

Les apories de l'identité narrative

Claude Romano

Université Paris-Sorbonne

Résumé

La notion d'identité narrative place la possibilité de l'identité à soi (ou identité-*idem*) avec celle du changement. Mais a-t-on besoin d'une médiation « dialectique », comme la désigne Ricœur, entre identité et changement ? Seulement si l'identité est supposée exclure le changement. Or, tel n'est pas le cas de l'identité au sens le plus fondamental du terme, l'identité numérique. La seconde difficulté tient à ce que Ricœur paraît souvent rabattre l'une sur l'autre les notions d'histoire et de narration. Nous sommes des êtres historiques, cela n'est guère discutable, mais est-ce à dire que notre identité dépend de la narration que nous faisons de notre histoire ? Enfin, la troisième aporie réside dans la place primordiale accordée par Ricœur à la fiction dans sa détermination de l'identité narrative. Or il n'est pas du tout évident que les personnages de fiction jouissent d'une identité véritable en un quelconque sens. Des théoriciens contemporains de la référence, tels Saul Kripke ou David Kaplan, ont au contraire insisté sur le fait que les personnages romanesques ne possédaient qu'une apparence d'identité. Comment dès lors faire de ce semblant d'identité, qui se réduit à un faisceau de caractéristiques plus ou moins stables, le modèle pour penser nos identités réelles.

Mots-clés : identité ; narration ; fiction ; référence ; soi

Abstract

The notion of narrative identity brings the possibility of self-identity (or *idem*-identity) with that of change. But is what Ricoeur calls a "dialectical" mediation between identity and change necessary? Only if identity is supposed to exclude change, but this is not the case with identity in the most fundamental sense of the term: numerical identity. The second difficulty is that Ricoeur often seems to reduce the notions of history and narration to one another. It is hardly controversial that we are historical beings, but does this mean that our identity depends on the narratives we fashion for our histories? Finally, the third aporia lies in the primordial position Ricoeur gives to fiction in his determination of narrative identity. However, it's not at all clear that fictional characters enjoy a genuine identity in any possible sense: e.g., contemporary theorists of reference such as Saul Kripke and David Kaplan have insisted that fictional characters possess only an appearance of identity. How, then, can we make this semblance of identity, which amounts to a bundle of more or less stable characteristics, the model for addressing the question of the status of our real identities?

Keywords: identity; narration; fiction; reference; self

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 15, No 1 (2024), pp. 62-85

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2024.646

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Les apories de l'identité narrative

Claude Romano

Université Paris-Sorbonne

L'une des pièces maîtresses de la théorie de l'identité développée par Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* est sans nul doute, aux côtés de la distinction entre identité-*idem* et identité-*ipse* (ou entre mêmeté et ipséité), la notion d'identité narrative. Cette notion avait pris place au sein d'une réflexion plus ample sur les pouvoirs de la narration qui s'était développée avec une impressionnante richesse dans les trois volumes de *Temps et récit*. Dans ce triptyque, l'idée centrale de Ricœur est qu'une analyse du temps narratif peut permettre de surmonter les apories de la philosophie du temps, et que le « le temps raconté » constitue un troisième terme, un « tiers-temps »¹, entre le temps psychologique et le temps calendaire, ou entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique, permettant de mieux comprendre leur articulation. L'hypothèse générale de ce travail est en effet que « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif »² et que ni la phénoménologie à elle seule, ni la cosmologie, ne permettent de rendre compte de la nature et de la complexité de ce temps humain. Dans *Soi-même comme un autre*, une approche analogue préside à la réflexion ricœurienne sur l'identité. La thèse de Ricœur est cette fois que le rapport à soi est toujours médiatisé par les œuvres de la culture, et en particulier par l'opération de narration telle qu'elle se déploie dans le récit historique ou dans la fiction. Notre identité possède essentiellement une structure narrative : c'est par le truchement de la narration de notre propre vie que s'élabore notre rapport à nous-même et notre capacité à assumer les actions qu'autrui nous impute. L'identité narrative constitue elle aussi un troisième terme entre la simple mêmeté, ou la permanence à travers le temps, et l'ipséité, ou la fidélité à la parole donnée, elle est ce qui permet d'apporter une solution aux apories de l'identité personnelle telles qu'elles ressortent des réflexions qui se sont succédé dans la philosophie analytique, et plus particulièrement chez Derek Parfit dont les analyses dans *Reasons and Persons* sont commentées dans la cinquième étude de l'ouvrage.

Ainsi, entre la mêmeté qui permet d'identifier et de réidentifier une personne, et l'ipséité qui désigne une forme de « maintien de soi-même » éthique, « la fidélité à soi dans la parole donnée »³, l'identité narrative représente un « milieu »⁴, un troisième terme qui permet de les articuler l'une à l'autre : « L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi »⁵. Elle permet de formuler sur de nouvelles bases la « dialectique du même et du soi »⁶. En effet, l'identité narrative est le produit de « l'application de la

¹ Paul Ricœur, *Temps et récit III, Le temps raconté* (Paris : Éditions du Seuil, 1985), 354.

² Paul Ricœur, *Temps et récit I* (Paris : Éditions du Seuil, 1983), 85.

³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Éditions du Seuil, 1990), 143.

⁴ *Ibid.*, 150.

⁵ *Ibid.*, 196.

⁶ *Ibid.*, 168.

fiction à sa vie »⁷, et par « application » il faut entendre ici l'*Anwendung* gadamérienne⁸, c'est-à-dire le fait que toute interprétation d'une œuvre ou d'un texte exige d'être rapportée à la situation de l'interprète, ou le fait que l'interprétation ne porte pas seulement sur ce que le texte signifie, mais sur ce qu'il signifie *pour nous*, dans la perspective historique qui est la nôtre. De même, notre identité humaine est largement constituée par la manière dont nous appliquons à notre vie des schèmes narratifs prélevés dans des récits réels ou fictifs tels qu'ils ressortissent à notre culture : nous nous comprenons nous-mêmes par la médiation des œuvres et en particulier des œuvres narratives. « La compréhension de soi, écrit Ricœur, est une interprétation ; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée »⁹. L'application de la fiction à la vie permet dès lors à cette dernière de gagner en intelligibilité. C'est pourquoi, comme le soulignait déjà *Temps et récit III*, « l'ipséité est [...] celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même »¹⁰. En un mot, de même que les apories du temps, et en particulier l'antinomie entre le temps du monde (ou le temps calendaire) et le temps de l'âme ou du sujet (le temps phénoménologique) ne pouvaient être résolues que par le détour du « temps raconté » dans *Temps et récit*, l'antinomie entre une identité qui ne signifie qu'une simple permanence à travers le temps, un ensemble de dispositions pérennes (le caractère) grâce auxquelles quelqu'un peut être identifié et réidentifié à différentes moments du temps (l'identité-*idem*), et une identité qui prend la figure éthique d'une fidélité à ses promesses, en dépit des changements qui affectent notre caractère (l'identité-*ipse*), ne peut être résolue que par le recours à l'identité narrative, c'est-à-dire à la façon dont nous nous comprenons nous-mêmes comme un être à la fois changeant et susceptible de tenir parole en dépit de ses métamorphoses. Et cette analogie entre le « tiers-temps » du récit et la tierce-identité (si nous pouvons forger ce terme) de la narration était déjà esquissée dans les conclusions de *Temps et récit III* : « Qu'est-ce qui justifie, y demande Ricœur, qu'on tienne le sujet de l'action [...] 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 [...] L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative »¹¹.

Mais quelle est au juste cette antinomie à laquelle l'identité narrative est supposée apporter une solution dialectique ? C'est celle, répond Ricœur, qui prend place entre des conceptions qui posent un « sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états », qui assimilent l'identité à soi à l'existence d'un sujet ou d'une substance sous-jacents à nos modifications, d'une part, et des théories qui rejettent cette idée au titre d'illusion substantialiste, telles celles de Hume ou de Nietzsche, de l'autre. L'identité narrative apporte une solution à cette dialectique de l'immuable et du changeant, car elle prend forme elle-même au fil du récit, elle est le produit de la narration et permet d'articuler le changement avec l'unité narrative d'une vie : « À la différence de l'identité abstraite du Même, précise Ricœur, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une

⁷ *Ibid.*, 191.

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen : J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1990), 338-9 ; trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, *Vérité et méthode* (Paris : Éditions du Seuil, 1996), 355-6.

⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 138, note. Voir aussi Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Éditions du Seuil, 1986 ; rééd. Éditions Points, 1998), 33 : « Il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles, des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs ».

¹⁰ Ricœur, *Temps et récit III*, 356.

¹¹ *Ibid.*, 355.

vie »¹². Cette formulation est celle de *Temps et récit III*, qui diffère légèrement de celle qui va s'imposer dans *Soi-même comme un autre*, puisque, dans ce dernier ouvrage, Ricœur n'affirmera plus que l'identité narrative « est constitutive de l'ipséité », et se confond donc avec elle ; il dira plutôt qu'elle joue une fonction intermédiaire entre mêmété et ipséité et permet de les accorder l'une à l'autre. Quoi qu'il en soit, on retrouve dans l'ouvrage sur l'identité la thèse selon laquelle c'est l'antithèse de la permanence et du changement que le concept d'identité narrative, en tant qu'identité « dynamique »¹³, permet de dépasser. Dans la mesure où son identité se constitue au fil du récit et par l'intermédiaire de celui-ci, le personnage (historique ou fictionnel) ne cesse de se transformer à travers l'intrigue tout en demeurant le sujet d'ascription de ses actions, il ne cesse de changer tout en demeurant lui-même. Mais Ricœur va plus loin : ce n'est pas seulement l'antithèse lockienne entre identité et diversité que l'identité narrative permet de dépasser ; c'est aussi l'antithèse parfitienne entre continuité psychologique (laquelle admet des degrés) et identité au sens strict. C'est pourquoi, la notion d'identité narrative est investie par Ricœur de la fonction de révéler que cette dernière opposition n'est pas aussi fondamentale et incontournable que l'ont cru de nombreux protagonistes des débats post-lockiens autour de l'identité. Parfit déclarait : « *identity is not what matters (in survival)* », parce qu'il défendait la thèse selon laquelle la continuité psychologique est plus fondamentale que l'identité personnelle (l'identité numérique de la personne ou du *self* à travers le temps). Ricœur affirme à présent que « l'identité personnelle n'est pas ce qui importe »¹⁴, et par là il congédie tout le cadre dans lequel prend place le débat entre les tenants des critères corporels de l'identité personnelle et les tenants de ses critères psychologiques. Il répudie aussi la *Reductionist View* de Parfit qui est prête à sacrifier l'identité numérique elle-même au profit de la seule continuité psychologique.

On le voit, l'identité narrative se trouve ainsi revêtue d'une fonction philosophique capitale, étant donné que sa prise en compte est censée constituer un véritable changement de paradigme dans l'approche de la question de l'identité personnelle, reléguant à l'arrière-plan la plupart des débats contemporains. La question que nous aimerions poser est celle de savoir si ce concept est de nature à supporter une telle charge et à offrir ainsi une approche alternative aux formulations dominantes de la question de l'identité. Nous ne cachons pas que nos conclusions seront empreintes de scepticisme. Il nous semble en effet que l'intuition centrale de Ricœur dans *Soi-même comme un autre* ne peut pas réellement convaincre sous cette forme. L'identité narrative ne peut pas jouer la fonction que Ricœur voudrait lui faire jouer, encore moins apporter une réponse à des apories qui resteraient insolubles sans elle. Elle ne peut pas, pour reprendre un concept central de cet ouvrage, constituer ce que l'auteur appelle une « réplique poétique [...] aux apories de l'ascription »¹⁵. Selon Ricœur en effet, le modèle narratif de l'identité permettrait, par le détour de la poétique du récit, de résoudre les problèmes dans lesquels continuent à se débattre les philosophes analytiques contemporains.

