Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1996)

Heft: 3-4

Artikel: Identité, narration et histoire

Autor: Merlini, Fabio

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870281

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IDENTITÉ, NARRATION ET HISTOIRE

On peut lire l'identité du sujet de l'histoire, dont on a l'impression de s'être éloigné en raison de cette expérience nommée aujourd'hui « fin de l'histoire », à la lumière du concept d'identité narrative élaboré par Paul Ricœur. Cependant, cette possibilité de rapprochement demande à être cernée par une analyse qui montre aussi ses limites. C'est précisément l'intention de cet article de vérifier jusqu'à quel point, le concept d'identité narrative peut épuiser toute notion d'identité comprise comme phénomène époqual.

1. Époque et forme de la subjectivité

Dans cette étude, j'entends discuter le thème ricœurien de la narration à la lumière de la question de l'identité. Et d'une manière particulière à la lumière de cette figure forte de l'identité qu'est l'identité époquale. Ce que dans un certain sens nous pourrons appeler méta-identité, ou identité des identités singulières. Comme par exemple : le sujet économique, le sujet moderne de la clinique, le sujet juridique. Ou, encore, à un niveau plus général, le sujet historique. Quand, par exemple, G. Anders pense au sujet de la troisième révolution industrielle comme à celui qui s'est départi du rôle d'agent historique en faveur de la technique[1] ce qu'il entend déterminer c'est un caractère anthropologique de portée époquale. Quelque chose comme un destin identitaire commun : l'unique identité possible à l'ère technocratique. De la même manière, nous trouvons une tentative de reconstruction des principales déterminations époquales du soi-disant sujet de la modernité tardive, dans les actuels débats sur la validité des contenus normatifs de la modernité. À travers ces deux exemples, on peut déjà voir comment l'identité vient à être définie au moyen d'un dis-

---

1. Günther ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, München : C.H. Beck, 1987.

cours dirigé vers la reconstruction de ces traits spécifiques qui font d'une certaine qualité du temps historique une époque distincte des autres.

On se limitera, pour le moment, à éclaircir cet aspect dans le seul cas du sujet historique en nous demandant ce que signifie affirmer que le sujet de l'histoire, plutôt que le produit d'une émancipation qui restitue à l'homme une possibilité refoulée d'être, est une construction symbolique, dont les coordonnées anthropologiques tirent origine d'une forme de vie particulière. Je considérerai ici trois points. Premièrement : établir, comme je le fais maintenant, une corrélation entre existence et forme de vie, veut dire en général assigner à l'identité le sens d'une disposition conjoncturale et révocable. Rien, donc, qui puisse prétendre confirmer dans le temps quelque chose comme une essence universelle de l'homme. Ce qui, dans ce cas spécifique, signifie reconduire le sujet de l'histoire à son contexte pragmatique, à savoir cette sémantique temporelle particulière à laquelle, à partir de Hegel, nous donnons le nom de modernité européenne : l'horizon dans lequel a pu prendre corps une figure de la subjectivité immanente au cours temporel du monde — d'un monde devenu désormais une seule chose avec l'Histoire. Deuxièmement : le sujet de l'histoire est ce sujet pour qui l'histoire constitue une réalité au singulier (Kollektivsingular)[2], qui peut non seulement être racontée, comme l'étaient les histoires traditionnelles, mais aussi projetée — le lieu temporalisé d'un *continuum* induit par des forces immanentes, ou si on préfère : l'horizon d'une *praxis*. Histoire et sujet de l'histoire appartiennent ainsi au dessein d'une ontologie qui donne sens à leurs relations, assurant à l'une, l'unité d'une temporalité processuelle potentiellement infinie, et à l'autre, un plan de finalité auquel soumettre les principes de son propre agir. Et c'est ici qu'on peut voir, précisément, comme ces deux réalités apparaissent le produit d'un même processus institutif, ou comme dirait C. Castoriadis d'un même cadre de « significations imaginaires[3] »; deux institutions qui d'un point de vue analytique doivent être toujours bien unies. Comme le sujet de

---

2. En ce qui concerne l'affirmation, autour du XVIIIe siècle, du terme « histoire » en tant que singulier collectif qui ne requiert plus le complément d'un génitif, voir Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp Verlag, 1979.

3. Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975.

l'histoire n'est pas l'être que nous sommes inconditionnellement, de même l'histoire n'est pas le contexte temporel dans lequel vient à chuter l'existence, abstraction faite de ses formes conjoncturales d'historicisation.

