

PAUL RICOEUR ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ NARRATIVE

Andre DARTIGUES

Instituto Católico de Toulouse

RESUMO

A questão de identidade narrativa é abordada por Ricoeur em **Tempo e Narrativa III** e retomada em **Si-mesmo como um outro**. Em princípio, o problema é simples: a identidade pessoal, ou a resposta à questão: "Quem é você?" não pode ser dada pelo simples enunciado do nome, mas implica a narrativa de uma vida. A pessoa é o que ela faz e o que ela sofreu. Mas por que a narrativa é necessária para exprimir a identidade pessoal? E que é que a narrativa exprime, exatamente, desta identidade? O artigo é uma resposta a tais questões.

RÉSUMÉ

La question de l'identité narrative est envisagée par P. Ricoeur dans **Temps et récit III** et reprise dans **Soi-même comme un autre**. En principe, le problème est simple: l'identité personnelle, ou la réponse à la question: "Qui êtes vous?" ne peut s'opérer par le simple énoncé du nom mais implique le récit de la vie. La personne est ce qu'elle fait et ce qu'elle a subi. mais pourquoi le récit est-il nécessaire pour exprimer l'identité personnelle? E qu'est ce que le récit exprime exactement de cette identité? L'article est une réponse a ces questions.

La question de l'identité narrative est abordée par P. Ricoeur dans *Temps et récit III*¹ et reprise dans *Soi-même comme un autre*². En principe, le problème est simple: l'identité personnelle, ou la réponse à la question: "Qui êtes vous?" ne peut s'opérer par le simple énoncé du nom mais implique le récit de la vie - au minimum le *Curriculum Vitae* - qui indique le contexte des actions et situations à partir duquel nous pouvons identifier la personne. La personne est ce qu'elle fait et ce qu'elle a subi. Mais pourquoi le récit est-il nécessaire pour exprimer l'identité personnelle? E qu'est-ce que le récit exprime exactement de cette identité? Pour exposer cette problématique nous nous référerons d'abord à *Soi-même comme un autre*, notamment aux cinquième et sixième études ("l'identité personnelle et l'identité narrative" - "le soi et l'identité narrative"). Nous reviendrons ensuite aux conclusions de *Temps et Récit III* qui élargissent la portée de l'identité narrative de la personne individuelle et du soi à l'histoire tout entière, en quoi la question de l'identification par le récit apparait comme un aspect du problème herméneutique auquel P. Ricoeur a consacré une part considérable de son oeuvre.

1. LA QUESTION DE L'IDENTITÉ PERSONNELLE

Qu'entendre par identité personnelle? Cette question est au confluent de deux usages du concept d'identité: l'identité comme mêmeté, répondant au latin *idem*, et l'identité comme ipse, répondant au latin *ipse*.

a) La *mêmeté* peut être considérée comme la face objective de l'identité, ou la réponse à la question "quoi?". Elle recouvre deux significations distinctes mais qui néanmoins s'entrecroisent: 1) L'identité numérique, s'opposant à la pluralité. 2) L'identité qualitative indiquant un ressemblance extrême mais compatible avec la pluralité. "Il porte le même costume" peut signifier qu'il porte le costume numériquement identique à celui que j'avais déjà remarqué dans une autre circonstance, ou un costume en tout point semblable. Ces deux

formes, quoique distinctes, se conjuguent lorsque l'on demande de reconnaître une personne par exemple un suspect: cette personne est-elle semblable à celle qu'on a vu sur le lieu du délit, ou est-elle la même? Il ne va pas de soi de conclure de la ressemblance à l'identité numérique car elles peuvent ne pas s'accorder du fait que la même personne subit avec le temps un changement d'aspect. Il est donc nécessaire de trouver un critère de permanence dans le temps qui supporte les différences que celui-ci introduit dans la ressemblance. L'identité consisterait ici en une *permanence de structure*, ou de substrat servant de support au changement, comme, selon Leibniz, le vaisseau de Thésée dont on a progressivement remplacé toutes les pièces d'origine reste pourtant le même.