Nous distinguerons ainsi trois grandes apories auxquelles se heurte, à notre avis, la réflexion ricœurienne. Mais avant de les considérer, nous voudrions nous tourner brièvement vers une autre approche narrative du soi, celle d'Alasdair MacIntyre dans *After Virtue*. En effet, la démarche de Ricœur semble à maints égards proche de celle de MacIntyre, comme il l'a d'ailleurs reconnu lui-même¹⁶, mais

¹² *Ibid.*, 355.

¹³ *Ibid.*, 170 et 175.

¹⁴ *Ibid.*, 197.

¹⁵ *Ibid.*, 175.

¹⁶ Ricœur parle d'une « rencontre heureuse entre les analyses de *Temps et récit* et celles d'*After Virtue* » (*Soi-même comme un autre*, 188).

elle présente aussi avec elle un certain nombre d'écarts significatifs. Et ces écarts permettent sans doute de mieux cerner son originalité.

I. L'identité narrative en tant que concept critique

On ne peut qu'être frappé, à la lecture des passages d'*Après la vertu* consacrés à l'identité narrative, par le caractère très rapide et elliptique des analyses du philosophe américain en comparaison de l'extrême richesse et du caractère très détaillé et informé que revêt la démarche de Ricœur. On pourrait en effet soutenir que, chez MacIntyre, le concept de narration et son pendant, celui d'identité narrative, ne constituent que des concepts critiques, voire polémiques, qui doivent être compris d'abord en référence aux doctrines de ses adversaires. MacIntyre ne paraît faire aucun effort pour livrer une analyse approfondie de ce qu'il entend par « identité narrative » ; à travers cette notion, il veut surtout pointer l'incapacité des conceptions rivales à établir ce qui fait l'unité et l'intelligibilité d'une vie humaine. En effet, aux yeux du philosophe américain, le tort principal de ceux qu'il appelle les philosophes « empiristes » ayant abordé la question de l'identité personnelle dans le sillage de la réflexion de Locke est de s'être bornés à considérer la question de l'identification et de la réidentification de la personne (ou du *self*) au cours du temps en s'attachant tantôt à des critères corporels, tantôt à des critères psychologiques de celle-ci, et d'avoir totalement méconnu la dimension historique de cette identité, le fait que répondre à la question « qui ? » engage toujours pour nous un récit de celui que nous avons été et de celui que nous sommes devenus, bref que l'intelligibilité même d'une réponse à cette question repose sur la possibilité d'un récit cohérent de notre propre histoire. Or l'unité d'une vie humaine « est l'unité d'une quête narrative »¹⁷. C'est pourquoi, aux yeux de MacIntyre, l'identité personnelle n'est « que l'identité présupposée par l'unité du personnage exigée par l'unité du récit »¹⁸.

Cette formule lapidaire, dont MacIntyre ne fait guère d'efforts pour dégager l'implicite, est d'abord un instrument critique pointant les insuffisances de l'approche standard de ces questions. Comme MacIntyre le précise, « qui voudrait [...] élucider la notion d'identité personnelle indépendamment de celles de récit, d'intelligibilité et de responsabilité, serait condamné à l'échec comme ce fut le cas de tous ceux qui ont essayé »¹⁹. MacIntyre ne cherche pas non plus à avancer des noms ni à établir précisément la nature de cet échec. Il indique au passage que l'identité narrative, c'est-à-dire l'identité de celui qui est capable de se caractériser lui-même à travers une narration de sa propre vie qui satisfasse à des principes d'intelligibilité et de cohérence, ne peut être appréhendée ni en termes de simple continuité psychologique, ni en termes d'« identité stricte », c'est-à-dire d'identité numérique à travers le temps, renvoyant ainsi à l'opposition qui structure toute l'approche « réductionniste » de Parfit. L'opposition entre une identité stricte qui n'admet pas de degrés et une continuité psychologique qui peut être plus ou moins grande ne constitue pas une base suffisante pour comprendre l'identité à soi d'un être dont la vie est structurée de manière narrative ; car « l'être humain en tant que personnage de récits vécus » doit, « avec les seules ressources de la continuité psychologique », entendons du souvenir de ses actions passées et des événements qui lui sont arrivés, « répondre à l'imposition de l'identité stricte »²⁰. En somme, comme chez Ricœur, l'introduction du concept d'identité narrative a bien pour

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Notre Dame : Notre Dame University Press, 1981) ; trad. fr. L. Bury, *Après la vertu. Étude de théorie morale* (Paris : PUF, 1997), 212.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 211.

fonction de dépasser une antithèse tenue pour insuffisante, voire stérile, mais le moins que l'on puisse dire est que MacIntyre n'est pas très loquace sur la manière dont cette aporie (ou peut-être cette pénurie de catégories grammaticales, pour parler comme Wittgenstein) peut laisser place à un traitement plus cohérent. L'identité narrative est un peu jetée à la face du lecteur comme un mot d'ordre ou un rappel de ce que d'autres philosophes, dans d'autres traditions de pensée, appelleraient plutôt *l'historicité* de toute vie humaine (de Dilthey à Heidegger et à Gadamer). C'est que probablement, aux yeux de MacIntyre, il s'agit moins de fournir une théorie positive de l'identité narrative (ou même de l'unité narrative d'une vie) que de dénoncer une carence manifeste dans l'analyse standard de l'identité.

Si l'on compare cette attitude assez désinvolte à la longue et patiente construction de Ricœur, on ne peut qu'être frappé par la différence de ton et de style. Ricœur a recours, tout en les discutant, à tous les outils d'analyse développés par la poétique du récit et la narratologie contemporaine de Propp à Greimas en passant par Bremond²¹, et le concept de récit qu'il avance repose sur une analyse détaillée du *muthos* dans la *Poétique* d'Aristote. Il repose aussi sur une épistémologie approfondie des débats qui se sont développés dans l'historiographie contemporaine. Au contraire, le concept de récit de soi semble surtout, chez MacIntyre, un concept naïf, préthéorique, lié à nos usages ordinaires de ce mot et qu'il ne cherche pas à élaborer ultérieurement. Une autre différence importante entre les deux philosophes, bien relevée par Jean-Marc Tétaz, réside dans « l'usage conservateur que MacIntyre fait de la notion d'identité narrative »²², puisque celle-ci vise avant tout à réinscrire l'individu au sein de sa communauté historique ; cet usage contraste avec l'insistance de Ricœur sur les possibilités subversives de la fiction, sur son pouvoir de rupture et de déception de nos attentes tel qu'il est exemplifié notamment par le roman contemporain. Loin de garder au concept de narration son caractère intuitif et ordinaire, il en propose une élaboration philosophique raffinée et nourrie par toute la tradition d'analyses qui s'étend d'Aristote à Genette.

La conception ricœurienne du récit repose, comme on le sait, sur une réinterprétation du *muthos*, de la « mise en intrigue », telle qu'elle était analysée par Aristote dans sa *Poétique*. Elle répartit en trois niveaux la *mimesis*, baptisés respectivement « Mimesis I », « Mimesis II » et « Mimesis III », correspondant à la triade : *préfiguration*, *configuration* et *refiguration* et aboutissant à celle entre monde de l'action, monde du texte et monde du lecteur. Au point de départ de toute mise en intrigue, en effet, il y a notre expérience pratique de l'agir en tant que celui-ci se structure temporellement en relation à nos motifs et à nos fins : on décèle déjà dans cette expérience une préfiguration du récit. Comme le soulignait Aristote, une intrigue est une narration d'actions. Le *muthos* consiste à ordonner des épisodes et des péripéties en fonction de schèmes pratiques, c'est-à-dire des finalités poursuivies par l'agent et de la manière dont ces péripéties peuvent favoriser ou contrecarrer ces fins. Tel est le niveau de ce que Ricœur appelle « Mimesis I », où l'expérience de l'agir se voit mise en forme par le récit, la différence principale entre la vie et le récit étant que la première ne connaît ni véritable commencement (nous sommes toujours *in medias res*), ni véritable clôture narrative (étant donné que la mort ne peut constituer une « fin » que pour les survivants, et non pour celui qui la subit), alors que tout récit est polarisé nécessairement par un début et une fin, et revêt, pour cette raison, un caractère essentiellement rétrospectif. Toutefois, la complexité du propos de Ricœur tient ici à ce que le philosophe refuse de maintenir complètement disjoints le niveau expérientiel et pré-discursif de l'agir et le niveau de sa prise

²¹ Paul Ricœur, *Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction* (Paris : Éditions du Seuil, 1984 ; rééd. Éditions Points, 1991), 58-114.

²² Jean-Marc Tétaz, « L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur », *Études théologiques et religieuses*, t. 89 (2014/4), 484, note.

en charge par la mise en intrigue. Du point de vue de l'herméneutique ricœurienne, l'expérience pré-narrative n'est pas autonome par rapport à nos capacités de mise en récit, de même que notre pré-compréhension du temps mettait toujours déjà en jeu, d'après *Temps et récit*, nos facultés de configuration du temps sous forme de mise en intrigue. D'où un certain effacement, que l'on peut repérer dès ce niveau de « Mimesis I », de la distinction traditionnelle entre *res gestae* et *historia* : les histoires au sens des choses qui se sont produites, d'une part, et le récit historique, de l'autre.

Ce recouvrement au moins partiel de l'action humaine avec sa narration va se confirmer aux deux autres niveaux de l'analyse. Avec « Mimesis II », en effet, les événements de la vie deviennent l'objet d'une mise en ordre narrative, ou « configuration », en fonction d'une *archè* et d'un *telos* : l'événement joue à la fois la fonction de rupture opérée dans la continuité de la vie et de ciment qui fait tenir et fait progresser l'intrigue ; la narration devient ainsi une « synthèse de l'hétérogène »²³ dans laquelle « l'intrigue transforme les événements en histoire »²⁴. Cette configuration tisse ensemble les événements dans une trame en les considérant rétrospectivement à partir d'une fin déjà connue : « en lisant la fin dans le commencement et le commencement dans la fin, nous apprenons aussi à lire le temps lui-même à rebours, comme la récapitulation des conditions initiales d'un cours d'action dans ses conséquences terminales »²⁵. Mais cette mise en forme narrative est déjà pour ainsi dire appelée par les événements eux-mêmes. La mise en intrigue n'est pas seulement une configuration nouvelle donnée à notre expérience pré-narrative, elle représente une « demande » qui émane de celle-ci : nous tendons à « accorder déjà à l'expérience en tant que telle une narrativité inchoative qui ne procède pas de la projection, comme on dit, de la littérature sur la vie, mais qui constitue une authentique demande de récit [...]. Je n'hésiterai pas à parler d'une structure pré-narrative de l'expérience »²⁶. En d'autres termes, l'expérience de l'agir considérée en elle-même manque d'intelligibilité aussi longtemps qu'elle n'est pas mise en forme narrativement : l'enchaînement des épisodes de notre vie constitue « des histoires “non (encore) racontées”, des histoires qui demandent à être racontées »²⁷. On retrouve la thèse selon laquelle les structures du récit confèrent à l'expérience de l'action un surcroît d'intelligibilité et même peut-être sa seule intelligibilité pleine et entière.

