volonté* des années 50, où il souligne la nécessité d'une méthode eidétique de s'ouvrir aux résultats de la psychologie et jusqu'à son dernier ouvrage – *Parcours de la reconnaissance*, entassé par des références aux diverses théories sociales, Ricœur a entretenu ce dialogue qui fait le thème de notre colloque (*phenomenology and social sciences*) sans relâche et toujours sous le signe d'une double exigence. D'un côté, la phénoménologie – en s'ouvrant à des faits et des concepts « naturalisés » fournis par telle ou telle science sociale s'oblige à « élaborer ses « essences » du vécu *en tension* avec les notions des sciences de l'homme »¹ ; de l'autre côté, les sciences sociales, une fois entrées en dialogue avec une discipline réflexive et fondationnelle comme la phénoménologie, réexaminent et déterminent l'ampleur et la validité régionale de leurs champs théorétiques. A travers cette expérience du détour dialogal, Ricœur vise en effet deux choses : empêcher un isolement de la phénoménologie dans la tour d'ivoire de l'idéalisme transcendantal et à la fois bloquer toute tentative de telle ou telle discipline sociale de s'ériger en science absolue et paradigmatique de l'humain. S'il y a un mot pour dire l'essentiel de cette manière de développer le rapport phénoménologie – sciences sociales, celui-ci serait « la crise herméneutique ».

Afin de clarifier davantage cette notion, nous prendrons en compte deux sources : la première est donnée par le texte-programme de 1975, intitulé « Phénoménologie et herméneutique », repris plus tard dans le volume *Du texte à l'action*. Ce qui nous est proposé ici c'est une définition rigoureuse de la phénoménologie herméneutique dont le spécifique réside : dans la séparation nette de l'idéalisme husserlien des *Ideen* et des *Méditations cartésiennes*, dans la préoccupation pour la question du sens de l'être et finalement dans la réflexion sur le caractère linguistique de notre expérience. Il ne s'agit pas d'une nouvelle discipline à qui devrait correspondre un nouveau champ thématique ; la parenté entre la phénoménologie et l'herméneutique, attestée déjà par les théories husserliennes sur la dimension temporelle et historique de l'expérience perceptive, et plus tard dans sa philosophie de la *Lebenswelt*, ne réclamait qu'une reconnaissance et un effort minime de théorisation. C'est précisément dans ce contexte qu'on peut lire une citation qui nous rend une première idée de ce que peut être une crise herméneutique active au cœur des sciences de l'esprit :

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. Poche, 2004, p. 74-75.

« Il me suffise de dire que le retour de la nature objectivée et mathématisée par la science galiléenne et newtonienne à la *Lebenswelt* est le principe même du retour que l'herméneutique tente d'opérer par ailleurs au plan des sciences de l'esprit, lorsqu'elle entreprend de remonter des objectivations et des explications de la science historique et sociologique à l'expérience artistique, historique et langagière qui précède et porte ces objectivations et ces explications. »²

Retenons donc pour l'instant cette première acception de la crise herméneutique comme un retour imposé aux sciences humaines, une véritable remontée du niveau dérivé des objectivations vers l'originale, la source primordiale de sens. Pour écarter toute mécompréhension, il faudrait tout de suite ajouter que cette opération n'est pas dirigée vers la conquête d'un domaine illusoire d'une « immédiateté ineffable » ; la *Lebenswelt* ne devrait pas être identifiée, nous avertit Ricœur, à « l'enveloppe vitale et émotionnelle de l'âme humaine » ; et de plus, « le monde de la vie n'est pas un monde où nous puissions retourner comme Ulysse à Ithaque, parce que nous l'avons quitté *pour toujours* »³. Le but de cette opération est en fait de prouver – sur les pas de Husserl – qu'à l'origine de toute idéalité il y a la vie opérative, d'où l'impossibilité de la pensée et des sciences objectives de s'autofonder. La crise herméneutique trouble la surenchère des idéalités de type scientifique et de cette manière elle empêche l'élévation des fondements d'une telle ou telle science au rang de rationalité universelle.

