



ACTE D'INVESTIDURA
DE DOCTOR *HONORIS CAUSA*
AL PROFESSOR:

Dr. PAUL RICŒUR



Universitat Ramon Llull

ACTE D'INVESTIDURA
DE DOCTOR *HONORIS CAUSA*
AL PROFESSOR:

Dr. PAUL RICŒUR



Universitat Ramon Llull

Edita: Universitat Ramon Llull

Rector: Miquel Gassiot

Vicerector acadèmic/secretari general: Josep Gallifa

Coordinació Editorial:

Gabinet de Comunicació URL

Disseny i Compaginació:

TURN - Enric Maria

Impressió i Enquadernació:

Romargraf, S.A.

Barcelona, abril 2001

Dipòsit Legal: B. 19.511-2001

SUMARI

- 1** *Acta de nomenament del Prof. Paul Ricoeur.* **Pàg. 5**
- 2** *Elogi dels mèrits del Dr. Paul Ricoeur, a càrrec del Dr. Andreu Marquès, professor de la Facultat de Filosofia de Catalunya.* **Pàg. 6**
- 3** *Éloge des mérites du professeur Paul Ricoeur par le Docteur Andreu Marquès.* **Pàg. 15**
- 4** *Discours du Docteur Paul Ricœur.* **Pàg. 24**
- 5** *Discurs del Doctor Paul Ricoeur.* **Pàg. 37**
- 6** *Discurs de l'Excm. i Mgfc. Sr. Miquel Gassiot, rector de la Universitat Ramon Llull.* **Pàg. 50**
- 7** *Discours de son Excellence le Docteur Miquel Gassiot, Recteur de l'Université Ramon Llull.* **Pàg. 54**

1

Acta de nomenament del Prof. Paul Ricoeur

La Junta Acadèmica de la Universitat Ramon Llull,
a proposta de
la facultat de Filosofia de Catalunya,
en la sessió de 16 de desembre de 1999,
va prendre l'acord de concedir el grau de
Doctor *Honoris Causa* de la Universitat Ramon Llull,
al Prof. Paul Ricoeur.

ELOGI DELS MÈRITS DEL DR. PAUL RICŒUR,
A CÀRREC DEL DR. ANDREU MARQUÈS,
PROFESSOR DE LA FACULTAT DE FILOSOFIA
DE CATALUNYA

Avui és una dia assenyalat per a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, ja que Paul Ricœur ens fa l'honor d'acceptar de formar part formalment del nostre claustre en tant que doctor *honoris causa*. En realitat, però, Paul Ricœur ha estat sempre present entre nosaltres perquè des del primer dia ha estat un punt de referència essencial per a professors i alumnes. Per a mi, en particular, és un gran honor poder fer la laudatio d'aquell que d'ençà dels meus anys d'estudi a Lovaina ha estat sempre, pels seus escrits, el meu mestre principal en la tasca filosòfica.¹

Als seus vuitanta-vuit anys, Ricœur és unànimement considerat un dels testimonis més sagaços i més dignes d'atenció de la consciència filosòfica d'aquest començament de segle, un començament de segle que -gràcies a Déu- el troba encara en plena forma intel·lectual. Testimoni digne d'atenció no únicament pel valor de la seva obra immensa i multiforme,² sinó pel fet que s'ha col·locat conscientment a la cruïlla de les recerques més significatives del nostre temps; unes recerques que, tot i que algun cop han convergit (hi ha algunes convergències òbvies, per exemple, entre filòsofs "continentals" i filòsofs "analítics"),³ habitualment han preferit ignorar-se. Des d'aquest punt de vista Ricœur representa una excepció de primera magnitud i d'una grandesa indubtable: Ricœur és avui un filòsof "continental" d'autoritat reconeguda i alhora pot ser acceptat pels "analítics" com un interlocutor que se sap situar a l'interior de llur problemàtica (pensem, per exemple, en les discussions amb Davidson i Parfit a *Soi-même comme un autre*).⁴ Ricœur, que té una enorme capacitat de lectura,⁵ és un coneixedor profund de la gran tradició filosòfica d'Occident i alhora està en condicions de confrontar-se en llur terreny amb els més grans especialistes de les ciències de l'home, sobretot aquelles que més han marcat la nostra època, des de la psicoanàlisi a la lingüística i a l'etnologia estructurals, des de la semiòtica a la teoria de la literatura,

¹ El meu primer contacte amb la persona i l'obra de Paul Ricœur va tenir lloc a Brussel·les i a Lovaina el curs 1965-1966. Fruit d'aquest primer contacte va ser l'article: «Abast teològic de l'obra de Paul Ricœur» publicat a *Qüestions de Vida Cristiana* 33-34 (1966), pàg. 188-202.

² F. D. VANSINA, *Paul Ricœur. Primary and secondary bibliography, 1935-2000*, Lovaina, University Press, 2000, 544 pàgines.

³ Se solen citar, com una de les primeres d'aquestes convergències, els enfocaments pragmàtics que es troben tant en el Heidegger de *Sein und Zeit* com en el Wittgenstein de les *Philosophische Untersuchungen*.

⁴ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990.

⁵ D'aquesta capacitat, en són un testimoniatge esclatant: P. RICŒUR, *Lectures 1. Autour du politique*, París, Seuil, 1991; *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Seuil, 1992; *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, París, Seuil, 1994.

des de la nova retòrica a la ciència dels mites i de les religions, i fa només tres anys que Ricœur es va endinsar en un important debat amb el científicisme neurològic.⁶ D'ençà de fa més de cinquanta anys Ricœur ha estat present en els principals debats referents a les relacions entre filosofia i ciències (sobretot ciències humanes), però jo diria que amb la seva jubilació, ara fa uns vint anys, ha entrat en el període més fecund de la seva vida, almenys tocant a aquesta problemàtica. Una prova recent d'això la tenim en el seu últim llibre, de prop de 700 pàgines, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, dedicat a la memòria de la seva difunta esposa i publicat la tardor passada, un treball immens on Ricœur s'ha confrontat amb les principals investigacions en epistemologia de les ciències històriques.⁷

I cal dir que, malgrat que tota la seva vida ha estat dedicada a la investigació i a l'ensenyament, aquesta seva condició professoral, viscuda per ell com una autèntica vocació, no l'ha portat mai a un aïllament altiu sinó que ha estat sempre -i és encara avui, als seus vuitanta-vuit anys plens de vida- particip dels drames i de les inquietuds del nostre temps, un intel·lectual compromès en la causa dels drets humans, sense fanatismes ni demagògies, un cristià obert al diàleg amb els homes i les tradicions religioses, sense clausures confessionals i sense eclecticismes complaents. La gran biografia de quasi vuit-centes pàgines que fa quatre anys va dedicar-li François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, en dona abundant testimoniatge.⁸

A aquestes qualitats, que avui dia són del domini públic, voldria afegir-ne unes altres que caracteritzen el tarannà personal de Paul Ricœur. Encara que no he tingut el privilegi de tractar Paul Ricœur en la seva vida privada, per les moltes coses que he llegit sobre la seva persona i, en particular, per les nombroses entrevistes que n'han estat publicades aquests últims temps⁹ i també per algunes conferències seves a què he pogut assistir, goso afirmar que el seu tracte personal es caracteritza per l'amabilitat, la simplicitat i la modèstia. D'aquest seu tarannà humaníssim en tenim una prova en la promptitud i l'amabilitat amb què Ricœur ha acceptat de ser investit doctor honoris causa de la nostra Universitat Ramon Llull.

⁶ J.-P. CHANGEUX & P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser: la nature et la règle*, París, Editions Odile Jacob, 1998.

⁷ P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Le Seuil, 2000. En aquest treball citaré aquesta obra amb les sigles MHO seguides de la indicació de les pàgines. D'aquest últim llibre de Ricœur, n'hi ha diversos estudis a la revista *Esprit*, nos 266-267, août-septembre 2000. N'és també un estudi excel·lent: Stefan ORTH, «Rätselhaftes Gedächtnis. Paul Ricœurs Thesen zu Erinnern und Vergessen», a *Herder Korrespondenz*, Februar 2001, pp. 80-85.

⁸ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, París, La Découverte, 1997, 789 pàgines.

⁹ D'entre aquestes entrevistes sobresurt: *La critique et la conviction. Entretien de Paul Ricœur avec François Azouvi et Marc de Launay*, París, Calmann-Lévy, 1995, 289 pàgines. L'última entrevista que he llegit és: «Paul Ricœur, un parcours philosophique», a *Magazine littéraire*, núm. 390, setembre 2000, pàg. 20-26.

En una època en què no únicament la política sinó també la cultura tendeix a esdevenir espectacle, l'estil de simplicitat i reserva característic de Ricœur va certament a contracorrent. Aquest estil es fa particularment visible en l'autobiografia intel·lectual que Ricœur va redactar per al volum que li fou dedicat l'any 1995 en la prestigiosa col·lecció nord-americana *Library of Living Philosophers*,¹⁰ una autobiografia que en francès porta el títol de *Réflexion faite*¹¹ i on Ricœur afirma de bon començament que traçarà una línia de separació entre la seva vida privada i la seva vida intel·lectual. Tot amb tot, hi ha un fet que se salta aquesta línia de separació, un fet que ell anomena «un Divendres Sant de la vida i del pensament»: el suïcidi d'Olivier, el seu quart fill. Aquesta mort, que Ricœur qualifica de catàstrofe per a ell i la seva esposa Simone, va tenir lloc una mica després de la redacció del text: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* i poc abans que l'any 1986 aquest text fos publicat per l'editorial "Labor et Fides" de Ginebra.¹² Ja molts anys abans Ricœur s'havia ocupat del tema del mal, especialment en el llibre *La symbolique du mal*, publicat el 1960,¹³ i aquest tema sempre ha estat present de diverses maneres en la seva obra. La convicció profunda de Ricœur, però, ha estat sempre que el bé és més fort que el mal i que és el bé qui tindrà l'última paraula. Aquesta convicció, Ricœur l'ha explicitada vigorosament en una entrevista concedida a Taizé l'abril de l'any passat, on afirma: «La bonesa és més profunda que el mal més profund», i també: «Hi ha una mena d'enxiquiment, de tancament en la culpabilitat i el mal. Això no vol pas dir que jo subestimi aquest problema que m'ha ocupat molt durant alguns decennis. Però tinc necessitat de verificar que, per radical que sigui el mal, no és tan profund com la bonesa».¹⁴

A parer meu, en el seu últim llibre *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, i especialment en l'epíleg intítulat «*Le pardon difficile*», Paul Ricœur retorna sobre el tema del mal i de la seva superació per mitjà del bé, és a dir, en aquest cas, la seva superació mitjançant el perdó difícil. Però aquest tema del perdó no surt fins al final del llibre. Abans Ricœur ha fet una fenomenologia d'inspiració husserliana de la memòria, seguida d'una epistemologia de les ciències històriques i d'una hermenèutica de la condició històrica pròpia de l'ésser humà, una hermenèutica que culmina en una meditació sobre l'oblit. Amb aquest treball, i en particular amb el seu estudi de la memòria, Ricœur s'endinsa en una qüestió deixada oberta per la seva gran obra en tres volums *Temps et récit*,¹⁵ ja

¹⁰ L. E. HAHN (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago and La Salle, Open Court, 1995.

¹¹ P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Editions Esprit, 1995.

¹² P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et Fides, 1986.

¹³ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 2: La symbolique du mal*, París, Aubier, 1960.

¹⁴ Cf. *La Croix*, 28.12.2000.

¹⁵ *Temps et récit I*, París, Seuil, 1983; *Temps et récit II: La configuration dans le récit de fiction*, París, Seuil, 1984; *Temps et récit III: Le temps raconté*, París, Seuil, 1985.

que entre l'experiència del temps i la seva elaboració narrativa cal que intervingui la funció de la memòria.

La tesi essencial de Ricœur és que no s'han de contraposar de manera abrupta la memòria i l'oblit, entre d'altres raons perquè un exercici sensat de la memòria no és possible si no s'obliden moltes coses secundàries i si no s'eviten les fixacions obsessives. Escriu Ricœur: «Heròdot ambiciona preservar de l'oblit la glòria dels Grecs i dels Bàrbars. I el nostre famós deure de memòria s'enuncia com una exhortació a no oblidar. Però al mateix temps, i amb el mateix moviment espontani, apartem l'espectre d'una memòria que no oblidaria res. Fins i tot la considerem monstruosa. Tenim present a l'esperit la faula de Luis Borges sobre l'home que no oblidava res, sota la figura de "Funes el memorioso".¹⁶ Hi hauria, doncs, una mesura en l'ús de la memòria humana, un "de res massa" [*ne quid nimis*], segons una fórmula de la saviesa antiga? L'oblit no seria, doncs, en tots els aspectes l'enemic de la memòria, i la memòria hauria de negociar amb l'oblit per trobar a les palpentes el seu equilibri amb ell?» (MHO 537).

Tota aquesta problemàtica de la memòria, de la història i de l'oblit, amb els seus enfocaments fenomenològics, epistemològics i hermenèutics, pot semblar molt allunyada de les nostres preocupacions actuals. En realitat, però, també aquesta vegada, com ho ha fet sempre, Ricœur connecta amb l'actualitat més viva. En efecte: el tema de la memòria és un dels nostres temes més actuals, segurament vinculat amb el començament d'un nou segle. Quan fem el balanç dels últims cent anys, se'ns presenta de seguida la qüestió de quina ha de ser la nostra relació amb el passat. Hem d'estar orgullosos pels èxits i progressos de la humanitat? O, més aviat, hem d'averkonyir-nos i potser penedir-nos de tantes crueltats comeses? O, a l'inrevés, potser seria millor oblidar-ho tot? Les tesis de Ricœur sobre aquestes qüestions no coincideixen del tot amb el que acostuma a ser considerat "políticament correcte". Segons Ricœur, pot haver-hi -i sovint hi ha- un excés de memòria, tal com hi ha també de vegades un oblit excessiu. Ricœur s'ha referit sovint a les guerres dels Balcans i a la violència a Irlanda del Nord i al Pròxim Orient, i ha vist una de les causes de tot plegat en una rememoració autodestructiva de les injustícies experimentades i de les humiliacions sofertes. Ja l'any 1995 escrivia: «Allò que m'ha incitat a prendre el meu punt de partida en el cor de la memòria és un fenomen torbador que es pot observar a l'escala de la memòria comuna, de la memòria compartida [...]. Aquest fenomen és particularment característic del període de la postguerra freda, quan tants pobles estan

¹⁶ Ricœur es refereix a la narració de Jorge Luis BORGES, intitulada «Funes el memorioso» i publicada en el llibre *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial,⁷ 1979, pàg. 121-132.

sotmesos a la difícil prova de la integració de records traumàtics que provenen d'un passat d'abans de l'època totalitària. ¿No es pot dir que alguns pobles sofreixen d'un excés de memòria, com si estiguessin obsessionats pel record de les humiliacions patides en un passat allunyat i també pel record de glòries llunyanes? I, a l'inrevés, ¿no es pot dir que d'altres pobles sofreixen d'una manca de memòria com si fugissin davant l'obsessió de llur propi passat? ¿No és ben sovint aquest el cas de nosaltres, els francesos, quan ens trobem confrontats al record de l'època de Vichy o de la guerra d'Algèria?».17

A parer meu, algunes de les principals qüestions que han motivat el llibre *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* són les següents: En relació a un orgull nacional de caràcter dubtós, que sovint es descarrega en nova violència, quina és la recta mesura per a la memòria? Fins a quin punt la ciència històrica, que s'afanya per establir la veritat dels fets, pot ser una ajuda per a l'esforç d'una memòria justa? En quina relació es troben la memòria i l'oblit? I, finalment, com es delimiten mútuament l'oblit i el perdó? Aquest parer meu, el trobo confirmat en unes paraules de Ricœur en l'advertiment inicial del seu llibre: «Preocupació pública: romanc torbat per l'inquietant espectacle que donen l'excés de memòria aquí, l'excés d'oblit en una altra banda, sense dir res de la influència de les commemoracions i dels abusos de memòria -i d'oblit. La idea d'una política de la memòria justa és, en aquest aspecte, un dels meus temes cívics confessats» (MHO 1). Òbviament en aquesta curta exposició no puc entrar detalladament en el tractament matisat i complex que Ricœur fa d'aquestes importants qüestions. M'haig de limitar a unes breus anotacions que voldria que ens motivessin a pensar sobre aquests temes, tant importants també per a nosaltres, guiats i ajudats per Paul Ricœur.

Sorpren que, en la teoria ricœuriana de la memòria, hi ocupi un lloc important la "lloança de l'oblit" i que Ricœur faci aquesta lloança tot referint-se repetidament a Nietzsche, el qual va escriure en la segona de les seves *Consideracions intempestives*, la que porta per títol «Sobre la utilitat i els inconvenients de la història per a la vida», la següent sentència: "Un excés d'història mata l'home" (cf. MHO 377-384).18 Encara que sovint la memòria hagi de lluitar contra l'oblit, no es pot pas dir que memòria i oblit sigui enemics en tots els aspectes (cf. MHO 537).19

17 P. RICŒUR, «Le pardon peut-il guérir?», en *Esprit* núm. 210, març-abril 1995, pàg. 77. Ricœur parla sovint dels «usos i abusos de la memòria» (MHO 82).