Enfin, à l'opération de configuration, qui correspond à « Mimesis II », succède l'acte de refiguration de la vie par le récit (« Mimesis III ») dans lequel le texte est « appliqué » à la vie du lecteur pour l'éclairer. On se situe ici au niveau de l'*Anwendung* gadamérienne ou de la « réception » de l'œuvre au sens que lui a donné Hans-Robert Jauss. Dans cette refiguration de la vie par l'œuvre et de l'identité du lecteur par celle des personnages, le texte déploie un monde et le monde du texte est appliqué à celui du lecteur qui se comprend lui-même d'autant mieux à travers cette médiation symbolique. L'intelligence du texte confère une compréhensibilité accrue à la vie. Nous parvenons ainsi au terme de l'arc herméneutique qui, partant de l'expérience pré-narrative pour opérer l'acte de la mise en intrigue, finit par éclairer en retour la vie par l'application à celle-ci des ressources de la narration.

La cohérence du projet de Ricœur est indéniable, et pourtant cette entreprise soulève, je crois, des difficultés assez considérables. C'est à celles-ci que j'aimerais à présent m'attacher en examinant trois grandes apories qui concernent : 1) les motivations qui président à l'introduction de l'identité

²³ Ricœur, *Temps et récit I*, 103.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 105.

²⁶ *Ibid.*, 113.

²⁷ *Ibid.*

narrative ; 2) le caractère facultatif de la narration de la vie pour que nous puissions posséder une identité ; 3) le rôle qu'est censée jouer la fiction dans cette approche de l'identité personnelle.

II. Dispensabilité de l'identité narrative ?

On se souvient que l'identité narrative est intermédiaire entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*²⁸. Il convient donc de repartir de cette distinction pour apprécier le rôle que l'identité narrative remplit dans la conception de Ricœur. Selon l'affirmation centrale de *Soi-même comme un autre*, l'identité est une notion équivoque dont les deux significations principales sont exprimées en latin (et dans d'autres langues plus récentes) par deux termes distincts : *idem* et *ipse* (en anglais *same* et *self*, en allemand *gleich* et *selbst*). Rappelons le passage central où Ricœur présente cette distinction :

La seconde intention philosophique [...] du présent ouvrage [...] est de dissocier deux significations majeures de l'identité [...] selon que l'on entend par identique l'équivalent de l'*idem* ou de l'*ipse* latin. L'équivocité du terme « identique » sera au cœur de nos réflexions sur l'identité personnelle et l'identité narrative, en rapport avec un caractère majeur du soi, à savoir la temporalité. L'identité, au sens d'*idem*, déploie elle-même une hiérarchie de significations [...] dont la *permanence dans le temps* constitue le degré le plus élevé, à quoi s'oppose le différent, au sens de changeant, variable. Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. Et cela, quand bien même l'ipséité apporterait des modalités propres d'identité, comme l'analyse de la promesse l'attestera.²⁹

Plusieurs aspects de la conceptualité de Ricœur ressortent nettement de ce passage. L'identité est un terme équivoque dans la mesure où elle signifie ou bien la mêmeté, c'est-à-dire la permanence de ce qui se maintient inchangé à travers le temps, ou bien l'ipséité, c'est-à-dire la fidélité à la parole donnée, une forme d'engagement vis-à-vis d'autrui qui nous introduit dans la dimension proprement éthique de la question du soi. La fidélité en laquelle consiste l'ipséité peut en effet tout à fait se passer de l'existence d'un noyau non changeant de la personnalité. C'est pourquoi, Ricœur oppose ici à la simple permanence, caractéristique de la mêmeté, une autre modalité temporelle qui correspond à l'ipséité, et qui est « le maintien de soi » (directement inspiré de la *Selbst-Ständigkeit*, l'auto-constance heideggerienne). Même si je ne suis plus le même que celui qui a prêté serment, je peux tenir parole et lui demeurer fidèle.

Cette distinction soulève pourtant au moins trois difficultés de principe : 1) d'abord, est-il vrai qu'il existe en latin deux sens de l'identité rendus respectivement par *idem* et par *ipse* ? 2) Si la mêmeté et l'ipséité représentent deux sens de l'identité, quels sont précisément ces sens ? 3) Quel lien l'identité a-t-elle au juste avec la notion de permanence ?

D'abord, il n'est pas du tout aussi clair que Ricœur semble le penser qu'*idem* et *ipse* renvoient à deux sens de l'identité en latin. En effet, si *idem* veut bien dire « même que... », *ipse* a un usage tout à fait spécifique : il forme ce qu'Alfred Ernout et François Thomas appellent un « intensif qui s'emploie avec une idée d'opposition latente ». Il signifie : « lui par opposition à un autre envisagé explicitement

²⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 150.

²⁹ *Ibid.*, 12-3.

ou non »³⁰. Ainsi, affirmer *Caesar ipse venit*, c'est souligner que César est venu « lui-même », « en personne », *par opposition* à l'envoi d'un émissaire ou d'un représentant, ou par contraste avec *familiarissimi ejus*, avec ceux issus du cercle de ses intimes. *Ipsa* ne renvoie donc pas à l'identité comme relation et ne signifie pas « même que... » ; il permet plutôt de mettre en relief quelqu'un *par opposition à d'autres*, explicitement mentionnés ou non, et à cette mise en relief (emphatique) s'ajoute une connotation de vérité ou d'authenticité. On s'aperçoit que c'est seulement lorsque *ipse* perd sa spécificité sémantique, dans le latin tardif, que son sens finit plus ou moins par coïncider avec celui d'*idem* : *ipse* perd alors peu à peu son sens de démonstratif et en vient à remplacer *hic*. Comme le signalent Ernout et Thomas dans leur *Syntaxe latine*, « *ipse* à partir des tours *hic ipse, ille ipse, iste ipse* se rapproch[e] de *idem* [...] et il finit par s'y substituer »³¹. C'est le cas par exemple dans la formule de la *Peregrinatio Aetherae*, 4, 5 : *non ipsa parte exire habebamus qua intraueramus*, « nous ne devons pas sortir du même côté que celui par lequel nous étions entrés ». Mais ce sens de « même » provient alors d'un affaiblissement du sens d'origine d'*ipse*.

Deuxième difficulté principielle, sur laquelle nous n'insisterons pas car nous l'avons développée dans *L'identité humaine en dialogue* : en supposant que la mêmété et l'ipséité désignent bien deux sens de l'identité, ce qui est discutable, il reste à déterminer *quels* sens. Or d'un point de vue strictement logique, il n'y a que deux grands sens que peut revêtir l'adjectif « même » : 1) l'identité numérique ; 2) l'identité qualitative. L'identité numérique est souvent caractérisée (il ne s'agit pas au sens propre d'une définition, sinon elle serait circulaire) comme *la relation que chaque chose entretient avec elle-même, et avec aucune autre, tout au long de son existence*. L'identité numérique est simplement le fait, pour une chose, d'être *une*. L'identité qualitative, de son côté, est le fait, pour A, de posséder les mêmes caractéristiques que B, ou de lui ressembler. Elle admet donc des degrés. Imaginons un monde qui ne serait composé que de deux sphères parfaites : ces deux sphères ne sont pas numériquement identiques, puisqu'elles sont *deux* ; mais elles peuvent être qualitativement identiques sous tous rapports, et par conséquent indiscernables l'une de l'autre. On admet généralement que l'identité numérique implique une indiscernabilité, c'est-à-dire une identité qualitative intégrale. C'est le principe de l'indiscernabilité des identiques (à ne pas confondre avec le principe leibnizien de l'identité des indiscernables) : deux choses identiques partagent nécessairement toutes leurs propriétés ; elles sont donc indiscernables l'une de l'autre. Si A est identique à B (identité numérique), alors A est indiscernable de B (identité qualitative intégrale).

Selon les contextes, « même » signifiera donc tantôt identité numérique, tantôt identité qualitative. Derek Parfit résume bien cette distinction dans le passage suivant de *Reasons and Persons* :

Il y a deux sortes de mêmété ou d'identité. Moi et ma réplique, nous sommes qualitativement identiques, ou exactement semblables. Mais nous ne pouvons pas être numériquement identiques, ou une seule et même personne. De même, deux boules de billard blanches ne sont pas numériquement identiques, mais peuvent l'être qualitativement. Si je peins l'une de ces boules en rouge, elle cesse d'être qualitativement identique à elle-même telle qu'elle était. Mais la boule rouge que je vois alors et la boule blanche que j'ai peinte en rouge sont numériquement identiques. Elles sont une seule et même boule.

Nous pouvons dire de quelqu'un : « Après son accident, il n'est plus la même personne ». Il s'agit là d'une affirmation portant sur deux sortes d'identité. Nous affirmons que *lui*, la même personne,

³⁰ Alfred Ernout et François Thomas, *Syntaxe latine* (Paris : Klincksieck, 2002), 189.

³¹ *Ibid.*, 191.

n'est plus désormais la même personne. Il n'y a aucune contradiction. Nous voulons dire simplement que le caractère de cette personne a changé. Cette personne numériquement identique est à présent qualitativement différente³².

Si l'on admet – et je ne vois pas comment on pourrait ne pas l'admettre – qu'il existe deux sens et deux seulement de l'identité, il faut se demander auxquels de ces sens correspondent respectivement l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*. Or ce qui nous plonge dans un certain embarras est que le concept de mêmeté subsume d'après Ricœur à la fois l'identité numérique et l'identité qualitative (la ressemblance plus ou moins grande) :

La mêmeté est un concept de relation et une relation de relations. En tête vient l'identité numérique : ainsi, de deux occurrences d'une chose désignée par un nom invariable dans le langage ordinaire, disons-nous qu'elles ne forment pas deux choses différentes mais « une seule et même » chose. Identité, ici, signifie unicité : le contraire est pluralité (non pas une, mais deux ou plusieurs) ; à cette première composante de la notion d'identité correspond l'opération d'identification [...]. Vient en second rang l'identité qualitative, autrement dit la ressemblance extrême³³.

Ricœur répète un peu plus loin que « le caractère [par quoi il caractérise souvent l'identité-*idem*] assure à la fois l'identité numérique, l'identité qualitative, la continuité ininterrompue dans le changement et finalement la permanence dans le temps qui définissent la mêmeté »³⁴. Par conséquent, la mêmeté unit les deux notions logiques fondamentales. Mais comment ? En effet, ces deux concepts ont des réquisits logiques très différents : l'identité qualitative est affaire de degrés, l'identité numérique est absolue (A est identique à B ou ne l'est pas). Comment la mêmeté peut-elle recouvrir à la fois ces deux concepts si ceux-ci demeurent logiquement distincts ? Et comment le caractère peut-il accomplir le tour de force de « cumule[r] l'identité numérique et qualitative »³⁵ étant donné que ces deux identités ne vont pas toujours de pair ? Qui plus est, si la mêmeté renvoie à la fois à l'identité numérique et à l'identité qualitative, quel sens de l'identité demeure disponible pour penser l'ipséité ? Si celle-ci renvoie à l'une des significations du mot « même », à quelle signification, étant entendu que l'ipséité est « irréductible » à la mêmeté ? Nous ne trouvons, pour notre part, aucune réponse à ces questions dans l'ouvrage de Ricœur. En effet, on ne voit pas comment l'ipséité, « la fidélité à soi dans le maintien de la parole donnée »³⁶, pourrait constituer une forme d'identité. Tenir parole *présuppose* que je sois identique à moi-même (seul un être numériquement identique peut tenir parole), mais tenir parole n'est en aucun sens plausible une forme d'identité. Il semble donc bien que l'« équivocité » présumée de l'identité entre *idem* est *ipse* se révèle être une thèse indéfendable.

