

Rencontrer soi-même dans le temps. Une étude sur la conception de l'identité personnelle chez Paul Ricœur

Maria Cristina Clorinda Venda

Università degli studi «G. d'Annunzio», Chieti-Pescara; EHESS, Paris

The matter of personal identity through time, e.g. the persistence question, concerns since ancient times the philosophical speculation. My paper seeks to analyze this problem following Paul Ricœur's work. First, my research examines the place of his narrative theory within the hermeneutics of the self. Personal identity rests in the distinction between identity as sameness (*idem*) and identity as selfhood (*ipse*). Narrative identity, related to the temporality of the self, is conceived as the dialectic result between identity-*idem* and identity-*ipse*, between two different forms of identity integrated by the permanence in time. Finally, personal identity is ontologically relational, opened to the alterity of the other, combining the present, past, and future.

1. Introduction

En regardant une photo de notre enfance, la question «dans quelle mesure sommes-nous la même personne que lorsque l'on avait deux ans?» se pose avec acuité. On a grandi en hauteur, changé nos intérêts, mais malgré ces changements physiques et psychologiques la demande posée paraît impliquer qu'on est toujours bien la seule et même personne que l'on était dans cette photo. Autrement dit, nous restons les mêmes à travers le passage du temps. Il est évident que la permanence de notre identité est liée à la question de la temporalité: la vieille femme que je serai est la même personne que je suis aujourd'hui et que j'étais dans mon passé. Il s'agit donc de comprendre comment est-il possible que l'on reste soi-même malgré on ne cesse pas de changer. Ces interrogations constituent ce que les philosophes ont appelé le problème de l'identité de la personne.

Dans la tradition philosophique occidentale les débats sur l'identité personnelle se succèdent depuis la philosophie antique (de Platon à Aristote, des stoïciens jusqu'à Plotin), à la pensée médiévale (de Thomas d'Aquin à Duns Scotus), jusqu'à la philosophie moderne et contemporaine. Cependant, il faut souligner que le passage du Moyen Âge à la modernité constitue le moment le plus décisif pour le problème de l'identité. Si les philosophes de l'Antiquité expliquaient la continuité du sujet dans le temps avec la métaphysique de la substance, si les penseurs du Moyen Âge parlaient de l'âme comme substrat unitaire et indivisible permettant la permanence de nos expériences, au contraire, la modernité signe la crise de l'idée métaphysique

d'inspiration aristotélique ou celle religieuse médiévale. De plus, c'est seulement à partir de la modernité qu'on peut proprement parler de la quête de l'identité personnelle. En refusant la fondation métaphysique de l'identité humaine et celle religieuse-verticale qui pense l'âme comme la projection ouverte de la transcendance de l'individu, John Locke a été le premier à s'interroger sur la permanence de l'identité d'un point de vue pratique. La question de l'identité reçoit sa formulation classique dans le chapitre XXVII intitulé "Identité et différence" de son *Essai sur l'entendement humain*¹. Ici, le philosophe conçoit la personne comme un «soi» conscient qui n'est rien sans sa mémoire et qui donc s'arrête là où lui manquent les souvenirs. Locke définit la personne comme «un être pensant et intelligent, doté de raison et de réflexion, qui peut se considérer lui-même comme lui-même, la même chose pensante en différents temps et lieux»². Autrement dit, l'humain est conscient d'être et d'avoir été une certaine personne parce qu'il a la conscience de sa présence et de ses états passés grâce à la mémoire. Mais la vraie originalité de l'importance de Locke consiste à avoir offert un cadre moral à la réflexion sur l'identité personnelle, en lui faisant valoir que seul un individu capable peut inscrire ses actions en tant qu'auteur responsable et légitimement imputable.

Au-delà de ce rapide cadrage historique de la question de l'identité personnelle, cet article souhaite analyser l'apport de Paul Ricœur à ce problème. Le philosophe propose une reprise interprétative de la relation entre la reconnaissance de soi par soi-même, la mémoire et le temps dans le champ pratique. Les œuvres de référence de ce parcours sont la trilogie *Temps et Récit*³, notamment le troisième livre, et *Soi-même comme un autre*⁴. Dans une première section, l'attention sera focalisée sur la compréhension de la place occupée par la théorie de l'identité narrative dans l'herméneutique du soi. Ce sera l'occasion pour expliquer une différence ontologique essentielle dans la pensée Ricœurienne: celle entre identité-*idem* et identité-*ipse*. On soulignera ici le rôle fondamental joué par la temporalité dans l'existence. Une deuxième section, sera consacrée à la manière dont Ricœur conçoit l'identité narrative du personnage et la co-originarité de l'altérité dans la constitution de notre identité. La relation dialectique entre la mêmeté et l'ipséité se prolonge vers celle entre ipséité et altérité. En effet, ce n'est qu'en reconnaissant que l'altérité est constitutive de l'ipséité que la question «qui suis-je?» peut trouver une solution satisfaisante.