Par la nature des problèmes que seront soulevés plus en avant, le troisième point requiert, enfin, un traitement moins synthétique. Je ne voudrais pas, en fait, que la référence à la modernité, qui a été présentée ci-dessus, soit équivoque. Je dirais donc tout de suite que le terme n'entend pas tout à fait évoquer une réalité ontologique omni-compréhensive, à même d'épuiser la totalité des attributs existentiels des sujets historiques. Et cela pour deux raisons de fond. La première est qu'il n'est pas possible de dériver de façon exhaustive une forme de la subjectivité d'une forme de la temporalité seulement partiellement univoque. Au dépassement de l'idée de l'Histoire en tant qu'« horizon incontournable » de l'existence, M. Haar a consacré, depuis dix ans, une longue réflexion critique, se précisant progressivement dans le cadre de sa propre relecture de l'œuvre de Heidegger[4]. Une relecture qui dans son intégralité se prête parfaitement à l'illustration de ce discours. Quant à nous, nous reprendrons ici seulement les remarques selon lesquelles, c'est à partir de la dissociation entre être et histoire, terre et monde qu'il nous est permis de penser à nouveau l'existence et les phénomènes en dehors de leur encadrement époqual.

La seconde raison concerne, à l'inverse, l'autre versant du discours. Que faut-il entendre quand on parle de l'unité temporelle d'un ensemble de dispositifs époquals (par exemple les ordres épistémiques de Foucault) auxquels on reconnaît le pouvoir d'articuler de façon totale — comme dans la notion heideggérienne de *Geschick* — la forme des sujets dans leur « historialité » finie ? Faut-il entendre l'horizon d'une destinalité configurante, à l'intérieur de laquelle sont déjà prévus tous les déplacements et toutes les orientations possibles d'un sujet qui existe seulement dans le langage prédisposé par cette ouverture même ? Ou plutôt, selon ce que suggère le débat sur l'opposition moderne *vs* post-moderne, l'effet d'une réflexion qui cherche à s'assurer une propre stabilité dialectique à travers l'individuation des coordonnées d'un espace, soit à amender de façon critique (Habermas), soit à dépasser défi-

---

4. À ce sujet, se reporter aux trois œuvres suivantes : Michel HAAR, *Le Chant de la terre*, Paris : l'Herne, 1985 ; *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble : Jérôme Millon, 1990 ; *La Fracture de l'Histoire*, Grenoble : Jérôme Millon, 1994.

nitivement (Rorty)? Pour le type de relations qui est établi ici entre horizon du moderne et horizon de l'histoire, il faudrait accepter l'idée d'une certaine oscillation entre les deux pôles de cette alternative. Aussi, s'il est certain que n'importe quelle référence à la modernité en tant que morphologie époquale distincte des autres morphologies — les époques de l'historiographie, ou les dispositions de l'histoire de l'Être de Heidegger — sous-entendent toujours une constellation plurielle, ouverte, contradictoire, de positivités conjoncturelles et contextuelles qui seulement à certaines conditions, et toujours dans le cadre d'un dessein stratégique[5] bien précis, peuvent être normalisées afin d'assumer la forme unitaire d'une époque.

Or l'observation selon laquelle le sujet de l'histoire — de la même manière que le sujet juridique, le sujet économique ou le sujet de la clinique — naît à la croisée d'une distribution particulière des formes de la subjectivité[6], n'est pas claire tant que reste dans l'ombre la nature caractéristique de ces pratiques institutives qui définissent, pour chacune d'elles, un cadre précis de référence anthropologique. Ma thèse de ce point de vue, est que leur nature est toujours en dernière analyse de type narratif. Dans l'idée précise que pour les sujets raconter signifie avant tout confirmer une identité dont les coordonnées sont déjà inscrites dans les jeux linguistiques qu'articulent les espaces de communication de la communauté d'appartenance : une confirmation qui équivaut aussi toujours à la reproduction d'un état du monde. Nous racontons ce que le monde exhibe comme possibilité d'être pour notre propre être, et de ce point de vue nous sommes ce que, de fois en fois, nous pouvons être, une temporalité finie. De ce point de vue, notre manière de nous raconter est toujours, en principe, la répétition d'une certaine ontologie familière — celle dans laquelle a été rendue possible précisément la prise de parole.

Une analyse plus articulée de ce point devrait pouvoir montrer comment la stabilité d'un état du monde, quant au mode d'être du monde tout court, dépend du concours de tout un ensemble de dis-

---

5. J'ai discuté le problème des modalités théoriques à travers lesquelles la réflexion attribue la signification d'une unité au profil temporel d'une époque, en me référant spécialement à la notion de « modernité », dans l'essai « Hérédité européenne : la mémoire du pluriel », *Paradigmi*, 35 (1995), p. 245-53.