18 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: «Vom Nutzen und Nachteil der Historie»*, a *Werke in drei Bänden*, Münche, Carl Hanser Verlag, 1966, vol. 1, pàg. 215.

19 Sempre ens cal, per exemple, una concentració en l'essencial i un oblit del que és secundari.

Ricœur, que s'ha ocupat diverses vegades de la crítica de les ideologies en tant que enfocament complementari de l'hermenèutica,²⁰ no podia deixar de tractar de les manipulacions i instrumentalitzacions ideològiques de la memòria, sobretot de la memòria col·lectiva, quan aquesta deixa a l'ombra certs esdeveniments i dona un relleu desproporcionat a d'altres (cf. MHO 97-107). És un fet ben conegut, per exemple, que molts estats tenen el seu origen en guerres que no van ser precisament defensives, un fet que sovint s'amaga i àdhuc s'inverteix presentant les víctimes com a agressors.²¹ És aquella manipulació que expressem en forma gairebé aforística: la història l'escriuen els vencedors. En la superació d'aquestes manipulacions i instrumentalitzacions el treball dels historiadors té un paper important, ja que -escriu Ricœur- «és en el camí de la crítica històrica que la memòria troba el sentit de la justícia» (MHO 650).

Ricœur s'ocupa especialment de les malalties de la memòria, és a dir d'aquells excessos de memòria o d'oblit que tenen caràcter pertorbador individualment o col·lectivament, i escriu en aquest sentit: «Hom pot legítimament parlar de memòria *ferida* i fins i tot *malalta*. En donen testimoniatge expressions corrents com traumatisme, ferida, cicatrius, etc. L'ús d'aquests vocables, que són patètics, no deixa de plantejar greus dificultats. Fins a quin punt, ens preguntarem en primer lloc, estem autoritzats a aplicar a la memòria col·lectiva unes categories forjades en el col·loqui analític i, per tant, a un nivell interpersonal marcat per la mediació de la transferència?» (MHO 83-84). Com es veu per aquesta cita, Ricœur -que els anys seixanta va publicar un llibre molt important sobre el pensament de Freud²²- es proposa de reflexionar sobre les malalties de la memòria amb l'ajuda de les concepcions freudianes, tot i ser ben conscient de les dificultats que comporta el pas del nivell interpersonal al nivell col·lectiu. Tot amb tot, opina Ricœur, és possible una transposició que vagi del pla privat de la relació analítica al pla públic de la memòria col·lectiva i de la història i s'hi aplica, a aquesta transposició, amb molta cura (cf. MHO 86). La reflexió ricœuriana es basa sobretot en dos treballs de Freud: *Rememoració, repetició i perlaboració*, publicat l'any 1914, i *Dol i melancolia*, publicat l'any 1915.²³ En la primera obra Freud, partint del fet que molts malalts, en lloc de recordar el passat, el repeteixen sense saber-ho,

²⁰ P. RICŒUR, «Herméneutique et critique des idéologies», a *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, pàg. 333-377; P. RICŒUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, Nova York, Columbia University Press, 1986.

²¹ Ricœur arriba dir que «no existeix cap comunitat històrica que no hagi nascut d'una relació que hom pot assimilar legítimament a la guerra. Allò que celebrem amb el títol d'esdeveniments fundadors [d'un estat] són essencialment actes de violència legítimats posteriorment per un estat de dret precari. El que va ser glòria per a uns, va ser humiliació per als altres» (MHO 96).

²² P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965.

²³ Els títols originals alemanys d'aquests breus treballs de Freud són: *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten i Trauer und Melancholie*. LÓPEZ BALLESTEROS, a las *Obras completas* de Sigmund Freud, ha traduït així aquests títols: *Recuerdo, repetición y elaboración i La aflicción y la melancolía*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1948.

contraposa la compulsió de repetició (*Wiederholungszwang*) i el treball de rememoració (*Erinnerungsarbeit*), cosa que fa pensar en aquella dita: els pobles que no recorden llur història la repeteixen. En la segona obra Freud distingeix entre el treball del dol (*Trauerarbeit*), amb el qual acceptem una realitat on s'han esdevingut pèrdues doloroses per a nosaltres i ens hi reconciliem,²⁴ i la malenconia, on manca la reconciliació i hi ha disminució del sentiment de si mateix (*Selbstgefühl*). L'originalitat de Ricœur consisteix a fer veure la vinculació entre un autèntic treball del record (*Erinnerungsarbeit*) i el treball del dol, cosa que significa que tota memòria que no hagi acomplert d'alguna manera un treball del dol no recordarà d'una manera sana. En efecte: per manca del necessari treball del dol, molt sovint, tant en el pla individual com en el pla col·lectiu, certes formes de recordar no són el contrari de la compulsió de repetició sinó que en són precisament una manifestació ben clara. Per això Ricœur pot escriure en la conclusió d'aquesta part del seu llibre: «*L'excés de memòria recorda particularment la compulsió de repetició de la qual Freud ens ha dit que condueix a substituir el record veritable, mitjançant el qual el present seria reconciliat amb el passat, per un pas a l'acte [per un acting out]*» (MHO 96). I també: «Allò que els uns cultiven amb delectació morosa i que els altres fugen amb mala consciència és la mateixa memòria-repetició. Els uns voldrien perdre-s'hi, els altres tenen por de ser-hi engolits. Però tant els uns com els altres pateixen del mateix *déficit de distància crítica*» (MHO 96). En resum: les ferides de la memòria es guareixen gràcies a un treball del record que s'assembla molt al treball del dol que ens cal fer quan vivim una pèrdua.

Els historiadors s'esforcen per comprendre el que ha passat, però aquesta comprensió històrica mai no s'ha de confondre, segons Ricœur, amb l'autèntic perdó, un perdó del qual ell s'ocupa en un llarg epíleg de seixanta-cinc denses pàgines. El tema d'aquestes pàgines és un doble enigma: «l'enigma -diu Ricœur- d'una falta que paralytaria el poder d'obrar d'aquest "home capaç" que som nosaltres; i també, com a rèplica, l'enigma d'una eventual superació d'aquesta incapacitat existencial, que és el que designa el terme perdó» (MHO 593). En efecte: la falta lesiona les capacitats de l'home i produeix una memòria malalta, una memòria infeliç. La gran qüestió és si, gràcies al perdó, que se situa en l'horitzó del treball del dol, serà possible una memòria feliç -*une mémoire heureuse et apaisée*, diu Ricœur (MHO 595)- i, amb ella, un home restaurat en les seves capacitats. Evidentment, Ricœur reprèn aquí una temàtica deixada en suspens en la seva obra primerenca *Philosophie de la volonté*²⁵ i ho fa amb una gran radicalitat, ja que allò que es tracta de perdonar no és una falta banal sinó el

²⁴ Ricœur remarca agudament l'ús que Freud fa de la paraula reconciliació, *Versöhnung* (MHO 85).

²⁵ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier, 1950. Les lesions de la voluntat havien de ser descrites en una *Empírica*, només realitzada parcialment, i la regeneració de la voluntat havia de ser exposada en una *Poètica*, mai no duta a terme (almenys segons el projecte inicial). Sobre aquest tema, vegeu A. MARQUÈS, «Ètica i religió en Paul Ricœur», a J. M. ESQUIROL (ed.), *Ètica i religió en Lévinas, Ricœur i Habermas*, Barcelona, Cruilla, 1997, pàg. 45-112.

que Jean Nabert anomenava "l'injustificable",²⁶ unes accions que considerem inhumanes, l'exemple prototípic (però no únic) de les quals és l'Holocaust, la Xoah. La radicalitat del mal de què s'ocupa fa que Ricœur es miri les coses a llarg termini i àdhuc es plantegi la qüestió d'un *happy end* de la història (cf. MHO 376) i que, en relació a la superació del mal, parli d'esperança escatològica, una esperança que, òbviament, ha de deixar el seu encuny en el nostre exercici actual del perdó. L'escatologia que clou el llibre de Ricœur és una escatologia formulada en el mode optatiu, és a dir, és l'expressió d'un desig o d'una voluntat -expressió d'un voeu- que s'arrela en la tradició cristiana.

Com en totes les grans obres de Ricœur, al final de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* ens trobem amb unes reflexions que sobrepassen el marc on s'ha mogut tot el llibre i que volen elevar-nos a un nivell superior. En aquest cas es tracta d'elevar-nos a una filosofia de la religió, un nivell que Ricœur havia deixat feia anys, amb l'excepció potser de les reflexions presentades en el llibre *Penser la Bible*.²⁷ Jo diria que el Ricœur ancià ha reprès d'una manera nova una antiga temàtica, la Poètica de la voluntat, una temàtica que el Ricœur jove havia deixat en suspens. Ricœur mateix dóna a entendre que probablement la qüestió d'una possible reconciliació amb la història ha estat el motiu subterrani de tota la recerca de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*.²⁸ Per això no és estranya la cita del Càntic dels Càntics que clou aquest llibre: «L'amor es tan fort com la mort» (MHO 656), és a dir, el perdó -el perdó escatològic i el perdó actual- pot guarir les nostres lesions.

Excel·lentíssim i Magnífic Senyor Rector: Aquestes breus pinzellades sobre la persona i l'obra de Ricœur -sobretot l'obra més recent- són del tot insuficients per a donar una justa idea de la magnitud i la importància del seu treball filosòfic. Això s'hauria aconseguit més fàcilment presentant una estadística de les traduccions que s'han fet de les seves obres (des de l'anglès i l'alemany al coreà i al japonès passant pel serbocroat, el búlgar i el romanès) i donant notícia de la multitud de llibres i d'articles que s'han escrit sobre el seu pensament.²⁹ Però em sembla que el que he dit és suficient perquè sigui comprensible l'alegria amb què sol·licito que sigui conferit al professor Paul Ricœur el grau de doctor *honoris causa* de la nostra Universitat, una alegria que estic segur que tots els aquí presents compartim.

²⁶ Ricœur remet a l'obra de J. NABERT, *Essai sur le mal*, París, Aubier, 1970, el primer capítol de la qual s'intitula «L'injustifiable».

²⁷ P. RICŒUR & A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, París, Seuil, 1998.

²⁸ Escriu Ricœur: «En veritat només he identificat tardanament aquest lligam presumit entre l'esperit de perdó i l'horitzó d'acompliment de tota la nostra empresa. Es tracta manifestament d'un efecte de relectura. El pressentiment d'aquest lligam m'ha guiat des del principi? És possible» (MHO 643).

²⁹ Sobre tot això es pot consultar la bibliografia elaborada per F. D. VANSINA i citada a la nota 2.

3

ÉLOGE DES MÉRITES
DU PROFESSEUR PAUL RICŒUR PAR
LE DOCTEUR ANDREU MARQUÈS.

C'est aujourd'hui un grand jour pour la Faculté de Philosophie de l'Université Ramon Llull, car Paul Ricœur nous fait l'honneur d'accepter d'entrer dans notre assemblée de professeurs en tant que docteur *honoris causa*. Mais, en réalité, Paul Ricœur a toujours été présent parmi nous car, depuis le premier jour, il a été un point de référence essentiel pour les professeurs et les élèves. C'est un grand honneur, pour moi en particulier, de pouvoir prononcer l'éloge de celui qui, depuis mes années d'études à Louvain, a toujours été, par ses écrits, mon principal maître dans ma tâche philosophique.¹

À quatre-vingt-huit ans, Ricœur est unanimement considéré comme l'un des témoins les plus sagaces et les plus dignes d'attention de la conscience philosophique de ce début de siècle, un début de siècle qui - grâce à Dieu - le trouve encore en pleine forme intellectuelle. Un témoin digne d'attention non seulement par la valeur de son œuvre immense et multiforme,² mais aussi parce qu'il s'est placé consciemment à la croisée des recherches les plus significatives de notre temps, des recherches qui, si elles ont parfois convergé (il existe certaines convergences évidentes, par exemple, entre philosophes « continentaux » et philosophes « analytiques »),³ ont généralement préféré s'ignorer. De ce point de vue, Ricœur représente une exception de taille et d'une grandeur indubitable. De nos jours, Ricœur est un philosophe « continental » dont l'autorité est reconnue et qui peut, en même temps, être acceptée par les « analytiques » comme un interlocuteur qui sait se situer au cœur de leur problématique (pensons, par exemple, à ses discussions avec Davidson et Parfit dans *Soi-même comme un autre*).⁴ Ricœur, qui possède une énorme capacité de lecture,⁵ est un profond connaisseur de la tradition philosophique occidentale tout en étant capable d'affronter, sur leur terrain, les plus grands spécialistes des sciences de l'homme, principalement celles qui ont le plus marqué notre époque, depuis la psychanalyse jusqu'à la

¹ Mon premier contact avec la personne et l'œuvre de Paul Ricœur a eu lieu à Bruxelles et à Louvain, pendant l'année 1965 - 1966. L'article: « Abast teològic de l'obra de Paul Ricœur » (Portée théologique de l'œuvre de Paul Ricœur) publié par *Questions de Vida Cristiana* (Questions de Vie Chrétienne) 33 - 34 (1966), pp. 188 - 202 est le fruit de ce premier contact.

² F. D. VANSINA, *Paul Ricœur. Primary and Secondary bibliography, 1935 - 2000* (Paul Ricœur. Première et deuxième bibliographie, 1935 - 2000), Louvain, University Press, 2000, 544 pages.

³ On a l'habitude de citer, comme une de ces premières convergences, les points de vue pragmatiques qui se trouvent aussi bien dans *Sein und Zeit* d'Heidegger que dans les *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein.

⁴ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁵ Témoignage éclatant de cette capacité: PAUL RICŒUR, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991; *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992; *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

linguistique et à l'ethnologie structurelles, depuis la sémiotique jusqu'à la théorie de la littérature, depuis la nouvelle rhétorique jusqu'à la science des mythes et des religions et, il y a trois ans seulement, Ricœur s'est lancé dans un important débat sur le scientisme neurologique.⁶ Il y a plus de cinquante ans que Ricœur a été présent dans les principaux débats concernant les relations entre la philosophie et les sciences (principalement les sciences humaines) mais, selon mon point de vue, en prenant sa retraite il y a quelques vingt ans, il est entré dans la période la plus féconde de sa vie, du moins pour ce qui touche à ce thème. Nous en avons une preuve récente dans son dernier livre, de quelques sept cents pages, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, dédié à la mémoire de sa défunte épouse et publié à l'automne dernier. C'est un immense travail dans lequel Ricœur s'est mesuré aux principales recherches en épistémologie des sciences historiques.⁷

Il faut dire que, bien que toute sa vie ait été consacrée à la recherche et à l'enseignement, sa condition de professeur - qu'il a vécue comme une authentique vocation -, ne l'a jamais porté à un isolement altier, mais l'a trouvé toujours - et le trouve encore aujourd'hui, à ses quatre-vingt-huit ans pleins de vie - participant aux drames et aux inquiétudes de notre temps. Un intellectuel engagé dans la cause des droits de l'homme, sans fanatismes ni démagogies, un chrétien ouvert au dialogue avec les hommes et les traditions religieuses, sans limitations confessionnelles et sans éclectismes complaisants. La volumineuse biographie de près de huit cents pages que lui a consacrée, il y a quatre ans, François Dosse *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, en donne un abondant témoignage.⁸

À ces qualités qui, de nos jours, sont connues, j'aimerais en ajouter d'autres qui caractérisent la manière d'être de Paul Ricœur. Bien que je n'aie pas eu le privilège de traiter Paul Ricœur dans sa vie privée, à travers les nombreux écrits sur sa personne que j'ai pu compulsier et, en particulier, à travers les nombreuses entrevues que l'on a publiées dernièrement à son sujet,⁹ grâce aussi à quelques-unes de ses conférences auxquelles j'ai pu assister, j'ose affirmer qu'il est une personne aimable, simple et pleine de modestie. Nous avons une preuve de sa manière d'être tellement humaine dans la rapidité et l'amabilité avec lesquelles Ricœur a accepté d'être nommé docteur honoris causa de notre Université Ramon Llull.

⁶ J.- P. CHANGEUX & P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser : la nature et la règle*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998.

⁷ P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000. Tout au long de ce travail, je citerai cette œuvre sous les sigles MHO, suivies de la mention des pages. On trouvera diverses études de ce dernier livre de Ricœur dans la revue *Esprit*, n° 266 et 267, août et septembre 2000. Une autre excellente étude : Stefan ORTH, «Rätselhaftes Gedächtnis. Paul Ricœurs Thesen zu Erinnern und Vergessen», dans *Herder Korrespondenz*, février 2001, pp. 80 à 85.

⁸ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La découverte, 1997, 789 pages.