¹ John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), New York: Dover Publication, 1959, tr. fr. par Jean-Michel Vienne, *Essai sur l'entendement humain*, Paris: Vrin, 1972.

² Ivi, 522.

³ Cfr. Paul Ricœur: *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil, 1983; *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris: Seuil, 1984; *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985.

⁴ Cfr. Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.

2. Pour un modèle herméneutique de l'identité personnelle

Dans la pensée de Paul Ricœur la question de l'identité personnelle trouve son direct développement parallèlement à son analyse sur le temps et le récit. La narration joue ainsi un rôle fondamental pour comprendre l'identité de la personne. Selon le philosophe, même si la philosophie traditionnelle, notamment depuis de la modernité, a essayé d'expliquer les aspects fondamentaux de l'identité personnelle, les perspectives classiques n'ont pas considéré la richesse totale de la personne. En se dissociant des modèles traditionnels réductionnistes (tels que le substantialisme et ceux qui soutiennent la dissolution du soi), le philosophe introduit dans le troisième volume de *Temps et Récit* la notion d'identité personnelle comme catégorie de la pratique, liée aux actions du sujet et à leurs conséquences. Le questionnement sur l'identité apparaît sur le plan pratique et nécessite d'être examiné dans ce contexte. Comprendre l'identité d'un individu ou d'une communauté signifie fondamentalement répondre à cette question: «qui a fait telle action? qui en est l'agent, l'auteur?»⁵. Dans ce cadre de recherche on affirme que l'identité du sujet est le résultat de ses actions pratiques et désigne la narration comme une manière à travers laquelle le soi se constitue. Il s'agit d'une solution narrative puisque, comme l'affirme Ricœur dans la fin de *Temps et Récit III*, «répondre à la question 'qui?' [...] c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le 'qui' de l'action. L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative»⁶.

La théorie narrative et la conception de l'identité narrative sont à nouveau travaillées dans *Soi-même comme une autre* où Ricœur développe son «herméneutique du soi», visant à déterminer de quelle sorte d'être est le soi. Pour comprendre la place de la théorie de la narrativité et l'étude sur l'identité personnelle avancée dans cette œuvre, ayant à la base une synthèse originelle entre la philosophie de l'action et celle du langage, il faut tout d'abord souligner la prise de distance du philosophe par rapport à toutes les réflexions philosophiques qui ont oublié l'idée du «soi» en relation pour affirmer un «Je» qui se pose absolument⁷. La tentative de déployer les «philosophies de la réflexion» ou philosophies du Cogito, qui soutiennent un accès direct à l'identité du sujet conçue comme donnée immédiate de la conscience, ne constitue pas seulement le point de départ du long parcours herméneutique du soi, mais il représente une constante dans les différents tournants de la pensée ricœurienne. Même si Ricœur reconnaît que la centralité du sujet comme «Je» est présente dans la spéculation de Kant et Fichte, jusqu'à sa radicalisation dans les *Méditations Cartésiennes* de Husserl⁸, la philosophie cartésienne constitue la cible

⁵ Paul Ricœur : *Temps et récit III. Le temps raconté*, 335.

⁶ Ivi, 359.

⁷ Cfr. Paul Ricœur : *Soi-même comme un autre*, 14; Cfr. Luca Alici: *Il paradosso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica*, Milano: Vita e Pensiero, 2007, 27.

⁸ Ivi, 15

de ses critiques. En effet, dans l'histoire de la philosophie, c'est à partir de Descartes que l'on avance la prétention selon laquelle le sujet-cogito, formulé rigoureusement à la première personne, puisse se fonder de manière autonome. *Le Cogito est un sujet désancré du corps, un sujet purement épistémologique, qui parvient immédiatement à concevoir soi-même comme sujet du doute et comme vérité première*, loin de son lien avec l'altérité. À travers la réflexion sur son propre doute, le Cogito acquiert la certitude de sa propre existence: «*ego cogito, sive existo*», puisque je doute, je pense et puisque je pense, j'existe. Le contenu de cette certitude est expliqué par Descartes dans sa définition du Cogito: «*mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent*»⁹. L'énumération des opérations du Cogito fait ressortir la question de l'identité du sujet: l'identité du Cogito est anhistorique, atemporelle, puisqu'il est un sujet instantané qui fuit la permanence et le changement du temps, en se réduisant à un acte de pensée pure qui se pose de manière solipsiste et immédiate. En mettant en question la conception du Cogito et sa prétention de fondation autonome, Ricœur cherche à amorcer l'idée d'une subjectivité intrinsèquement relationnelle. De cette façon s'accomplit la «*seconde révolution copernicienne*», c'est-à-dire la chute du Cogito auto-fondé et la redécouverte d'une subjectivité originellement en relation avec les autres. En d'autres termes, il s'agit pour Ricœur d'élaborer une «*herméneutique du soi*», une philosophie de la subjectivité concrète loin des prétentions auto-fondationnelles et de l'accès direct à la première personne.