Nous passons maintenant à la deuxième source d'éclaircir la notion de « crise herméneutique ». C'est depuis 1963, l'année du fameux dialogue entre Ricœur et Lévi-Strauss autour de l'anthropologie structurale, que le philosophe français a visé constamment à limiter toute prétention hégémonique des sciences sociales, toute tentative venue de leur part d'ériger leur méthode en un modèle transdisciplinaire. L'historiographie, la psychanalyse, la sémiotique sont elles aussi directement visées : à la lumière de l'interprétation ricoeurienne, on voit clairement que chacune de ces sciences dépend d'une épistémologie mixte (où l'explication ne s'oppose plus à la compréhension, mais elle la soutient) qui n'a toutefois qu'une validité régionale. En ce sens, il est à préciser la différence faite incessamment par Ricœur entre une méthode de recherche (telle l'analyse structurale) et sa métamorphose *inquiétante* en idéologie théorétique (tel le structuralisme).

² P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, coll. « Points. Essais », 1998, p. 68.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. Poche, 2004, p. 371.

Pour finir avec ces considérations préliminaires, il faudrait souligner que Ricœur ne se contente pas seulement de mettre en lumière ces transmutations illicites d'une méthode douée d'une validité *régionale* en théories *universelles* de l'humain, qui affectent les sciences sociales. Ce qui l'intéresse surtout c'est de les en empêcher. Et pour faire cela, Ricœur recourt au même *modus operandi* qui réside dans : identifier les notions-limites qui régissent le discours de la science sociale envisagée ; exposer les apories contenues par ces notions-limites, ce qui provoque, à l'intérieur du champ discursif l'apparition d'un hiatus théorique, un ébranlement quant à l'hierarchie des principes et des idées régulatrices ; d'où la nécessité de déployer de nouvelles médiations sémantiques qui refusent cependant de se former dans un système théorique complet et absolu. Le simple fait que la crise herméneutique subie par une science sociale finit par des médiations incomplètes atteste fortement le caractère réflexif de celle-ci, dans le sens de réflexivité non-absolue, finie, inachevée⁴.

A la lumière de ces définitions préliminaires de la crise herméneutique, précisons de nouveau le but de cet exposé :

Je me propose donc de réfléchir sur la manière dans laquelle la phénoménologie, une fois incluse au corps théorique d'une science sociale, conduit à une crise de fondements et d'ici au besoin d'entamer une véritable refondation. Plus particulièrement, j'envisage ici la phénoménologie du témoignage dans sa relation avec l'historiographie, relation esquissée par Ricœur dans son ouvrage paru en 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Ce qui m'intéresse c'est de souligner le caractère liminaire du témoignage – saisi par la phénoménologie – et sa répercussion sur la manière de déterminer les fondements de l'historiographie.

Je vais donc m'intéresser au rôle que Ricœur assigne au témoignage dans l'échafaudage de son herméneutique de la condition historique. C'est dans ce cadre que le témoignage montre son acception liminaire la plus importante, au sens de « structure de transition » entre la mémoire et l'histoire. Cependant, faire communiquer la mémoire et l'histoire par l'intermédiaire du témoignage dans le cadre de l'historiographie s'avère un défi remarquable, car il suppose une nouvelle détermination de principes qui va de la question de la réalité du passé jusqu'à la subjectivité impliquée dans l'acte de faire de l'histoire.

Ce qui qualifie le témoignage comme « structure de transition » entre le passé mémoriel et celui historique, ce qui lui assure le rang de figure intermédiaire, de notion-limite dans le cadre d'une herméneutique de la condition historique, ce sont trois aspects que nous tâcherons de clarifier dans ce qui suit. Je vais considérer la sémantique du témoignage, le

⁴ Voir Paul Ricœur, *Temps et récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Points. Essais », 1991, p. 372.

contenu ou le « quoi » de l'acte de témoigner, notamment l'événement passé vécu et déclaré comme tel, et finalement la fonction que le témoignage remplit dans le cadre de cette herméneutique.

1/ Le premier aspect réside dans la sémantique plurielle du témoignage qui comprend des significations venues par les voies juridique, épistémologique et religieuse. Par exemple, dans la définition du témoignage comme « récit autobiographique certifié d'un événement passé, que ce récit soit effectué dans des circonstances informelles ou formelles » proposée par Renaud Dulong dans son ouvrage *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, on peut déceler ces trois filons entrelacés de sens. Si l'on prend d'abord la dimension juridique comme dominante, il faudrait s'arrêter surtout sur ce que Dulong appelle les circonstances formelles du témoignage. Car celui-ci n'est pas à confondre, comme on serait tenté de le croire à première vue, avec tout rapport sur un événement passé. Dans ce cas, le spécifique du témoignage tient à son rapport à une action de justice qui n'est réalisée que dans des institutions particulières et ayant comme but de « trancher un différend entre deux ou plusieurs parties »⁵. Ce que l'atteste aussi bien l'étymologie latine du mot témoin.