⁹ Parmi ces entrevues mentionnons : La critique et la conviction. *Entretien de Paul Ricœur avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, 289 pages. La dernière entrevue que j'ai lue est : « Paul Ricœur, un parcours philosophique » dans le *Magazine littéraire*, n° 390, septembre 2000, pp. 20 à 26.

À une époque où la politique, mais aussi la culture, tendent à devenir un spectacle, la simplicité et la réserve qui caractérisent Ricœur vont certainement à contre-courant. Ce style est particulièrement apparent dans l'autobiographie intellectuelle que Ricœur a rédigée pour le volume qui lui a été consacré en 1995 dans la prestigieuse collection nord-américaine *Library of Living Philosophers*,¹⁰ une autobiographie qui porte, en français, le titre de *Réflexion faite*¹¹ dans laquelle Ricœur affirme, pour commencer, qu'il tracera une ligne de séparation entre sa vie privée et sa vie intellectuelle. Malgré tout, un fait saute cette ligne de séparation, un fait qu'il appelle «un Vendredi saint de la vie et de la pensée» : le suicide d'Olivier, son quatrième fils. Cette mort, que Ricœur qualifie de catastrophe pour lui et pour son épouse Simone, a eu lieu peu de temps après la rédaction du texte: *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie* et un peu avant que ce texte ne soit publié par la maison d'édition « Labor et Fides » de Genève, en 1986.¹² De nombreuses années auparavant, Ricœur s'était préoccupé du thème du mal, particulièrement dans son livre *La symbolique du mal*, publié en 1960.¹³ Ce thème a toujours été présent de plusieurs manières dans son œuvre. Cependant, la conviction profonde de Ricœur a toujours été que le bien est plus fort que le mal et que c'est le bien qui aura le dernier mot. Ricœur l'a explicité avec vigueur dans une entrevue octroyée à Taizé, en avril dernier, dans laquelle il affirme : « La bonté est plus profonde que le mal le plus profond », ainsi que: «Il y a une sorte de resserrement, de renfermement sur la culpabilité et le mal. Non pas du tout que je sous-estime ce problème qui m'a beaucoup occupé pendant plusieurs décennies. Mais j'ai besoin de vérifier qu'aussi radical que soit le mal, il n'est pas aussi profond que la bonté».¹⁴

Il me semble que dans son dernier livre *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* et spécialement dans l'épilogue intitulé «*Le pardon difficile*», Paul Ricœur revient sur le thème du mal et sur son dépassement par le bien, c'est-à-dire, dans ce cas, son dépassement par le pardon difficile. Mais ce thème du pardon n'apparaît qu'à la fin de l'ouvrage. Avant, Ricœur a fait une phénoménologie inspirée d'Husserl de la mémoire suivie d'une épistémologie des sciences historiques et d'une herméneutique qui culmine dans une méditation sur l'oubli. Par ce travail, et en particulier par son étude de la mémoire, Ricœur s'engage dans une question laissée ouverte dans son grand ouvrage en trois volumes: *Temps et récit*,¹⁵ car entre l'expérience du temps et son élaboration narrative, la fonction de la mémoire doit intervenir.

¹⁰ L. E. HAHN (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago and La Salle, Open Court, 1995.

¹¹ P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

¹² P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

¹³ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 3: La symbolique du mal*. Paris, Aubier, 1960.

¹⁴ Cf. *La Croix*, 28.12.2000.

¹⁵ *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983; *Temps et récit II: La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984; *Temps et récit III: Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

La thèse essentielle de Ricœur est qu'il ne faut pas opposer de manière brutale la mémoire et l'oubli, parce que l'on ne peut exercer de manière sensée la mémoire si on n'oublie pas de nombreuses choses secondaires et si on n'évite pas les fixations obsessives. Ricœur écrit : «Hérodote ambitionne de préserver de l'oubli la gloire des Grecs et des Barbares. Et notre fameux devoir de mémoire s'énonce comme exhortation à ne pas oublier. Mais en même temps, et du même mouvement spontané, nous écartons le spectre d'une mémoire qui n'oublierait rien. Nous la tenons même pour monstrueuse. Nous avons à l'esprit la fable de Jorge Luis Borges sur l'homme qui n'oubliait rien, sous la figure de *Funes el memorioso*.¹⁶ Il y aurait donc une mesure dans l'usage de la mémoire humaine, un « rien de trop » [ne quid nimis], selon une formule de la sagesse antique ? L'oubli ne serait donc pas à tous égards l'ennemi de la mémoire, et la mémoire devrait négocier avec l'oubli pour trouver à tâtons la juste mesure de son équilibre avec lui ? » (MHO 537).

Toute cette problématique de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli, avec leurs mises au point phénoménologiques, épistémologiques et herméneutiques peut sembler très éloignée de nos préoccupations actuelles. En réalité, cependant, cette fois aussi, comme il l'a toujours fait, Ricœur est en contact avec l'actualité la plus vivante. En effet, le thème de la mémoire est l'un de nos thèmes les plus actuels, à coup sûr lié au début d'un nouveau siècle. Lorsque nous établissons le bilan des cent dernières années, la question se pose, immédiatement, de savoir quelle doit être notre relation avec le passé. Devons-nous être orgueilleux des succès et des progrès de l'humanité ? Ou devons-nous avoir honte et peut-être même nous repentir de tant de cruautés commises ? Ou, au contraire, vaudrait-il peut-être mieux tout oublier ? Les thèses de Ricœur sur ces questions ne coïncident pas tout à fait avec ce que l'on a l'habitude d'appeler « politiquement correct ». Selon Ricœur, il peut y avoir - et il y a souvent - un excès de mémoire, comme il y a aussi, parfois, un oubli excessif. Ricœur a fait souvent référence aux guerres des Balkans et à la violence en Irlande du Nord et au Moyen-Orient. Il y a vu l'une des causes d'une remémoration autodestructrice des injustices expérimentées et des humiliations souffertes. Il écrivait déjà en 1995 : « Ce qui m'a incité à prendre mon départ au cœur de la mémoire, c'est un phénomène troublant que l'on peut observer à l'échelle de la mémoire commune, de la mémoire partagée [...]. Ce phénomène est particulièrement caractéristique de la période de l'après-guerre froide, où tant de peuples sont soumis à la difficile épreuve de l'intégration de souvenirs traumatiques remontant du passé d'avant l'époque totalitaire. Ne peut-on pas dire que certains peuples souffrent d'un trop de mémoire, comme s'ils étaient hantés par le souvenir des humiliations subies lors d'un passé éloigné et aussi par celui des gloires lointaines ? Mais ne peut-on pas dire au contraire que d'autres peuples

¹⁶ Ricœur fait référence à la narration de Jorge Luis BORGES intitulée «Funes el memorioso», publiée dans le livre *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial,⁷ 1979, pp. 121 à 132.

souffrent d'un manque de mémoire comme s'ils fuyaient devant la hantise de leur propre passé: n'est-ce pas bien souvent notre cas à nous, Français, confrontés au souvenir de l'époque de Vichy ou de la guerre d'Algérie?»¹⁷.

Il me semble que quelques-unes des principales questions qui ont motivé le livre: La Mémoire, l'histoire, l'oubli sont les suivantes : quant à un orgueil national de caractère douteux, qui se décharge souvent en une nouvelle violence, quelle est la mesure exacte pour la mémoire? Jusqu'à quel point la science historique, qui s'affaire à établir la vérité des faits, peut-elle être une aide à l'effort de mémoire juste ? Quelle est la relation entre la mémoire et l'oubli? Et, finalement, quelle est la limite mutuelle entre l'oubli et le pardon? Cette opinion, la mienne, je la trouve confirmée dans les mots de Ricœur de l'avertissement du commencement de son livre : «Préoccupation publique : je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donne le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire - et d'oubli. L'idée d'une politique de la juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoués». (MHO, I). Il est évident que dans ce bref exposé, je ne peux entrer dans le détail du traitement nuancé et complexe que Ricœur donne à ces importantes questions. Je dois me limiter à quelques brèves annotations, j'aimerais qu'elles soient le moteur de réflexions sur ces thèmes, tellement importants aussi pour nous, guidés et aidés par Paul Ricœur.

Il est surprenant que dans la théorie ricœurienne de la mémoire, la « louange de l'oubli » y occupe une place importante et que Ricœur réalise cette louange tout en faisant souvent référence à Nietzsche qui écrivit dans ses secondes Considérations intempestives, celle qui porte le titre « Sur l'utilité et les inconvénients de l'histoire pour la vie », la sentence suivante: «Un excès d'histoire tue l'homme» (cf. MHO, 377 à 384).¹⁸ Bien que souvent la mémoire doive lutter contre l'oubli, on ne peut pas dire que la mémoire et l'oubli soient ennemis dans tous leurs aspects (cf. MHO, 537).¹⁹

Ricœur, qui s'est souvent occupé de la critique des idéologies comme mise au point complémentaire de l'herméneutique,²⁰ ne pouvait pas ne pas traiter des manipulations et instrumentalisation idéologiques de la mémoire, surtout de la mémoire collective, lorsque cette dernière laisse dans l'ombre certains événements et donne un relief disproportionné à d'autres (cf. MHO, 97 à 107). C'est un fait bien

¹⁷ P. RICŒUR, « Le pardon peut-il guérir ? », dans *Esprit* n° 210, mars-avril 1995, p. 77. Ricœur parle souvent des « us et abus de la mémoire » (MHO, 82).

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück*. «Vom Nutzen und Nachteil der Historie», dans *Werke in drei Bänden*, Munich, Carl Hanser Verlag, 1966, vol. 1, p. 215.

¹⁹ Par exemple, il nous faut toujours une concentration dans l'essentiel et un oubli de ce qui est secondaire.

²⁰ P. RICŒUR, « Herméneutique et critique des idéologies », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 333 à 377; P. RICŒUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986.

connu, par exemple, que de nombreux États trouvent leur origine dans des guerres qui ne furent pas précisément défensives, un fait qui se cache souvent et même s'inverse pour présenter les victimes comme les agresseurs.²¹ C'est cette manipulation que nous exprimons sous une forme presque aphoristique: ce sont les vainqueurs qui écrivent l'histoire. Dans le dépassement de ces manipulations et de ces instrumentalisation le travail des historiens joue un rôle important car - écrit Ricœur - «c'est sur le chemin de la critique historique que la mémoire rencontre le sens de la justice» (MHO, 650).

Ricœur s'occupe spécialement des maladies de la mémoire, c'est-à-dire de ces excès de mémoire ou d'oubli qui ont un caractère perturbateur individuellement ou collectivement et, dans ce sens, il écrit: «On peut légitimement parler de mémoire *blessée*, voire *malade*. En témoignent des expressions courantes telles que traumatisme, blessure, cicatrices, etc. L'emploi de ces vocables, eux-mêmes pathétiques, n'est pas sans poser de graves difficultés. Jusqu'à quel point, nous demanderons-nous d'abord, sommes-nous autorisés à appliquer à la mémoire collective des catégories forgées dans le colloque analytique, donc à un niveau interpersonnel, marqué principalement par la médiation du transfert?» (MHO, 83 et 84). Comme on le constate dans cette citation, Ricœur - qui, dans les années soixante publia un livre très important sur la pensée de Freud²² - se propose de réfléchir sur les maladies de la mémoire avec l'aide des conceptions freudiennes, tout en étant parfaitement conscient des difficultés que comporte le passage du niveau interpersonnel au niveau collectif. Malgré tout, Ricœur pense qu'une transposition qui aille du niveau privé de la relation analytique au niveau public de la mémoire collective et de l'histoire est possible, et s'y applique avec beaucoup de soin (cf. MHO, 86). La réflexion ricœurienne se base principalement sur deux travaux de Freud: *Remémoration, répétition et perlaboration*, publié en 1914, et *Deuil et mélancolie*, publié en 1915.²³ Dans le premier écrit, Freud part du fait que de nombreux malades au lieu de se souvenir du passé, le répètent sans le savoir, et il oppose la compulsion de répétition (*Wiederholungszwang*) et le travail de remémoration (*Erinnerungsarbeit*), ce qui fait penser à ce dicton : les peuples qui ne se souviennent pas de leur histoire la répètent. Dans le deuxième écrit, Freud établit la distinction entre le travail de deuil (*Trauerarbeit*), par lequel nous acceptons une réalité dans laquelle nous avons éprouvé des pertes douloureuses et nous nous

²¹ Ricœur arrive à dire « il n'existe aucune communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut assimiler sans hésitation à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs [d'un état] sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un état de droit précaire. Ce qui fut gloire pour les uns, fut humiliation pour les autres. » (MHO, 96).

²² P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

²³ Les titres originaux en allemand de ces courts travaux de Freud sont: *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten et Trauer und Melancholie*. LÓPEZ BALLESTEROS, dans les *Obras completas (Oeuvres complètes)* de Sigmund Freud a traduit ainsi ces titres. *Recuerdo, repetición y elaboración et La aflicción y la melancolía*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1948.

réconcilions avec elle²⁴ et la mélancolie où la réconciliation fait défaut et où il y a diminution du sentiment de soi-même (*Selbstgefühl*). L'originalité de Ricœur consiste à faire voir le lien entre le travail authentique du souvenir (*Erinnerungsarbeit*) et le travail de deuil, ce qui signifie que toute mémoire qui n'a pas accompli, de quelque manière que ce soit, un travail de deuil ne se souviendra pas de manière saine. En effet, faute du travail nécessaire de deuil, très souvent, aussi bien sur au niveau individuel qu'au niveau collectif, certaines manières de se souvenir ne sont pas le contraire de la compulsion de répétition mais en sont, précisément, une manifestation très claire. C'est la raison pour laquelle Ricœur peut écrire dans la conclusion de cette partie de son livre: « *Le trop de mémoire* rappelle particulièrement la *compulsion de répétition*, dont Freud nous dit qu'elle conduit à substituer le passage à l'acte [*acting out*] au souvenir véritable par lequel le présent serait réconcilié avec le passé » (MHO, 96). Ainsi que: «Ce que les uns cultivent avec délectation morose, et ce que les autres fuient avec mauvaise conscience, c'est la même mémoire-répétition. Les uns aiment s'y perdre, les autres ont peur d'y être engloutis. Mais les uns et les autres souffrent du même déficit de critique. Ils n'accèdent pas à ce que Freud appelait le travail de remémoration». (MHO, 96). En résumé, les blessures de la mémoire se guérissent grâce à un travail de souvenir qui ressemble beaucoup au travail de deuil que nous devons faire lorsque nous vivons une perte.

Les historiens s'efforcent de comprendre ce qui s'est passé, mais cette compréhension historique ne doit jamais être confondue, selon Ricœur, avec l'authentique pardon, un pardon dont il s'occupe dans un long épilogue de soixante-cinq pages denses. Le thème de ces pages est une double énigme : « L'énigme d'une faute qui paralysait la puissance d'agir de cet 'homme capable' que nous sommes ; et, en revanche, celle de l'éventuelle levée de cette incapacité existentielle, que désigne le terme pardon» (MHO, 593). En effet, la faute meurtrit les capacités de l'homme et produit une mémoire malade, une mémoire malheureuse. La grande question est de savoir si, grâce au pardon, qui se situe à l'horizon du travail de deuil, une mémoire heureuse serait possible - *une mémoire heureuse et apaisée*, dit Ricœur (MHO, 595) - et, avec elle, un homme restauré dans ses capacités. Évidemment, Ricœur reprend ici un thème laissé en suspens dans l'un de ses premiers ouvrages *Philosophie de la volonté*²⁵ et il le fait très radicalement car ce

²⁴ Ricœur remarque très précisément l'usage que Freud fait du terme réconciliation, *Versöhnung* (MHO, 85).

²⁵ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950. Les lésions de la volonté devaient être décrites dans une *Empirica* (Empirique), réalisée partiellement, et la régénération de la volonté devait être exposée dans une *Poëtica* (Poétique), qui n'a jamais été écrite (au moins selon le projet initial). Sur ce thème, consultez A. MARQUÈS, « Ètica i religió en Paul Ricœur », dans J. M. ESQUIROL (éd.), *Ètica i religió en Lévinas, Ricœur i Habermas*, Barcelone, Cruïlla, 1997, pp. 45 à 112.

qu'il s'agit de pardonner n'est pas une faute banale, mais ce que Jean Nabert appelait «l'injustifiable»,²⁶ des actes que nous considérons inhumains, dont l'exemple prototype (mais pas unique) est l'Holocauste, la Shoah. Le caractère radical du mal dont il s'occupe fait que Ricœur regarde les choses à long terme et même se pose la question d'un *happy end* de l'histoire (cf. MHO, 376) et que, en ce qui concerne le dépassement du mal, il parle d'espérance eschatologique, une espérance qui, évidemment, doit laisser son sceau dans notre exercice actuel du pardon. L'eschatologie qui clôture le livre de Ricœur est une eschatologie formulée sur le mode optatif, c'est-à-dire qu'elle est l'expression d'un désir ou d'une volonté - l'expression d'un vœu - qui prend ses racines dans la tradition chrétienne.