Cette herméneutique se développe autour de quatre questions qui rythment les dix études composant l'œuvre *Soi-même comme un autre*: «*qui parle? qui agit? qui se raconte? qui est le sujet moral d'imputation?*»¹⁰. Le soi se définit par le langage, l'action, le récit et la vie éthique. Selon cette perspective herméneutique, l'identité est toujours le produit de l'interprétation du sujet et se constitue par la médiation des symboles, des actions, des histoires, des relations et des cultures. Le soi est ainsi le point d'arrivée et non pas de fondation d'un long parcours herméneutique. De même, on peut reconnaître que la question de l'identité se pose directement dans le passage entre la troisième et la quatrième question. En effet, si d'un côté les deux premières questions sont liées aux études sémantiques et pragmatiques dans une visée descriptive (études 1-4), de l'autre, l'analyse sur la narrativité (études 5-6), qui constitue le trait d'union entre la description et la prescription éthico-morale (études 7-8-9), est la seule où se pose explicitement la question du soi. D'un côté, le champ pratique qu'implique la narration est plus vaste et complexe de celui de la théorie sémantique et pragmatique. La théorie narrative confirme en fait l'ascription de

⁹ René Descartes: *Méditation métaphysiques, Méditation Seconde*, Paris: Classiques Garnier, 1992, 421.

¹⁰ Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 28.

l'action à l'agent, mais postule aussi une «extension du champ pratique [...] si l'action décrite doit pouvoir s'égaliser à l'action racontée»¹¹. De l'autre, en apportant une anticipation aux considérations éthiques dans la structure du récit qui n'est jamais éthiquement neutre, la théorie de la narrativité offre une réflexion morale. En un mot, l'élaboration d'une nouvelle perspective sur l'identité reçoit un tour narratif. Contrairement à la conception moderne du sujet, l'identité du soi n'est pas une donnée immédiate mais se constitue à travers le truchement de la narration. Se raconter soi-même, se dire soi-même, ouvre alors à un recul réflexif qui permet de rendre compte de soi, des actions, des pensées, dans la conscience d'un sentiment de continuité d'existence.

Même si l'on peut retrouver le paradigme de l'identité narrative aussi dans la pensée de A. MacIntyre, Ch. Taylor, R. Rorty, la position de Ricœur est remarquable notamment pour deux raisons. D'abord, la conception de l'identité narrative esquissée dans *Soi-même comme une autre* est inscrite dans le cadre d'une double aporétique: celle de l'identité personnelle et celle de l'attribution des actions à son auteur, apories qui ressortent tant dans les débats de la philosophie analytique, que dans ceux de la phénoménologie. Ensuite, les études dédiées au questionnement de l'identité narrative constituent la reprise d'une théorie philosophique de la narrativité, développée antérieurement par Ricœur dans la trilogie de *Temps et récit*.

C'est dans la préface de *Soi-même comme un autre* que le philosophe affirme vouloir reprendre la question de l'identité «au point où l'avait laissée *Temps et Récit III* sous le titre de l'identité narrative»¹² dans les études intitulées “L'identité personnelle et l'identité narrative” et “Le soi et l'identité narrative”¹³ en remettant ainsi en chantier la théorie narrative dans la prospective de sa contribution à la construction herméneutique du soi. La question fondamentale est celle du rapport entre l'expérience imaginative du temps subjectif et le temps objectif de la datation des événements quotidiens et historiques. Ricœur relève que la lacune la plus significative des études antérieures – dans la perspective de la référence identifiante et dans le cadre de la sémantique de l'action – concerne l'omission de la dimension temporelle tant du soi que de l'action elle-même¹⁴. Cette lacune peut être comblée en formulant une réflexion sur la problématique de l'identité personnelle qui s'articule uniquement dans la dimension temporelle de l'existence humaine¹⁵. Autrement dit, la temporalité de l'existence ne représente pas «seulement une dimension importante parmi d'autres qui a été ainsi omise, mais une problématique entière, à savoir celle de l'identité

¹¹ Ivi, 167.

¹² Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 29.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ivi, 137.