b) *L'ipséité* concerne, elle, l'aspect subjectif de cette permanence dans le temps et répond donc à la question: "qui?" Mais elle comporte en elle-même une part de donné qu'on peut appeler le caractère, ou ensemble des dispositions stables à quoi on reconnaît une personne. Le caractère relève donc ainsi plus de la mêmeté que de l'ipséité, il représente le "quoi" du "qui". La dimension qui relève de l'ipséité à l'état pur est constituée par le maintien libre de soi, qui se définit moins par la conscience psychologique de la continuité de soi que par la postulation éthique de cette continuité, ou le fait que le soi est tenu par ses engagements et ses promesses au long du temps et comptable de ses actes. Ainsi le caractère comme constituant subjectif de l'identité, et la responsabilité éthique comme manifestation en acte de cette identité, sont en relation dialectique: c'est en fonction du caractère que le sujet se décide et donne une valeur morale à ses actions, ce sont à leur tour ces dernières qui se sédimentent dans le caractère et le transforment, selon le processus de la constitution d'habitudes qu'Aristote attribuait à la vertu. C'est ici que le récit va intervenir dans sa fonction de médiation entre le caractère comme donné et la décision éthique comme acte.

c) Mais avant d'aborder cet aspect on doit examiner les apories ou paradoxes de l'identité personnelle, qui ont trait pour

l'essentiel au présupposé de substance ou de substrat stable caractéristique de la personne. Ce sont surtout les auteurs anglo-saxons qui ont, depuis Locke, remis en cause le postulat de substantialité du moi. Celle-ci n'est en effet jamais l'objet d'une expérience directe puisque le moi ne se perçoit qu'à travers des perceptions particulières: "Quant à moi, écrit Hume, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur l'une ou l'autre perception particulière, chaleur ou froid, lumière ou ombre, amour ou haine, douleur ou plaisir. Je ne m'atteins jamais moi-même à un moment quelconque en dehors d'une perception et ne peux rien observer d'autre que la perception" 3: La substantialité du moi ne sera donc qu'une croyance en une unité de ces perceptions, unité comparable à une république ou un Commonwealth dont les membres ne cessent de changer tandis que les liens d'association demeurent. Mais cette croyance ne postule-t-elle pas une expérience indirecte du moi? Si le moi ne s'identifie à aucune des perceptions à travers lesquelles il se ressent, le fait qu'il s'interroge sur le "qui" sous-jacent à ces perceptions fait réapparaître ce "qui" au moment précis où il semble disparaître.

Selon Ricoeur, la position empiriste est surtout représentée aujourd'hui par Derek Parfit qui, dans son ouvrage *Reasons and Persons*, non seulement réduit l'ipséité à la mêmeté, mais récuse que celle-ci puisse être une réalité distincte d'un simple enchaînement de phénomènes physiques et psychiques. L'originalité de Parfit est de critiquer la croyance en un principe d'identité personnelle à partir de cas paradoxaux (*puzzling cases*) qui en font apparaître le caractère illusoire. Le sentiment d'identité, lorsqu'on le traduit objectivement, se réduit à un processus psychophysique qui ne laisse jamais apparaître un substrat qu'on appellerait le moi: "L'existence d'une personne consiste exactement en l'existence d'un cerveau et d'un corps et dans l'occurrence d'une série d'événements physiques et mentaux reliés entre eux"⁴. Le sentiment d'appartenance du corps et des faits psychiques a sa source dans le cerveau qui n'est lui-même l'objet d'aucun sentiment d'appartenance puisque nous ne sentons pas notre cerveau. Aussi peut-on, dans une perspective de science-