Comme dans toutes les grandes œuvres de Ricœur, à la fin de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* nous trouvons des réflexions qui dépassent le cadre où s'est déroulé le livre et qui veulent nous élever vers un niveau supérieur. Dans ce cas, il s'agit de nous élever à une philosophie de la religion, un niveau que Ricœur avait abandonné il y a quelques années, si l'on fait exception peut-être des réflexions présentées dans le livre *Penser la Bible*.²⁷ Je dirais que le Ricœur patriarche a repris d'une manière nouvelle un ancien thème, la Poétique de la volonté, un thème que le Ricœur jeune avait laissé en suspens. Ricœur lui-même laisse entendre que, probablement, la question d'une possible réconciliation avec l'histoire a été le motif souterrain de toute la recherche de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*.²⁸ C'est pourquoi la citation du Cantique des Cantiques qui clôture ce livre n'est pas étrange : « L'amour est aussi fort que la mort » (MHO, 656), c'est-à-dire que le pardon - le pardon eschatologique et le pardon actuel - peut guérir nos lésions.

Monsieur le Recteur,

Ces légers coups de pinceaux sur la personne et l'œuvre de Ricœur - surtout sur l'œuvre la plus récente - sont tout à fait insuffisants pour donner une idée juste de la grandeur et de l'importance de son travail philosophique. J'y serais parvenu plus facilement en présentant une statistique des traductions de ses œuvres (depuis l'anglais et l'allemand, au coréen et au japonais en passant par le serbo-croate, le bulgare et le roumain) et en parlant de la multitude de livres et d'articles qui ont été écrits sur sa pensée.²⁹ Mais il me semble que ce que j'ai dit est suffisant pour que l'on comprenne la joie avec laquelle je vous demande de bien vouloir octroyer au professeur Paul Ricœur le titre de docteur *honoris causa* de notre Université, une joie que, je suis sûr, nous partageons tous ici.

²⁶ Ricœur renvoie à l'œuvre de J. NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1970, dont le premier chapitre s'intitule «L'injustifiable».

²⁷ P. RICŒUR & A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.

²⁸ Ricœur écrit. «À la vérité, je n'ai identifié que tardivement ce lien présumé entre l'esprit de pardon et l'horizon d'accomplissement de toute notre entreprise. Il s'agit manifestement d'un effet de relecture. Le pressentiment de ce lien m'a-t-il guidé dès le début? Peut-être». (MHO, 643).

²⁹ À ce sujet, on peut consulter la bibliographie élaborée par F. D. VANSINA et citée à la note n° 2.

4

DISCOURS DU DOCTEUR PAUL RICŒUR

Mon intérêt pour la philosophie date de la classe terminale au terme du cycle des études secondaires. Dès l'âge de dix-sept ans, je fus confronté, grâce à un inoubliable professeur à une exigence de rigueur conceptuelle et de courage intellectuel à laquelle je me sens redevable pour toujours: "Ne pas fuir devant une difficulté, mais l'aborder de front", telle était sa devise. Quelques années plus tard j'ai eu le bonheur d'étudier auprès du philosophe Gabriel Marcel, en marge de l'enseignement officiel donné à la Sorbonne. À la différence des remarquables cours d'histoire de la philosophie grecque, classique et moderne donnés dans le cadre de l'enseignement public, mon premier maître proposait, dans un cadre libre, une exploration des questions embarrassantes posées à la frontière entre la réflexion et la vie. La même année, qui fut celle du concours national de l'agrégation qui clôturait mes années d'études, je fus initié aux ouvrages déjà publiés de Husserl, le fondateur du courant phénoménologique, et à son souci de description exacte et fine des phénomènes psychiques. Cette influence fait partie de mon fond de conviction durable à côté de celle de mon maître parisien. S'y ajouta, à l'époque de ma captivité en Allemagne comme prisonnier de guerre, l'influence de Karl Jaspers dont l'orientation philosophique est consignée dans son grand livre intitulé **Philosophie**. Je me trouvais ainsi, au sortir de la deuxième guerre mondiale, équipé pour une carrière et une œuvre personnelle, sous le triple patronage tutélaire de Gabriel Marcel, de Karl Jaspers et de Husserl.

J'enseignai d'abord dans le cadre de l'enseignement secondaire, puis dès 1948 au niveau universitaire dans la chaire d'histoire de la philosophie de l'Université de Strasbourg. Les dix années de Strasbourg (1948-1958) furent pour moi les plus heureuses. Mon élection à la Sorbonne en 1958 inaugura une longue période d'enseignement et de recherche partagée entre la France et les Etats-Unis (Yale, Montréal, Columbia, puis Chicago durant vingt-quatre ans). Je puis dire aujourd'hui que je fus un enseignant heureux.

I

Ma première contribution à la philosophie, outre mes deux ouvrages dédiés à la pensée de mes premiers maîtres, Gabriel Marcel et Karl Jaspers (1947), fut un exercice de philosophie phénoménologique consacré à la Volonté: **le Volontaire et l'Involontaire** (1950). J'y décrivais, à la façon de Merleau-Ponty dans la **Phénoménologie de la**

perception, les phénomènes fondamentaux de la sphère pratique: le projet, l'habitude, l'émotion et, pour la première fois, l'inconscient placé alors sous le titre de l'involontaire absolu, pour le distinguer des résistances et des appuis que la volonté rencontre au niveau de lucidité de la conscience maîtresse d'elle-même. La confrontation avec l'inconscient devait m'occuper longuement dans les années 1970. Mais auparavant, je m'employai à élargir le champ de mon enquête sur la volonté en prenant en compte des expériences ambiguës ressortissant à la volonté mauvaise et volontiers assignées à des forces ténébreuses. De cette époque date mon intérêt pour les expressions symboliques, mythiques et poétiques dans lesquelles l'humanité a inscrit son expérience du mal moral. De cette excursion dans les régions les plus insolites du langage date la seconde partie de ma philosophie de la volonté: **Finitude et Culpabilité** (1960). L'ouvrage comporte trois niveaux, celui des symboles primitifs du mal (les images-mères de la culpabilité telles que la chute, le fardeau, la déviance), puis celui des grands mythes sur l'origine du mal, enfin celui des grandes spéculations portant sur les rapports entre la finitude et la culpabilité.

En fait, le problème de la volonté mauvaise et du mal m'avait contraints à compléter la méthode phénoménologique de description essentielle par une méthode d'interprétation empruntée à tout autre tradition que la phénoménologie husserlienne, celle de la philologie classique, de l'exégèse des textes sacrés, de la jurisprudence, placée sous le titre d'herméneutique. Une problématique nouvelle se proposait, où le détour par le langage et ses grandes unités de discours que sont les textes imposait ses médiations entre l'expérience vive et la réflexion philosophique. Cette problématique peut se résumer dans deux formules que plusieurs lecteurs ont retenu des travaux de cette époque: le "symbole donne à penser", et "expliquer plus pour comprendre mieux". La première formule conclut bien la philosophie de la volonté, la seconde ouvrait une ère nouvelle pour mes travaux ultérieurs: elle met dans un rapport tendu deux approches fréquemment tenues pour adverses l'une de l'autre, l'explication, qui rapproche les sciences humaines des sciences de la nature, et l'interprétation, qui ne se laisse pas trancher par l'observation empirique mais ouvre un espace de discussion entre interprétations concurrentes appliquées aux grands textes de notre culture.

C'est à une telle confrontation entre interprétations rivales que je me livrai dans **De l'interprétation. Essai sur Freud** (1965). J'y reprenais, à nouveaux frais, le problème de l'inconscient, rencontré pour la première fois chez mon premier maître de philosophie, et traité systématiquement sous le titre de l'involontaire absolu dans ma philosophie de la volonté. Ce n'était pas comme involontaire que l'inconscient revenait, mais comme porteur d'un sens offert au déchiffrement sur la double ligne de l'explication en terme de pulsion, et d'interprétation, en terme de double-sens, comme on voit dans le rêve, les symptômes, les lapsus, les expressions mythiques ou poétiques. Je tentai alors de concilier les deux approches -en gros "naturaliste" et "herméneutique"- en

posant que l'inconscient était lui-même, en tant qu'objet de recherche et d'examen, un point de croisement de la "force" et du "sens", de la "pulsion" et de la "représentation". À ce titre, il me paraissait mettre en échec les philosophies de la conscience issues de Descartes et auxquelles continuait d'appartenir la phénoménologie de Husserl que j'avais moi-même pratiquée dans mes premiers travaux. Dans cet océan de perplexité je cherchai un guide approprié dans le fonctionnement complexe du langage: c'est ainsi que j'ai glissé progressivement d'une philosophie de l'action à une philosophie du langage avant que le mouvement du balancier me ramène dans le champ pratique.

C'était au reste l'époque du linguistic turn sur tous les fronts de la philosophie. Il se trouve que j'étais encouragé à m'enfoncer dans cette direction par la rencontre que je fis de la philosophie analytique de langue anglaise à l'occasion de mes séjours de plus en plus fréquents et longs dans les universités américaines dès la fin des années cinquante et de façon stable à partir de 1967 à l'Université de Chicago dans les départements de science religieuse, de philosophie et de science sociale. Le langage devient ainsi, dans les années 1970-1980 le lieu de toutes les confrontations. Sans perdre le fil de mon appartenance au mouvement phénoménologique et herméneutique, je me concentrai sur l'aspect créateur du langage: comment des significations nouvelles sont-elles formées? On pourrait appeler ce problème le problème de l'imagination sémantique, en entendant par imagination, non la représentation mentale d'une expérience perceptive antérieure, mais la schématisation d'une règle intelligible, à la façon du fameux "schématisme" de l'entendement selon Kant. C'est dans ce vaste champ de l'imaginaire sémantique que je taillai deux domaines bien délimités: d'une part, la formation du langage poétique dans le sillage des expressions métaphoriques, bien connues dans la grande tradition de la rhétorique des Anciens et des Modernes, -d'autre part, la formation du langage narratif dans le sillage de la linguistique structurales appliquée au récit. **La Métaphore vive** (1975) ressortit à la première enquête, **Temps et Récit I, II, III** (1981-1984) ressortit à la seconde. Ensemble ces deux séries d'études contribuent à l'exploration de ce que j'appelai l'innovation sémantique, la création de sens, sur la base des trois unités de base du langage: le mot, la phrase, le texte (la notion de discours couvrant les deux dernières unités).

La Métaphore vive me donna l'occasion d'un parcours historique commençant avec la **Rhétorique** et la **Poétique** d'Aristote, passant par la Rhétorique des Anciens et des Modernes et débouchant sur les analyses les plus sophistiquées de la combinatoire sémiotique. En fin de parcours, je risquai une exploration en direction de l'ontologie: le langage poétique en créant métaphoriquement un sens propositionnel et discursif nouveau, ne découvre-t-il pas des régions de l'expérience humaine qui ne peuvent être accessibles qu'au langage analogique couplé avec le langage apophatique (qui dit ce que l'être n'est pas): le "être-comme" dans lequel la métaphore dépose son génie?

Je laissai en suspens ces suggestions risquées, pour me tourner vers cet autre foyer d'innovation sémantique, le récit. Je pris pour guide la théorie aristotélicienne de l'intrigue (*mythos*, fable) dans la **Poétique** d'Aristote et je formai, avec l'aide de la narratologie contemporaine, le concept de "configuration narrative" pour rendre compte des innombrables manières de mettre en intrigue à la fois les événements, les actions et les personnages. Sur la base de cette structura fondamentale j'explorai les grands champs d'exercice de la narrativité: La conversation ordinaire, l'histoire des historiens, la fiction des tragiques grecs et du roman contemporain, l'utopie des rêveurs politiques.

En même temps que j'explorais une grande structure du langage - le récit-, je me frayais un accès intéressant au problème antique et vénérable du temps: le récit déroule une intrigue dans le temps; plus exactement il dit le temps de l'action et de la passion, le temps des événements et celui des sentiments, en construisant un temps de niveau second, le temps que l'intrigue déploie entre un commencement (celui du récit) et une fin (la conclusion ou la non-conclusion). Ces structures temporelles à leur tour donnent une assise à ce que j'ai proposé d'appeler "l'identité narrative des individus ou des communautés". L'identité narrative se distingue de l'identité biologique, signalée par le code génétique de chacun, immuable du moment de la conception à celui de la mort, et d'autres traits individuels (empreintes digitales, signature, traits du visage, etc.), et n'a pas d'autre continuité que celle d'une histoire de vie: le récit, dit un philosophe, dit le "qui" de l'action; la seule permanence qui convient à l'identité narrative ne peut être que celle d'une promesse par laquelle je me maintiens dans la constance d'une parole donnée et tenue. Cette identité narrative a elle-même ses pièges, ses us et ses abus, ses caricatures, comme on voit à l'échelle des peuples et des nations, où elle sert de caution à la peur, à la haine, à la violence, à l'autodestruction. Mais le récit a encore d'autres fonctions: il est l'instrument linguistique qui contribue à coordonner le temps cosmique, celui des changements naturels, et le temps psychologique, celui de la mémoire et de l'oubli. Les structures du récit inscrivent en effet le temps psychologique vécu dans les rythmes du changement physique à la faveur d'instruments de mesure tels que l'horloge et le calendrier. C'est principalement à l'échelle de l'histoire, celle que les historiens écrivent, que ces grands connecteurs entre temps de la nature et temps de la culture exercent leur fonction de liaison entre les mots et les choses, entre les humains et les puissances cosmiques; le récit est le grand échangeur de sens qui opère entre tous les niveaux de la réalité. Et il est œuvre de langage, exploit d'innovation sémantique.

II

Après mes trois volumes de **Temps et Récit** j'ai été amené à répondre à l'invitation qui m'était faite de donner en 1986 les **Gifford Lectures** à l'Université d'Edimbourg. Il m'était demandé de proposer une synthèse de mes travaux. La question s'est alors posée à moi d'une certaine unité -sinon systématique du moins thématique- de mon œuvre, quarante ans après mes premières publications. La question était d'autant plus embarrassante que j'étais frappé, beaucoup plus peut-être que mes lecteurs, par la diversité des thèmes abordés. Chaque livre, en effet, était né d'une question déterminée: la volonté, l'inconscient, la métaphore, le récit. D'une certaine façon je crois à un certain éparpillement du champ de la réflexion philosophique en fonction d'une pluralité de questions déterminées, appelant chaque fois un traitement distinct en vue de conclusions limitées mais précises. En ce sens, je ne regrette pas d'avoir consacré la plus grande partie de mon oeuvre à cerner la question ou les questions qui délimitent un espace fini d'interrogation, quitte à ouvrir chaque fois l'investigation sur un horizon de sens qui, en retour, n'exerce sa fonction d'ouverture que dans les marges du problème traité. C'était donc à contre-courant de mes préférences avérées que je devais proposer une clef de lecture à mon auditoire. C'est de cette mise à l'épreuve qu'est né **Soi-même comme un Autre** (1988). Il m'a paru que les questions multiples qui m'avaient occupé dans le passé pouvaient être regroupées autour d'une question centrale qui affleure dans notre discours dans les usages que nous faisons du verbe modal "je peux". Merleau-Ponty, nommé plus haut à l'occasion de mes premiers travaux, avait exploré avant moi cette voie. L'ouvrage issu des **Gifford Lectures** est en effet organisé autour de quatre usages majeurs du "je peux". Je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions, me les laisser imputer comme à leur véritable auteur. Ces quatre questions me permettaient d'enchaîner, sans les confondre, les questions relatives respectivement à la philosophie du langage, à la philosophie de l'action, à la théorie narrative, enfin à la philosophie morale. En outre, chacune de ces quatre grandes rubriques se laissait subdiviser en deux approches, une approche analytique et une approche réflexive.

Ainsi, concernant le langage, je pouvais consacrer un chapitre aux approches structurales de langue française et aux approches "analytiques" (au sens pris par le terme dans le domaine anglo-américain): la proposition qu'on peut écrire sur le mur, comme dit Frege, était le modèle pour cette approche objective, extérieure, où le sens sémantique ou stylistique est indépendant de tout engagement subjectif. Un chapitre était ensuite consacré à l'approche réflexive, à la faveur des recherches contemporaines sur les actes de discours (ou de langage) tels que la promesse, le commandement, ou même l'assertion, qui ne demande pas moins d'engagement subjectif que la promesse ou le commandement: un "je crois que...", "je peux affirmer que..." est sous-jacent à

la plus simple assertion portant sur un état de choses donné. Cette corrélation au niveau du langage entre approche analytique et approche réflexive pouvait servir de modèle pour une corrélation semblable dans les autres domaines parcourus.

Concernant le pouvoir-agir, je pouvais, d'une part, aborder la théorie de l'action par sa face objective, à la façon de D. Davidson, reliant l'action à l'événement survenant dans la réalité physique et issu d'une causalité psychique observable, d'autre part, suivre le trajet d'intériorisation qui, de l'action événement, ramène à l'action-project, et de la causalité observable à la motivation vécue. Un concept de "capacité à agir" venait ainsi donner au " je peux" pratique une structure à la fois objective et réflexive.