¹⁵ Ivi, 138.

personnelle»¹⁶. L'herméneutique du soi doit alors tenir compte du fait que la personne a et est sa propre histoire, en considérant dans cette complexité les changements qui affectent le sujet agissant et souffrant en même temps. Par conséquent, il faut ouvrir le discours analytique à la récupération de l'historicité de la vie humaine.

Le problème de l'identité personnelle a pour pivot la distinction entre deux formes d'identité introduites déjà dans la préface de *Soi-même comme une autre*: l'identité-mêmeté et l'identité-ipséité. Celles-ci renvoient à la différence entre la question «que type d'objecte est ceci?» et «qui est l'auteur de l'action?». Comme le souligne Ricœur, même si la distinction entre *idem* et *ipse* est sous-jacente dans l'analyse descriptive et pragmatique, cela ouvre pour la première fois le problème avec la question de la permanence dans le temps¹⁷. Cependant, que l'identité soit prise dans l'acception de mêmeté ou ipseité, elle est toujours vectorisée par le concept du temps. En fait, les deux modèles d'identité sont deux différentes façons du rapport entre l'identité personnelle et le temps, deux manières de se rapprocher avec la temporalité et de manifester la permanence de notre noyau personnel dans le temps qui s'écoule. Par conséquent, puisque l'humain au sens heideggérien du terme est un «être temporel» son identité ne peut se penser en dehors de son inscription dans le temps tel que le «facteur de dissemblance, d'écart, de différence»¹⁸. Selon Ricœur, les réflexions sur l'identité personnelle qui ne reconnaissent pas cette distinction fondamentale du rapport de l'identité au temps échouent dans leur objectif.

La mêmeté (en latin: *idem*; en anglais: *sameness*; en allemand: *Gleichheit*) est un «concept de relation et une relation de relations»¹⁹ qui s'articule selon l'identité numérique, l'identité qualitative et l'identité génétique, et indique la permanence du «quoi» du sujet dans le temps. Cette forme d'identité caractérise soit les objets soit l'être humain. Dans sa première composante l'identité comme mêmeté signifie l'unicité à laquelle correspond l'opération d'identification «entendue au sens de réidentification du même, qui fait que connaître c'est reconnaître: la même chose deux fois, n fois»²⁰. Le contraire de cette forme d'identité est la pluralité. L'identité qualitative est au contraire la ressemblance extrême, on dit par exemple de «x et de y qu'ils portent le même costume, c'est-à-dire des vêtements tellement semblables qu'il est indifférent qu'on les échange l'un pour l'autre»²¹. Si à l'identité numérique correspond une opération d'identification, l'identité qualitative est liée une opération de substitution dont son contraire est la diversité. Bien que ces deux composantes de

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ivi, 140.

¹⁸ Ivi, 142.

¹⁹ Ivi, 140.

²⁰ Ivi, 140-141.

²¹ Ivi, 141.

la mêmété soient irréductibles l'une à l'autre, elles ne restent pas réciproquement étrangères:

C'est précisément dans la mesure où le temps est impliqué dans la suite des occurrences de la même chose que la réidentification du même peut susciter l'hésitation, le doute, la contestation; la ressemblance extrême entre deux ou plusieurs occurrences peut alors être invoquée à titre de critère indirect pour renforcer la présomption d'identité numérique²².

Bien qu'il soit facile de reconnaître la même personne qui arrive et qui sort dans la bibliothèque, ce type d'identification devient plus complexe quand on compare une perception du présent avec un souvenir du passé, par exemple, quand une victime après une longue période doit identifier et reconnaître le coupable parmi les soupçonnés. Puisque dans le cas de grande distance temporelle il n'est pas suffisant de faire appel à l'identité numérique ou à celle qualitative, il faut se référer à un autre critère: l'identité génétique. Cette dernière composante de la mêmété indique la continuité structurale entre le premier et le dernier moment d'un individu donné. Ainsi, la menace représentée du temps par rapport à l'identité peut être dépassée en se référant à un principe de permanence dans le temps, comme le code génétique d'un individu biologique ou la stabilité de la structure d'un instrument. Par exemple, dans la situation où la victime doit reconnaître l'agresseur, le cas peut trouver une solution en confrontant les empreintes digitales du meurtrier présumé avec celles trouvées sur le lieu du crime.