6. Pour une clarification du thème, en relation à la possibilité de légitimer une pratique philosophique comme action particulière de la communication, voir Papi FULVIO, *Confini della filosophia*, Ibis, p. 9-16.

ciplines et de pratiques qui partagent à l'égard du sujet une analogue « volonté de dire », une volonté qui se traduit dans la tentative diversement formalisée de donner voix à sa réalité contingente. Ainsi, dans cette appropriation épistémique, et plus précisément dans les effets de rechute des savoirs, tels que par exemple le droit, la médecine, l'économie, et par conséquent dans leurs champs d'application respectifs — songeons seulement au marché — le sujet « trouve » une certaine objectivation du corps comme réalité de son propre corps. Mais pour que cela soit concrètement possible, pour que le sujet puisse se reconnaître dans un corps et faire précisément d'un corps son propre corps « naturel », il faut qu'il s'approprie les discours et les pratiques qui concourent au processus de son objectivation. Et cela c'est, exactement ce qui arrive quotidiennement dans les récits qui définissent les espaces de l'interaction sociale : raconter pour se raconter, c'est-à-dire pour retrouver l'identité du soi propre dans la stabilité toujours à nouveau confirmée d'un monde habitable. Individuer la configuration identitaire d'une forme déterminée de la subjectivité, signifiera alors s'interroger sur l'autoréférencialité de ces récits, lesquels, comme nous l'avons vu, sont de fait la traduction d'une volonté ontologique bien déterminée. C'est certainement là la relation à partir de laquelle reconstruire la configuration identitaire qui définit l'anthropologie du sujet de l'histoire. Même si nous nous limiterons ici seulement à l'idée selon laquelle c'est dans un certain type de récit et de narration, ou plus simplement de discours, que cette anthropologie a trouvé le véhicule pour sa propre auto-reproduction. Toutes ces « fabulations » infinies sur le propre être dans le monde, ou comme dirait Löwith sur le propre mode d'être dans un monde devenu unilatéralement « histoire », qu'à partir d'un moment déterminé, les hommes ont commencé à échanger, aussi bien dans la sphère privée que publique. Et dont l'écho est peut-être encore audible, non sans un certain embarras, dans quelques topoi de la rhétorique politique.

2. *Contextes de l'identité narrative*

La référence à ces trois notions requiert maintenant une clarification terminologique. C'est ce que nous ferons, ainsi qu'on l'a dit, dans le cours d'une discussion sur la théorie herméneutique de la fonction narrative appliquée par Ricœur même au problème

de l'identité. Le concept d'identité narrative apparaît, une première fois, quand Ricœur, dans le contexte de la discussion sur les modalités de fictionalisation de l'historiographie, prend en considération ces types particuliers d'événements que la langue anglaise appelle *epoch-making*: les événements fondateurs d'une communauté historique déterminée[7]. C'est-à-dire tous ces événements qui tirent leur signification principale en raison de leur capacité de refonder incessamment la conscience identitaire d'une communauté et de ses membres. Comme la confirmation de ce type de conscience advient toujours à travers sa propre réitération narrative, Ricœur peut parler ici de l'identité narrative comme de la forme même de l'identité d'une communauté. Une définition plus articulée de cette expression apparaît à l'inverse quand Ricœur récapitule la stratégie suivie pour caractériser, dans ses multiples articulations, le phénomène de la contamination entre la pratique textuelle de l'historiographie et celle de la fiction[8]. Vue du côté de cette dialectique, qui reconstruit le jeu croisé de leurs respectives finalités référentielles, l'activité mimétique du récit vient à être caractérisée à travers l'invention d'un « tiers-temps », le temps humain, résolutive des apories issues de la réflexion philosophique sur le temps (d'Aristote à Heidegger, en passant par Augustin, Kant et Husserl). Mais pour que l'union entre l'historiographie et la fiction constitue vraiment une riposte à la phénoménologie pure du temps, il est nécessaire, observe Ricœur, que de leur croisement puisse être effectivement déduit un processus narratif d'identification identitaire, à même de médiatiser une forme de la temporalité « inséparablement » phénoménologique et cosmologique. La vérification de la pertinence de la riposte, jaillie de ce rapprochement, reviendra précisément au discours sur le concept d'identité narrative.