Quant au "pouvoir raconter", il me permettait d'intégrer les résultats de mes travaux antérieurs sur le récit au vaste cercle des capacités humaines. Je retrouvais, d'un côté, l'approche objective du structuralisme triomphant des années soixante-dix (avec lequel j'avais bataillé dans les essais regroupés sous le titre *Le conflit des interprétations* (1969) et l'approche réflexive, qui avait trouvé dans le concept d'identité narrative son expression verbale appropriée.

Restait le quatrième emploi majeur du verbe modal "je peux". Il a trouvé sa formulation précise dans le concept d'imputabilité qui me permettait de relier la sphère morale à la sphère pratique des capacités humaines. Par imputabilité, je comprends la capacité de se tenir pour comptable de ses propres actes; comme le suggère la métaphore du compte -qu'on retrouve en allemand avec le concept de *Rechnung*, dans *Rechnungsfähigkeit*, en anglais avec celui d'account, dans *accountability*, l'être humain est capable de porter à son compte ses propres actes, d'en rendre comptes à soi-même et à autrui, et ainsi de se tenir pour leur auteur véritable. Seuls peuvent être qualifiés moralement comme permis ou défendus, bons ou mauvais, justes ou injustes, des actes dont la causalité peut être imputée à des sujets responsables.

Avant de m'engager dans les développements consacrés à l'expérience morale, je voudrais insister sur une autre implication de la notion de sujet, telle qu'elle est énoncée dans le titre de l'ouvrage **Soi-Même comme un Autre**. Un second front était ouvert, outre celui né de la confrontation entre l'approche analytique-objective et l'approche réflexive-subjective, le front issu du dédoublement du soi et de l'autre. La notion même de soi me paraissait de se distinguer de celle de moi non seulement par son caractère réflexif indirect, souligné à chaque étape par la médiation du langage, mais par son caractère dialogal. Je m'opposais ainsi à l'interprétation monogale, pour ne pas dire solipsiste, du cogito cartésien. Le "je pense" est d'emblée celui d'un "je" et d'un "tu" et d'un "nous". Cette structure dialogale fondamentale se vérifiait dans chacun des compartiments de l'étude des capacités fondamentales, et d'abord dans le registre du langage. Le discours, sous sa forme la plus élémentaire, celle de la phrase, consiste

en ceci que quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un d'autre sur quelque chose tenu pour le référent commun; le discours est adressé à... Une même structure dialogale se laisse discerner au plan de l'action: l'action est action avec, action contre, dans un contexte d'interaction, dramatisé par le conflit et la violence; une agonistique met son empreinte sur le tragique de l'action, qui a trouvé dans les désastres du XXème siècle son expression la plus effrayante. Le récit reflète dans ses structures narratives cette agonistique du plan pratique: la mise en intrigue configure, comme il a été dit plus haut, à la fois des personnages saisis dans des situations de conflit, et des actions qui à leur tour génèrent des événements formant la trame du récit. Ce sont encore des récits qui offrent à l'expérience morale à la fois la singularité et l'exemplarité de leur configuration. Ce n'est pas seulement l'expérience du temps qui est ainsi "refigurée" par les configurations narratives, mais l'expérience morale, sous le signe de ce qui sera appelé plus loin la sagesse pratique. La coordination entre réflexivité et objectivité analytique se poursuit ainsi dans tous les registres de l'expérience humaine. Ensemble ces deux systèmes de couplage assurent le maillage de **Soi-Même comme un Autre**. Le soi ne va ni sans une projection objective, qui impose le détour par le "dehors", par l'extériorité, ni sans une implication dialogique, qui impose le détour par l'"autre", cet autre "dehors" figuré par l'étranger et, parfois, par l'adversaire.

III

Je détache du panorama général que je viens d'esquisser les trois derniers chapitres consacrés à l'expérience morale, parce que ce sont ceux que je soumetts aujourd'hui à une révision importante, tout en les prolongeant dans des domaines multiples d'application. Dans **Soi-Même comme un Autre** je commence par un exposé de la principale conception téléologique de la vie morale, celle d'Aristote dans **l'Éthique à Nicomaque** à laquelle j'emprunte la dénomination « éthique » étendue à toute expérience morale placée sous le signe du bien plutôt que sous celui du devoir, comme dans les morales dites déontologiques en raison de leur dépendance à l'égard du deon, l'obligation.

Ma thèse est ici que c'est dans les structures profondes du désir raisonné que se dessine la visée éthique fondamentale qui a pour horizon le "vivre-bien", la "vie bonne". C'est ce schéma qui prévaut dans les morales antiques où les vertus sont des modèles d'excellence capables de jalonner et de structurer la visée de la "vie bonne". J'enrichis le concept d'éthique en déployant les composantes dialogale et communautaire de cette visée de la "vie bonne" sur l'horizon du bonheur. Je propose la formule suivante de l'éthique: vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes. La transition entre éthique (téléologique) et morale (déontologique)

me paraît imposée par les situations de conflit et de violence évoquées plus haut dans le cadre de la théorie de l'action et de la théorie narrative. Kant est alors pris comme guide dans l'exploration du niveau proprement « moral » de l'expérience morale. Est alors mis en question le critère kantien d'universalisation sous le jugement duquel le sujet moral s'assure de la légitimité, de la validité de ses plans d'action (que Kant appelle les "maximes" de l'action). Ce sont les difficultés d'exercice de ce critère d'universalisation des maximes qui conduisent du niveau abstrait de l'obligation -du formalisme de l'impératif catégorique- au niveau concret de la sagesse pratique- de la décision dans des situations concrètes, singulières, d'incertitude. Je retrouve à ce plan de la sagesse pratique des formules de conseil, de délibération en commun, de prise de décision en situation, qu'Aristote plaçait sous l'égide de la *phronesis* du jugement avisé, que les latins ont traduit par *prudentia*, qui ne sépare pas la sagesse spéculative de la sagesse pratique exercée par le sage de chair et de sang. C'est à cette sagesse pratique que je réfère les formes du jugement moral en situation que l'on rencontre dans l'éthique médicale ou dans l'éthique juridique auxquelles je vais revenir dans un instant. Mais je veux m'attarder un moment à la structure d'ensemble de l'ouvrage.

Comme je l'ai laissée entendre plus haut, c'est l'organisation d'ensemble de ce que j'ai appelé par ironie ma "petite éthique" que je m'emploie aujourd'hui à réviser. Je proposerais de partir franchement du niveau normatif, celui où s'articule le sens de la norme et celui de l'être obligé: c'est celui de l'expérience morale commune, où le rapport au permis et au défendu est à la fois une donnée de base de la vie normale et un thème permanent d'interrogation, de contestation, de révision. Ce sont les difficultés internes à notre rapport à des interdits structurants qui nous amènent à chercher pour l'obligation morale, telle qu'elle s'impose au plan social, un fondement plus radical que le simple "tu dois". Cette recherche reconduit aux analyses des Grecs portant sur le désir, la délibération pratique, la référence à des pratiques soumises à l'épreuve du temps et de l'expérience, bref à l'histoire des mœurs prise dans sa dimension communautaire. Mais cette remontée aux sources éthiques de la moralité, cette référence arrière à une éthique de l'amont, ne réussirait pas à se formuler, tant les raisons de l'action sont profondément enfouies, sans la projection en avant dans des éthiques appliquées, des éthiques de l'aval où se vérifie concrètement la visée fondamentale de l'éthique de l'amont. Cette négociation entre l'éthique fondamentale et les éthiques appliquées, en passant par le crible rationnel de la norme, me paraît constituer la dynamique de la vie morale. Cette approche plus directe, moins tributaire de l'histoire de la philosophie morale, plus attentive aussi à la richesse des analyses textuelles trop hâtivement enfermées dans des catégories scolaires telle que morale téléologique et morale déontologique, préside à l'exploration des éthiques appliquées auxquelles je me consacre aujourd'hui.

Je donnerai deux exemples d'éthique appliquée: l'éthique médicale et l'éthique juridique. La première est issue de la demande de soins suscitée par la souffrance. La seconde, sous sa forme pénale, procède de l'existence de conflits et de la nécessité de leur assurer un règlement équitable. L'une et l'autre sont marquées par un acte spécifique de jugement: la prescription médicale, d'un côté, la sentence juridique, de l'autre. L'une et l'autre mettent en jeu des règles morales précises.

Du côté médical, ces règles président au pacte de soins qui lie l'un à l'autre tel patient à tel médecin: partage du secret médical, exercice du droit à la vérité concernant le diagnostic et le traitement, énoncé du consentement éclairé à des traitements risqués. La contribution du savoir médical et de la science bio-médicale se greffe sur cette éthique de base qui encadre le pacte de soins; de même, tout l'édifice du droit médical (*bio-law*) et de la politique publique de la santé complète l'édifice de l'éthique médicale; mais la demande de soins suscitée par la souffrance reste la référence ultime.

Quant à la sentence judiciaire, elle conclut une série d'opérations constitutives du procès tenu dans l'enceinte des tribunaux. Ce sont des opérations de langage qui confrontent deux revendications, celle de l'accusation et celle de la défense; des règles précises de procédure scandent la discussion entre parties adverses placées sous l'égide d'une éthique de la discussion qui règlent la distribution de la parole entre les parties; la sentence conclut cette cérémonie de langage.

Alors que le pacte médical de soins unit le médecin et son patient, la sentence judiciaire sépare les adversaires et les met à juste distance l'un de l'autre; l'important alors n'est pas de punir mais de dire le droit, de prononcer la parole de justice dans la situation particulière de l'affaire traitée. Le parallélisme entre l'éthique médicale et l'éthique judiciaire se prolonge dans la combinaison entre argumentation et interprétation, l'argumentation reposant sur les règles abstraites du raisonnement et l'interprétation sur la pesée raisonnable des composantes du contexte de jugement et l'engagement personnel du décideur qu'il soit juge ou médecin. Mon petit ouvrage intitulé **Le Juste I** rassemble quelques essais consacrés principalement à l'éthique juridique et à ses prolongements dans le domaine de la punition, avec la difficile problématique des prisons et la prise en considération de la réhabilitation des détenus sans laquelle la peine resterait dénuée de sens.

IV

Vous me permettez de terminer ce parcours par une évocation de mon dernier ouvrage intitulé **la Mémoire, l'histoire, l'oubli** (2000). Il est issu, comme tous mes ouvrages antérieurs de la découverte et de l'examen de questions résiduelles laissées sans solution dans un ouvrage antérieur. C'était le cas avec **Temps et Récit**, où l'expérience temporelle était directement confrontée à l'activité narrative, sans égard pour la médiation exercée par la mémoire entre l'une et l'autre. Or cette médiation par la mémoire recellait une énigme restée elle-même non seulement non résolue, mais même non reconnue. Cette énigme était celle de la présence à l'esprit d'une image des choses passées et désormais absentes. Cette énigme de la présence de l'absence résume toutes les difficultés inhérentes à l'exercice de la capacité du souvenir. C'est ainsi que l'acte de pouvoir faire mémoire s'ajoutait à la liste des pouvoirs caractéristiques de ce que j'ai appelé plus haut l'homme capable. L'acte de se souvenir et le pouvoir qu'il met en œuvre se situent au carrefour de deux grandes fonctions: l'imagination tournée vers l'irréel et la mémoire proprement dite dirigée vers une réalité disparue, le passé. Toutes les difficultés accumulées à propos de la mémoire culminent dans celle de l'identification du critère différentiel entre l'irréel, objet mental privilégié de l'imagination, et la sorte d'absence qui distingue le passé souvenu de l'irréel imaginé. À cet égard, l'expérience de la reconnaissance peut être tenue pour le critère où s'atteste la capacité de la mémoire à représenter le passé. Certes, la recherche du souvenir dans l'opération de rappel est l'occasion d'abus, de méprise, d'erreur, de déception de toute sorte, mais le moment de la reconnaissance reste l'ultime et l'irremplaçable critère de ce que le philosophe Henri Bergson a très heureusement appelé la survivance ou la reviviscence des images du passé. Ce moment de la reconnaissance est si crucial que c'est en lui que se rejoignent les trois problématiques de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli.

La mémoire en effet, qui culmine en cette forme suprême de la reconnaissance, n'est pas seulement reconnaissance d'une chose passée mais reconnaissance de soi-même. Ce lien entre la mémoire et le soi est si étroit que la mémoire a pu être considérée comme le critère par excellence de l'identité personnelle étendue à son tour à toutes les formes d'identité communautaire. Je retrouve ainsi sur le trajet de la mémoire la notion d'identité narrative élaborée au terme de **Temps et Récit** et qui se trouve désormais enracinée dans l'expérience mnémonique.

En outre cette expérience de la représentation du passé dans le moment de la reconnaissance pose dans toute son ampleur et sa radicalité la problématique bien connue de la trace, au sens de l'empreinte laissée par un événement survenu à un moment du temps sur un support quelconque et ainsi offerte au déchiffrement et à l'interprétation. Or ces empreintes sont de trois sortes: empreinte matérielle lisible dans

le cerveau, -empreinte psychique directement impliquée dans la survivance des images, -empreinte écrite recueillie dans les archives et additionnée à toutes les traces documentaires et monumentales déposées par l'activité passée des hommes. C'est cette dernière sorte de trace, la trace documentaire qui assure la transition de la mémoire à l'histoire. Celle-ci porte la marque première de l'écriture qui recueille ces traces langagières remarquables que sont les témoignages. Le témoin dit: "J'y étais"; et il ajoute "Croyez-moi ou non" et, "si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre". Cette triple déclaration du témoin assure la transition non seulement de la mémoire à l'histoire, mais à l'intérieur même de l'histoire entre le témoignage oral et le témoignage écrit. À son tour le témoignage écrit engendre une situation de compétition et de confrontation entre témoignages opposés d'où procèdent, à la faveur de la critique du témoignage, toutes les opérations caractéristiques de l'histoire scientifique en tant que l'une des sciences humaines.

Sur cette base archivale, sanctionnée par l'établissement de la preuve documentaire, s'édifie la phase proprement explicative de l'histoire. C'est sur ce plan de l'explication que se déploient toutes les modalités du raisonnement historique mettant en jeu la clause parce que... en réponse à la question "pourquoi"? posée dès le niveau documentaire dans le cadre de la consultation des archives et du traitement de toutes les sortes de traces écrites et d'indices matériels. C'est à ce niveau de l'explication que l'histoire se constitue en discipline distincte de toutes les autres sciences humaines, sociologie, anthropologie, linguistique, psychologie, éthologie, etc. C'est à ce même niveau que l'histoire s'éloigne autant qu'il est possible de la mémoire et de son critère de reconnaissance. L'histoire s'emploie à construire des enchaînements combinant la causalité, en un sens proche de son usage dans les sciences de la nature, et l'explication par des raisons, mise en œuvre dans les situations ordinaires de la conversation et de la vie courante. À cet égard il n'y a pas lieu d'opposer expliquer à comprendre, si expliquer signifie chercher et donner une cause, et si comprendre signifie chercher et produire des raisons d'agir. La combinaison entre cause et raison d'agir se fait de multiples façons selon que l'on considère l'histoire économique, l'histoire sociale, l'histoire politique, l'histoire culturelle et de façon plus précise l'histoire des représentations qui donne une structure symbolique aux transactions entre agents sociaux à la recherche de leur identité individuelle ou collective.

Mais c'est au niveau de la troisième phase de l'opération historiographique, la phase de l'écriture de l'histoire, d'où historiographie tire son nom, que ressurgit en fin de parcours la problématique de la représentation du passé, dont on a rappelé l'origine au plan de la mémoire dans le moment de la reconnaissance du souvenir. C'est parce que l'histoire est privée de ce petit bonheur de la reconnaissance qu'elle est contrainte à compenser cette absence du moment intuitif de la reconnaissance par une architecture complexe de constructions plus ou moins savantes visant à la reconstruction du passé

tel qu'il est une fois advenu. Mais jamais la reconstruction du passé par l'histoire n'équivaudra au surgissement du souvenir dans l'évocation spontanée, ce rare trésor d'une mémoire rêveuse. À une telle reconstruction laborieuse contribuent des ressources narratives que l'histoire partage avec les autres formes du récit, récit de conversation et surtout récit de fiction, de la tragédie et de l'épopée des Anciens au roman des Modernes. À cette médiation narrative s'ajoutent toutes les figures de rhétorique, explorées par Vico sous le nom de la métaphore, de la synecdoque, de la métonymie et de l'ironie; toutes les difficultés et les ruses du discours sont ainsi mises à l'épreuve de l'imaginaire historique avec tous les risques liés à la séduction, cet horizon dangereux des stratégies de persuasion. Tous les problèmes entrevus au plan de la mémoire, au point où l'imagination et la mémoire se croisent sur l'énigme de la présence de l'absent, tous ces problèmes ressurgissent au terme du parcours historiographique sous les traits de la confrontation entre fiction et histoire. C'est finalement sur la capacité de distinguer l'histoire de la fiction que se joue le destin de la représentation du passé en histoire. L'enjeu est celui-ci: l'histoire est-elle susceptible d'ajouter sa dimension critique à la recherche de fidélité de la mémoire et d'élever ainsi cette dernière au rang de la vérité en histoire? La question reste ouverte et fait le tourment de la connaissance historique.