« En latin, écrit Giorgio Agamben dans *Homo sacer* III, il y a deux mots par lesquels on désigne le témoin. Le premier, *testis*, d'où vient le terme italien de *testimone*, signifie celui qui se pose comme tiers (*terstis*) dans un procès ou un litige entre deux adversaires. Les deuxième, *superstes*, renvoie à la personne qui a vécu quelque chose, qui a fait l'expérience jusqu'au bout d'un événement et qui peut ainsi en rendre témoignage »⁶.

Dans un acte de justice, le récit d'un événement vécu peut incliner la balance pour une partie ou pour une autre ; dans la logique de la persuasion et du probable, le témoignage est envisagé ainsi comme « preuve pour ou contre » – et c'est précisément par ce trait qu'une transition est faite vers l'acception épistémologique du terme.

⁵ Paul Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1994, p. 112.

⁶ Giorgio Agamben, *Ce rămâne din Auschwitz. Arhiva și martorul*, trad. de l'italien au roumain par A. Cistelean, Cluj, Idea Design & Print, coll. « Panopticon », 2006, p. 12 (trad. en français par nos soins).

Cette fois, l'accent est mis sur la valeur de vérité qu'on peut assigner au témoignage. En tant qu'assertion de la réalité passée, renforcée d'une « auto désignation du sujet témoinant »⁷, le témoignage remet sur le tapis le problème classique de la validité de nos sources de connaissance. En effet, la question est de savoir si l'on peut accorder une autorité épistémologique à une assertion qui a comme seules sources la perception, la mémoire, et les inférences individuelles. Mais si l'on prend en compte la dimension dialogale du témoignage, le fait « que c'est devant quelqu'un que le témoin atteste de la réalité d'une scène à la quelle il dit avoir assisté »⁸, nous voyons qu'à un niveau plus profond, la question s'ouvre également sur la confiance que l'on peut faire à une assertion venue de la part d'un autre que moi. C'est par là que la tension entre la confiance et la suspicion fait son entrée dans la dynamique de la connaissance et se répercute sur le plan de l'historiographie.

Finalement, ce rapport confiance – autre que moi qui caractérise le niveau épistémologique du témoignage, se retrouve également dans l'acception religieuse du terme, mais porté à une autre échelle, verticale, si l'on peut ainsi dire. On parle toujours du témoignage comme d'un récit autobiographique, mais cette fois-ci l'événement qu'on atteste à l'intérieur d'une vie individuelle, c'est la vérité même, une vérité venue de la part d'un Tout Autre que moi. Le témoin ne peut que confier sa vie et croire absolument, du fond de sa vie, à cette vérité, tout en effaçant son individualité pour la recueillir dans son altérité radicale.

Pour résumer ce parcours sémantique du témoignage, retenons donc les trois polarités qui dominent selon la source envisagée, respectivement juridique, épistémologique et religieuse : preuve – différend, confiance – suspicion, « auto-implication – dépossession totale de soi »⁹.

2/ Le deuxième trait qui confirme le témoignage en tant que structure de transition, de figure intermédiaire entre une phénoménologie de la mémoire et l'historiographie vient de la nature même du *réfèrent* du témoignage qui est, en toute généralité, le passé vécu. A partir de la définition du témoignage comme « récit autobiographique certifié d'un événement passé », il faudrait ainsi questionner la nature même de l'événement passé, sa manière de se constituer et de se donner phénoménologiquement ; pour qu'ensuite on s'arrête sur le problème relevé par un passé dont la réalité n'est attestée que par le moyen d'une mise en récit.

⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points. Essais », 2000, p. 204.

⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁹ Voir François-Xavier Amherdt, « Introduction », in Paul Ricœur, *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2011.