Ce n'est cependant pas ici l'occasion de discuter, dans toutes ses implications théoriques, les analyses extrêmement articulées qui sont au fondement d'un tel concept. Pour ce qui est de l'objectif que nous nous sommes fixé, il est déjà suffisant de reprendre les points à propos desquels Ricœur développe l'idée de la fonction narrative, au niveau seulement du problème de l'iden-

---

7. Paul RICŒUR, *Temps et récit II, le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985, p. 272.

8. *Ibid.*, p. 354.

tité. La définition de l'identité d'une communauté ou d'un individu, si on veut échapper aux antinomies et aux paradoxes de l'identité entendue soit dans la signification latine de l'*idem*, soit dans celle négative de la philosophie du soupçon, doit tenir présente à l'esprit ce simple fait établi : que l'individuation identitaire présuppose toujours une question à propos du *qui* d'une action déterminée, une question à laquelle on répond avec un acte de nomination qui correspond toujours aussi à une désignation. Quelqu'un est nommé à travers la désignation d'un nom propre. Mais si on regarde au cours d'une existence entière, de la naissance à la mort, l'acte de dénomination individuant ne dit rien encore sur le « principe de conservation » de l'identité. Pour être complète, il faut en effet que la réponse soit articulée en un mode narratif : une thèse reprise explicitement des analyses de Hannah Arendt au cinquième chapitre de *La Condition humaine*, où apparaît clairement comment pour pouvoir saisir le *qui* de l'action il faut passer à travers le récit de l'histoire d'une vie — à moins que, selon précisément l'exemple de la tradition philosophique, on continue à considérer prioritaire, plutôt que le discours sur sa spécificité singulière, celui abstrait sur ses qualités universelles. Ce qui en substance signifie : soustraire l'identité du nom propre à la précarité de son fondement ; offrant ainsi un support narratif à l'évidence problématique de sa permanence (identitaire) dans le temps. La même chose peut se dire aussi dans les termes de l'analytique existentielle de Heidegger qui, au moins sur ce point, est à l'origine autant des réflexions de Ricœur que de Arendt : l'être du Dasein n'est pas *l'existentia* entendue dans l'acception de l'ontologie traditionnelle ; en tant qu'essence de cet être, l'homme, qui répond au nom du Dasein, l'existence définit une modalité d'être, dont les caractères sont irréductibles aux propriétés des autres êtres. Nous dirons alors que l'articulation narrative de l'existence est une riposte à l'interprétation ontologique du *qui* entendu de manière équivoque comme *subjectum*.

L'herméneutique du soi, qu'ici Ricœur se limite cependant à anticiper, a précisément la tâche d'approfondir cette idée narrative de l'identité d'une manière telle qu'elle assure le *qui* de l'action contre les incohérences dans lesquelles tombent les philosophies du cogito, quand elles conçoivent l'existence d'une identité *(même)* indifférente au changement de ses états et, pour ainsi dire, imperméable au travail du temps. Cherchant toutefois à ne pas reproduire, en même temps, les positions tout autant probléma-

tiques de la philosophie de l'anti-cogito, par lesquelles, à l'égard de l'action temporelle, l'identité du sujet, du sujet identique[9], est seulement une illusion, une forme vide prise dans le tourbillon de l'hétérogénéité absolue, de la pure différence, du toujours autre des sensations, états, impressions, cognitions, émotions, volitions, etc. Pour pouvoir faire cela, Ricœur doit investir l'idée morcelante de la temporalité, et l'idée monolithique de l'identité de l'*idem* avec un regard qui consent à rendre dynamique la notion d'identité. De quelle manière ? Avant tout en attribuant une qualité autre à l'expérience du temps ; c'est-à-dire en pensant cette même expérience comme une structure originaire de l'identité ; tout le contraire d'un agent étranger qui menace de l'extérieur sa propre unité, ou qui, dès le début, la ferait apparaître comme une simple chimère. Mais comment définir concrètement cette structure temporelle qui dynamise l'identité statique et abstraite des philosophies du sujet, par l'intériorisation de la temporalité « dissipative » des herméneutiques du soupçon ? En recourant au modèle de l'identité dérivé de la composition poétique du texte narratif. Ricœur peut ici répondre d'une façon immédiate, puisque la question fait suite à son élaboration de la théorie herméneutique de la fonction narrative. La vie comme texte, le texte d'une vie. Reviennent ainsi au premier plan les catégories qui se situent au cœur de la réflexion de Temps *et récit* sur la temporalité narrative. Préfiguration, configuration, refiguration : autant de notions qui indiquent la circularité entre expérience, temps et sens. Le passage de l'idée d'identité, entendue comme *idem*, à l'identité entendue comme *ipse* — qui est en substance l'expression à travers laquelle Ricœur définit la possibilité d'outrepasser, d'un point de vue épistémique et ontologique, le «*double héritage — positif et négatif — des philosophies du sujet*[10]» —, peut donc se servir des résultats issus de l'analyse de la triple mimèsis. L'opération configurante de la mise en intrigue narrative ne déplace pas l'expérience négative du changement et de la mutabilité, propre du monde préfiguré de l'action quotidienne, mais plutôt la recompose dans l'unité d'une dimension du sens qui refigure notre rapport avec le monde. Pour cela, l'application réflexive des configurations narratives, permet de refigurer le soi *(ipse)* de manière que les expériences du changement et de la mutabilité puis-

9. *Ibid.*, p. 355.
10. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990, p. 14.

sent venir s'inclure dans la cohésion d'une vie. L'identité (narrative) de l'*ipse*, conclut Ricœur, est celle d'un soi instruit auto-réflexivement par les œuvres de la culture, c'est-à-dire par ces œuvres qui contribuent à rendre intelligible l'histoire d'une vie. C'est en suivant seulement cette voie que le sujet peut atteindre cette position réflexive qui lui permet d'être, en même temps, aussi bien autobiographe que lecteur et écrivain de sa propre vie.