À son tour les deux problématiques de la mémoire et de l'histoire sont traversées par la problématique de l'oubli. L'une et l'autre se définissent en effet par la lutte contre l'oubli. Cette menace de l'oubli tient à la dépendance de la mémoire et de l'histoire à l'égard des traces dont on vient de rappeler la diversité et la complexité, en tant qu'empreinte corticale, trace affective et trace documentaire. Or les traces -toutes les traces- peuvent être effacées, détruites. Cette menace pèse sur toute l'entreprise de sauvetage que constituent ensemble la mémoire et l'histoire à l'égard d'un passé révolu et qui pourtant fut le passé vivant des hommes d'autrefois. Mais la menace de l'oubli n'est pas sans contrepartie: comme l'attestent des expériences précieuses telles que le surgissement inopiné de souvenirs d'enfance que l'on croyait définitivement perdus et aussi la recherche méthodique des traces enfouies du passé sur laquelle repose la méthode psychanalytique d'exploration de l'inconscient. Le passé que l'on croyait perdu à jamais est susceptible de visiter à nouveau la conscience présente: finalement on oublie moins qu'on ne croit et qu'on ne craint. Mais qui fera jamais la balance entre les deux formes d'oubli?

C'est sur cette note d'indécision que j'aime terminer ma conférence. Jusqu'à notre mort, l'oubli par mise en réserve sera-t-il aussi fort que l'oubli par effacement des traces?

5

DISCURS DEL DOCTOR PAUL RICCEUR

El meu interès per la filosofia data del darrer curs del cicle d'estudis secundaris. Gràcies a un professor inoblidable, des dels disset anys vaig haver de fer front a una exigència de rigor conceptual i de valor intel·lectual amb la qual sempre em sentiré en deute: "No fugir de les dificultats, sinó abordar-les frontalment" era la seva divisa. Anys després vaig tenir la sort d'estudiar a la vora del filòsof Gabriel Marcel, al marge de l'ensenyament oficial impartit a La Sorbona. A diferència dels notables cursos d'història de la filosofia grega, clàssica i moderna que es donaven en el marc de l'ensenyament públic, el meu primer mestre proposava, en un context lliure, l'exploració de qüestions dificultoses situades a la frontera entre la reflexió i la vida. Aquell mateix any, coincidint amb les oposicions que culminava el meu període d'estudis, em vaig apropar als treballs ja publicats de Husserl, el fundador del corrent fenomenològic, interessant-me pel seu afany de descripció acurada i precisa dels fenòmens psíquics. Aquesta influència va passar a formar part del meu fons de conviccions profundes, al costat de les del meu mestre parisenc. Durant el temps que vaig ser presoner de guerra a Alemanya s'hi va afegir la influència de Karl Jaspers, l'orientació filosòfica del qual està consignada en la seva gran obra *Filosofia*. Així, doncs, en acabar la Segona Guerra Mundial, jo era a punt per a una carrera i una obra personal sota el triple patronatge tutelar de Gabriel Marcel, Karl Jaspers i Husserl.

Primerament vaig fer classes a l'ensenyament secundari i, des de l'any 1948, a nivell universitari com a catedràtic d'història de la filosofia de la Universitat d'Estrasburg. Els deu anys que vaig passar a Estrasburg (1948-1958) foren per a mi els més feliços. La meua elecció per a La Sorbona l'any 1958 enceta un llarg període d'ensenyament i de recerca a cavall de França i Amèrica del Nord (a Yale, Montreal, Columbia i, més tard, a Chicago durant vint-i-quatre anys). A hores d'ara puc afirmar que vaig ser un professor feliç.

I

La meua primera contribució a la filosofia, ultra els dos treballs que vaig dedicar al pensament dels meus primers mestres Gabriel Marcel i Karl Jaspers (1947), fou un exercici de filosofia fenomenològica consagrat a la Voluntat: *le Volontaire et l'Involontaire* (1950). A la manera de Merleau-Ponty a la seva *Phénoménologie de la perception*, descrivia els fenòmens fonamentals de l'esfera pràctica: el projecte, l'hàbit,

l'emoció i, per primera vegada, l'inconscient aleshores situat sota el concepte de l'involuntari absolut, per tal de diferenciar-lo de les resistències i els recolzaments que troba la voluntat al nivell de la consciència senyora d'ella mateixa. La confrontació amb l'inconscient em va ocupar a bastament durant la dècada dels setanta. Abans, però, vaig afanyar-me a eixamplar el meu camp de recerca sobre la voluntat tot prenent en consideració les experiències ambigües relatives a la mala voluntat fàcilment atribuïdes a les forces tenebroses. El meu interès per les expressions simbòliques, mítiques i poètiques en les quals la humanitat ha inscrit la seva experiència del mal moral data d'aquella època. La segona part de la meua filosofia de la voluntat: *Finitude et Culpabilité* (1960) prové d'aquesta excursió cap a les regions més insòlites del llenguatge. L'obra s'estructura en tres nivells, els símbols primitius del mal (les imatges matrius de la culpabilitat com la caiguda, la càrrega o la desviació), els grans mites sobre l'origen del mal i les grans especulacions relatives als vincles entre la finitud i la culpabilitat.

De fet, el problema de la mala voluntat i del mal em va obligar a completar el mètode fenomenològic de descripció essencial amb un mètode d'interpretació manllevat d'una tradició aliena a la fenomenologia husserliana que provenia de la filosofia clàssica, de l'exegesi dels textos sagrats i de la jurisprudència, coneguda amb el nom d'hermenèutica. Emergia una nova problemàtica la qual, tot fent camí pel llenguatge i les grans unitats de discurs que són els textos, imposava la seva mediació entre l'experiència viva i la reflexió filosòfica. Aquesta problemàtica pot resumir-se en dues fórmules que molts dels meus lectors han destacat en les meves obres d'aquella època: el "símbol que fa pensar" i "explicar més per comprendre millor". La primera fórmula conclou encertadament la filosofia de la voluntat i la segona enceta una nova era per a les meves obres posteriors: posa en relació dues perspectives freqüentment considerades antagoniques, l'explicació, que vincula les ciències humanes i les ciències naturals, i la interpretació, la qual no es deixa trossejar per l'observació empírica, sinó que obre un espai de discussió entre interpretacions concurrents aplicades als grans textos de la nostra cultura.

Aquesta confrontació entre interpretacions contradictòries fou l'objecte de la meua obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). Novament vaig abordar el problema de l'inconscient, que havia pogut conèixer gràcies al meu primer mestre de filosofia i que havia tractat sistemàticament sota el concepte de l'involuntari absolut a la meua filosofia de la voluntat. Tanmateix, l'inconscient no tornava a aparèixer com a involuntari, sinó com a portador d'un sentit que s'ofereix per ser desxifrat sota la doble línia de l'explicació, en termes de pulsó i d'interpretació en termes de doble sentit, tal com es pot veure en el somni, els símptomes, els lapsus o les expressions mítiques o poètiques. Aleshores intentava

conciliar ambdues perspectives - a grans trets, "naturalista" i "hermenèutica" - plantejant que l'inconscient, en tant que objecte de recerca i d'examen, era per ell mateix una cruïlla entre la "força" i el "sentit", entre la "pulsió" i la "representació". En aquest sentit, em va semblar que qüestionava les filosofies de la consciència derivades de Descartes, a les quals pertanyia la fenomenologia de Husserl que jo mateix havia practicat en les meves primeres obres. Immers en un oceà de perplexitats, cercava una guia escaient en el complex funcionament del llenguatge: és així com vaig lliscar progressivament des d'una filosofia de l'acció fins a una filosofia del llenguatge, abans que el moviment pendular em retornés a l'àmbit de la pràctica.

Era, d'altra banda, l'època del lingüístic turn en tots els fronts de la filosofia. Resulta que jo estava disposat a aprofundir en aquesta direcció pel fet d'haver descobert la filosofia analítica en llengua anglesa, a causa dels meus sojorns cada cop més freqüents i perllongats a les universitats americanes d'ençà la fi dels cinquantes i, a partir de l'any 1967, de manera estable als departaments de ciència religiosa, filosofia i ciència social de la Universitat de Chicago. És així com el llenguatge esdevé l'indret de totes les confrontacions durant els anys 1970-1980. Sense perdre el fil de la meva pertinença al moviment fenomenològic i hermenèutic, em vaig concentrar en l'aspecte creador del llenguatge: com es formen les noves significacions? Aquest problema podria denominar-se el problema de la imaginació semàntica, entenent per imaginació no pas la representació mental d'una experiència perceptiva anterior, sinó l'esquematzació d'una regla intangible, a la manera del famós "esquematisme" de l'enteniment segons Kant. En aquest extens camp de l'imaginari semàntic vaig configurar dos àmbits prou delimitats: d'una banda, la formació del llenguatge poètic, tot seguint l'empremta de les expressions metafòriques, conegudes a bastament per la gran tradició de la retòrica antiga i moderna i, d'altra banda, la formació del llenguatge narratiu, d'acord amb la trajectòria de la lingüística estructural aplicada al relat. *La Métaphore vive* (1975) és el resultat de la primera línia de recerca i *Temps et Récit I, II, III* (1981-1984) és el resultat de la segona. En conjunt, aquestes dues sèries d'estudis contribueixen a l'exploració d'allò que jo anomeno la innovació semàntica, la creació de sentit, a partir de les tres unitats bàsiques del llenguatge: la paraula, la frase i el text (així com la noció de discurs, que abasta les dues darreres).

La Métaphore vive em va donar l'oportunitat de fer un recorregut històric, començant amb la Retòrica i la Poètica d'Aristòtil, passant per la retòrica antiga i moderna i anant a parar a les anàlisis més sofisticades de la combinatòria semiòtica. A la fi del trajecte, vaig arriscar-me a fer una exploració en la línia de l'ontologia: el llenguatge poètic, creant metafòricament un nou sentit propositiu

i de discurs, contribueix a descobrir regions de l'experiència humana que només són accessibles mitjançant la suma del llenguatge analògic i el llenguatge apofàtic (el qual diu allò que l'ésser no és): "l'ésser com" en el que la metàfora diposita el seu geni?

Vaig interrompre aquestes arriscades suggestions per tal de retornar cap a l'altre front d'innovació semàntica, el relat. Vaig adoptar com a guia la teoria aristotèlica de la intriga (mythos, *faula*) segons la Poètica d'Aristòtil i, amb el suport de la narratologia contemporània, vaig formular el concepte de "configuració narrativa" per tal de donar compte de les innumbrables formes de posar en intriga els esdeveniments, les accions i els personatges alhora. Partint d'aquesta estructura bàsica vaig explorar els grans camps d'actuació de la narrativitat: la conversa ordinària, la història dels historiadors, la ficció de la tragèdia grega i de la novel·la contemporània i la utopia dels somiadors polítics.

En paral·lel a la meua exploració d'una gran estructura del llenguatge - el relat - em vaig interessar pel problema antic i venerable del temps: el relat desenvolupa una intriga en el temps; més exactament, diu el temps de l'acció i de la passió, el temps dels esdeveniments i dels sentiments, tot construint un temps de segon nivell, el temps que la intriga desplega entre un començament (el del relat) i un final (la conclusió o la inconclusió). Aquestes estructures temporals alhora són a la base d'allò que he proposat denominar "la identitat narrativa dels individus o de les comunitats". La identitat narrativa es diferencia de la identitat biològica, marcada pel codi genètic de cadascú, immutable des del moment de l'engendrament fins a la mort, així com d'altres trets individuals (empremtes digitals, signatura, característiques facials, etc.) i no posseeix altra continuïtat que la d'una història de vida: el relat, segons un filòsof, parla del "qui" de l'acció; l'única permanència que convé a la identitat narrativa no pot ser sinó la d'una promesa mitjançant la qual jo em mantinc en la constància d'una paraula donada i sostinguda. Aquesta identitat narrativa té els seus propis paranys, usos, abusos i caricatures, tal com s'observa a escala dels pobles i de les nacions, quan serveix com a fiança per a la por, l'avorriment, la violència o l'autodestrucció. El relat, tanmateix, té encara altres funcions: és l'instrument lingüístic que contribueix a coordinar el temps còsmic, el de la memòria i l'oblit. Les estructures del relat inscriuen el temps psicològic viscut en els ritmes del canvi físic a benefici d'instruments de mesura com el rellotge i el calendari. Aquests grans nexes entre el temps de la natura i el temps de la cultura exerceixen la seva funció de vincle entre els mots i les coses, entre els humans i les potències còsmiques especialment a l'escala de la història, la que escriuen els historiadors; el relat és el gran bescanviador de sentits que opera entre tots els nivells de la realitat. I és obra de llenguatge, una proesa d'innovació semàntica.

II

Després dels tres volums de *Temps et Récit* vaig donar resposta a la invitació per impartir les *Gifford Lectures* a la Universitat d'Edimburg durant l'any 1986. Aleshores em vaig plantejar la qüestió de la unitat relativa de la meua obra - si més no temàtica, ja que no sistemàtica -, quaranta anys després de les meves primeres publicacions. La qüestió era tan compromesa que fins i tot em va sobtar, potser més que als meus lectors, per la diversitat dels temes tractats. De fet, cada llibre era el resultat d'una qüestió determinada: la voluntat, l'inconscient, la metàfora, el relat. En certa mesura creia en una mena de dispersió del camp de la reflexió filosòfica en funció d'una pluralitat de qüestions determinades, requerint cada vegada un tractament diferent a la vista de conclusions limitades i, tanmateix, precises. En aquest sentit, no em sap pas greu haver consagrat bona part de la meua obra a determinar la qüestió o les qüestions que delimiten un espai finit d'interrogació, malgrat haver d'obrir la recerca cada cop vers un horitzó de sentit que, com a contrapartida, exerceix només la seva funció d'obertura dins dels marges del problema abordat. En conseqüència, calia que proposés una clau de lectura per a la meua audiència a contracorrent de les meves preferències explícites. És així com va sorgir *Soi-Même comme un Autre* (1988). Em va semblar que les múltiples qüestions que en el passat m'havien ocupat podien aplegar-se a l'entorn d'una qüestió central que aflora en el nostre discurs en els usos que fem del verb modal "jo puc". Merleau-Ponty, citat més amunt a propòsit de les meves primeres obres, havia seguit aquest camí abans que jo. De fet, l'obra producte de les *Gifford Lectures* s'organitza a l'entorn dels quatre usos fonamentals del "jo puc". Jo puc parlar, jo puc actuar, jo puc explicar i jo puc ser responsable dels meus actes, acceptant que se m'imputin com al seu veritable autor. Aquestes quatre qüestions em permetien encadenar, sense confondre-les, les qüestions relatives, respectivament, a la filosofia del llenguatge, la filosofia de l'acció, la teoria narrativa i la filosofia moral. D'altra banda, cadascun d'aquests quatre grans capítols es podia subdividir en dues perspectives, una perspectiva analítica i una perspectiva reflexiva.

Així doncs, pel que fa al llenguatge, vaig poder consagrar un capítol als enfocaments estructurals de llengua francesa i als enfocaments "analítics" (en el sentit que aquest terme adopta en el domini angloamericà): com diu Frege, la proposició que hom pot escriure en una paret fou el model per aquesta aproximació objectiva, exterior, els sentits semàntic o estilístic de la qual són independents de qualsevol compromís subjectiu. Tot seguit vaig dedicar un capítol a l'enfocament reflexiu, a favor de les recerques contemporànies sobre els actes de discurs (o de llenguatge) com la promesa, l'ordre o, fins i tot, l'assertió, la qual no requereix menys compromís subjectiu que l'ordre o la promesa: es tracta d'un "em sembla que" o "puc afirmar que" subjacent a la més simple de les assertions, que ens mena vers un determinat estat de coses. Aquesta

correlació al nivell del llenguatge entre l'enfocament analític i l'enfocament reflexiu podia servir de model per a una correlació semblant en els altres àmbits transitats.

Pel que fa al poder-actuar, podia d'una banda abordar la teoria de l'acció pel seu vessant objectiu, a la manera de D. Davidson, vinculant l'acció a l'esdeveniment que succeeix a la realitat física i que es deriva d'una causalitat psíquica observable o bé, d'altra banda, seguir el trajecte d'interiorització que, des de l'acció-esdeveniment, ens porta a l'acció-projecte i de la causalitat observable a la motivació viscuda. Un concepte de "capacitat d'actuar" contribueix d'aquesta forma a donar al "jo puc" pràctic una estructura objectiva i reflexiva alhora.