fiction, concevoir qu'on dédouble par une sorte de clonage, par exemple sur une autre planète, notre cerveau et notre corps. Il apparaît que l'identité, comme mêmeté, devient alors indécidable: on ne peut dire 1) il n'existe personne qui soit même que moi, ni 2) je suis le même que l'un des deux individus issus de l'expérimentation, ni 3) je suis le même que les deux individus. Le "je suis" à partir duquel je juge de ma propre identité ne peut être en effet une tierce réalité distincte des deux exemplaires supposés de ma personne: celle-ci n'est constituée que des enchaînements psychophysique indissociables de ta structure identique de chacun de ses exemplaires. D'où la conclusion de Parfit que l'identité personnelle n'est pas ce qui importe (*is not what matter*). En rendant illusoire l'importance que nous accordons au moi, Parfit débouche sur un désaisissement du moi, ou une indifférence à celui-ci qu'on peut rapprocher de la sagesse bouddhiste. Mais ce désaisissement de l'égoïté, qui caractérise d'ailleurs aussi l'esprit évangélique, est-il une élusion définitive du moi ou, au contraire, une crise de l'ipséité pouvant conduire à une redécouverte plus authentique de ce même moi? Car, comme il a été dit à propos de Hume, l'expérience que le moi fait de sa disparition est encore une expérience du moi, expérience qui présuppose donc son énigmatique persistance.

2. L'IDENTITÉ NARRATIVE COMME MÉDIATION ENTRE MÉMETÉ ET IPSÉITÉ

Ce qui constitue la différence entre deux réalités objectivement identiques, deux objets mais surtout deux personnes, c'est leur histoire respective, ce que l'on peut raconter de chacune d'elles. Le récit a donc, en dépit des difficultés de trouver un substrat identifiant, la vertu de manifester l'identité personnelle.

a) La fonction d'identification du récit vient de ce que ce dernier établit une connexion, et donc une unité, entre des événements au premier abord disparates; il fait donc apparaître ce que Dilthey appelait *Zusammenhang* des Lebens, cohésion d'une vie permettant

de parler de l'histoire d'une vie. Cette cohésion, que Ricoeur appelle synthèse de l'hétérogène, se découvre d'abord dans l'intrigue telle qu'Aristote l'analyse à propos de la tragédie. L'intrigue consiste à établir une concordance entre des événements discordants, à faire entrer dans une configuration unique délimitée par un commencement et une fin des événements qui sont des coups de théâtre ou des renversements de situation: "L'événement narratif... est source de discordance en tant qu'il surgit, et source de concordance en tant qu'il fait avancer l'histoire"⁵. La contingence de l'événement devient une nécessité en s'intégrant dans la configuration unifiante et signifiante du récit. Mais si l'intrigue synthétise l'hétérogène des événements racontés, comme ces événements sont toujours pour l'essentiel des actions humaines, elle a aussi pour effet d'identifier les personnages qui sont les auteurs -ou, comme diront les linguistes, les "actants"- de ces actions. Sans personnages, c'est à dire sans agents ni patients, l'action sont; dépourvue de signification. Il y a donc un entremêlement de l'intrigue ou de l'histoire racontée et des qualités ou caractères des personnages qui agissent dans cette histoire: par le personnage l'intrigue peut rapporter les actions racontées à un sujet auquel elles sont imputables (ascription)⁶, par l'intrigue le personnage inscrit ses actions dans un tissu événementiel qui a toujours déjà commencé avant lui. La dialectique entre concordance et discordance qui définit l'intrigue se répercute dans le personnage en tant que nous trouvons en lui, d'une part la concordance de l'unité singulière d'une vie, d'autre part la discordance d'événements fortuits qui tendent à rompre cette unité et cette continuité. Dans la mesure où l'histoire racontée est aussi une narration portant sur les personnages comme agents de cette histoire, le personnage réfracte en lui la dialectique concordance-discordance qui définit l'intrigue. On peut ici répondre à l'empirisme logique que, comme identité narrative du personnage, l'identité personnelle n'est rien de distinct des expériences qu'elle fait dans son histoire, mais qu'elle est l'unité de cette histoire elle-même: "Elle partage le régime de l'identité dynamique propre à l'histoire racontée. Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son

identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'unité du personnage"⁷.