Selon Ricœur, à l'identité-idem correspond le caractère défini comme «l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même»²³. La notion de caractère qui désigne la mêmété de la personne réunit l'identité numérique, qualitative et génétique. Contrairement à l'analyse présentée dans les œuvres *Le volontaire et l'involontaire* et *Finitude et culpabilité*²⁴, où le caractère est conçu respectivement comme involontaire absolu et comme une manière de l'existence finie de l'homme, dans le développement de l'herméneutique du soi Ricœur interprète cette notion «en fonction de sa place dans la problématique de l'identité»²⁵. Le caractère peut connaître d'éventuelles modifications et désigne ici «l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne»²⁶. En reprenant la réflexion d'Aristote, le philosophe souligne que la notion de disposition (*héxis*) est conjointe à celle d'habitude (*éthos*). Cette dernière peut être interprétée sous un double sens: comme une habitude en train d'être acquise et comme une habitude déjà contractée. Dans les deux cas c'est l'habitude qui donne une histoire

²² Ibidem.

²³ Ivi, 144.

²⁴ Paul Ricœur: *Philosophie de la volonté. Vol. II. Finitude et culpabilité. Livre II. La symbolique du mal*, Paris: Points, 1960; *Philosophie de la volonté. Vol. II. Finitude et culpabilité. Livre I. L'homme faillible*, Paris: Points, 1960.

²⁵ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 145.

²⁶ Ivi, 146.

au caractère, «mais c'est une histoire dans laquelle la sédimentation tend à recouvrir et, à la limite, à abolir l'innovation qui l'a précédée»²⁷. Chaque habitude devient un trait du caractère, une caractéristique distinctive de la personne parmi laquelle on peut l'identifier comme la même. Dès que l'identité d'une personne est constituée en partie par l'identification aux valeurs, aux normes et aux modèles où l'on se reconnaît, la notion de disposition du caractère est conjointe aux identifications acquises. Grâce à la stabilité assurée par les habitudes et les identifications acquises, le caractère garantit la continuité ininterrompue dans le passage du temps. Autrement dit, le caractère est une deuxième nature qui exprime paradoxalement «une certaine adhérence du quoi? au qui? [...] il s'agit bien ici de recouvrement du qui? par le quoi? lequel fait glisser de la question: qui suis-je? à la question: que suis-je?»²⁸. En se situant à la lisière entre *idem* et *ipse*, le caractère permet d'opérer un va-et-vient entre le «qui» et le «quoi» par rapport au sujet. Bref, en constituant une continuité sans interruption, c'est-à-dire une permanence immuable dans le temps qui ne peut être altérée ni modifiée et qui offre les fondations d'objectivité, le caractère est le pivot structurel qui soutient notre identité.

La permanence dans le temps est également reliée à l'ipséité du soi, mais d'une manière différente. Ce type d'identité se réfère aux aspects diachroniques de l'identité qui ne dépendent pas seulement des opérations de réidentification. Ricœur introduit la notion d'identité-ipse à partir du problème suivant: l'identité du soi «implique-t-elle une forme de permanence dans le temps qui ne soit pas réductible à la détermination d'un substrat [...] bref, une forme de permanence dans le temps qui ne soit pas simplement le schéma de la catégorie de substance?»²⁹. Le problème est de comprendre s'il est possible d'avoir une permanence dans le temps qui soit rattachée à la question «qui?», laquelle est irréductible à toute question «quoi?». Le modèle de permanence dans le temps de l'ipséité est «la parole tenue»³⁰. Comme Ricœur l'affirme, «une chose est la persévération du caractère, une autre, la persévérance de la fidélité à une parole donnée. Une chose est la continuation du caractère, une autre, la constance dans l'amitié»³¹. En fait, l'intention de tenir une promesse constitue «un défi au temps, un déni du changement: quand même je changerai d'opinion, d'inclination, je maintiendrai»³². A la différence du caractère, la permanence dans le temps est maintenue activement, puisque le sujet s'engage directement à respecter sa parole. L'ipséité est une identité qui n'a pas une nature inamovible, à savoir elle est capable de se constituer de manière autonome.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ivi, 147.

²⁹ Ivi, 143.

³⁰ Ivi, 148.

³¹ Ibidem.

³² Ivi, 159.

Contrairement au caractère, qui a une nature fixe dont l'*idem* coïncide avec l'*ipse*, la fidélité à tenir parole suggère un écart, une dissociation, entre la permanence du soi et celle du même. En reprenant la terminologie de Heidegger, Ricœur définit la fidélité à la parole donnée comme *Selbst-Ständigkeit*, c'est-à-dire comme la constance active du sujet avec lui-même. L'ipséité est un modèle d'identité qui n'indique pas une unité univoque ou substantielle, mais analogique attachée à une ontologie de l'engagement. Par conséquent, la parole tenue est liée à la notion éthique de promesse, à la possibilité que les autres puissent référer le sujet comme comptable de ses actions, responsable de ses actes devant un autre. L'ipséité devient possible grâce à autrui qui me reconnaît et qui est reconnu par moi-même comme capable de rendre compte d'actions. Il est nécessaire 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»³³. Le soi confirme sa permanence dans le temps et sa responsabilité en répondant «me voici!» à l'altérité d'autrui d'où il est appelé.