En allò que respecta al "poder explicar", em permetia integrar els resultats dels meus treballs anteriors sobre el relat en l'extens cercle de les capacitats humanes. D'una banda vaig recuperar la perspectiva objectiva de l'estructuralisme triomfant dels anys setanta - contra el qual havia lluitat en els assaigs aplegats amb el títol *Le conflit des interprétations* (1969) - i la perspectiva reflexiva, la qual havia trobat en el concepte d'identitat narrativa la seva expressió verbal més adient.

Restava el quart ús major del verb modal "jo puc". Va trobar una formulació precisa en el concepte d'imputabilitat, el qual em va permetre vincular l'esfera moral i l'esfera pràctica de les capacitats humanes. Per imputabilitat jo entenc la capacitat de ser responsable dels propis actes; com bé suggereix la metàfora del còmput - la qual apareix en alemany sota el concepte de *Rechnung*, a *Rechnungsfähigkeit*, i en anglès amb el d'*account*, a *accountability* - l'ésser humà és capaç de comptabilitzar els seus propis actes, rendint-ne comptes a ell mateix i a d'altri, considerant-se així el seu veritable autor. Només els actes la causalitat dels quals pot ésser imputada a subjectes responsables poden ser qualificats com a permesos o prohibits, bons o dolents, justos o injustos.

Abans d'abordar els desenvolupaments consagrats a l'experiència moral, voldria insistir en una altra implicació de la noció de subjecte, tal com s'enuncia en el títol de l'obra *Soi-Même comme un Autre*. Hi havia un segon front obert, més enllà del que es deriva de la confrontació entre la perspectiva analític-objectiva i la perspectiva reflexiva-subjectiva, el front que neix del desdoblament d'un mateix i de l'altre. La pròpia noció de si mateix em va semblar que es diferenciava de la de jo no només pel seu caràcter reflexiu indirecte, subratllat constantment mitjançant el llenguatge, sinó pel seu caràcter dialogal. D'aquesta manera m'oposava a la interpretació monològica, gairebé *solipsista*, del cogito cartesià. El "jo penso" és, d'entrada, el d'un "jo", un "tu" i un "nosaltres". Aquesta estructura dialogal fonamental es verificava a cadascun dels apartats de l'estudi de les capacitats fonamentals i, en primer lloc, en el registre del llenguatge. El discurs, fins i tot en la més elemental de les formes, la frase, consisteix en

el fet que algú diu alguna cosa a algú altre sobre quelcom que es considera com un referent comú; el discurs s'adreça a... La mateixa estructura dialogal es fa evident en el pla de l'acció: l'acció és acció amb, acció contra, en un context d'interacció, dramatitzat pel conflicte i la violència; hi ha una agonística que deixa la seva empremta en el tràgic de l'acció, trobant la seva expressió més esfereïdora en els desastres del segle XX. El relat reflecteix aquesta agonística del pla pràctic en les seves estructures narratives: la creació de la intriga, com ja ha estat dit, configura personatges sotmesos a situacions de conflicte i, alhora, accions generadores d'esdeveniments que formen la trama del relat. De fet, són els relats els que ofereixen a l'experiència moral la singularitat i alhora l'exemplaritat de la seva configuració. No és només l'experiència del temps la que esdevé "refigurada" d'aquesta manera per les configuracions narratives, sinó també l'experiència moral, sota el signe d'allò que més endavant s'anomena la saviesa pràctica. La coordinació entre reflexivitat i objectivitat analítica és quelcom que es persegueix en tots els registres de l'experiència humana. En conjunt, aquests dos sistemes d'acoblament asseguruen l'entrellat de *Soi-Même comme un Autre*. El si mateix no funciona sense una projecció objectiva, la qual imposa el trànsit per "l'exterior", per l'exterioritat, ni sense una implicació dialògica, que reclama fer el tomb per "l'altre", aquest altre "exterior" figurat per l'estranger i, de vegades, per l'adversari.

III

En el panorama general que acabo d'esbossar m'agradaria destacar els tres darrers capítols consagrats a l'experiència moral, atès que són els que a hores d'ara tinc sotmesos a una important revisió, tot prolongant-los cap a dominis múltiples d'aplicació. A *Soi-Même comme un Autre* començo fent una exposició de la principal concepció teleològica de la vida moral, la que fa Aristòtil a la seva Ètica a Nicòmac, de la qual jo manllevo la denominació d'ètica aplicada, en sentit ampli, a tota experiència moral ubicada sota el signe del bé, més que no pas sota el signe del deure, com a les morals anomenades deontològiques a causa de la seva dependència respecte al deon, l'obligació.

En aquest cas, la meva tesi és que a les estructures profundes del desig raonat és on es projecta l'estratègia ètica fonamental que té com a horitzó el "viure-bé", la "vida bona". Aquest és l'esquema que preval a les morals antigues, en les quals les virtuts són models d'excel·lència capaços de jalonar i estructurar la perspectiva de la "vida bona". Enriqueixo el concepte d'ètica tot desenvolupant els components dialogal i comunitari d'aquesta perspectiva de la "vida bona" en l'horitzó de la felicitat. Proposo la següent fórmula de l'ètica: viure bé amb i per als altres en institucions justes. La transició entre ètica (teleològica) i moral (deontològica) em sembla imposada per les

situacions de conflicte i de violència evocades més amunt en el marc de la teoria de l'acció i la teoria narrativa. Kant és adoptat aleshores com a guia en l'exploració del nivell pròpiament "moral" de l'experiència moral. Aleshores es posa en qüestió el criteri kantianista d'universalització segons el judici del qual el subjecte moral s'assegura de la legitimitat i la validesa dels seus plans d'acció (allò que Kant anomena les "màximes" de l'acció). Vet aquí les dificultats d'exercir el criteri d'universalització de les màximes que menen des del nivell abstracte de l'obligació - del formalisme de l'imperatiu categòric - fins al nivell concret de la saviesa pràctica - de la decisió en situacions concretes, singulars, d'incertesa. En el pla de la saviesa pràctica retrobo les fórmules del consell, de la deliberació en comú, de la presa de decisions sobre el terreny, emplaçades per Aristòtil sota l'ègida de la *phronesis* del judici caut, traduït pels llatins com a *prudencia*, el qual no dissocia la saviesa especulativa de la saviesa pràctica exercida pel savi de carn i ossos. És a aquesta saviesa pràctica a la qual jo refereixo les formes del judici moral en situació que podem trobar a l'ètica mèdica o l'ètica jurídica, sobre les quals tornaré a parlar d'aquí un moment. Voldria, tanmateix, detenir-me en l'estructura de conjunt del treball.

Com ja ha estat comentat més amunt, a hores d'ara em dedico a revisar l'organització de conjunt d'allò que irònicament denomino la meua "petita ètica". Decididament proposaria començar al nivell normatiu, allà on s'articulen el sentit de la norma i el de l'ésser obligat: és el lloc de l'experiència moral comuna, on la relació entre el permès i el defensat és alhora una dada bàsica de la vida normal i un tema permanent d'interrogació, contestació i revisió. Són les dificultats internes en la nostra relació amb les prohibicions estructurants les que ens porten a cercar per obligació moral, tal com s'imposa en el pla social, un fonament més radical que el simple "tu has de". Aquesta recerca ens retorna a les anàlisis dels grecs relatives al desig, la deliberació pràctica, la referència a les pràctiques sotmeses a la prova del temps i de l'experiència i, en definitiva, a la història dels costums considerada en la seva dimensió comunitària. Tanmateix, la davallada a les fons ètiques de la moralitat, la darrera referència a una ètica a contracorrent, no reïx a formular-se, atesa l'ocultació pregona de les raons de l'acció, sense la seva projecció cap a les ètiques aplicades, les ètiques que segueixen el curs del riu, en les quals es verifica concretament la perspectiva fonamental de l'ètica a contracorrent. Aquesta negociació entre l'ètica fonamental i les ètiques aplicades, tot passant pel garbell racional de la forma, crec que constitueix la dinàmica de la vida moral. Aquest enfocament més directe, menys deutor de la història de la filosofia moral i també més amatent a la riquesa de les anàlisis textuais tancades de manera massa altiva en categories escolars com les de moral teleològica i moral deontològica, presideix l'exploració de les ètiques aplicades a la qual em dedico avui en dia.

Posaré un parell d'exemples d'ètica aplicada: l'ètica mèdica i l'ètica jurídica. La primera sorgeix de la demanda d'atencions que el patiment suscita. La segona, sota la

seva forma penal, procedeix de l'existència de conflictes i de la necessitat de garantir un reglament equitatiu. Tant l'una com l'altra estan marcades per un acte específic de judici: la prescripció mèdica d'una banda i la sentència jurídica de l'altra. Tant l'una com l'altra posen en joc regles morals precises.

Pel que fa a la medicina, aquestes regles presideixen el pacte d'atencions que vincula el metge al pacient i viceversa: secret mèdic compartit, exercici del dret a la veritat relatiu al diagnòstic i el tractament, expressió del consentiment explícit per als tractaments arriscats. La contribució del saber mèdic i de la ciència biomèdica s'empelta amb aquesta ètica de base que presideix el pacte d'atencions; d'altra banda, l'edifici de l'ètica mèdica es completa amb la construcció del dret mèdic (*bio-law*) i la política pública de la salut; la demanda d'atencions suscitada pel patiment resta, tanmateix, com a darrera referència.

Pel que fa a la sentència judicial, aquesta conclou un seguit d'operacions constitutives del procés que es desenvolupa al redós dels tribunals. Es tracta d'operacions de llenguatge que acaren dues reivindicacions, la de l'acusació i la de la defensa; normatives procedimentals precises escandeixen la discussió entre les parts en litigi sotmeses a l'ègida d'una ètica de la discussió que regula la distribució de la paraula entre les parts; la sentència conclou aquesta cerimònia lingüística.

Així com el pacte mèdic d'atencions uneix el metge i el seu pacient, la sentència judicial separa els adversaris i els situa a la distància justa entre l'un i l'altre; aleshores l'important no és tant penalitzar com dir el dret, pronunciar la paraula de justícia en la situació particular de l'afer tractat. El paral·lelisme entre l'ètica mèdica i l'ètica judicial també abasta la combinació entre argumentació i interpretació, l'una reposant damunt les regles abstractes del raonament i l'altra sobre la balança raonable dels components del context de judici i el compromís personal d'aquell que decideix, tant si és jutge com si és metge. La meua petita obra intitolada *Le Juste* l'aplega alguns assaigs dedicats fonamentalment a l'ètica jurídica i les seves extensions cap al domini de la penalització, amb la difícil problemàtica de les presons i la presa en consideració de la rehabilitació dels detinguts, sense la qual la pena restaria mancada de sentit.

IV

Em permetreu que acabi aquest itinerari amb una evocació de la meua darrera obra que porta per títol *la Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Com tots els meus treballs anteriors, sorgeix del descobriment i de l'examen de coses residuals que havien quedat sense resoldre en obres anteriors. Això també va succeir a *Temps et Récit*, en la qual

l'experiència temporal es confrontava directament amb l'activitat narrativa, sense cap referència a la mediació exercida entre l'una i l'altra per la memòria. Una mediació, la de la memòria, que amagava un enigma que encara cal resoldre i, fins i tot, reconèixer. Aquest enigma és el de la presència a l'esperit d'una imatge de les coses passades i d'ara endavant absents. L'enigma de la presència de l'absència és el resum de totes les dificultats inherents a l'exercici de la capacitat de recordar. És així com l'acte de poder fer memòria s'afegeix a la llista dels poders característics d'allò que més amunt jo he denominat l'home capaç. L'acte de recordar i el poder que posa en marxa se situen a la cruïlla de dues grans funcions: la imaginació orientada cap a l'irreal i la memòria pròpiament dita adreçada cap a una realitat desapareguda, el passat. Totes les dificultats acumulades en relació amb la memòria culminen en la identificació del criteri diferencial entre l'irreal, objecte mental privilegiat de la imaginació, i el tipus d'absència que distingeix el passat recordat de l'irreal imaginat. L'experiència del reconeixement, en aquest sentit, pot ésser considerada com el criteri on es testimonia la capacitat de la memòria per representar el passat. La recerca del record en l'operació de crida és, certament, l'ocasió d'abús, de confusió, d'error i de tota mena de decepcions; tanmateix, el moment del reconeixement continua sent el criteri darrer i irremplaçable d'allò que el filòsof Henri Bergson va denominar molt feliçment la supervivència o la reviviscència de les imatges del passat. El moment del reconeixement és tan crucial que reuneix en ell mateix la triple problemàtica de la memòria, la història i l'oblit.

La memòria, en definitiva, culmina en aquesta forma suprema del reconeixement, la qual no és només reconeixement de quelcom passat, sinó reconeixement de si mateix. Aquest lligam entre la memòria i un mateix és tan estret que la memòria ha pogut ser considerada com el criteri per excel·lència de la identitat personal que s'estén alhora a totes les formes d'identitat comunitària. És així com retrobo en el trajecte de la memòria la noció d'identitat narrativa elaborada al final de *Temps et Récit* i que es troba arrelada des d'aleshores en l'experiència mnemònica.

D'altra banda, l'experiència de la representació del passat en el moment del reconeixement planteja en tota la seva amplitud i radicalitat la prou coneguda problemàtica de l'empremta, en el seu sentit de petjada que un esdeveniment sobrevingut en un moment de temps deixa damunt d'un suport qualsevol, oferint-se a ser desxifrat i interpretat. Unes petjades que poden ser de tres menes: petjades materials llegibles al cervell, empremtes psíquiques implicades directament en la supervivència de les imatges i petjades escrites aplegades en els arxius i afegides a totes les traces documentals i monumentals que l'activitat pretèrita de la humanitat ha anat dipositant. Aquesta darrera forma d'empremta, la petjada documental, és la que garanteix el trànsit de la memòria a la història. Posseeix la primera marca de l'escriptura, la qual recull les traces remarcables de la llengua que són els testimonis. Diu el testimoni: "jo vaig ser-hi"; i encara afegeix "tant si em creieu com si no" i "si no em

creieu, demaneu-ho a algú altre". Aquesta triple declaració del testimoni garanteix no només la transició de la memòria a la història, sinó també la que s'esdevé en el propi interior de la història entre el testimoni oral i el testimoni escrit. El testimoni escrit, alhora, engendra una situació de competència i enfrontament entre testimonis oposats de la qual procedeixen, a favor de la crítica del testimoni, totes les operacions característiques de la història científica entesa com una de les ciències humanes.

Partint d'aquesta base arxivística, sancionada per l'establiment de la prova documental, s'edifica la fase pròpiament explicativa de la història. Damunt d'aquest pla de l'explicació es despleguen totes les modalitats de raonament històric, posant en joc la clàusula perquè... com a resposta a la qüestió "per què?" plantejada des del nivell documental en el marc de la consulta dels arxius i del tractament de tots els tipus d'empremtes escrites i d'indícis materials. És en aquest nivell de l'explicació on la història es constitueix en una disciplina diferent de totes les altres ciències humanes, sociologia, antropologia, lingüística, psicologia, etologia, etc. En aquest mateix nivell la història s'allunya tan com pot de la memòria i del seu criteri de reconeixement. La història s'esmerça a construir encadenaments tot combinant la causalitat, en un sentit proper al seu ús en les ciències de la natura, i l'explicació mitjançant les raons que es planteja en les situacions ordinàries de la conversa i la vida corrent. Respecte a això, no hi ha cap raó per oposar explicar a comprendre, si explicar vol dir cercar i donar una causa i si comprendre significa buscar i produir raons d'actuar. La combinació entre causa i raó d'actuar es produeix de maneres diverses, segons es consideri la història econòmica, la història social, la història política, la història cultural o, de manera més precisa, la història de les representacions, la qual forneix una estructura simbòlica a les transaccions entre agents socials a la recerca de la seva identitat individual o col·lectiva.

És, tanmateix, a nivell de la tercera fase de l'operació historiogràfica, la fase de l'escriptura de la història, del la qual rep la historiografia el seu nom, que ressorgeix al final de la seva trajectòria la problemàtica de la representació del passat, l'origen en el pla de la memòria de la qual ha estat evocada en el moment del reconeixement del record. En la mesura que la història ha estat privada del petit plaer del reconeixement, s'ha obligat a compensar l'absència del moment intuïtiu del reconeixement per una complexa arquitectura de construccions més o menys expertes que procuren la reconstrucció del passat tal com va existir en un moment donat. Mai, però, la reconstrucció del passat mitjançant la història serà equivalent al sorgiment del record en l'evocació espontània, aquest tresor rar d'una memòria que somia. Els recursos narratius que la història comparteix amb les altres formes del relat, el relat de conversa i, sobretot, el relat de ficció, des de la tragèdia i l'epopeia dels antics fins a la novel·la moderna, contribueixen a aquesta mena de laboriosa reconstrucció. S'afegeixen a aquesta mediació narrativa totes les figures de la retòrica, explorades per Vico sota el nom de metàfora, sinèdoque, metonímia i ironia; totes les dificultats i els paranys del

discurs es posen així a prova per part de l'imaginari històric, amb tots els riscos lligats a la seducció, l'horitzó perillós de les estratègies de persuasió. Tots els problemes que s'han entrevist en el pla de la memòria, on la imaginació i la memòria coincideixen en l'enigma de la presència de l'absent, tots aquests problemes tornen a sorgir al final del trajecte historiogràfic, amb els trets de la confrontació entre ficció i història. Finalment, el destí de la representació del passat en la història es posa en joc en la capacitat de distingir la història de la ficció. El repte és el següent: és la història capaç de posar en comú la seva dimensió crítica i la recerca de fidelitat de la memòria, fent així que aquesta última s'elevi al rang de la veritat en la història? La qüestió resta oberta i segueix torturant el coneixement històric.