Mais une autre difficulté, au moins aussi redoutable, se dissimule derrière l'opposition entre une identité qui signifierait « permanence » et une identité qui signifierait « maintien de soi ». C'est cette thèse, rappelons-le, qui motivait l'introduction de l'identité narrative comme un troisième terme, visant à surmonter la dualité des deux premiers sens de l'identité (ou présumés tels). En effet, l'identité narrative est présentée par Ricœur comme une réponse à l'antithèse de la permanence et du

³² Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford : Clarendon Press, 1984), 201-2.

³³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, 140-1.

³⁴ *Ibid.*, 147 (nous soulignons).

³⁵ *Ibid.*, 144.

³⁶ *Ibid.*, 143.

changement. « L'identité narrative, écrit-il, fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi »³⁷. En effet, précise-t-il, le personnage, et notamment le personnage de fiction, voit son identité construite tout au long du récit et « partage le régime de l'identité dynamique propre à l'histoire racontée »³⁸. Il ressort de tout cela « que l'opération narrative développe un concept tout à fait original d'identité dynamique, qui concilie les catégories mêmes que Locke tenait pour contraires l'une à l'autre : l'identité et la diversité »³⁹. Que veut dire « diversité » (et partant « identité ») dans ce dernier passage ? Si le mot s'entend au sens de dualité (être deux et non pas un), alors, on ne voit guère ce que pourrait signifier concilier identité et diversité : Ou bien A et B sont une seule et même chose, ou bien ils ne le sont pas, *tertium non datur*. La seule option qui reste est d'entendre « diversité » au sens de différence qualitative. L'identité narrative permettrait alors de concilier l'identité numérique, qui permet l'ascription, avec la diversité qualitative, avec le changement.

La question simple qu'il convient de poser à Ricœur est donc la suivante : avons-nous besoin d'un concept spécifique d'identité, l'identité narrative, pour concilier la possibilité de l'identité à soi avec celle du changement ?

Or la réponse est sans ambiguïté : l'identité numérique ne contredit en aucun cas la possibilité du changement, mais au contraire elle est présupposée par elle : seule *une seule et même chose* peut « changer ». Pour que Socrate change, il faut qu'il soit un seul et même individu au cours du temps et que cet individu reçoive à différents moments des caractéristiques différentes. En réalité, il n'y aurait contradiction (et donc nécessité d'un dépassement « dialectique » de cette contradiction) entre identité numérique et changement que si identité devait signifier *immutabilité*. Mais ce n'est pas le cas. Être une seule et même chose n'équivaut pas à être une chose immuable. Des choses identiques numériquement peuvent parfaitement changer. Certes, on peut observer que cette erreur qui consiste à supposer que pour qu'une chose soit identique à elle-même, il faudrait qu'elle soit immuable, est une erreur répandue en philosophie. On la trouve par exemple sous la plume de Hume lorsqu'il affirme dans son *Traité de la nature humaine* : « Je considère ici cette relation [d'identité] comme s'appliquant, en son sens le plus strict, à des objets constants et immuables »⁴⁰. À vouloir assigner à l'identité des conditions si exorbitantes, il n'est pas étonnant que Hume finisse par conclure que rien n'est identique à soi dans le monde. Mais c'est parce qu'il confond identité et immutabilité. L'identité numérique à travers le temps exclut logiquement la possibilité pour plusieurs individus d'être identiques entre eux, mais elle n'exclut pas la possibilité, pour un individu, de recevoir des propriétés différentes au cours du temps ; la seule chose qu'elle exclue, pour cet individu, c'est de recevoir des propriétés différentes *au même instant*. C'est pourquoi le principe de l'indiscernabilité des identiques doit toujours être entendu synchroniquement et non pas diachroniquement : au moment t, si une chose est identique à elle-même, alors elle a toutes les propriétés en commun avec elle-même, c'est-à-dire elle est indiscernable d'elle-même ; mais cela n'implique pas qu'elle soit indiscernable d'elle-même au moment t1, t2, etc.

Ricœur semble bien commettre la même erreur que Hume en affirmant par exemple que l'identité en son sens « abstrait », logico-formel, serait synonyme de substantialité ou d'immutabilité,

³⁷ *Ibid.*, 196.

³⁸ *Ibid.*, 175.

³⁹ *Ibid.*, 170.

⁴⁰ David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. fr. A. Leroy (Paris : Aubier, 1983), 58.

ou encore que « la permanence dans le temps » serait « le transcendantal de l'identité numérique »⁴¹. En parlant de « l'immutabilité du même » il précise que « la personne humaine ne satisfait que très partiellement à cette quête d'identité-mêmeté »⁴². Or l'identité numérique ne signifie justement pas « l'immutabilité du même », car l'immutabilité concerne seulement l'identité *qualitative* lorsqu'elle se distribue à travers le temps.

En fait, il semble même *absurde* d'opposer, comme le fait Ricœur, une identité « statique » (l'identité au sens du principe d'identité) et une identité « dynamique » (l'identité narrative)⁴³. Si l'on prend « identité » en son sens strict d'identité numérique, la distinction statique / dynamique n'a ici aucune application : être identique à soi en ce sens-là, c'est seulement être un, et être un n'est ni quelque chose de statique ni quelque chose de dynamique. De l'identité numérique on ne peut dire de manière sensée ni qu'elle change ni qu'elle demeure la même : elle est étrangère à de telles distinctions. *Ce par quoi une chose persiste à travers le temps* n'est ni quelque chose qui persiste, ni quelque chose qui ne persiste pas au cours du temps.

Si donc il n'y a en fait aucune incompatibilité entre être identique à soi et changer (si on prend « être identique » au sens de l'identité numérique et non de l'identité qualitative), on ne voit pas du tout quelle est l'aporie à laquelle l'identité narrative est supposée répondre, et on ne voit pas davantage ce qui requiert son introduction dans la réflexion philosophique sur ces thèmes. Rappelons que, pour Ricœur, l'identité narrative a pour but non seulement de médiatiser l'antithèse de la mêmeté et du changement mais encore de servir d'intermédiaire pour penser une autre différence, celle qui sépare *l'idem* et *l'ipse*. Ce point ressortait déjà des analyses embryonnaires de l'identité narrative développées à la fin de *Temps et récit III*. À cette époque, Ricœur tendait à identifier identité narrative et ipséité en affirmant que « la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative »⁴⁴. Cette identification n'est plus de mise dans *Soi-même comme un autre* : l'identité narrative y est présentée plutôt comme un troisième terme entre identité-*idem* et identité-*ipse*. Or on aperçoit sur quoi repose cette fonction d'intermédiaire. Si la mêmeté signifie permanence, alors l'ipséité signifie une fidélité à sa parole *même en cas de non-permanence*, et l'identité narrative est ce en quoi se cristallise le maintien de soi du personnage en tant que son identité ne cesse de progresser et de se modifier au fil de l'intrigue, une sorte d'identité « fluide » ou « dynamique » proche de l'ipséité dans sa dimension éthique. Mais tout cela n'est défendable que si l'on accepte d'assimiler identité et permanence (et ainsi, de distinguer deux sortes de permanence comme il y aurait deux sortes d'identité : mêmeté et ipséité représenteraient alors ces « deux modèles de permanence de la personne »)⁴⁵. Or ce sont de tels présupposés qui sont problématiques.

À ces difficultés s'en ajoute une autre. Dans plusieurs passages de l'ouvrage, Ricœur fait du caractère le véritable support de l'identité au sens de la mêmeté. Et il définit le caractère comme « l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne »⁴⁶. Mais justement, le caractère entendu de cette manière est quelque chose qui ne persiste que jusqu'à un certain point : il est susceptible de transformations, bien que limitées et graduelles. Comment alors cette chose qui se

⁴¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 142.

⁴² Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique. Essais et conférences*, 3 (Paris : Éditions du Seuil, 2013), 377-8.

⁴³ Voir Ricœur, *Temps et récit III*, 358 : « l'identité narrative n'est pas une identité stable et sans faille ».

⁴⁴ Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., 355.

⁴⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 143.

⁴⁶ *Ibid.*, 146.

modifie peut-elle constituer le support de la mêmété, d'autant plus que celle-ci est assimilée à la permanence ? Comment soutenir, à l'instar de Ricœur, que « le caractère assure à la fois l'identité numérique, l'identité qualitative, la continuité ininterrompue dans le changement et finalement la permanence dans le temps qui définissent la mêmété »⁴⁷ ? Notre caractère ne peut en aucune façon assurer notre identité numérique à travers le temps, puisque seul un individu identifiable par ailleurs peut posséder un caractère. On peut identifier quelqu'un par ses empreintes digitales (critère corporel de l'identité) ; on peut peut-être l'identifier par sa continuité psychologique, comme le veulent les philosophes néo-lockiens. Mais on ne peut certainement pas identifier quelqu'un par la persistance (toute relative) de son caractère, car c'est au contraire en identifiant cette personne qu'on identifie aussi *de qui* ce caractère est le caractère. C'est pourquoi, deux affirmations de Ricœur semblent peu intelligibles : 1) celle qui veut qu'on pourrait identifier une personne réelle par son caractère : « le phénomène du caractère, par quoi la personne se rend identifiable et réidentifiable »⁴⁸ ; 2) celle qui consiste à déclarer que c'est par son caractère que le personnage de fiction (ce qu'on appelle en anglais justement un *character*) serait identifié et réidentifié : « Le personnage est un caractère identifiable et réidentifiable comme le même »⁴⁹.

Il ne fait aucun doute que le caractère constitue un des éléments de l'identité *qualitative* de quelqu'un. Or l'identité qualitative ne permet en aucune manière d'identifier qui que ce soit, puisqu'elle est constituée de prédicats *généraux* et que de tels prédicats, par définition, peuvent échoir à plus d'un individu. Si je dis que Sherlock Holmes est calme, avisé, méthodique, persévérant, etc., je ne fais qu'énoncer des propriétés générales, et une liste de propriétés générales peut par définition s'appliquer à plusieurs. Du reste, il semble que beaucoup de ces difficultés et imprécisions découlent de ce que Ricœur n'a pas une conception très précise de ce en quoi consiste l'opération logique d'identification. Il est coutumier en effet de distinguer, dans les débats sur ces questions, deux types bien distincts de critères d'identité : les critères logiques et les critères épistémiques (ou les tests empiriques). La notion de critère qui est pertinente pour les débats philosophiques autour de l'identité est celle de critères *logiques*, c'est-à-dire de conditions nécessaires et suffisantes pour établir si x est identique à y sous le concept A . Frege a établi cette distinction au paragraphe 62 des *Fondements de l'arithmétique*. En effet, pour que cela fasse sens d'utiliser le concept de A , il faut être en mesure de dire ce qui permet d'identifier des particuliers, x , y , z , qui tombent sous A , c'est-à-dire ce que cela veut dire, pour x , y , z , d'être le même A ou des A différents, même si on peut être pour des raisons contingentes dans l'incapacité, sur le plan épistémique, d'appliquer ces critères dans une situation donnée. Comme l'affirme Frege, « si le signe a désigne un objet, nous devons avoir un critère qui permette de décider si b est le même que a , même si nous n'avons pas toujours le pouvoir d'utiliser ce critère »⁵⁰. Par exemple, pour pouvoir employer de manière sensée le concept de zèbre, nous devons être en position d'identifier les particuliers qui tombent sous ce concept, car dans le cas contraire, si nous n'avons aucune idée de ce qui pourrait faire d'un zèbre particulier le même zèbre qu'un autre ou un zèbre différent, nous serions dans l'incapacité d'appliquer ce concept car nous ne pourrions pas même dénombrer les individus qui tombent sous lui. Les critères logiques d'identité sont par conséquent *constitutifs* du concept en question. Et c'est cette

⁴⁷ *Ibid.*, 147.