III. L'identité narrative et l'altérité co-originale aux histoires de vie

Entre la mêmeté et l'ipséité, entre la coïncidence de l'*idem* et de l'*ipse* et leur totale dissociation, Ricœur relève qu'il y a «un intervalle de sens qui reste à combler»³⁴. Selon le philosophe, cet espace ouvert par la polarité en termes temporels peut être occupé par la notion d'identité narrative³⁵. Par conséquent, «la nature véritable de l'identité narrative ne se révèle [...] que dans la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté»³⁶. Ce modèle d'identité, qui permet la conjonction entre la continuité du caractère et la consistance de la promesse, ouvre ainsi à un nouvel espace où la médiation dynamique entre identité et diversité, concordance et discordance, est rendue possible. L'identité personnelle sera donc assurée par le fait de savoir «raconter soi-même», à savoir, de pouvoir «se dire», «se reconnaître» dans une histoire en opérant des liens logiques qui tissent la trame temporelle de l'existence. En se racontant, le sujet reconnaît le changement, mais l'intègre dans la cohésion d'une histoire où les éléments sont mis en concordance par le fil narratif. Dans *Temps et Récit III*, Ricœur conçoit l'identité narrative au croisement entre histoire et fiction en indiquant trois hypothèses:

La compréhension de soi est une interprétation; l'interprétation de soi, à son tour trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée; cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive, ou, si l'on

³³ Ivi, 198.

³⁴ Ivi, 150.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ivi, 167.

préfère, une fiction historique, entrecroisant le style historiographique des biographies au style romanesque des autobiographies imaginaires³⁷.

Le récit de soi ou autobiographie constitue le point de croisée entre récit historique et fiction, entre temps objectif et subjectif. Le soi, qui a la capacité de se raconter est devient donc lecteur et scripteur de sa vie, opère sur l'histoire de son existence une refiguration.

Pour mieux comprendre les traits de l'identité narrative il faut maintenant analyser un concept-clé de l'entreprise ricœurienne, c'est-à-dire la notion d'intrigue dont la continuité, la discontinuité et la variabilité se trouvent nécessairement liées. Dans le premier tome de *Temps et Récit* l'auteur affirme:

J'ai trouvé dans le concept de mise en intrigue (*mythos*) la réplique inversée de la *distentio animi* d'Agustin. Agustin gémit sous la contrainte existentielle de la discordance. Aristote discerne dans l'acte poétique par excellence – la composition du poème tragique – le triomphe de la concordance sur la discordance³⁸.

Chaque composition narrative est ainsi caractérisée par une concordance-discordante, par une synthèse de l'hétérogène. Plus précisément, il y a trois formes de médiations qui sont mises en œuvre par l'intrigue:

- 1) la médiation entre la diversité des événements et l'unité temporelle de l'histoire racontée;
- 2) la médiation entre les composants de l'action, les intentions, les causes et le déroulement de l'histoire;
- 3) la médiation entre la succession des faits et l'unité de la forme temporelle.

En reprenant les termes de W. Benjamin, on peut conclure que l'intrigue abouti à une *Rettung* de la *Ursprung*³⁹, puisque l'événement qui ressort et qui est lié au personnage actant devient partie d'une plus vaste la concordance historique-temporelle, et ce, même si il constitue un élément de discordance et nouveauté.

La composition de l'intrigue est conjointe à la constitution de l'identité narrative du personnage et de ses actions. Cela signifie que «l'identité du personnage se comprend par transfert sur lui de l'opération de mise en intrigue d'abord appliquée à l'action racontée»⁴⁰. Ainsi, Ricœur conçoit la narration comme le moyen privilégié pour structurer l'expérience temporelle du sujet. En fait, l'identité narrative repose sur la capacité de l'homme, à raconter les événements de son existence, il devient le protagoniste de son histoire. On privilège ici l'idée d'un accès indirect au temps du sujet par la médiation des symboles, des textes et des récits. Contrairement à l'analyse syntaxique des phrases d'action de la théorie analytique, la théorie de la narration ne s'occupe pas des actions brèves et des modalités de connexion

³⁷ Ricœur: *Temps et Récit III*, 138.

³⁸ Ricœur: *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, 55.

³⁹ Walter Benjamin: "Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskova", in *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969.