b) Cette dialectique concordance-discordance du personnage peut alors s'étendre à la dialectique entre mêmété et ipséité qui a été signalée au départ. La mêmété, située du côté du caractère, représente un pôle de stabilité et de constance; l'ipséité, comme libre maintien de soi, un pôle de novation et d'imprévisibilité. Or c'est le récit qui met en relation ces deux pôles, qui ne sont jamais visibles à l'état pur, mais composés à des degrés divers dans le récit des événements où les personnages sont engagés. L'insistance sur l'invariabilité ou les variations des personnages dépend à son tour des genres littéraires. Ceux qui privilégient l'intrigue au détriment des personnages, comme les contes, insistent sur la mêmété et la stabilité; ceux qui, au contraire, privilégient les personnages sur l'intrigue, comme dans le cas des romans dits du courant de conscience, insistent sur l'ipséité et par là font ressortir la variabilité des personnages en quête de leur identité. A la limite, les personnages ne sont plus identifiables, comme c'est le cas pour L'homme sans qualités de Robert Musil: le récit de l'interrogation sur soi et de l'évanouissement de soi est à ce point dominant qu'il fait disparaître l'intrigue. Mais si le pôle de l'ipséité est sujet à des variations telles qu'il ne peut plus être identifié par aucune mêmété, ces variations, à la différence des cas limites de Parfit, portent toujours sur un ipse pourvu d'une corporéité (et pas seulement d'un cerveau) par laquelle il a dans le monde un minimum d'ancrage existentiel. Ces cas de désintégration identitaire feront difficulté lorsque leur récit se confrontera à la dimension éthique. Mais c'est précisément que le récit, en tant qu'il relate les actions des personnages, articule aussi le monde de l'action à la dimension éthique.

c) Le récit effectue, en effet, cette articulation dans la mesure où les actions décrites sont intégrées dans une séquence narrative où elles reçoivent une signification et une valeur. Aristote exprime cet aspect à propos de la tragédie: "La tragédie est représentation (*mimesis*) non d'hommes mais d'action, de vie et de

bonheur (ou de malheur), et le but visé (telos) est une action, non une qualité; or c'est d'après le caractère que les hommes ont telle ou telle qualité, mais d'après leurs actions qu'ils sont heureux ou l'inverse" (*Poétique*, VI, 1450 a). Les études relevant de la pragmatique (ou théorie de l'action) montrent que des actes élémentaires ne deviennent signifiants qu'en s'enchantant dans des unités plus vastes: conduire un tracteur s'ordonne à labourer qui s'ordonne à être agriculteur, etc. Les pratiques ou métiers s'enchantent à leur tour dans des plans de vie (vie professionnelle, familiale) qui tendent eux-mêmes à s'unifier dans ce que MacIntyre appelle "l'unité narrative d'une vie". Autrement dit, c'est son récit qui donne à une vie la configuration d'un projet et permet de la qualifier de "bonne" ou "réussie". Hannah Arendt⁸ a analysé ce rôle du récit pour le maintien de ce qui est digne de mémoire: alors que le travail est périssable, consommant le travailleur qui produit du consommable, que l'oeuvre est durable en persistant comme monument dans l'espace, seule l'action est mémorable, se confiant précisément au récit pour se donner l'immortalité qu'elle mérite -la gloire- et que par lui-même le temps ne lui donne pas. L'immortalité du mémorable est ainsi comme la métaphore du refus de mort et de la visée d'éternité que l'action porte en elle dans la foi qui la motive. On dira sans doute que cette unité narrative est difficile à atteindre, surtout si l'on se place du point de vue de l'autobiographie. L'autobiographe n'est en possession ni du commencement ni de la fin de sa vie, il devra donc s'en remettre à d'autres pour le récit de sa vie intégrant sa mort; de plus une vie, comme l'a montré W. Schapp⁹, est enchevêtrée à celle des autres et donc son récit est susceptible d'une multiplicité de versions; enfin le récit lui-même comporte toujours une phase de recomposition et donc de fiction. Il reste que le problème de l'identification, s'il doit porter sur une existence en devenir et non sur une substance immobile, implique nécessairement le récit. C'est ce dernier qui fait apparaître, aussi bien dans la fiction que dans l'historiographie, en quoi la vie racontée a été bonne ou mauvaise, en quoi elle a réalisé ou non l'idéal de son projet.