⁴⁸ *Ibid.*, 195.

⁴⁹ *Ibid.*, 176.

⁵⁰ Gottlob Frege, *Les fondements de l'arithmétique. Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, trad. fr. C. Imbert (Paris : Éditions du Seuil, 1969), 188.

question des critères d'identité (au sens logique et non pas épistémique) qui fournit leur cadre aux débats contemporains sur l'identité personnelle.

En revanche, lorsque Ricœur parle d'identification et de réidentification, non seulement il ne distingue pas ces deux types de critères (il écrit par exemple que « dans le cas de la mêmété, le terme de critère a un sens bien précis : il désigne les épreuves de vérification et de falsification des énoncés portant sur l'identité en tant que relation : même que... »)⁵¹, mais il semble adhérer à un concept vague, purement psychologique, d'identification qui signifie toute forme de reconnaissance, et il demeure assez largement en deçà de la question strictement philosophique des critères d'identité. Car identifier, ce n'est pas seulement reconnaître empiriquement quelque chose ou quelqu'un. Je peux reconnaître quelqu'un à son caractère, comme je peux le reconnaître à la marque de ses chaussures, mais cela ne fait pas pour autant du caractère ou de la marque de ses chaussures des critères d'identité au sens rigoureux du terme. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que Ricœur puisse faire du caractère ce qui permet d'identifier et de réidentifier une personne ou un personnage, alors qu'au sens strict, logique, du mot « identifier », un caractère ne permet d'identifier rigoureusement *personne*⁵². On va retrouver cette même difficulté lorsqu'on abordera le problème du statut des personnages de fiction et du rôle qu'ils peuvent jouer dans une réflexion sur l'identité.

III. Dispensabilité de la narration ?

Nous avons insisté précédemment sur le fait que l'identité narrative, et la narration en général, jouaient chez MacIntyre un rôle essentiellement critique, celui de prendre le contrepied d'une tendance amplement anhistorique des analyses de l'identité qui se sont développées dans le sillage de Locke. Le recours au concept de narration possède une force indéniable de rappel du fait que l'existence humaine est structurée historiquement. Cela est vrai en particulier de notre identité qualitative. Les traits généraux qui font de nous celui que nous sommes et permettent de nous « définir » ou de nous caractériser (mais qui ne permettent pas pour autant de nous *identifier*, dans la mesure où ils demeurent précisément *généraux*), tel notre statut social, nos origines, nos convictions, nos idéaux, etc., sont aussi ce qui peut entrer dans un récit intelligible de notre propre vie. Certes, ils ne *doivent* pas nécessairement prendre place dans un tel récit : je peux me définir par mes convictions politiques ou religieuses sans aucunement *raconter* comment j'en suis venu à avoir ces convictions. Toutefois, s'il s'agit d'approfondir ces convictions ou d'autres traits centraux de mon identité, je serai amené par une pente irrésistible à en retracer au moins jusqu'à un certain point la genèse, et celle-ci renverra probablement à des considérations qui ressortissent à mon histoire individuelle. D'où le rôle important que joue la biographie dans l'intelligence des traits identitaires des individus que nous sommes.

Toutefois, une question qui semble ici décisive est celle de savoir laquelle des deux notions d'histoire (*res gestae*) ou de récit historique (*historia*) doit être considérée comme la plus fondamentale. Pouvons-nous *raconter* notre histoire parce que nous *avons* une histoire ? Ou est-ce le contraire qui est vrai : avons-nous une histoire parce que nous *pouvons* la raconter ? Les tenants de l'identité narrative penchent en faveur de la seconde solution. Ils font du concept de narration le concept central de leur

⁵¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 155.

⁵² Il est par exemple symptomatique que, dans la seconde étude de *Soi-même comme un autre* consacrée pourtant à la question de la « référence identifiante » et aux « particuliers de base » de Strawson, le problème des critères d'identité, pourtant central pour la métaphysique strawsonienne, ne soit pas du tout abordé.

théorisation de l'identité et laissent généralement dans l'ombre le concept d'histoire. D'où leur dénomination de théoriciens de l'identité *narrative*. On pourrait remarquer à ce sujet que la vie des animaux supérieurs, elle aussi, possède une structure protohistorique : elle est une suite d'épisodes ordonnés en fonction de fins que l'animal parvient ou non à atteindre ; c'est ce qui fait que depuis *L'Âne d'or* d'Apulée, de nombreux auteurs ont proposé des « mémoires » animalières qui revêtaient la forme d'un récit. Mais évidemment, nul ne soutient qu'un âne serait capable de *narrer* sa propre histoire. Cette remarque de bon sens indique que le concept le plus fondamental est celui d'histoire et non celui de narration. Nous avons une histoire, même si nous ne la racontons pas – y compris à nous-mêmes. On pourrait dire que cette conclusion a été pendant longtemps celle qui s'est imposée dans les cercles philosophiques. Lorsque Dilthey parle de « connexion de vie » (*Zusammenhang des Lebens*), il se réfère à l'historicité comme une structure de la vie elle-même. Il en va ainsi également de Heidegger dans *Sein und Zeit*, lorsqu'il analyse l'historicité ou l'historialité (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein*, ou encore de Wilhelm Schapp, lorsqu'il développe le concept de « l'être-enchevêtré dans des histoires (*in Geschichten verstrickt-sein*) » et en fait un aspect fondamental de la nature humaine. Pour tous ces auteurs, comme Ricœur le relève à propos de ce dernier, « l'histoire "arrive" à quelqu'un avant que quiconque la raconte »⁵³, de sorte que « raconter est un processus secondaire, celui du "devenir connu de l'histoire" (*das Bekanntwerden der Geschichte*) »⁵⁴, pour reprendre l'expression de Wilhelm Schapp. Comme celui-ci l'écrit, « de même que les histoires peuvent surgir à l'occasion de la narration et de l'écoute, elles peuvent apparemment surgir également de leur propre gré. On parle ici également du fait qu'on connaît ces histoires et qu'elles surgissent à partir du souvenir »⁵⁵. Schapp n'hésite pas à en conclure qu'avant d'être racontée, une « histoire se raconte elle-même »⁵⁶. L'opération de narration est donc extrinsèque, elle n'est que la reprise discursive de l'historicité fondamentale de l'existence humaine. Le concept premier est celui d'historicité en tant qu'ensemble des « choses qui se sont produites (*res gestae*) » et qui, en demeurant dans la mémoire, ont déterminé l'orientation de notre vie, et non celui de récit de ces choses. Il en va de même pour Heidegger qui, au paragraphe 73 de *Sein und Zeit*, commence par mettre hors-circuit l'histoire en tant que « science de l'esprit » afin d'accéder à un concept de l'historique compris au sens d'un passé, mais d'un passé qui continue à exercer ses effets sur le présent⁵⁷, et caractérise le concept vulgaire d'histoire comme « le provenir spécifique, se produisant dans le temps, du *Dasein* existant »⁵⁸. Il se propose alors d'amorcer l'analyse de l'historialité du *Dasein* en tant qu'existential spécifique par le caractère historique des étants intramondains (par exemple des antiquités) qui continuent à nous manifester dans le présent le monde passé auxquelles elles appartiennent. Il passe à partir de là à l'historialité en tant que caractéristique ontologique du *Dasein* existant qui rend seulement possible sa rencontre avec de l'historique (paragraphe 74). C'est l'historialité du *Dasein* qui fonde toute opération de narration (et donc aussi l'histoire en tant que discipline), et non pas le contraire.

⁵³ Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit., 114.

⁵⁴ *Ibid.*, 114-5.

⁵⁵ Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* (Francfort-sur-le-Main : Vittorio Klostermann, 1983) ; trad. fr. J. Greisch, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose* (Paris : Éditions du Cerf, 1992), 137.

⁵⁶ *Ibid.*, 140.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen : Max Niemeyer, 1986 ; 16^e édition), 378.

⁵⁸ *Ibid.*, 379.

Il est clair, comme nous avons commencé de le voir, que telle n'est pas l'attitude qu'adopte Ricœur dans *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre*. Pour lui, comme pour MacIntyre, c'est la narration – ou peut-être ce qu'il faudrait appeler la « narrabilité » – de la vie qui décide de son historicité. C'est parce que nous pouvons raconter notre vie que nous pouvons la vivre comme ayant une structuration historique. À cet égard, Ricœur prend position non pas du côté de l'herméneutique de Dilthey, de Schapp ou de Heidegger, mais de la philosophie de Cassirer⁵⁹ et de son concept de « médiations symboliques ». Le contexte dans lequel Cassirer réfléchit à ces questions est celui de la critique néokantienne d'un certain « mythe du donné » (préfigurant amplement la critique que développeront dans un tout autre contexte Sellars et McDowell) qui postule au point de départ de la connaissance une sensibilité non médiatisée par des concepts. Cassirer oppose à ce supposé « mythe » sa propre notion de symbole, en particulier dans sa *Philosophie des formes symboliques*, affirmant, comme le résume Ricœur, que « les formes symboliques sont des processus culturels qui articulent l'expérience entière »⁶⁰. Il n'existe donc aucune autonomie d'un plan expérientiel par rapport aux médiations symboliques permettant de l'articuler, et donc pas non plus de possibilité, comme l'affirme Ricœur, d'une « structure pré-narrative de l'expérience temporelle »⁶¹ qui pourrait s'affranchir de toute médiation symbolique.

Ainsi, aux yeux de Ricœur, il existe certes un niveau pré-narratif de notre expérience de l'agir qui précède sa mise en intrigue, mais ce niveau est dépourvu d'intelligibilité aussi longtemps qu'il ne reçoit pas sa clarté de sa mise en forme narrative. C'était déjà la thèse de *Temps et récit*, puisque la phénoménologie du temps y était suspectée de générer des apories insurmontables⁶² qui ne pouvaient être résolues qu'au moyen de ce que l'auteur appelait alors « une "solution" poétique »⁶³ (qui correspond à ce que *Soi-même comme un autre* appelle une « réplique poétique »)⁶⁴, c'est-à-dire une analyse du « temps raconté ». « Une phénoménologie qui ne cesse d'engendrer des apories » devait ainsi être suppléée par une herméneutique du récit. Ricœur passait alors d'une thèse relativement modeste, celle d'après laquelle l'intelligence de la narration éclaire notre expérience phénoménologique du temps, à une thèse beaucoup plus radicale selon laquelle « il n'est pas d'expérience humaine qui ne soit déjà

⁵⁹ Ricœur y fait expressément référence dans *Temps et récit I*, 88 et 91.