C'est déjà l'expérience ordinaire du temps qui nous fournit la première source d'étonnement quant au passé vécu : si l'on pense, par exemple, au jour d'hier, on devrait tous admettre que ce segment déterminé de temps se donne à la fois comme ce qui a été et ce qui n'est plus. D'où vient la difficulté de tout discours (même philosophique) sur le passé de saisir cette nature paradoxale où s'entremêlent la négation du présent et l'affirmation d'un avoir-été déterminé par rapport à l'instant du présent. Plus important encore, cette constitution paradoxale du passé vécu se répercute également sur la manière de concevoir le passé historique : est-ce que l'avoir-été est plus fort que le n'être plus ? Peut-on encore accorder la qualification de « réel » à un passé qui, dans sa constitution intime, comprend une négation dominante du présent, du ce qui est ? Le problème devient plus difficile encore si l'on constate qu'au niveau du témoignage du passé, nous avons affaire non pas à un événement passé rendu dans sa nudité phénoménale, s'il y en a une, mais à un découpage temporel « traduit » en termes de récit autobiographique.

Pour penser la passéité du passé sans toutefois oblitérer sa constitution paradoxale, Ricœur prend successivement en compte, dans *Temps et récit*, trois manières d'envisager ce phénomène, qui seulement prises ensemble donnent une image claire de l'amplitude de l'aporie questionnée.

La première tentative d'expliciter la passéité du passé se fait sous le signe du Même : ce qu'on essaie, c'est de réduire jusqu'à l'identification la distance entre un événement passé et le présent où il persiste au niveau de la mémoire active, du témoignage déclaré, de la reconstruction historique en acte. On reconnaît aisément la théorie de R.J. Collingwood qui ancre le réel du passé dans le présent de la conscience, dans sa capacité de réeffectuer, par l'intermédiaire de l'imagination par exemple, ce qui a été.

Si cette manière de penser le passé s'appuie plutôt sur la dimension positive de l'avoir-été, la deuxième se déploie par contre sous le signe de l'Autre, de l'ontologie négative. Le passé est ici entendu comme ce qui n'est plus – par conséquent, toute approche historique se réduit à un parcours incomplet et inachevé de la différence entre une absence marquée par le signe de l'antériorité et le présent. Selon Michel de Certeau, qui en est le théoricien, le passé n'est qu'une « absence pertinente » ; à la lumière de cette définition, tous les opérateurs historiographiques – de la trace au témoignage – semblent dépourvus de toute capacité de saisir et rendre la diachronicité, car elles se déterminent à l'intérieur d'une logique de la différence.

Finalement, le réel du passé peut également être placé sous le signe de l'Analogue ; selon cette interprétation d'inspiration rhétorique, l'avoir-été d'un événement passé trouve sa

consistance dans sa mise en langage, ou plus précisément dans sa mise en récit : les choses se sont passées telles qu'elles sont racontées. Mais cette manière de déterminer la passéité du passé comporte elle aussi des risques : et le premier réside dans la difficulté de tracer une différence nette entre l'historique et le fictionnel, dans notre cas entre le témoignage d'un événement passé et le récit imaginaire du même événement. Pour sortir de cet embarras, Ricœur propose d'assigner à la narration historique (et par conséquent, à tous les opérateurs qui la constituent) une véhémence ontologique, une exigence de rendre les choses telles qu'elles se sont passées. Il s'agit encore d'une figuration rhétorique, qui porte l'événement passé à un niveau langagier, mais une figuration chargée toutefois d'une dette à l'égard des « hommes dans le temps », d'un devoir de rendre leurs vies et leurs faits tel qu'ils se sont passés.

3/ Afin d'identifier le troisième aspect qui fait du témoignage une structure de transition entre le passé mémoriel et le passé historique, il faudrait embrasser une vision comparative entre les deux projets d'herméneutique historique que Ricœur propose respectivement dans *Temps et récit* et dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Nous devons prêter attention aux rôles et fonctions différents que Ricœur attribue au témoignage à travers ces deux ouvrages et aux manières différentes de déterminer les proximités sémantiques de cette notion et sa capacité de référer au passé.

Prenons comme point de départ deux extraits qui traitent du témoignage, l'un tiré du *Temps et récit. Le temps raconté* et l'autre de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

« Dire que tel événement rapporté par l'historien a pu être observé par des témoins du passé ne résout rien : l'énigme de la passéité est tout simplement déplacée de l'événement rapporté au témoignage qui le rapporte. L'avoir-été fait problème dans la mesure exacte où il n'est pas observable, qu'il s'agisse de l'avoir-été de l'événement ou de l'avoir-été du témoignage »¹⁰.