La place de l'identité narrative apparaît alors médiane entre la mêmété (le caractère) et l'ipséité (le maintien libre de soi). "L'identité narrative se tient dans l'entre-deux: en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises... En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés et respectés. L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne: la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi"¹⁰. Sur le registre de l'éthique, le pôle du maintien de soi s'exprime par la réponse que le soi apporte à la question sollicitante de l'autre: "Où es-tu?" A cette question le soi répond "Me voici!" et déclare par là, selon l'interprétation qu'en donne Lévinas¹¹, sa *responsabilité* à l'égard d'autrui. Il est celui sur lequel on peut *compter* et à qui l'on peut demander des comptes. Mais ce pôle peut-il se maintenir si, comme il a été constaté dans les cas embarrassants cités plus haut, l'autre pôle, celui de la mêmété qui s'exprime dans le caractère, est en crise et ne permet pas au sujet d'apporter une réponse à la question "Qui suis-je?" "Comment, dès lors, maintenir au plan éthique un soi qui, au plan narratif, paraît s'effacer? Comment dire à la fois: "Qui suis-je?" et "Me voici!"?"¹²

Selon Ricoeur une dialectique est possible entre identité narrative et identité éthique car celle-ci donne à la première un point de repère, ou un point fixe qui permet au sujet, dans son errance sans fin à la recherche de soi, de dire: "Ici je me tiens!". Le sujet pose alors la question: "Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi?"¹³ La constance d'engagement qu'implique la responsabilité compense la défaillance de l'imagination narrative dans sa recherche d'identification de soi. La faille creusée entre l'identité du soi et son engagement éthique a elle-même une signification éthique: elle exprime le désaisissement de soi devant la primauté de l'autre au service duquel le sujet est engagé, ce qui rejoint sous une autre forme le rejet du self-interest pratiqué par D. Parfit: "Dans une philosophie de l'ipséité comme la nôtre, on doit pouvoir dire: la possession n'est pas ce qui importe. Ce que suggèrent les cas-

limites engendrés par l'imagination narrative, c'est une dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement de soi"¹⁴. On est proche ici de la primauté de l'autre que soi sur le soi qui est, chez E. Lévinas, au fondement même de l'éthique. Ricoeur apporte cependant ici une réserve: qu'il soit dessaisi de lui-même ne signifie pas que le soi est aboli il persiste au contraire encore plus fortement dans la conscience de sa "crise" qui prend ici une valeur sacrificielle: "Encore faut-il que l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi. Car il ne faudrait pas que la "crise" de l'ipséité ait pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi"¹⁵.

3. IDENTITÉ NARRATIVE ET HERMÉNEUTIQUE DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE

Ainsi le *soi* de la connaissance de soi n'est pas celui de l'intuition immédiate de soi, dans sa composante narcissique, mais comme l'écrivait déjà Ricoeur dans son ouvrage précédent, "le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans *l'Apologie*. Or une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les oeuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même"¹⁶. Les analyses de *Soi-même comme un autre* renouent ainsi avec celles de *Temps et Récit* qui présentent en outre deux aspects que nous voudrions à présent mettre en évidence: le récit qui permet au sujet de s'identifier n'est pas seulement son récit, autobiographique mais tout récit, historique ou fictif, qu'il interroge comme un miroir lui renvoyant une image de lui-même; l'identité recherchée dans ces récits ne l'est pas d'un "moi" isolé mais d'un "soi" qui interfère avec une identité collective et donc s'élargit à celle d'un "nous", celui de la communauté religieuse, ethnique; etc., composant

l'identité du soi, et à la limite de l'humanité entière dont l'histoire, si elle pouvait être exhaustive, éclairerait chaque histoire singulière.

a) Le rôle identifiant du récit vaut aussi bien pour une communauté que pour un individu. Un exemple d'identification narrative pour l'individu est fourni par la psychanalyse qu'on peut définir comme une "histoire des cas". Le travail que Freud appelle "perlaboration" (*Durcharbeitung*) et qui définit la cure consiste à "substituer à des bribes d'histoire à la fois inintelligibles et insupportables une histoire cohérente et acceptable, dans laquelle l'analysant puisse reconnaître son ipsité"¹⁷. Le sujet rectifie et ordonne les histoires qu'il raconte sur soi jusqu'à ce qu'il s'y reconnaisse. Pour la communauté, un exemple privilégié d'identification narrative est celui de l'Israël biblique, peuple plus passionné que nul autre par les histoires qu'il raconte sur lui-même. Le caractère d'Israël se reflète dans les textes canoniques qu'il reçoit et dans lesquels il se reconnaît, mais c'est aussi en racontant le contenu de ces textes qu'Israël se constitue comme communauté: "Le rapport est circulaire: la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la réception même des textes qu'il a produits"¹⁸.