⁶⁰ Ricœur, *Temps et récit I*, 91. Voir aussi le passage plus explicite encore de la conférence « L'identité narrative » : « Quel est le soi dans lequel se réfléchit l'histoire d'une vie ? À première vue, ce concept nous fait tout à fait sortir du plan langagier [...]. Il semble que nous soyons livrés à l'intuition, à l'immédiateté du sentiment, vers lequel tendent les "philosophies de la vie". En fait, il n'en est rien : pour donner sens au concept d'histoire d'une vie, nous ne sommes pas démunis de tout instrument linguistique d'analyse. La dimension langagière proportionnée à la dimension temporelle de la vie, c'est le récit. S'il est difficile de parler directement de l'histoire d'une vie, il est en revanche possible d'en parler indirectement avec le secours d'une poétique du récit. L'histoire d'une vie y devient une histoire racontée » (*Anthropologie philosophique, op. cit.*, 357). Le point décisif ici est qu'il serait impossible de parler directement de l'histoire et que seul le récit pourrait « donner sens » au concept d'histoire d'une vie. En somme, le détour par la « médiation narrative » n'est pas seulement « utile » mais « nécessaire » (*ibid.*).

⁶¹ *Ibid.*, 95.

⁶² Ricœur parle même d'une « impossibilité d'une phénoménologie pure du temps qu'il faudra démontrer » (*Temps et récit I*, 125). Mais comment « démontrer » cela, attendu qu'on ne peut guère anticiper toutes les phénoménologies possibles du temps et que d'éventuelles apories dans l'une ne sont pas à elles seules l'indice que toute phénoménologie du temps y succomberait nécessairement ?

⁶³ Ricœur, *Temps et récit I*, 110.

⁶⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, 175.

médiatisée par des systèmes symboliques, et, parmi eux, par des récits »⁶⁵. Cette thèse aboutit à nier toute autonomie d'un plan pré-linguistique et pré-discursif de notre expérience vis-à-vis de sa reprise discursive, de même que les néokantiens n'avaient toute autonomie de l'esthétique transcendantale kantienne et réabsorbaient celle-ci dans la logique transcendantale. Dans ces conditions, la mise en intrigue n'est plus seulement une configuration nouvelle donnée à notre expérience pré-narrative, mais véritablement une « demande » qui émane de celle-ci, l'exigence d'une intelligibilité qui lui fait défaut par elle-même : nous sommes contraints, affirme Ricœur, d'« accorder déjà à l'expérience en tant que telle une narrativité inchoative qui ne procède pas de la projection, comme on dit, de la littérature sur la vie, mais qui constitue une authentique demande de récit »⁶⁶. La mise en intrigue n'est plus alors ce qui explicite ou éclaire en retour une expérience pré-narrative, mais ce qui lui confère son intelligibilité même, puisque de cette expérience en tant que telle émane une « demande de récit » sans lequel elle ne saurait être ce qu'elle est. On s'approche d'une forme d'idéalisme linguistique. L'enchaînement même des épisodes de notre vie serait constitué d'« histoires “non (encore) racontées”, des histoires qui demandent à être racontées »⁶⁷. Raconter ne serait plus alors un processus secondaire par lequel l'histoire *se fait connaître*, mais ce en quoi réside pour ainsi dire l'historicité même de l'historique.

Or, que l'on enracine cette thèse dans un concept naïf et ordinaire de récit, comme MacIntyre, ou dans une « science du récit » d'ascendance structuraliste, dans les deux cas elle semble soulever de sérieux problèmes. Ne repose-t-elle pas sur une inversion de la relation de fondation qui unit ces concepts ? Ce qui semble le montrer, ce sont trois arguments au moins :

1) Par définition, l'opération de narration, en tant qu'opération nécessairement langagière, est toujours *facultative* : pour vivre une vie en tant que suite d'épisodes pourvus d'intelligibilité, je n'ai nul besoin de la raconter à un autre et pas non plus de me la raconter à moi-même. Comme on le sait, la forme littéraire de la biographie a aussi une histoire, et les premières autobiographies datent de la Renaissance : celle que l'on considère souvent comme l'une des premières du genre est due à Benvenuto Cellini (1500-1571). Pendant longtemps, une vie humaine obscure et sans gloire était considérée comme trop futile pour mériter une narration. Certes, on pourrait dire que toute vie humaine est au moins tissée de micro-narrations ; mais cela suffit-il pour créditer le récit du pouvoir quasi démiurgique de transformer en histoire un passé qui ne posséderait pas déjà une configuration historique ? Le fait qu'on puisse toujours se passer de raconter ce qu'on a vécu semble à lui seul manifester l'irréductibilité de l'histoire vécue à l'histoire racontée.

2) Non seulement la narration semble être une opération facultative, mais elle peut toujours être accomplie *de multiples manières*. Que l'on songe aux *Exercices de style* de Raymond Queneau. Il y a d'innombrables façons de narrer une seule et même histoire, en fonction du point de vue que l'on adopte, du style, de la sélection que l'on opère dans ses péripéties, de l'accent que l'on fait porter sur tel ou tel épisode. Mais il n'y a, pour chacun de nous, qu'une seule histoire qui soit celle de sa vie. Du reste, Ricœur le reconnaît expressément : sur le parcours connu de ma vie, affirme-t-il, « je peux tracer plusieurs itinéraires, tramer plusieurs intrigues, bref raconter plusieurs histoires »⁶⁸. Mais alors, n'en découle-t-il pas que l'histoire une et identique précède en droit toutes ses narrations ? Inversement, si l'on soutient que notre identité possède une structure narrative, et si l'on reconnaît que les narrations

⁶⁵ *Ibid.*, 113.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 190.

possibles de notre histoire sont multiples, n'en résulte-t-il pas inévitablement que nous avons des identités multiples, ce qui se révélerait assez désastreux du point de vue d'une théorie de l'identité ?

3) Enfin, comme nous l'affirmions plus haut, la narration biographique n'est qu'une pratique culturelle parmi d'autres, et certaines cultures semblent avoir été beaucoup moins enclines que d'autres à la mettre en œuvre. L'autobiographie n'existe pas en Grèce ancienne, tout aussi peu que la narration de vies ordinaires. Mais alors, ces différences culturelles n'affaiblissent-elles pas, pour dire le moins, la thèse selon laquelle toute identité personnelle possède nécessairement une structure narrative ? Dans des cultures où la narration de soi est une opération marginale, les individus n'en possèdent-ils pas moins une histoire et une identité propre ?

Peut-être qu'aucun de ces arguments n'est à lui seul parfaitement concluant, ni susceptible de montrer l'incohérence de l'approche narrativiste de l'identité. Il nous semble néanmoins qu'ils fournissent un faisceau d'indices concordants qui permettent de voir les difficultés qu'engendre la tentative pour ramener l'histoire individuelle à sa narration, ou pour accorder au second concept un primat sur le premier. On pourrait ajouter aux arguments précédemment mentionnés un argument « généalogique » : si la capacité à raconter est acquise à une étape relativement tardive du développement de l'être humain, et si l'identité de l'individu commence à prendre forme dès les premiers âges de sa vie, ne sommes-nous pas contraints à postuler l'existence de formes de possession d'une identité bien plus fondamentales que celles qui passent par la narration ? Par exemple, le psychologue Daniel Stern a soutenu qu'une « enveloppe pré-narrative » de l'identité devait nécessairement précéder la possibilité d'une identité narrative, et que la première se constituait de manière relationnelle dans le dialogue quasi-musical qui s'instaure entre le nourrisson et ses parents bien avant l'acquisition du langage⁶⁹. On pourrait faire valoir aussi que le genre de responsabilité à l'égard de soi qui est exigée de nous dans nos rapports avec les autres et qui préside à tout lien humain est bien plus profonde et fondamentale que la possibilité de se raconter, et lui préexiste nécessairement.

IV. La fictionnalisation de l'identité

Reste une troisième aporie que nous apercevons dans l'entreprise ricœurienne et qui tient cette fois au rôle particulier qu'y remplit la fiction. En effet, non seulement « l'identité du qui n'est [...] elle-même qu'une identité narrative », comme le soutenait déjà *Temps et récit*⁷⁰, mais l'identité narrative elle-même trouve dans la fiction son modèle sinon exclusif, du moins privilégié. C'est en effet l'identité narrative, et notamment celle des personnages fictifs, qui est censée « apporter une réplique poétique » aux « apories de l'ascription »⁷¹. On peut relever un primat de la fiction dans la construction philosophique de Ricœur : « c'est dans la fiction littéraire, écrit-il, que la jointure entre l'action et son agent se laisse le mieux appréhender »⁷². D'où l'idée d'une « application de la fiction à la vie »⁷³ qui prend place au niveau de Mimesis III, dans l'opération de refiguration, où le lecteur se comprend lui-même à

⁶⁹ Voir Daniel Stern, « L'enveloppe pré-narrative », in *Récit, attachement et psychanalyse : pour une critique de la narrativité*, Bernard Golse et Sylvain Missonnier (dir.) (Ramonville Sainte-Agne : Erès, 2005) ; et du même auteur, « Engagements subjectifs : le point de vue de l'enfant » in *Le Nourrisson et sa famille*, André Carel, Jacques Hochmann et Henri Vermorel (dir.) (Lyon : Césura, 1990).

⁷⁰ Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., 355.

⁷¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 175.

⁷² *Ibid.*, 188.

⁷³ *Ibid.*, 191.

la lumière des personnages qui peuplent les récits fictifs. La fiction littéraire, soutient Ricœur, procure à l'unité de notre vie un « modèle d'intelligibilité »⁷⁴ dans la mesure où, tandis que, dans la vie réelle, la conclusion du récit n'est jamais connue d'avance, faisant de la narration une entreprise sans cesse faillible et révisable, « nous avons besoin du secours de la fiction pour organiser cette dernière [i. e. notre vie] rétrospectivement dans l'après-coup, quitte à tenir pour révisable et provisoire toute figure de mise en intrigue empruntée à la fiction ou à l'histoire »⁷⁵. À nouveau, l'opération de raconter n'est pas ce qui explicite et porte au langage une structuration pré-narrative de la vie, mais ce qui confère à notre expérience pré-narrative son intelligibilité même. Dès lors, de la même manière qu'un personnage de fiction « tire sa singularité de l'unité de sa vie considérée comme totalité », ou que « le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée »⁷⁶, nous tirons notre identité (narrative, donc « dynamique ») de la narration de notre propre existence.

Le dernier ensemble de questions qu'il faudrait adresser à *Soi-même comme un autre* porte sur la valeur de cette analogie. Est-il vrai que nos identités d'individus réels sont du même type que les identités de personnages de fiction ? Et même, plus radicalement : les personnages de fiction ont-ils une identité véritable ? Ne sont-ils pas revêtus seulement d'une quasi-identité, d'une identité « pour ainsi dire » ?