Et vingt ans plus tard :

« Il ne faudra toutefois pas oublier que tout ne commence pas aux archives, mais avec le témoignage, et que, quoi qu'il en soit du manque principal de fiabilité

¹⁰ Paul Ricœur, *Temps et récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Points. Essais », 1991, p. 284.

du témoignage, nous n'avons pas mieux que le témoignage, en dernière analyse, pour nous assurer que quelque chose s'est passé, à quoi quelqu'un atteste avoir assisté en personne, et que le principal, sinon parfois le seul recours, en dehors d'autres types de documents, reste la confrontation entre témoignages »¹¹.

D'un côté, dans le cadre d'une herméneutique de la *conscience* historique, le témoignage est laissé en dehors de l'économie explicative de l'énigme de la passéité ; il ne joue aucun rôle dans la constitution et l'attestation de la réalité du passé historique ; son potentiel historique s'efface devant celui de la trace qui – à elle seule – vaille pour le passé. De l'autre côté, dans le cadre d'une herméneutique de la *condition* historique, cette fois-ci, le témoignage est mis en valeur comme le seul moyen « d'accréditer la représentation historienne du passé »¹². D'où vient et comment peut-on expliquer cette différence d'approche dans la question du témoignage ? En dépit de ces 20 ans qui séparent leur publication, *Temps et récit* et *La mémoire, l'histoire, l'oubli* partagent en gros les conclusions sur la réalité historique envisagée comme une reconstruction, sur la vérité de l'histoire inséparable d'une implication subjective (sous forme de l'attestation), sur l'inévitable caractère incomplet et inachevé de la connaissance historique qui refuse la médiation totale, sur le caractère inscrutable du temps et les apories qui en découlent etc.

Ce qui n'empêchent pas le fait que les différences en ressortent également à un regard plus attentif ; et la plus grande différence, dont la mise en évidence est devenue un peu caricaturale, est liée à la question de la mémoire, totalement absente dans *Temps et récit*, profondément débattue dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, comme l'atteste d'ailleurs le titre même de l'ouvrage. Il paraît ainsi que dans les années 80, Ricœur a omis la mémoire, pour que l'on assiste, en 2000, à un retour en force de ce phénomène oublié. La mémoire apparaît ici comme « la matrice même de l'histoire » – une définition qui provoque des mutations dans le projet de l'herméneutique historique, mais qui relève également des défis quant à la manière d'expliquer et légitimer ce nouveau rapport entre la mémoire qui se sert de représentations iconiques / mnésiques et l'histoire qui est de bout en bout écriture.

Concernant les *mutations*, peut être la plus importante est rendue par Roger Chartier : on passe, dit-il, d'une poétique du récit à une épistémologie de l'histoire. Autrement dit, l'attention se porte de l'aporie majeure de la constitution du temps déchiré entre une interprétation cosmologique (le temps objectif) et une interprétation phénoménologique (le

¹¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points. Essais », 2000, p. 182.

¹² *Ibid.*, p. 386.

temps vécu) – qui fait le noyau dur de *Temps et récit*, à l'énigme de la présence de l'absent marqué par l'antériorité, autour de laquelle est construit le discours de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Dans les deux cas, le temps historique et sa représentation constituent « la réponse » à ces deux apories, mais leur articulation suit des intentionnalités différentes : dans l'esprit d'une poétique du récit, on met en évidence leur densité rhétorique ; par contre, dans l'esprit d'une épistémologie de l'histoire, on s'intéresse à la manière d'assurer le caractère véridique de nos représentations du passé.

Définir la mémoire comme « matrice de l'histoire » ne provoque pas seulement des mutations thématiques, mais elle relève aussi, comme nous l'avons déjà dit, de *défis* à l'intérieur du projet même de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Le rapport entre la mémoire iconique et l'histoire scripturaire ne se fait pas sans difficulté, d'autant plus lorsqu'on met la mémoire (individuelle, subjective, atteinte par l'oubli et la distance temporelle) à la base d'une soi-dite science historique qui réclame pour sa part l'objectivité de ses représentations. Pour certains, la difficulté de ce rapport est si grande et évidente, qu'ils préfèrent parler plutôt d'*écarts* entre mémoire et histoire. En effet, on voit à peine où s'entrecroisent l'histoire comme science avec la mémoire comme capacité finie d'un sujet historique : même si les représentations dont chacune de ces deux se sert ont la même intentionnalité (celle de rendre le passé tel qu'il était), leur nature est radicalement différente.