b) Cette relation entre les traits de caractère d'un peuple et les récits qui l'expriment illustre le cercle de la *triple mimesis* analysé par Ricoeur dans le premier tome de *Temps et récit*: le sens et la structure prénarratifs de l'action (ce que l'homme peut faire) sont figurés par un récit qui rejaillit sur l'action comme correctif et incitation. A son tour cette nouvelle action est refigurée par un nouveau récit, action et récit se rectifiant indéfiniment l'un l'autre. On peut sans doute objecter que cette identification par le récit ne parvient ainsi jamais à la stabilité, puisqu'un nouveau récit peut venir modifier les récits antérieurs et une action nouvelle modifier le sens des actions passées: "En ce sens l'identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire, et la question de confiance que Jésus posait à ses disciples -que dites-vous que je suis?-, chacun peut se la poser au sujet de lui-même, avec la même perplexité que les disciples interrogés par Jésus. L'identité narrative devient ainsi le titre d'un problème, au moins autant que

celui d'une solution"¹⁹. C'est qu'elle reflète une dialectique entre l'imagination qui se représente une action et la volonté qui s'y engage: si le moment de la lecture est celui d'un arrêt (ou stase) qui suspend l'action, il est aussi celui d'un envoi qui retentit sur elle; le récit n'est en effet jamais neutre: même s'il est fictif et ne parle pas de moi, la lecture que j'en fais en est une réécriture dans laquelle je m'identifie en *m'identifiant* à l'auteur ou aux personnages, c'est à dire en cherchant dans ce qu'ils disent être le reflet de ce que je suis moi-même et donc de ce que je m'engage à faire. Comme dit Proust dans le *Temps retrouvé* à propos de ses futurs lecteurs: "Ils ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray; mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes"²⁰.

c) Que l'identité narrative soit davantage processus d'identification qu'identité achevée s'articule au thème de "l'herméneutique de la conscience historique" qui est commandé par la question: y-a-t-il une identité de l'histoire universelle, à savoir une totalisation possible de tous les récits dans lesquels s'identifieraient tous les individus et toutes les communautés? L'idée d'une histoire de toutes les histoires culmine dans le projet hégélien d'une "médiation totale" qui pourrait dégager de tous les différents récits un "Même", donc une unique identité, celle d'un même Esprit ou d'une même Raison agissant partout. Cette recherche d'une identité englobante est la négation même de l'histoire si elle prétend dépasser les différences qui sont à la base des identités narratives et font tout l'intérêt de l'histoire comme connaissance du singulier. Elle est légitime si elle est pensée comme un horizon, au sens que donne Gadamer à ce terme quand il parle de "fusion des horizons" (*Horizontschwermetzung*) qui fait tendre vers une unité inaccessible toutes les perspectives dans lesquelles présent et passé s'entrecroisent, constituant cette unité comme une "unité plurielle".

Par hypothèse, notre présent se situe à l'intersection d'un passé (dont il fait le récit) et d'un futur (dans lequel il s'engage). Il est