On peut aborder ces questions en repartant du problème de la référence des noms propres dans l'univers de la fiction. Considérons une théorie de la référence des noms propres comme celle avancée par Kripke : elle conçoit les noms propres comme des désignateurs rigides, c'est-à-dire soutient que si « Nixon » réfère à un individu dans notre monde, il réfère aussi au même individu dans tous les mondes possibles, de sorte que si Nixon aurait pu ne pas être président des États-Unis, il n'aurait pas pu ne pas être Nixon. La théorie des noms comme désignateurs rigides affirme donc qu'un nom propre n'est jamais synonyme d'une description définie (« le Président des États-Unis de 1969 à 1974 ») ni même d'un faisceau de descriptions. Car une description *ne désigne pas* le même objet dans tous les mondes possibles : il y a des mondes possibles où c'est Hubert Humphrey, l'adversaire démocrate de Nixon, qui est élu Président, d'autres où Nixon meurt en cours de mandat, etc. En outre, la théorie des noms propres en tant que désignateurs rigides est une théorie *causale* de la référence : Nixon porte son nom en vertu d'un acte de baptême et, en règle générale, celui qui accomplit un baptême est en contact direct avec l'objet qu'il nomme. Si le nom « Nixon » continue à nommer le même individu par la suite, c'est que sa référence se transmet en vertu d'une chaîne causale à partir de l'acte de baptême : pour savoir utiliser correctement ce nom, il faut donc être relié correctement au porteur du nom par une chaîne de communication. En outre, même si l'on se trompe sur l'individu qui porte le nom « Nixon », celui-ci continue à fonctionner comme un désignateur rigide : même si j'emploie à tort ce nom pour me référer à John Kennedy, il n'en reste pas moins que « Nixon » nomme Nixon que je le sache ou non.

Sur la base d'une telle théorie de la référence des noms propres qui reste très influente dans la philosophie contemporaine, la question est de savoir si un nom d'individu fictif comme « Sherlock Holmes » peut satisfaire aux mêmes conditions. Or deux remarques s'imposent à ce sujet. D'abord, un tel nom ne fonctionne pas comme un désignateur rigide puisque, même s'il existait dans notre monde ou dans un monde possible un individu qui exemplifierait toutes les caractéristiques de Sherlock

⁷⁴ *Ibid.*, 192.

⁷⁵ *Ibid.*, 191-2.

⁷⁶ *Ibid.*, 175.

Holmes telles qu'elles sont décrites dans les romans de Conan Doyle, nous n'aurions aucun moyen de savoir s'il est ou n'est pas Sherlock Holmes. Ensuite, si ce nom n'est pas un désignateur rigide, c'est qu'il n'y a eu aucune cérémonie de baptême concernant Sherlock Holmes, et qu'il ne peut pas y en avoir. La seule chose que nous ayons pour déterminer la référence de « Sherlock Holmes » c'est un faisceau de descriptions, et ce faisceau de descriptions ne permet pas de fixer la référence de ce nom de manière univoque. Comme le souligne Kripke dans le « Supplément » à *Naming and Necessity*, « je défends [...] la conception métaphysique suivante : à supposer que Sherlock Holmes n'existe pas, on ne peut dire d'aucune personne possible que, si elle avait existé, elle aurait été Sherlock Holmes. Plusieurs personnes différentes, y compris des personnes réelles comme Darwin ou Jack l'éventreur, auraient pu accomplir les exploits de Sherlock Holmes, mais nous ne pourrions dire d'aucune d'elle qu'elle serait Holmes, si elle avait accompli ces exploits »⁷⁷. En d'autres termes, le personnage de fiction n'est pas un individu possible mais qui ne serait pas réel. Ce n'est pas du tout un *individu*, ni réel ni possible, c'est seulement, au mieux, une abréviation pour un ensemble de descriptions qui concordent plus ou moins les unes avec les autres. *Qui est Sherlock Holmes dans les fictions de Conan Doyle ? C'est quelqu'un qui fait a, b, c, rencontre x, y, résout l'énigme z, possède sagacité, humour et persévérance – mais tout cela, ce ne sont que des descriptions générales qui ne permettent d'identifier aucun individu à travers des mondes possibles. La référence de « Sherlock Holmes » dans les fictions de Conan Doyle n'a jamais été fixée (car elle ne peut l'être que dans le monde réel, au contact d'individus réels) et donc nous ne pouvons même pas nous tromper sur celui qu'il désigne, car il ne désigne en réalité personne. On pourrait dire que l'« identité » narrative n'est pas une sorte d'identité dans le sens où nous-mêmes, êtres réels, en avons une.*

David Kaplan, dans un article, avance une thèse assez proche : la différence entre les noms « Aristote » et « Pégase » est que le premier réfère en vertu d'un acte de baptême, tandis que le second non. « Le "Aristote" que nous employons le plus communément a son origine dans l'imposition d'un nom (*dubbing*) à quelqu'un, alors que ce n'est pas le cas pour notre "Pégase". Un coquin s'est contenté de *fabriquer* le nom "Pégase", et il a fait semblant que ce nom référerait réellement à quelque chose dans son discours. Mais ce n'était pas le cas. Peut-être même nous a-t-il raconté une histoire sur la manière dont ce soi-disant Pégase a été baptisé "Pégase", mais elle n'était pas vraie »⁷⁸. Il est impossible, dans le cas de « Pégase », de remonter une chaîne causale de transmission de la référence qui aboutit à un premier acte d'imposition du nom : par conséquent, Pégase ne réfère à aucun individu réel ou possible. « Le réquisit pour une imposition de nom réussie (*successful dubbing*) n'est pas que celui qui baptise sache qui est celui qui est baptisé. [...] Celui qui baptise peut indiquer quelqu'un les yeux fermés ou employer une description du type : "le premier enfant qui naîtra au XXII^e siècle". Ce réquisit est simplement que ce qui est baptisé soit spécifié de manière univoque. C'est ce que notre narrateur de contes n'est pas parvenu à faire. Probablement il n'a pas même essayé »⁷⁹. Ainsi, dans le cas du nom « Pégase », *un certain animal* pourvu d'ailes et d'un corps de cheval a reçu ce nom (ou ce pseudo-nom) mais il nous est impossible de dire lequel ; et s'il existait, dans le monde réel, un animal ayant la même morphologie que dans la fable, il n'y aurait aucun moyen de savoir s'il est ou non Pégase. En somme, « Pégase » n'est pas ici véritablement un *nom propre*, c'est-à-dire un désignateur rigide : « il n'y a pas

⁷⁷ Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge : Harvard University Press, 1972) ; trad. fr. P. Jacob et F. Recanati, *La logique des noms propres* (Paris : Éditions de Minuit, 1982), 146-7.

⁷⁸ David Kaplan, « Bob and Carol and Ted and Alice », in *Approaches to Natural Language*, K. J. J. Hintikka, J. M. E. Moravcsik et P. Suppes (éd.) (Dordrecht, Boston : D. Reidel Publishing Company, 1973), 506.

⁷⁹ *Ibid.*, 506.

d'individu déterminé, Pégase, qui soit dénoté par "Pégase" eu égard à tous les mondes possibles dans lesquels il existe »⁸⁰. Il en résulte que « Pégase » est dépourvu de toute référence.

Mais alors, cela veut dire que les « identités narratives », au sens des identités d'individus fictifs, ne sont pas des identités en un sens qui permette véritablement d'éclairer notre propre identité, celle d'individus réels, ce qui est pourtant le projet de Ricœur. Certes, d'autres auteurs ont défendu des conceptions différentes du statut des personnages de fiction, par exemple, à l'instar de Terence Parsons⁸¹, une théorie meinongienne d'après laquelle les personnages de fiction sont des objets inexistantes au sens de Meinong, en définissant « objet » par une liste de propriétés. D'autres encore, comme Thomas Pavel, ont soutenu que l'emploi de « Cordélia » ne se distingue pas de celui d'« Aristote » : « les personnages de fiction, affirme-t-il, peuvent être conçus comme étant individués indépendamment de toute description »⁸². Toutefois, ces deux tentatives laissent perplexe pour différentes raisons. Les théories meinongiennes des personnages de fiction sont obligées de faire de Cordélia un objet meinongien préexistant, indépendant de la création de ce personnage par Shakespeare. Cordélia doit ainsi « subsister » parmi les objets inexistantes de toute éternité indépendamment de l'imagination de son auteur. Mais surtout – et cela vaut contre ces deux sortes de théories – il n'y a pas d'individuation sans critères d'identification. Et les critères d'identification au sens strict de ce terme font défaut dans les mondes fictionnels : non seulement il n'existe aucune manière d'appliquer des tests d'identification pour déterminer si Cordélia est Cordélia, mais de tels procédés sont en principe *inconcevables*. Et c'est sans doute parce que Ricœur a tendance à employer un concept vague et surtout psychologique d'identification (signifiant *grosso modo* reconnaissance) et non le concept strict, frégeén, qu'il peut aligner le statut de l'identité narrative dans la fiction sur celui de nos identités réelles.

Pour le montrer, nous voudrions nous tourner vers un exemple, celui de Don Quichotte dans le roman de Cervantès. Si, comme l'affirme Pavel, les noms dans les mondes de la fiction sont des désignateurs rigides, alors cela implique qu'il est possible d'écrire un nombre indéfini de fictions contenant les mêmes personnages. Ainsi, Nahum Tate a écrit un *Roi Lear* où Cordélia ne se marie pas avec le roi de France et finit par épouser Edgar. Et c'est aussi ce qui se passe pour *Don Quichotte* : au cours de l'été 1614, Alonso Fernández de Avellaneda fait paraître à Tarragone une continuation des aventures du chevalier errant. L'œuvre, signée d'un pseudonyme (derrière lequel se dissimulent peut-être Lope de Vega ou Tirso de Molina), se présente comme le *Second tome de l'ingénieux hidalgo don Quichotte de la Manche, qui contient sa troisième sortie, et est la cinquième partie de ses aventures*. Elle exploite le programme narratif annoncé par Cervantès dans l'épilogue de la première partie de son roman. Cette continuation « allographe » de l'œuvre, pour reprendre la terminologie de Genette, est souvent désignée comme le *Quichotte apocryphe*. Mais cette désignation est problématique puisque son auteur ne cherche pas à usurper le nom de Cervantès. Il se réclame au contraire dans sa préface du droit qu'a tout écrivain de poursuivre la fiction d'un autre.

Lorsqu'il publie enfin, en 1616, la seconde partie de son *Quijote*, Cervantès fait état, dans son prologue, de cette continuation de sa propre fiction pour dire à la fois qu'il ne cherchera pas à en faire querelle à son auteur, quel qu'il soit, et que ce qui condamne cette poursuite des aventures du chevalier errant est sa faible qualité littéraire. De surcroît, Cervantès va jouer avec cette suite de son œuvre tout

⁸⁰ *Ibid.*, 507.

⁸¹ Terence Parsons, *Nonexistent Objects* (New Haven : Yale University Press, 1980).