⁴⁰ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 170.

exclusivement logique entre eux. Le récit met en évidence le développement de l'identité du personnage en considérant ses actions dans le cadre temporel de l'histoire de sa vie, à savoir de ce que Dilthey appelait *Zusammenhang des Lebens*⁴¹. De plus, tandis que dans la réflexion analytique les questions 'qui', 'quoi', 'comment' sont simplement référées au réseau notionnel de l'action, dans la théorie narrative «raconter, c'est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps, la connexion entre ces points de vues»⁴².

A partir de la corrélation entre intrigue, action et personnage, dérive une dialectique de concordance et discordance interne à ce dernier. Pour ce qui concerne la concordance, «le personnage tire sa singularité de l'unité de sa vie considérée comme totalité temporelle elle-même singulière qui le distingue de tout autre»⁴³. De l'autre côté, «selon la ligne de discordance, cette totalité temporelle est menacée par l'effet de rupture des événements imprévisibles qui la ponctuent»⁴⁴. L'identité narrative du personnage se constitue à partir de l'organisation de trois niveaux hiérarchiques de l'expérience:

- a) les pratiques;
- b) les plans de vie;
- c) l'unité narrative de la vie.

Les premières sont des unités composées par des actions qui sont effectuées en vue de certains objectifs. Ainsi, au centre des pratiques il y a la considération de la finalité et de la causalité, de l'intentionnalité et de connexion systématique entre les actions. À la différence de la description analytique des actions considérées selon leur linéarité, les pratiques se caractérisent par des actions qui se rapportent à travers leur encastrement. En se référant aux exemples tirés des pratiques les plus familières, comme les métiers, les arts et les jeux, Ricœur relève qu'elles présentent en leur sein des relations de subordination des actions partielles par rapport à la totalité de l'action. Cela revient à dire que le métier d'agriculteur, considéré comme pratique, est composé d'actions d'un ensemble d'actions subordonnées comme récolter, labourer, semer, lesquelles impliquent d'autres actes subordonnés tel que la mise en marche du tracteur, jusqu'à la considération des actions de base comme tirer et pousser. L'unité de configuration d'une pratique est possible grâce à sa règle constitutive, composée «des préceptes dont la seule fonction est de statuer que, par exemple, tel geste de déplacer un pion sur l'échiquier "compte comme" un coup

⁴¹ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart: Vandenhoeckand Ruprecht, 1958, 200.

⁴² Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 174.

⁴³ Ivi, 175.

⁴⁴ Ibidem.

dans une partie d'échecs»⁴⁵. En exerçant une pratique le sujet doit toujours tenir compte de l'action d'autrui: dans les pratiques les interactions et relations entre actants sont indispensables. Si d'un côté il est évident que l'on peut jouer seul, jardiner seul, pratiquer la recherche seul, etc., d'un autre «les règles constitutives de telles pratiques viennent de beaucoup plus loin que l'exécutant solitaire: c'est de quelqu'un d'autre que la pratique d'une habileté, d'un métier, d'un jeu, d'un art, est apprise»⁴⁶. L'apprentissage et l'entraînement des pratiques dépend de l'assomption de certaines traditions fondées et transmises dans le temps. Dans les pratiques, autrui joue le rôle de maître qui permet d'acquérir un ensemble d'actions en suivant une tradition acceptée ou transgressée. Bref, c'est dans les pratiques que ressort le caractère relationnel de l'existence humaine: les actions trouvent leur signification par rapport à leur encadrement dans une communauté qui les comprend et transmet au travers des relations qui subsistent en son sein. Les aspects interactionnels des pratiques, ainsi que le rôle des agents et patients, sont des éléments auxquels le récit donne la forme d'un programme narratif.

Les pratiques se ressemblent dans les plans de vie, qui constituent le deuxième niveau d'organisation de l'activité humaine. Ces plans – tels que la vie de travail, la vie de famille, la vie dans le temps libre – sont constitués «selon un double mouvement de complexification ascendante à partir des actions de base et des pratiques, et de spécification descendante selon l'horizon vague et mobile des idéaux et des projets»⁴⁷. En focalisant l'attention sur ce double principe, on peut relever une analogie entre la compréhension du plan pratique et celle du texte, puisque les deux sont caractérisées par la réciprocité entre la totalité et les parties⁴⁸. Comme le souligne Ricœur, «le champ pratique apparaît ainsi soumis à un double principe de détermination qui le rapproche de la compréhension herméneutique d'un texte par échange entre tout et partie. Rien n'est plus propice à la configuration narrative que ce jeu de double détermination»⁴⁹.

La plus vaste extension du champ pratique se trouve dans le troisième niveau d'organisation de la praxis: l'unité narrative d'une vie. Ricœur tire cette expression de la spéculation de A. MacIntyre en donnant ainsi une qualification narrative à la *Zusammenhan des Lebens* de Dilthey. A la différence de la considération atomistique des actions, celles-ci viennent s'interprétées dans l'unité organique de l'existence humaine. Pour utiliser une métaphore, on peut dire que la vie humaine n'est pas un collier dont les perles sont séparées, mais elle est plutôt comme une pelote de laine composée par un seul fil qui unit le début et la fin. Les intentions du

⁴⁵ Ivi, 183.