donc un lieu équivalent à celui de la lecture, partagée entre la stase du récit et l'envoi en vue de l'action. Comme la lecture il recherche l'identification (de soi, de nous) en articulant un passé qui ne peut plus être que raconté à un avenir qui peut être construit. R. Koselleck²¹ a appelé la dimension du passé "espace d'expérience", en tant que l'histoire influe sur nous ou nous affecte, et celle de l'avenir "horizon d'attente", en tant que l'histoire est encore ouverte ou indécidée. Selon lui, les temps modernes (Neuzeit) se caractérisent par la prise de conscience (à partir surtout de l'idée de progrès) d'une maîtrise de l'avenir par notre propre action, ce qui a pour conséquence que le passé est perçu, non comme ce qui nous définit, mais comme ce qui doit être dépassé. L'histoire n'est plus le récit de ce qui a été fait, mais de ce que nous sommes en train de faire. Mais si l'avenir, dont la construction paraissait aisée, devient, comme c'est le cas de nos jours, beaucoup plus problématique, il se déconnecte à son tour du présent et l'on entre alors en période de crise: "Notre époque est caractérisée à la fois par l'éloignement de l'horizon d'attente et un rétrécissement de l'espace d'expérience. Subie passivement, cette déchirure fait du présent un temps de crise; au double sens de temps de jugement et de temps de décision. Dans la crise s'exprime la distension propre à la condition historique, homologue de la *disfentio animi* augustiniennne. Le présent est tout entier crise quand l'attente se réfugie dans l'utopie et quand la tradition se mue en dépôt mort"²². La tâche est alors de resserrer le lien entre espace d'expérience et horizon d'attente, c'est à dire de chercher quelle stratégie va concrètement être un premier pas en direction du souhaitable et quelles ressources encore inemployées du passé peuvent être mises en valeur. On voit en tout cas que cet écartèlement du temps historique détermine une "crise d'identité" et que l'identité bien comprise implique à la fois une prise en compte du passé, qui n'est pas seulement du dépassé mais du virtuel, et une responsabilité devant l'avenir²³.

Selon le mot de Nietzsche²⁴, nous sommes à la fois des tard venus (des tardillons) et des novateurs. C'est à l'articulation de ces contraires que se décide ce que nous devons être: "Un certain

iconoclasme à l'égard de l'histoire, en tant qu'enfermement dans le révolu, constitue ainsi une condition nécessaire du pouvoir de refigurer le temps. Un temps de suspens est sans doute requis pour que nos visées du futur aient la force de réactiver les potentialités inaccomplies du passé, et que l'histoire de l'efficiencia soit portée par des traditions encore vivantes"²⁵.

On aura remarqué le parallèle entre la crise qui affecte le soi quand, tenu de prendre un engagement d'ordre éthique, il ne peut l'appuyer sur une identité fermement définie de lui-même et la crise qui affecte une époque quand, devant la nécessité de projeter son avenir, eile ne peut le faire en prenant seulement appui sur les acquis du passé. C'est qu'il y a une interférence entre la quête de soi du sujet individuel cherchant unité et cohérence de sa vie et l'histoire des communautés et des sociétés à la recherche du sens de leur "vivre ensemble" à une époque donnée et devant un avenir problématique. Les analyses de Ricoeur sur l'éthique prennent acte de cette interférence quand, dans la perspective téléologique d'Aristote, elles définissent la *vie bonne* comme devant prendre en compte, non seulement la sphère privée du soi à la recherche de l'estime de soi mais la sphère intersubjective qui doit se qualifier comme sollicitude et enfin celle, anonyme, des rapports sociaux qui doit être réglée par la justice. Le soi ne peut avoir estime pour lui-même que si la vie est qualifiable de "bonne" dans chacune de ces trois sphères, aucune ne devant être privilégiée au détriment des autres. D'où la définition qu'il donne "sans solution apparente de continuité" de la perspective éthique: "Viser à la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes"²⁶.

Si, du point de vue de l'éthique, le soi se définit au coeur de cette triple appartenance, son identité implique aussi qu'il se situe au coeur de tous les récits qui, en bien ou en mal, sur un mode édifiant ou déficient, l'illustrent ou l'exemplifient. Il ne suffit pas que le soi se raconte lui-même pour constituer son identité, mais qu'il apprenne des récits historiques ou fictifs où l'humanité se raconte en d'autres époques et en d'autres lieux en quoi il est lui-même concerné par de tels récits. Une Esthétique de la réception (H. Jauss) indique en effet