Ambdues problemàtiques, la de la memòria i la de la història, són travessades alhora per la problemàtica de l'oblit. De fet, tant l'una com l'altra es defineixen per la lluita contra l'oblit. L'amenaça de l'oblit comporta la dependència de la memòria i de la història respecte de les traces, la diversitat i complexitat de les quals acabem d'evocar, en tant que empremta cortical, traça afectiva i traça documental. Les petjades, d'altra banda, totes les empremtes, poden ser esborrades i destruïdes. És una amenaça que plana damunt de la memòria i la història, les quals constitueixen conjuntament una iniciativa de salvament respecte a un passat acomplert que fou, per tant, el passat viu de la humanitat de l'antigor. L'amenaça de l'oblit, tanmateix, no està mancada de contrapartides: tal com ho testifiquen valuoses experiències com el sorgiment sobtat de records d'infantesa que hom creia perduts definitivament, així com la recerca metòdica de les traces colgades del passat sobre la qual es basa el mètode psicoanalític d'exploració de l'inconscient. El passat que es considera perdut per sempre és susceptible de visitar novament la consciència present: en definitiva, s'oblida menys del que es creu i del que es tem. Tanmateix, qui no farà mai de contrapès entre ambdues formes d'oblit?

M'agradaria acabar la meua conferència amb aquesta nota d'indecisió. Fins a la nostra mort, l'oblit fruit de la posada en reserva serà tan fort com l'oblit fruit de la desaparició de les empremtes?

6

DISCURS DE L'EXCM. I MGFC.
SR. MIQUEL GASSIOT,
RECTOR DE LA UNIVERSITAT RAMON LLULL

En primer lloc, la meua felicitació més cordial en nom de tota la comunitat universitària al professor Paul Ricœur per la concessió de la més gran distinció honorífica i acadèmica de la nostra Universitat. Però, al mateix temps, el nostre agraïment per haver acceptat aquest guardó, fet que honora la Universitat Ramon Llull i molt especialment la nostra Facultat de Filosofia de Catalunya.

El professor Marquès, en el seu discurs de laudatio del doctor Ricœur, ha deixat ben clar la categoria universal del pensament i la gran categoria humana i universitària del doctor que avui homenatgem.

Estem segurs que la magistral lliçó acadèmica del Dr. Paul Ricœur encoratjarà la Facultat de Filosofia a continuar amb la tasca de recerca i de docència, que nodreix de pensament i de reflexió profunda tota la nostra Universitat.

Al testimoni extraordinari del doctor Ricœur, hi voldria afegir una vivència i una reflexió des de l'àmbit de la ciència per destacar el gran i apassionant repte que haurà d'afrontar la nostra Facultat de Filosofia i també, en conseqüència, la Universitat en general.

Fa unes setmanes, he viatjat al Líban i, en concret, a la Universitat de St. Joseph de Beirut. En el context d'un país que pateix les conseqüències de quinze anys de guerra i l'ocupació o "protecció" de l'exèrcit siríà, el rector de la Universitat de St. Joseph, el jesuïta Sélim Abou, va pronunciar un magnífic discurs de denúncia, i molt valent, que va iniciar amb una cita del filòsof Charles Taylor, que defineix una de les tasques cíviques principals de tota universitat: *Els membres de les comunitats universitàries poden utilitzar llur dret d'expressió per denunciar aquells discursos no respectables mostrant-los tal com són: flagrant menyspreu dels interessos dels altres, racionalització de l'egoisme o dels interessos de grup, prejudicis o rancúnia.*¹

Si examinem la història de l'homo sapiens, que s'estén al llarg d'aproximadament un milió cinc-cents mil anys, podem observar que la ciència i la tecnologia, tal i com les entenem ara, apareixen amb la Il·lustració i la Revolució Francesa. Podríem dir que si fa un milió cinc-cents anys neix l'homo sapiens, al final del segle XVIII apareix el que podríem anomenar l'homo tecnologicus. Però si comparem matemàticament els

¹ Al·locució del rector de la Universitat Saint-Joseph de Beirut, Prof. Sélim Abou, s.j., el 19 de març del 2001; *Les veilles de l'Université*

temps d'un i altre arquetipus humà, veurem que la història de l'homo tecnologicus tan sols ocupa el 0,012% de la història de l'ésser humà. No obstant, el creixement del nivell tecnològic en aquest 0,012% últim de la nostra història ha estat de tipus exponencial i no és exagerat afirmar que cada deu anys s'aconsegueixen objectius i fites científiques i tecnològiques que multipliquen per dos, o fins i tot per més, el que es va aconseguir en el període anterior.

De sobte, l'ésser humà es troba amb recursos, instruments o eines que posen a les seves mans la possibilitat de canviar o d'alterar seriosament el seu futur, per bé o per mal.

Mai com ara ha estat tan necessari el diàleg interdisciplinari, que penso que ha de ser liderat pels especialistes de l'art i de la ciència del raonament, que sou vosaltres, els filòsofs. Tots necessitem posar en el laboratori de la reflexió els últims i també els penúltims fruits de la ciència i la tecnologia, per poder arribar a un consens intel·lectual i establir un marc ètic i de valors perquè l'ús d'aquestes meravelloses eines estigui al servei de la dignitat de la persona humana.

També hem de tenir molt present el rol que correspon a una comunitat universitària quan, com en el cas del poble libanès i les comunitats del Pròxim Orient, el progrés en la pau i la justícia depèn en gran mesura de la seva veu lliure i valenta, fruit d'una reflexió profunda.

Avui s'obre a la nostra Universitat la gran oportunitat d'assumir i incorporar el gran mestratge de pensament i de vida del nostre professor i doctor Ricœur que, com a mostra, voldria posar de manifest a través d'alguns fragments de l'entrevista *Entretien avec la philosophe Paul Ricœur, sur l'Europe, la science et Dieu*, de Jean-François Duval.²

La serenitat, el raonament precís, rigorós, ple de saviesa de Ricœur situa ràpidament en el seu lloc un dels avenços científics que més expectatives i angoixes ha creat: el genoma humà.

Jean-François Duval pregunta:

- Ara que abordem el tema de les ciències (en l'entrevista), què pensa vostè, com a filòsof, del clonatge de l'ovella Dolly? I de les perspectives vertiginoses que obre aquest fet?

Respon el filòsof avui present entre nosaltres:

- No em sembla inquietant.

Ah, no? -respon el periodista-

² Jean François Duval; *Entretien avec le philosophe Paul Ricœur, sur l'Europe, la science et Dieu*.

- No, perquè no veig quins efectes terribles poden derivar d'aquesta experiència. No és possible imaginar que un clon i el gen original tinguin en cap cas una història idèntica.

I davant de la possibilitat de clonar (per substituir) un fill mort, Ricœur diu:

- Seria cometre una errada respecte de l'infant difunt, que era únic. I que no serà substituït. Un clon serà sempre un altre. I el fet de substituir completament els éssers és quelcom que està radicalment fora de la nostra ètica. Penso que crear idèntics no és un projecte humanament creïble. Pot ser realitzable però no és humanament creïble.

Precisament d'aquesta resposta clara, precisa i sàvia es dedueix l'arrel personalista de Ricœur quan distingeix el que és humanament creïble del que és humanament realitzable. Una fe plena d'esperança que situa amb tota claredat els àmbits de la creença i de la ciència.

Quan s'interpel·la Ricœur sobre les dificultats que els descobriments científics creen a la idea de transcendència, ell respon:

- Aquestes dificultats apareixen perquè el materialista dóna sentit a l'existència a partir de la ciència i no a partir de la seva pròpia existència i de la seva pròpia vida.

I a la pregunta: la ciència no hipoteca l'existència de Déu? Respon el filòsof:

- No, en absolut. Perquè el problema de Déu, per a mi, se situa precisament en el medi de la meua experiència viva. Alguns religiosos creien que era encertat fer verificacions entre la teoria del Big Bang i el relat de la Creació. Jo desconfio d'aquests concordats. Són dos discursos diferents que funcionen, cadascun d'ells, amb les seves pròpies regles.

El pensament de Paul Ricœur, tan ben expressat pel professor Marquès, i el testimoni de la seva vida ens mostren el treball antientròpic d'aquest gran filòsof.

Gràcies, professor Ricœur, per la seva immensa tasca de posar ordre i establir criteris que han d'ajudar la humanitat a obrir-se pas enmig d'aquest mar de passions i temors vers un futur d'esperança. Perquè, com molt bé ha dit i ha deixat ben clar en la seva obra: la bondat és més profunda que el mal més profund i això vostè ho afirma i manté després d'haver experimentat personalment el mal amb tota la seva crueltat.

Moltes gràcies.

Sr. Miquel Gassiot,
rector de la Universitat Ramon Llull

7

DISCOURS DE SON EXCELLENCE
LE DOCTEUR MIQUEL GASSIOT,
RECTEUR DE L'UNIVERSITÉ RAMON LLULL.

En premier lieu, mes très sincères félicitations au professeur Paul Ricœur, au nom de toute la communauté universitaire, pour l'obtention de la plus grande distinction honorifique et académique de notre Université. Accompagnées de nos remerciements pour avoir accepté cette récompense, fait qui honore l'Université Ramon Llull et tout spécialement notre Faculté de Philosophie de Catalunya.

Le professeur Marquès, dans son discours de *laudatio* du docteur Ricœur, a fait très clairement apparaître la classe universelle de la pensée et la grande catégorie humaine et universitaire du docteur auquel nous rendons hommage aujourd'hui.

Nous sommes persuadés que la magistrale leçon académique du Docteur Paul Ricœur encouragera la Faculté de Philosophie à poursuivre sa tâche de recherche et d'enseignement qui nourrit de pensée et de réflexion profonde toute notre Université.

Au témoignage extraordinaire du docteur Ricœur, j'aimerais ajouter, du point de vue de la science, une expérience et une réflexion afin de souligner le grand et passionnant défi que devra affronter notre Faculté de Philosophie et, par conséquent, l'Université en général.

Il y a quelques semaines, j'étais au Liban, plus précisément à l'Université St Joseph de Beyrouth. Dans le contexte d'un pays qui souffre les conséquences de quinze ans de guerre et d'occupation ou de «protection» de l'armée syrienne, le recteur de l'Université St Joseph, le jésuite Sélim Abou, a prononcé avec beaucoup de courage un magnifique discours de plainte qu'il initia avec une citation du philosophe Charles Taylor qui définit l'une des principales tâches civiques de toute université: *Les membres des communautés universitaires peuvent utiliser leur droit d'expression pour dénoncer les discours peu respectables en les montrant tels qu'ils sont : un flagrant mépris des intérêts des autres, une rationalisation de l'égoïsme ou des intérêts de groupe, des préjugés ou de la rancune.*¹

Si nous examinons l'histoire de *l'homo sapiens*, qui s'étend tout au long d'approximativement un million cinq cents mille ans, nous pouvons observer que la science et la technologie, telles que nous les comprenons de nos jours, apparaissent

¹ Allocution du recteur de l'Université Saint Joseph de Beyrouth, Prof. Sélim Abou, c.j., le 19 mars 2001; *Les veilles de l'Université*.

avec le Siècle des Lumières et la Révolution française. Nous pourrions dire que, s'il y a un million cinq cents mille ans naît *l'homo sapiens*, à la fin du XVIIIe siècle apparaît ce que nous pourrions appeler *l'homo technologicus*. Mais si, mathématiquement, nous comparons la durée de l'un et de l'autre archétype humain, nous verrons que l'histoire de *l'homo technologicus* occupe seulement 0,012 % de l'histoire de l'être humain. Par contre, la croissance du niveau technologique dans ce dernier 0,012 % de notre histoire s'est présentée de forme exponentielle. Il n'est pas exagéré d'affirmer que tous les dix ans on atteint des objectifs et des buts scientifiques et technologiques qui multiplient par deux, ou même plus, ce qui a été atteint pendant la période précédente.

Soudain, l'être humain se retrouve avec les ressources, les instruments ou les outils qui lui mettent entre les mains la possibilité de changer ou d'altérer sérieusement son futur, en bien ou en mal.

Plus que jamais, de nos jours, le dialogue interdisciplinaire est nécessaire et je pense qu'il doit être mené par les spécialistes de l'art et de la science du raisonnement, c'est-à-dire vous, les philosophes. Nous avons tous besoin de déposer dans le laboratoire de la réflexion les derniers et même les avant-derniers fruits de la science et de la technologie afin de pouvoir atteindre un consensus intellectuel et d'établir un cadre éthique et de valeurs pour que l'usage de ces merveilleux outils soient au service de la dignité de la personne humaine.

Nous devons aussi nous souvenir du rôle qui correspond à une communauté universitaire lorsque, comme c'est le cas pour le peuple libanais et les communautés du Moyen-Orient, le progrès dans la paix et la justice dépend, en grande mesure, de sa voix libre et courageuse, fruit d'une réflexion profonde.

Aujourd'hui, notre Université voit s'ouvrir à elle la grande occasion d'assumer et d'inclure l'important enseignement de pensée et de vie de notre professeur et docteur Ricœur que, comme exemple, j'aimerais expliciter à travers quelques fragments de l'entrevue *Entretien avec le philosophe Paul Ricœur sur l'Europe, la science et Dieu*, de Jean-François Duval.¹

La sérénité, le raisonnement précis, rigoureux, plein de sagesse de Ricœur situe rapidement à sa juste place l'un des progrès scientifiques qui ont créé le plus d'expectatives et d'angoisses : le génome humain.

Jean-François Duval demande :

Maintenant que nous abordons le thème des sciences (dans l'entrevue), que pensez-vous, en tant que philosophe, du clonage de la brebis Dolly et des perspectives vertigineuses qu'offre ce fait ?

¹ Jean-François Duval; *Entretien avec le philosophe Paul Ricœur, sur l'Europe, la science et Dieu*.

Le philosophe, aujourd'hui présent parmi nous, répond :

- *Cela ne me paraît pas inquiétant.*

Ah, non ? répond le journaliste,

- *Non, parce que je ne vois pas quels terribles effets pourraient dériver de cette expérience. Il n'est pas possible d'imaginer qu'un clone et le gène original aient, en aucun cas, une histoire identique.*

Et devant la possibilité de cloner (pour le remplacer) un enfant mort, Ricœur dit:

- *Ce serait commettre une erreur par rapport à l'enfant défunt qui était unique. Et qui ne sera pas remplacé. Un clone sera toujours **un autre**. Le fait de remplacer complètement les êtres est quelque chose qui est radicalement en dehors de notre éthique. Je crois que créer des identiques n'est pas un projet humainement pensable. Cela peut être réalisable, mais ce n'est pas humainement croyable.*

C'est justement de cette réponse claire, précise et savante que l'on peut déduire la racine personnaliste de Ricœur lorsqu'il distingue ce qui est humainement pensable de ce qui est humainement réalisable. Une foi pleine d'espoir qui situe très clairement les domaines de la croyance et de la science.

Lorsque l'on interpelle Ricœur sur les difficultés que créent les découvertes scientifiques par rapport à l'idée de transcendance, il répond:

- *Ces difficultés apparaissent parce que le matérialiste donne un sens à l'existence à partir de la science et non à partir de sa propre existence et de sa propre vie.*

Et à la question: la science n'hypothèque-t-elle pas l'existence de Dieu ? Le philosophe répond:

Absolument pas. Parce que le problème de Dieu, pour moi, se situe précisément au cœur de mon existence vivante. Certains religieux pensaient qu'il était bon d'effectuer des vérifications entre la théorie du Big Bang et le récit de la Création. Je me méfie de ces concordats. Ce sont deux discours différents qui fonctionnent chacun avec leurs propres règles.

La pensée de Paul Ricœur, que le professeur Marquès a si bien exprimée, et le témoignage de sa vie nous montrent le travail néguentropique de ce grand philosophe.

Merci, professeur Ricœur, pour votre immense tâche qui vous a permis de mettre de l'ordre et d'établir des critères qui aideront l'humanité à s'ouvrir un passage au milieu de cette marée de passions et de craintes vers un futur d'espoir. Car, comme vous l'avez si bien dit et exposé dans votre œuvre: *la bonté est plus profonde que le mal le plus profond*. Vous l'affirmez et le maintenez après avoir vécu personnellement le mal dans toute sa cruauté.

Merci beaucoup

Sr. Miquel Gassiot,
recteur de la Universitat Ramon Llull



Facultat de Filosofia
de Catalunya



Universitat Ramon Llull