⁴⁶ Ivi, 185.

⁴⁷ Ivi, 187.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

sujet et ses actions sont compréhensibles seulement si elles sont lues dans la perspective globale de son existence. De plus, chaque histoire de vie est enveloppée avec celles des autres. Par conséquent, «l'histoire de ma vie est un segment de l'histoire d'autres vies humaines, à commencer par celles de mes géniteurs, en continuant par celle de mes amis et, pourquoi pas, de mes adversaires»⁵⁰. En se narrant, le sujet développe une conception dynamique de son identité originellement en relation avec l'altérité d'autrui dans une dimension historique-temporelle qui comprend la différence et la mutabilité.

IV. Conclusion

Dans cette réflexion sur l'identité personnelle, le chemin éclairé par Ricœur nous a d'abord amené à interroger la relation entre le temps et notre existence. En suivant la spéculation ricœurienne, l'article s'est ensuite développé autour de trois points principaux:

- 1) L'importance de la dimension de la temporalité à travers laquelle la personne est conçue comme une entité continue dans le passage du temps. L'identité du sujet est en effet une unité historique-temporelle dynamique, une synthèse de l'hétérogène, originellement en relation avec les autres.
- 2) En se racontant, le sujet est conscient de la permanence de soi-même et de ses actions qui sont interprétées au travers d'une histoire de vie. Cette capacité du sujet à se maintenir dans le temps trouve dans «la parole tenue» son exemplification. Ainsi, cette réflexivité permet à la personne de se penser comme un être permanent dans le temps malgré les changements physiques et psychologiques.
- 3) En analysant le lien entre l'identité personnelle, le récit et la praxis, nous avons focalisé l'attention sur le fait que la capacité d'agir de la personne pour atteindre des buts est inscrite dans un espace social où le temps historique est toujours connecté au temps subjectif.

À la question "quelle sorte d'être est le soi?" l'œuvre de Ricœur nous invite à répondre: «un être capable» et également un «être relationnel». De fait, une des caractéristiques de l'herméneutique du soi est le fait qu'elle ne repose pas sur un moi isolé, mais sur une ipsité habitée par la relation à l'autre. C'est cette détermination essentielle du soi qui appelle une ontologie de la relation⁵¹. Dans le récit de soi, le sujet rassemble son histoire de vie et les événements qu'il a vécus, il donne une configuration cohérente à la discordance apparente des événements de sa vie. Dès lors que le sujet est toujours en relation avec autrui, à défaut d'être le seul auteur de

⁵⁰ Paul Ricœur, *Lectures II, La contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1992, 220.

⁵¹ Cfr. Virgilio Melchiorre, "Persona ed etica", in *L'idea di persona*, Milano: Vita e Pensiero, 1996, 149-162.

sa vie, il est coauteur, soit parce qu'il cherche un sens de cohérence, soit parce que son histoire est liée à celle d'autrui. Enfin, la mort en tant que fin de notre vie, sera racontée par les autres, permettant ainsi un élan prospectif qui ouvre l'unité temporelle de notre vie à un à-venir. Notre identité personnelle réunit ainsi le temps présent, passé et futur.

Keywords: Ricœur, Identity, Narrative theory, Hermeneutics.

Bibliographie

Alici, Luca:

- *Il paradosso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica*, Milano: Vita e Pensiero, 2007.

Benjamin, Walter:

- *Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskowa*, in *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt 1969.

Descartes, René:

- *Méditation métaphysiques, Méditation Seconde*, Paris: Classiques Garnier, 1992.

Wilhelm Dilthey:

- *Gesammelte Schriften*, Stuttgart: Vandenhoeckand Ruprecht, 1958.

Melchiorre, Virgilio:

- "Persona ed etica", in *L'idea di persona*, Milano: Vita e Pensiero, 1996.

Locke, John:

- *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), New York: Dover Publication, 1959, tr. fr. par Jean-Michel Vienne, *Essai sur l'entendement humain*, Paris: Vrin, 1972.

Ricœur, Paul:

- *Philosophie de la volonté. Vol. II. Finitude et culpabilité. Livre I. L'homme faillible*, Paris: Points, 1960.

- *Philosophie de la volonté. Vol. II. Finitude et culpabilité. Livre II. La symbolique du mal*, Paris: Points, 1960;

- *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil, 1983.

- *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris: Seuil, 1984.

- *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985.

- *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.