Ma question est ici de savoir si le phénomène qui donne lieu à l'identité narrative, peut être circonscrit à cette expérience de réception, plus ou moins consciente. Ou s'il n'est pas plutôt vrai que les « narrations » qui y interviennent appartiennent de fait à un horizon plus vaste que celui indiqué par Ricœur avec l'expression «œuvres de la culture». L'identité est toujours une identité narrative, mais les récits qui l'instituent de la sorte ne sont pas seulement, et peut-être ni non plus principalement, les textes dans lesquels se reflète une tradition culturelle déterminée. Si l'identité était un processus d'appropriation limité exclusivement aux œuvres de la culture — les seules capables, selon l'auteur, d'offrir un principe d'unité aux contenus d'expérience de l'ipséité —, que faudrait-il alors penser et comment rendre compte de ces identités qui se constituent aux marges d'un tel horizon ? Je n'irais pas jusqu'à soutenir que cette prospective, conduit à projeter sur le phénomène de l'identité cette même opposition entre authenticité et inauthenticité, dont s'est servie l'analytique existentielle de Heidegger, pour fonder l'auto-compréhension de l'être-là. L'objectif, ici, est beaucoup plus modeste : exposer quelques expériences sociales de subjectivisation étrangères au contexte indiqué par Ricœur, mais non pour cela moins impératives. Discours, échanges communicatifs, micro-récits quotidiens, interactions dialogiques. Ce sont seulement quelques-unes des pratiques sociales par lesquelles les membres d'une communauté reconfirment incessamment l'image publique et privée de leur identité : autant de formes d'une mise en scène narrative qui, dans le vif des actions quotidiennes, apporte une stabilité à la signification de notre habiter-au-monde. Et donc aussi aux modalités plurielles de notre être-habitant-ce-monde. Pouvoir compter sur un horizon de sens qui transforme le monde dans notre monde, signifie alors partager un langage dans lequel l'identité est déjà inscrite en tant que forme historique d'une subjectivité possible. L'identité du soi est une identité narrative, parce que l'ordre des pratiques au moyen desquelles les hommes se reconnaissent contextuellement en tant qu'agents de discours et d'actions, est lui-même narratif.

Nous sommes, comme on le voit bien, loin de l'idée de l'identité acquise par la voie littéraire, par le seul medium de la lecture et de ses effets cathartiques. Tout comme nous sommes loin de l'« incessante » activité de redescription, par laquelle l'ironique libéral défini par Rorty, s'approprie la tradition littéraire et philosophique pour se donner la meilleure identité possible[11]. Littérarité et « prosaïcité », représentent ainsi deux univers de référence disctincts, lesquels, même s'ils déterminent le phénomène de l'identité personnelle en termes narratifs, introduisent la subjectivité dans le contexte d'un travail autoréflexif profondément divers, ce qui n'indique cependant pas, nécessairement, un écart qualitatif. On peut très bien reconduire l'identité dans le cadre prosaïque de la communication quotidienne, sans pour autant l'assimiler au mode d'être anonyme de la *Verfallenheit* heideggérienne. De cette prosaïcité, il nous importe seulement de vérifier le pouvoir modélisant, la manière d'agir sur la perception autoréflexive des sujets. Elle a ici un rôle anthropologique central, que le concept de narration peut nous aider à préciser. Mais, je le répète, s'avancer dans cette direction ne signifie pas tout à fait voir dans le tissu narratif du quotidien, un envers défectueux de cet « examen de soi-même » par la médiation de la lecture, à laquelle Ricœur se réfère dans les pages que nous sommes en train de commenter.