D'un côté, c'est à partir des traces mnésiques ou si vous voulez corticales, qu'on dresse une image mentale du passé vécu, tout en y engageant l'imagination, les habitus, les sédimentations; le résultat est une représentation de source et d'usage exclusivement *individuel* qui prétend la *fidélité* par rapport à ce qui a été. De l'autre côté, c'est à partir de traces, mais cette fois de traces écrites, souvent archivées et des marques extérieures qu'on propose une représentation du passé dont la capacité *véritative* est renforcée par trois opérations historiographiques qui la constitue: la phase documentaire (comprenant témoignages, archives et preuves), la phase explicative/compréhensive (où l'on se penche sur les « parce que » d'un événement passé) et la phase représentative qui prend en compte la mise en forme littéraire.

Entre ces deux types d'attester la passéité du passé, c'est le témoignage qui est appelé à assurer la connexion. Et le trait principal que Ricœur met en évidence afin de soutenir que « le témoignage constitue la structure fondamentale de transition entre la mémoire et l'histoire »¹³, c'est la double manifestation de ce phénomène, c'est à dire le fait qu'il y a des

¹³ *Ibid.*, p. 26.

témoignages oraux, mais aussi bien des témoignages écrits. Dans son expression orale, le témoignage pourrait être très bien pris pour une mémoire déclarée; le principal argument vient du fait que les deux partagent l'expérience de l'auto-désignation. Prononcer un souvenir ne se fait que dans le cadre d'un discours que le sujet se tient à lui-même; en faisant cela, il se désigne « comme le possesseur de ses propres souvenirs ». De même pour le témoignage oral, dont la forme la plus primitive du « j'y étais » atteste la mienneté de l'expérience vécue, renforcée par une autoposition du sujet en qualité de témoin. Par contre, dans son expression écrite, le témoignage se compte parmi les premiers objets de l'archive qui tend au statut de preuve documentaire. Détaché de son auteur, le témoignage écrit ne peut rejoindre le corpus de l'histoire critique qu'en faisant preuve, par confrontation avec d'autres traces, vestiges et représentations. C'est donc par sa nature duale orale / écrite que le témoignage sert de figure liminaire (à comprendre par cela « seuil » et « transition ») entre la mémoire et l'histoire.

Le témoignage est un seuil – et la je passe aux conclusions finale – car malgré les tentatives de Ricœur de justifier le rapport fondationnel entre la mémoire et l'histoire, ces deux domaines ne restent à *vrai dire* qu'en bon rapports de voisinage sémantique et phénoménal. Le simple fait de déclarer le témoignage comme structure fondamentale de transition ne fait que déplacer le problème de communication, sans toutefois le résoudre. L'écart entre la mémoire et l'histoire se retrouve ainsi, comme une mise en abyme, dans l'écart entre la *dimension fiduciaire* du témoignage oral et la *dimension indiciaire* du témoignage écrit. Si le témoignage est finalement une structure de transition, il l'est *dans la seule mesure* ou il fait passer l'énigme de la présence de l'absent marqué par l'antériorité du pôle de la mémoire au pôle de l'histoire. Mais porter une énigme n'équivaut jamais à la résoudre.

This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077

Cercetător postdoctorat,



**L'Institut de Philosophie et Sociologie e de l'Académie Polonaise des
Sciences
Association Polonaise de Phénoménologie
Faculté de Philosophie et Sociologie de l'Université de Varsovie**

Attestation

Par la présente, je soussigné dr. Piotr Schollenberger, trésorier de l'Association Polonaise de Phénoménologie,, atteste que M. dr. Paul Marinescu (Institut de Philosophie – *Alexandru Dragomir* / Académie Roumaine), a soutenu la conférence intitulée « De la phénoménologie du témoignage à la crise de l'historiographie », dans le cadre du colloque international « La phénoménologie et les sciences sociales », organisé par l'Association Polonaise de Phénoménologie en collaboration avec l'Institut de Philosophie et Sociologie de l'Académie Polonaise de Sciences et la Faculté de Philosophie et Sociologie de l'Université de Varsovie, qui a eu lieu à Varsovie, du 28 au 29 novembre 2014.

Faite à Varsovie,

03.12.2014

**POLSKIE TOWARZYSTWO
FENOMENOLOGICZNE**
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72 p. 227
REGON: 015596060, KRS: 0000116874
e-mail: ptfen@ifispan.waw.pl

Dr. Piotr Schollenberger

/trésorier de l'Association Polonaise de Phénoménologie /
Faculté de Philosophie et Sociologie de l'Université de Varsovie