

## CONCLUSIONS

s'il ne naissait de cette fécondation mutuelle un *rejeton*, dont j'introduis ici le concept et qui témoigne d'une certaine unification des divers effets de sens du récit.

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. « Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui a fait telle action ? qui en est l'agent, l'auteur* <sup>1</sup> ? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question « qui ? », comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, 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*. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie <sup>2</sup>. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et

1 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 ; trad. fr. de G. Fradier, *la Condition de l'homme moderne*, avec une préface de P. Ricœur, Calmann-Lévy, 1983. Sur le même thème, Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, § 25 (« Le "qui" de l'être-là ») et § 74 (« Souci et ipséité »)

2 Sur les concepts de « cohésion de la vie », « mutabilité », « constance à soi », cf. Heidegger, *L'Être et le Temps*, § 72

## CONCLUSIONS

comme scripteur de sa propre vie, selon le vœu de Proust <sup>1</sup>. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées.

Cette connection entre ipséité et identité narrative confirme une de mes plus anciennes convictions, à savoir que le *soi* de la connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté, le caractère de superstructure idéologique aussi bien que l'archaïsme infantile et névrotique. 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 œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même.

La notion d'identité narrative montre encore sa fécondité en ceci qu'elle s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu. On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective.

Deux exemples méritent ici d'être mis en parallèle : l'un est pris dans la sphère de la subjectivité individuelle la plus retranchée, le second est tiré de l'histoire des cultures et des mentalités. D'un côté, l'expérience psychanalytique met en relief le rôle de la composante narrative dans ce qu'il est convenu d'appeler « histoires de cas » ; c'est dans le travail de l'analysant, que Freud appelle d'ailleurs *perlaboration* (*Durcharbeitung*), que ce rôle se laisse discerner ; il se justifie de surcroît par la finalité même du processus entier de la cure, qui est de substituer à des bribes d'histoires à la fois inintelligibles et insupportables une histoire cohérente et acceptable, dans laquelle l'analysant puisse reconnaître son ipséité. La psychanalyse constitue à cet égard un laboratoire particulièrement instructif pour une enquête proprement philosophique sur la notion d'identité narrative. On y voit en effet comment l'histoire d'une vie se constitue par une suite de rectifications appliquées à des récits préalables, de la même façon que l'histoire d'un peuple, d'une collectivité, d'une institution procède de la suite des corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs, et, de proche en

<sup>1</sup> Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. III, p. 1033

## CONCLUSIONS

proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique. Comme il a été dit, l'histoire procède toujours de l'histoire<sup>1</sup>. Il en va de même du travail de correction et de rectification constitutif de la perlaboration analytique : un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même.

La comparaison entre la perlaboration analytique et le travail de l'historien facilite la transition de notre premier à notre second exemple. Ce dernier est emprunté à l'histoire d'une communauté particulière, l'Israël biblique. L'exemple est particulièrement topique, pour la raison que nul peuple n'a été aussi exclusivement passionné par les récits qu'il a racontés sur lui-même. D'un côté, la délimitation des récits reçus ultérieurement comme canoniques exprime, voire reflète, le caractère du peuple qui s'est donné, entre autres écritures, les récits des patriarches, ceux de l'Exode, de l'installation en Canaan, puis ceux de la monarchie davidique, puis ceux de l'exil et du retour. Mais on peut dire, avec tout autant de pertinence, que c'est en racontant des récits tenus pour le témoignage des événements fondateurs de sa propre histoire que l'Israël biblique est devenu la communauté historique qui porte ce nom. Le rapport est circulaire : la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la *réception* même des textes qu'elle a *produits*.

La relation circulaire entre, d'une part, ce qu'on peut bien appeler un *caractère* – et qui peut être aussi bien celui d'un individu que celui d'un peuple – et, d'autre part, les *récits* qui, tout à la fois, expriment et façonnent ce caractère illustre à merveille le cercle évoqué au début de notre exposé de la triple *mimèsis*<sup>2</sup>. La troisième relation mimétique du récit à la pratique, disions-nous, retourne à la première à travers la seconde. Ce cercle nous avait alors inquiété, dans la mesure où l'on peut objecter que la première relation mimétique porte déjà la marque de récits antérieurs, en vertu de la structure symbolique de l'action. Y a-t-il, demandions-nous, une expérience qui ne soit pas déjà le fruit de l'activité narrative ? Au terme de notre enquête sur la refiguration du temps par le récit, nous pouvons affirmer sans crainte que ce cercle est un cercle bien portant : la première relation mimétique ne renvoie, dans le cas de l'individu, qu'à la sémantique du désir, laquelle ne comporte encore que les traits pré-narratifs attachés à la demande constitutive du désir humain ; la troisième relation mimétique se définit par l'*identité narrative* d'un individu ou d'un peuple, issue de la rectification sans fin d'un récit

1 *Temps et Récit*, t. I, p. 277, n. 1

2 *Ibid.*, p. 110-116.