À dire vrai, cependant, jusqu'ici Ricœur ne s'est pas aventuré plus loin que la simple présentation d'un ensemble de thèmes qui seront développés d'une manière systématique dans *Soi-même comme un autre*. Nous devons alors nous demander, en particulier à la lumière des études V et VI de cet ouvrage, quels autres éléments confirment l'objection naguère soulevée. Cherchant cependant, à ne jamais perdre de vue le fait que la référence aux notions d'identité narrative, a pour nous la signification précise de rendre plausible l'idée de l'identité en tant qu'effet d'un processus particulier de modélisation, plutôt que celle d'une dotation naturelle, stable et linéaire, capable, pour ainsi dire, de croître sur soi-même sans fissure. C'est pourquoi, nous limiterons notre lecture à un seul point : le caractère indirect de l'auto-connaissance du sujet et le rôle joué par l'activité de raconter. Comme le dit bien Manuel Cruz dans une lecture aussi synthétique que pertinente de Ricœur,

---

11. Richard RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, New-York : Cambridge Univ. Press, 1989.

la connaissance que le sujet peut avoir de soi est toujours une connaissance médiate de signes, de symboles, et d'œuvres culturelles. Dans le cadre de ces multiples médiations, «*la raison ultime de notre raconter c'est nous-mêmes, en tant que configuration de notre propre identité*[12]». Cependant, l'analyse de Ricœur aborde la dimension du récit à un niveau qui n'est pas où l'est seulement dans un second temps, celui des sujets engagés dans la production de (micro)récits où, comme dans l'autobiographie, auteur et protagoniste coïncident. Quand Ricœur parle du rôle de médiation de la fonction narrative, il entend certainement souligner le caractère indirect de la connaissance de soi, mais dans ce cas, la médiation offerte par le récit dépend d'un processus d'appropriation qui demande pour son compte la médiation de l'acte de lecture. Comme mimèsis du monde réel, l'œuvre offre une interprétation du monde, qui au lieu d'être la simple reproduction d'un état de choses, représente une redescription — *Temps et récit III* parle, à cet égard, de refiguration — de l'horizon de la *praxis*. Et, pour en venir sur ce point, l'opération qui permet de s'approprier des significations véhiculées par ce processus de refiguration, est précisément la lecture. Par le biais de la lecture, le lecteur réinterprète son propre rapport au monde à la lumière du rapport que le héros de la narration (historique ou de fiction) entretient avec son monde. L'offre d'un monde du texte, représente toujours aussi une offre de sens qui place le lecteur dans les conditions de pouvoir se reconnaître à l'intérieur d'une nouvelle forme d'existence. Mais se reconnaître dans une nouvelle forme d'existence, signifie également s'approprier une nouvelle qualité du temps, et donc investir les événements de sa propre vie au moyen d'un nouveau processus d'historicisation. Le point est de la plus grande importance pour Ricœur, du moment que toute son analyse peut être lue comme une tentative d'affirmer le caractère temporel de l'existence. Nous ne sommes pas seulement le produit d'une histoire qui nous appartient, nous sommes aussi toujours notre propre histoire : c'est la raison pour laquelle identité et histoire deviennent une seule chose. Tout le problème est donc de reconnaître cette histoire, et ainsi de savoir la raconter : et c'est, précisément, ici qu'intervient le modèle de la littérature avec ses multiples schèmes narratifs.

---

12. Manuel CRUZ, « Il presente respira attraverso la storia », *Iride*, 9 (1992), p. 62.

Il n'est pas légitime de demander à quelle identité personnelle correspond une forme déterminée d'existence, sans en même temps s'interroger sur la dimension temporelle, ce qui signifie poser le problème de sa profondeur historique. L'horizon narratif offre à l'identité un modèle dynamique pour penser de façon unitaire la dimension temporelle de l'existence humaine. Dans cette optique, alors, le processus de composition narrative devra être interrogé au niveau de sa fonction organisatrice, là où l'intelligence synthétique du texte intervient pour donner un caractère organique au cours de l'histoire. Appliqué au problème de l'identité personnelle, cela veut dire affronter, précisément avec les instruments de la théorie narrative, la tension entre les forces discordantes et centrifuges de l'expérience – le temps comme facteur de différence – et celles, pour ainsi dire, connectives qui donnent unité à l'histoire d'une vie. C'est ici que Ricœur propose de reprendre en propre et «*à un niveau supérieur de conceptualité*[13]», l'équivalence posée spontanément par Dilthey entre connexions de vie et histoire de vie.