⁸² Thomas Pavel, *Univers de la fiction* (Paris : Éditions du Seuil, 1988), 51.

au long de la deuxième partie du roman, puisqu'il va introduire la fiction dans la fiction en donnant l'occasion à Don Quichotte et à Sancho Panza de prendre connaissance de cet ouvrage en entendant quelqu'un le lire à haute voix dans une taverne à travers la mince cloison de leur chambre, au chapitre 51 de la deuxième partie de l'ouvrage (ce qui fait dire à certains interprètes que Cervantès en était là de la rédaction de sa propre suite aux aventures de son héros lorsque l'ouvrage d'Avellaneda parut), et, plus loin, au chapitre 61, lorsque Don Quichotte est accueilli à Barcelone par ces mots : « Qu'il soit le bienvenu, dis-je, le valeureux Don Quichotte de la Manche ; non pas le faux, le factice, l'apocryphe, qu'on nous a montré ces jours-ci dans de menteuses histoires, mais le véritable, le loyal et le fidèle, que nous a dépeint Cid Hamet Ben-Engeli [nom de l'auteur arabe dont Cervantès se prétend seulement le traducteur], fleur des historiens ! »⁸³ Ainsi, l'hidalgo et son serviteur prennent connaissance de l'existence d'un « faux » Don Quichotte ou d'un Don Quichotte « apocryphe », comme ils l'appellent. Or on sait qu'« apocryphe », issu du grec *apokruphos*, se dit en premier lieu d'écrits religieux qui ne font pas partie du canon de l'Église. Appliquer cette désignation à un personnage de roman implique qu'il y ait une sorte de « canon » dans l'univers de fiction. Mais est-ce le cas ? Qu'est-ce qui fait du *Don Quichotte* de Cervantès le vrai, l'unique, et de celui d'Avellaneda une fausse imitation ? Alain-René Lesage, dans sa préface à sa libre adaptation du *Quijote* d'Avellaneda en français, prétendra même que le « faux » *Quichotte* est plus vrai que le vrai : « Cervantès n'ayant composé la sienne [sa suite] que longtemps après celle d'Avellaneda, il est aisé de juger lequel a été le copiste », écrit-il⁸⁴.

Or non seulement Cervantès soulève ces mêmes questions dans sa propre version de l'intrigue, mais il leur apporte une solution hautement ironique. Dans une scène proprement vertigineuse, au chapitre 72 de la deuxième partie, Don Quichotte et Sancho Panza se reposent dans une auberge lorsqu'y pénètre un voyageur qui n'est autre que Maure Alvaro Tarfé, un personnage issu du *Quijote* « apocryphe »... Et ce nouvel arrivant est incapable d'identifier les deux personnages ! Voyant cela, Don Quichotte l'interroge : « Dites-moi, seigneur don Alvaro, reprit Don Quichotte, est-ce que je ressemble en quelque chose à ce Don Quichotte dont parle Votre Grâce ? Non, certes, répondit le voyageur, en aucune façon [...] »⁸⁵. Sancho Panza les interrompt alors en s'exclamant : « le véritable Sancho, c'est moi [...]. Quant au véritable Don Quichotte de la Manche, le fameux, le vaillant, le discret, l'amoureux, le défaisseur de torts, le tuteur d'orphelins, le défenseur de veuves, le tueur de demoiselles, celui qui a pour unique dame la sans pareille Dulcinée du Toboso, c'est ce seigneur que voilà, c'est mon maître. Tout autre Don Quichotte et tout autre Sancho ne sont que pour la frime, ne sont que des rêves en l'air »⁸⁶. Or derrière l'indignation de Sancho pointe l'ironie de Cervantès. Comment décider en effet dans l'univers de la fiction qui est le vrai et qui est le faux *Quijote* ? Comment identifier l'amoureux de Dulcinée et selon quels critères ? Le chevalier s'indigne lui aussi en affirmant : « je ne suis pas le Don Quichotte imprimé dans la seconde partie »⁸⁷.

Ici, par une mise en abyme de la fiction, le personnage de la fiction concurrente qui est présent dans celle-ci, et relève donc de la métafiction, devient, dans la fiction de premier degré, celle de Cervantès, un personnage « imprimé », un pur « être de papier ». Mais don Alvaro Tarfé ne comprend pas cette subtile distinction entre fiction et métafiction, puisqu'il répond : « c'est à tomber de surprise

⁸³ Miguel de Cervantès, *Don Quichotte de la manche*, trad. fr. L. Viardot (Paris : Garnier, 1961), 993.

⁸⁴ Alain-René Lesage, *Œuvres complètes*, tome IX, *Nouvelles aventures de l'admirable Don Quichotte de la Manche*, éd. David Alvarez (Paris : Champion, 2009), 118.

⁸⁵ Cervantès, *Don Quichotte de la manche*, op. cit., 1063.

⁸⁶ *Ibid.*, 1164.

⁸⁷ *Ibid.*, 1165.

que de voir en même temps deux Don Quichotte et deux Sancho Panza, aussi semblables par les noms que différents par les actes »⁸⁸. Mettant les deux personnages, fictif et métaphictif, sur le même plan, il n'est plus capable de les différencier et continue à les tenir pour identiques. Il aboutit alors à une contradiction pure et simple : le même Quichotte n'est pas le même, celui qui est un est aussi double. Tout sombre dans la plus parfaite absurdité : « Oui, je répète et soutiens que je n'ai pas vu ce que j'ai vu, et qu'il ne m'est point arrivé ce qui m'est arrivé ». On prend alors à témoin un greffier qui accompagne l'alcade du pays qui vient de pénétrer dans l'auberge, et on exige de lui une déclaration officielle certifiant que don Alvaro Tarfé ne connaît pas Don Quichotte de la Manche et que celui-ci n'est pas celui qui figure imprimé dans une histoire publiée par Avellaneda.

Et le narrateur déclare avec malice : « comme si une telle déclaration eût importé beaucoup », « comme si leurs œuvres et leurs paroles n'eussent pas clairement montré la différence des deux Don Quichotte et des deux Sancho Panza »⁸⁹. En somme, la seule chose qui puisse distinguer les deux Quichotte n'est pas une différence d'identité (car comment l'établir ?) mais une différence de *style* : c'est le style de l'auteur qui se reflète dans celui de leurs aventures. Une différence de style n'est pas une différence d'identité, car du point de vue de leur « identité narrative », les deux personnages sont impossibles à distinguer, si ce n'est par stipulation. À partir du moment où il n'existe pas de critères d'identité dans la fiction, il n'existe pas non plus en elle d'identité en un sens ne serait-ce que *comparable* à celui que possède ce terme dans le monde réel.

La conclusion ironique de Cervantès pose un sérieux problème à une approche qui, comme celle de Ricœur, voudrait jeter un pont par-dessus le gouffre qui sépare la fiction et la réalité pour ce qui est de la question de l'identité.

Pour récapituler : l'identité narrative ne semble pas exigée par la nécessité de penser une identité « dynamique », c'est-à-dire compatible avec le changement, puisque l'identité numérique est déjà compatible avec le changement ; cette identité soulève aussi la question de savoir si on peut rabattre simplement la narration sur l'histoire et s'il ne faut pas maintenir une différence entre elles ; enfin, parler d'identité dans le monde de la fiction suppose que l'identification soit conçue ici simplement comme une opération psychologique et qu'on court-circuite la question fondamentale des critères d'identité ; car il n'y a pas de critères d'identité dans la fiction.

Est-ce à dire, pour autant, que la démarche de Ricœur n'est pas philosophiquement intéressante ? Nous ne voudrions pas donner l'impression que telle est notre conclusion. Nous croyons au contraire que Ricœur a raison de souligner que notre identité *qualitative*, et plus précisément, ce que nous avons appelé dans *L'identité humaine en dialogue* notre identité pratique se constitue de manière historique et qu'une manière dont elle peut être approchée est à travers le récit biographique – une manière parmi d'autres. Ricœur a eu raison aussi, il nous semble, de suggérer la possibilité de faire un pas de côté par rapport à l'approche standard du problème de l'identité personnelle dans la philosophie analytique au seul fil conducteur de l'identité numérique et de ses critères. Mais l'ipséité ne peut être conçue, contrairement à ce qu'il affirme, comme une autre espèce d'identité, elle doit être plutôt comprise, en tant que fidélité à soi-même, comme une manière d'être ou d'exister (*eine Weise zu existieren*, disait Heidegger), celle dans laquelle j'assume ma propre identité pratique et m'en rends

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, 1166.

responsable devant autrui. En d'autres termes, le concept d'ipséité, tel que Ricœur a essayé de le circonscrire, ne répond pas à la même question que la question de l'identité numérique à travers le temps, mais à une *autre* question qui est en substance la suivante : qu'est-ce qu'exister de manière fiable devant les autres ? Qu'est-ce qu'exister *en personne* ? Cette question a été occultée par le primat conféré par les philosophes analytiques au problème de l'identification et de la réidentification d'une personne au cours du temps, dans les débats contemporains.

Références

- Miguel de Cervantès, *Don Quichotte de la manche*, trad. fr. L. Viardot (Paris : Garnier, 1961).
- Alfred Ernout et François Thomas, *Syntaxe latine* (Paris : Klincksieck, 2002).
- Gottlob Frege, *Les fondements de l'arithmétique. Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, trad. fr. C. Imbert (Paris : Éditions du Seuil, 1969).
- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen : J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1990), 338-339 ; trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, *Vérité et méthode* (Paris : Éditions du Seuil, 1996), 355-356.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen : Max Niemeyer, 1986 ; 16^e édition).
- David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. fr. A. Leroy (Paris : Aubier, 1983).
- David Kaplan, « Bob and Carol and Ted and Alice », in *Approaches to Natural Language*, K. J. J. Hintikka, J. M. E. Moravcsik et P. Suppes (éd.) (Dordrecht, Boston : D. Reidel Publishing Company, 1973).
- Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge : Harvard University Press, 1972) ; trad. fr. P. Jacob et F. Recanati, *La logique des noms propres* (Paris : Éditions de Minuit, 1982).
- Alain-René Lesage, *Œuvres complètes*, tome IX, *Nouvelles aventures de l'admirable Don Quichotte de la Manche*, éd. David Alvarez (Paris : Champion, 2009).
- Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Notre Dame : Notre Dame University Press, 1981) ; trad. fr. L. Bury, *Après la vertu. Étude de théorie morale* (Paris : PUF, 1997).
- Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford : Clarendon Press, 1984).
- Terence Parsons, *Nonexistent Objects* (New Haven : Yale University Press, 1980).
- Thomas Pavel, *Univers de la fiction* (Paris : Éditions du Seuil, 1988).
- Paul Ricœur, *Temps et récit I* (Paris : Éditions du Seuil, 1983).
- , *Soi-même comme un autre* (Paris : Éditions du Seuil, 1990).
- , *Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction* (Paris : Éditions du Seuil, 1984 ; rééd. Éditions Points, 1991).
- , *Temps et récit III, Le temps raconté* (Paris : Éditions du Seuil, 1985).
- , *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Éditions du Seuil, 1986 ; rééd. Éditions Points, 1998).
- , *Anthropologie philosophique. Essais et conférences*, 3 (Paris : Éditions du Seuil, 2013).
- Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* (Francfort-sur-le-Main : Vittorio Klostermann, 1983) ; trad. fr. J. Greisch, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose* (Paris : Éditions du Cerf, 1992).
- Daniel Stern, « L'enveloppe prénarrative », in *Récit, attachement et psychanalyse : pour une critique de la narrativité*, Bernard Golse et Sylvain Missonnier (dir.) (Ramonville Sainte-Agne : Erès, 2005).
- , « Engagements subjectifs : le point de vue de l'enfant » in *Le Nourrisson et sa famille*, André Carel, Jacques Hochmann et Henri Vermorel (dir.) (Lyon : Césura, 1990).
- Jean-Marc Tétaz, « L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur », *Études théologiques et religieuses*, t. 89 (2014/4).