## CONCLUSIONS

antérieur par un récit ultérieur, et de la chaîne de refigurations qui en résulte. En un mot, l'identité narrative est la résolution poétique du cercle herméneutique.

Au terme de ce premier ensemble de conclusions, je voudrais marquer les limites de la solution que la notion d'identité narrative apporte à la première aporie de la temporalité. Certes, la constitution de l'identité narrative illustre fort bien le jeu croisé de l'histoire et du récit dans la refiguration d'un temps qui est lui-même indivisément temps phénoménologique et temps cosmologique. Mais elle comporte à son tour une limitation interne dont témoigne la première inadéquation de la réponse que la narration apporte à la question posée par l'aporétique.

D'abord, l'identité narrative n'est pas une identité stable et sans faille; de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents (lesquels, du même coup, ne méritent plus d'être appelés les mêmes événements), de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées. A cet égard, on pourrait dire que, dans l'échange des rôles entre l'histoire et la fiction, la composante historique du récit sur soi-même tire celui-ci du côté d'une chronique soumise aux mêmes vérifications documentaires que toute autre narration historique, tandis que la composante fictionnelle le tire du côté des variations imaginatives qui déstabilisent l'identité narrative. 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 – qui 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. Une recherche systématique sur l'autobiographie et l'autoportrait vérifierait sans aucun doute cette instabilité principielle de l'identité narrative.

Ensuite, l'identité narrative n'épuise pas la question de l'ipséité du sujet, que celui-ci soit un individu particulier ou une communauté d'individus. Notre analyse de l'acte de lecture nous conduit plutôt à dire que la pratique du récit consiste en une expérience de pensée par laquelle nous nous exerçons à habiter des mondes étrangers à nous-mêmes. En ce sens, le récit exerce l'imagination plus que la volonté, bien qu'il demeure une catégorie de l'action. Il est vrai que cette opposition entre imagination et volonté s'applique de préférence à ce moment de lecture que nous avons appelé le moment de la *stase*. Or, la lecture, avons-nous ajouté, comporte aussi un moment d'*envoi* : c'est alors que la lecture devient une provocation à être et à agir

## CONCLUSIONS

autrement<sup>1</sup>. Il reste que l'envoi ne se transforme en action que par une décision qui fait dire à chacun : ici, je me tiens ! Dès lors, l'identité narrative n'équivaut à une ipséité véritable qu'en vertu de ce moment décisif, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l'ipséité. En témoignent les analyses bien connues de la promesse et, pour le dire d'un mot, l'œuvre entière d'Emmanuel Lévinas. Le plaidoyer que la théorie du récit pourrait toutefois opposer à l'ambition de l'éthique à régir seule la constitution de la subjectivité serait de rappeler que la narrativité n'est pas dénuée de toute dimension normative, évaluative, prescriptive. La théorie de la lecture nous en a averti. La stratégie de persuasion fomentée par le narrateur vise à imposer au lecteur une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même : en ce sens, le récit appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique. Il reste qu'il appartient au lecteur, redevenu *agent*, initiateur d'*action*, de choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture. C'est en ce point que la notion d'identité narrative rencontre sa limite et doit se joindre aux composantes non narratives de la formation du sujet agissant.

### 2. La seconde aporie de la temporalité : *totalité et totalisation*

C'est une aporie distincte que celle de la *totalité*. La première procédait de la non-congruence entre deux perspectives sur le temps, celle de la phénoménologie et celle de la cosmologie. La seconde naît de la dissociation des trois *ek-stases* du temps : futur, passé, présent, en dépit de la notion incontournable du temps conçu comme un singulier collectif. Nous disons toujours *le* temps. Si la phénoménologie n'apporte pas de réponse théorique à cette aporie, la pensée de l'histoire, dont nous avons dit qu'elle transcende la dualité du récit historique et du récit de fiction, lui apporte-t-elle une réponse pratique ? La réponse à cette question a constitué l'enjeu de nos deux derniers chapitres. Or, en quoi la réponse relève-t-elle effectivement de la pratique ? En un double sens : d'abord, le renoncement à la solution spéculative apportée par Hegel nous a contraint à substituer à la notion de *totalité* celle de *totalisation* ; ensuite, cette *totalisation*

<sup>1</sup> Sur la lecture comme *stase* et comme *envoi*, cf. ci-dessus, chap. IV, p. 262-263