Il faut donc se demander maintenant comment se réalise une telle connexion, ou mieux, comment elle peut être conceptualisée à la lumière de la théorie narrative. Un premier pas important dans cette direction est la discussion de la notion de configuration. Le terme de « configuration » est ce qui déjà dans *Temps et récit* identifiait les modalités à travers lesquelles le récit en tant que construction d'une intrigue, reconduit à l'unité de l'histoire les émergences improvisées, véhiculées par l'ordre discontinu dans lequel se présentent les épisodes singuliers. Le terme indique donc la capacité propre du récit de recomposer l'irruption déstabilisante de l'événement narratif, dans le *continuum* d'une histoire. L'expression « synthèse de l'hétérogène » est à l'inverse, l'autre notion également tirée de *Temps et récit*, qui apparaît à ce niveau d'analyse, pour définir le résultat de l'art narratif de la composition, comme un mouvement de transformation de la contingence en nécessité, quand de simple occurence inattendue, l'événement est transfiguré rétroactivement en élément décisif de la progression même de l'histoire. Celui qui d'abord était seulement source de discordance, de fracture — l'accident —, devient maintenant, à travers l'intrigue narrative, un facteur de concordance : un segment de l'unité de l'histoire auquel on ne peut renoncer.

---

13. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 168.

Ces deux notions mettent déjà en lumière un modèle connectif de composition qui subordonne la discontinuité à la continuité, selon une combinaison dynamique des événements ou des actions capables d'intégrer à la permanence du temps ce qui semble en être le contraire, c'est-à-dire « *la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité*[14] ». Nous ne suivrons pas maintenant Ricœur dans son analyse de la catégorie narrative du personnage. Ce qui a été dit jusqu'ici est déjà suffisant pour indiquer quelle est la voie qui conduit de l'identité personnelle à l'identité narrative. Nous devons par contre nous demander, sur ce point, en quel sens et avec quelles réserves, la notion d'identité narrative peut être étendue à un mode d'être qui n'est pas assimilable, ou au moins pas complètement, à l'identité du discours de Ricœur. L'identité du sujet de l'histoire fait plutôt référence à la généralité d'un collectif qui codifie une modalité époquale d'être. Mais que signifie penser une « modalité époquale d'être », sur le modèle de l'identité narrative qui a plutôt le caractère d'une « liberté » d'être ? Je dirais aussitôt que le modèle fourni par Ricœur, avec le soutien de la théorie narrative, a l'avantage d'offrir à notre prospective un concept dynamique et constructif d'identité, étranger à n'importe quelle tentation substantialiste. Ce qui signifie, en dernière analyse, l'invalidation définitive de la question de la relation entre horizon historique et essence historique de l'homme. Aussi bien que l'identité narrative, l'identité du sujet de l'histoire est une identité construite. En revanche, le contexte narratif de la construction, ainsi que je l'ai déjà avancé, est différent.

3. Identité et discours

Je ne répéterai pas maintenant les objections relevées précédemment à l'égard de l'unilatéralité d'une perspective qui accorde à la médiation de la lecture une telle centralité qui rend très problématique l'identification des formes d'identités étrangères (ou antécédentes) aux schèmes constitutifs de la narration littéraire[15]. Demandons-nous plutôt quelle autre nuance doit assumer l'idée de narration, quand on entend échapper à cette exclusion. L'institution identitaire du sujet de l'histoire est un processus épo-

---

14. *Ibid.* p.168.
15. Pour une brève discussion sur ce point, voir Carlo SINI, « Narrazione e tradizione », *Iride*, 9 (1992), p. 92-96.

qual qui se sert de la dimension narrative pour fixer les coordonnées existentielles d'une forme particulière de vie. Le terme de « récit » n'indique pas ici seulement, ou principalement, l'objet d'une appropriation qui, par le médium de la lecture, offre un support à la nécessité d'interpréter de façon unitaire l'histoire d'une vie. Il représente plutôt l'ensemble des discours qui donnent corps aux différents phénomènes intersubjectifs d'intégration sociale, et qui dans cette attribution, affirment une possibilité de dire en quoi se traduit immédiatement aussi une possibilité d'être : le dire des sujets comme horizon signifiant de leur appropriation autoréflexive par le discours. Il s'agit moins ici du produit d'une appropriation de la fiction par la vie, que d'une appropriation de la vie par un raconter non médiatisé en termes littéraires. Peut-être, faut-il reconnaître dans cette idée du récit cette même productivité, qu'un auteur comme M. Foucault attribue aux diverses pratiques de subjectivisation de l'être humain ? Il est certain que dans les analyses de Foucault sur la relation entre subjectivisation et procédure de vérité, s'impose une idée d'identité qui pondère les aspects plus problématiques de la perspective de Ricœur — comme par exemple, l'excessive autodétermination accordée à un sujet idéal qui est inscrit le plus souvent au plan de la possibilité et, relativement, de la libre volonté. Ce qui ne revient pas à proposer une lecture unilatérale du discours foucaldien sur les processus de subjectivisation ; puisqu'en aucun cas l'identité peut ici être entendue seulement comme l'effet d'un régime de pouvoir particulier. Ma préoccupation n'est pas en effet ici d'opposer l'une à l'autre deux perspectives de nature radicalement opposée. S'il y a un sens à se référer à Foucault, sur ce point du discours, c'est plutôt en vertu de son oscillation entre l'analyse des déterminations des pouvoirs / savoirs et celle des points de résistance d'un contre-discours capable toutefois de s'opposer à leur envahissement. Abstraction faite de l'indétermination dans laquelle elle est laissée, cette oscillation met bien en lumière le champ hétérogène des pratiques d'action locale — jeux de vérité, techniques éthiques d'autocompréhension, procédures de domination, de pouvoir — auxquelles est reconduite l'expérience herméneutique de la constitution du soi, quand on se pose le problème des régularités procédurales qui informent l'identité historique des individus. Les analyses de Foucault sur les différents modes de subjectivisation, sur les processus directs et indirects de constitution de l'identité, placent l'herméneutique du soi dans un réseau de conditionnements matériels, sous la domination de formes spéci-