qu'une oeuvre passe par trois stades en allant de l'auteur au lecteur: *poiesis*, *aisthesis* ou plaisir esthétique individuel dans l'acte de lecture, *catharsis* ou distanciation par laquelle l'oeuvre prend place parmi les oeuvres canoniques et devient publiquement signifiante, ce qu'exprime l'aphorisme d'Erasme: *lectio transit in mores* Il apparait ainsi que l'oeuvre de fiction, comme celle de l'historien, est soumise à une éthique ou à une déontologie qui, si elle n'est pas la fidélité historique au passé, est au moins une fidélité à l'essence ou à la vision du monde que l'auteur porte en lui. Si la vérité de l'oeuvre de fiction n'est pas du même ordre que celle de l'histoire, elle est comme celle-ci constitutive de l'histoire puisqu'elle détermine la culture par laquelle se définit une époque historique: "L'acte de lecture s'inclut ainsi dans une communauté lisante, qui, dans certaines conditions favorables, développe la sorte de normativité et de canonicité que nous reconnaissons aux grandes oeuvres, celles qui n'ont jamais fini de se décontextualiser et de se recontextualiser dans les circonstances culturelles les plus variées"²⁷.

Le récit enrichit le soi de la référence à l'autre qui est constitutif du soi. Commentant le sens et la portée de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur précise dans son autobiographie comment ce thème de l'autre s'est précisé pour lui depuis les leçons qu'il avait reçues de K. Jaspers et de G. Marcel: "...Depuis lors, l'idée d'altérité s'était enrichie de plusieurs harmoniques: il y avait certes l'autre en tant que corps propre, mais il y avait aussi l'autre en tant qu'autrui - cet autre qui figure comme interlocuteur au plan du discours et comme protagoniste ou antagoniste au plan de l'interaction, enfin en tant que porteur d'une autre histoire que la mienne dans l'enchevêtrement des récits de vie. Je ne voulus pas néanmoins m'en tenir à ce dédoublement de notion d'autre, l'autre comme mon propre corps subi, voire souffrant, l'autre comme vis-à-vis de la lutte et du dialogue: je fis une place à une troisième figure de l'autre, à savoir le for intérieur appelé aussi conscience morale. Dans la méditation sur le for intérieur s'achevait le retour de soi à lui-même. Mais le soi ne revenait chez lui qu'au terme d'un vaste périple. Et c'est "comme un autre" qu'il revenait."²⁸

NOTAS

- (1) P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome 3* (TR III), Paris, 1985.
- (2) P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (SA), Paris, 1990.
- (3) D. Hume, *Traité de la nature humaine*, tr. Leroy, t.I, Paris, 1968, p. 343.
- (4) D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1987. p. 211.
- (5) SA, p.169.
- (6) Ricoeur emprunte ce terme à H.L.A. Hart, "The Ascription of Responsibility and Rights", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, No 49, London, 1948.
- (7) SA, p. 175
- (8) Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, tr. fr. G. Fradier, Préf. de P. Ricoeur, Paris, 1961, 1983.
- (9) W. Schapp, In *Geschichten verstrickt* Wiesbaden, 1976.
- (10) SA, p. 196
- (11) E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, p. 180.
- (12) SA, p. 197.
- (13) SA, p. 198.
- (14) SA, id.
- (15) SA, id. Comme illustration de cette dernière proposition Ricoeur précise, dans son *Autobiographie intellectuelle*, qu'il a trouvé les linéaments du titre de l'ouvrage issu des *Gifford lectures* "Soi-même comme un autre" dans "la magnifique phrase par laquelle Bernanos termine le *Journal d'un curé de campagne*: "il est plus facile que l'on croit de se hair. La grâce est de s'oublier. Mais, si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ" (Réflection faite, Paris, 1995, p. 78)
- (16) TR I I I, p. 356.
- (17) TR III, Ibid.
- (18) TR III p. 357.
- (19) TR II I p. 358.
- (20) M. proust, *Oeuvres*, La Pléiade, Ili, p.1033.
- (21) R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, 1979.
- (22) TR III p. 339.
- (23) Il faudrait rappeler ici avec H. Jonas (*Le principe responsabilité*) combien notre manière de gérer le présent risque de devenir pour les générations futures un passé lourd à assumer, que l'avenir n'est donc pas seulement pour nous espoir ou utopie mais objet de devoir.
- (24) in *Considérations intempestives. L'intérêt de l'histoire pour la vie*.
- (25) TR III p. 345.
- (26) SA, VIIè Etude: Le soi et la visée éthique, p. 211.
- (27) TR III, p. 262.
- (28) *Réflexion faite*, op. cit., p. 77.