fiques de la temporalité. Mais n'est-ce pas exactement à cette pluralité — qui dissout l'unité du temps et de l'histoire, cet horizon hétérogène de *pragmata* sans centre, sans Sujet, et donc sans intentionnalité — que Ricœur oppose le discours sur la médiation de la fonction narrative ? L'analyse de la médiation du récit est une riposte à cette condition du quotidien, dispersive et centrifuge, que Heidegger aussi, d'un point de vue phénoménologique, considère comme un empêchement à mener l'existence dans sa totalité, à savoir dans ce qui la fait être différente des autres, unique : une ipséité soustraite à l'anonymat[16]. Heidegger n'est pas ici une référence fortuite. L'existence est toujours, avant tout, dans une condition de dispersion. Le passage à l'ipséité requiert un acte réflexif d'auto-appropriation. Et un tel acte réflexif d'auto-appropriation représente aussi la recomposition narrative indiquée par Ricœur. Nous pouvons demander à la narration de nous restituer l'unité d'une existence temporelle qui dans la vie réelle a égaré l'intelligibilité de son sens. Ou bien, comme le suggère M. Haar à propos des analyses de Heidegger, nous pouvons chercher à échapper à la condition d'anonymat, d'oubli, d'instabilité et de dispersion temporelle dans laquelle vient à se trouver la vie, quand elle se soumet au système de finalité pratique, fonctionnel et opératoire, qui gouverne le monde quotidien. Comment ? En faisant recours à la fiction héroïque de l'authenticité[17]. Deux cas dans lesquels le problème est toujours celui d'une identité qui cherche à s'affirmer au niveau de son unité et de sa singularité. Temps du propre devenir nécessaire *versus* temps pluriel et discontinu des activités pratiques et quotidiennes. Et nous pourrions aussi dire : deux manières de répondre à l'expérience du monde en tant que source d'opacité, qui s'oppose au mouvement réflexif de l'auto-reconnaissance. Et qui, précisément, pour cette raison doit être transcendé. Même si, à la différence de Heidegger, Ricœur a une idée moins radicale de la sortie du monde, en tant qu'il reconnaît plutôt en elle, une condition de la possibilité même d'y faire retour, avec tous les bénéfices qu'apportent un regard familiarisé aux stratégies refigurratives de la fiction. Personne ne peut nous empêcher, toutefois, de nous tenir à l'inté-

---

16. M. Haar, *La Fracture de l'Histoire*, p. 71.

17. « L'authenticité n'est-elle pas modelée sur le mythe du héros, le culte de l'état d'exception comme cet instant où l'existant se voit exactement lui-même en totalité ? », M. Haar, *La Fracture de l'Histoire*, p. 71.

rieur du « caractère évasif de la vie réelle », c'est-à-dire en deçà de la fiction : dans le vif des discours qui accompagnent nos activités de tous les jours.

Dès lors qu'il est présenté comme cet entrelacement de significations partagées qui font du monde un monde familier, le quotidien se présente aux sujets, et à leur autocompréhension, avec un pouvoir modélisant non moins fonctionnel que celui offert par la médiation littéraire. Même ici, dans l'horizon ouvert par ses effets de sens, nous voyons comme au fondement de ce travail quotidien de « traduction en propre » — par lequel les sujets reconfirment jour après jour l'image sociale de leur identité — ce que l'on trouve, ce sont encore des histoires. Histoires « spontanées », immédiates, étrangères en principe à la réflexivité littéraire ; mais capables d'inscrire un sujet dans un champ d'actions et de projets. C'est en premier lieu à ces histoires et à ces narrations quotidiennes qu'il faut donner le sens d'une textualité configurante dans laquelle se définit concrètement l'espace fini de nos possibilités narratives d'être.

Fabio MERLINI
Université de Lausanne
traduit de l'italien par Maurice Sierro