

Contributi/5

Identité personnelle et narration chez Paul Ricœur et Hannah Arendt

di Attilio Bragantini

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 02/04/13. Accettato il 07/05/13

The question of personal identity is an essential topic of Ricœur's hermeneutics. Working on his theory of narrative identity, Ricœur frequently refers to Arendt's reflections on narration, in particular those contained in *The Human Condition*. His discussion of Arendt's thought constitutes, therefore, a starting point from which to shape his own theory of the self. This paper aims to analyze both Ricœur's and Arendt's notions of narration and narrative identity. First, it compares the parallel approaches the two authors hold toward narration. For Arendt narration is mostly a storytelling performance on the public domain, about the life of someone, whose meaning is established for those who remain. Ricœur, on the other hand, stresses the hermeneutic function of narration and narration as a text. He argues that both these elements allow to understand the life of characters and to give a new configuration to one's own identity. Eventually, this paper claims that these different notions of narration bring Ricœur and Arendt to highlight two different impacts of narrative identity, respectively ethical and political. Such a comparison enables us to focus on personal identity in a more comprehensive sense.

Introduction

Le problème de l'identité personnelle joue un rôle central dans la pensée de Paul Ricœur. À la fin de *Temps et récit*, lorsqu'il cherche à résoudre les problèmes théoriques liés à la dichotomie entre temps cosmologique et temps phénoménologique, (correspondant à la distinction entre corps-objet et corps-propre), le philosophe introduit l'activité mimétique du récit comme « l'invention d'un *tiers-temps* »¹ permettant de dépasser l'aporie des deux temps mentionnés. Par là Ricœur aboutit au concept d'*identité* narrative, qu'il voit comme une médiation possible entre les définitions de l'identité qu'il a discernées au préalable, tout en gardant au centre conceptuel de sa démarche la question du texte et la tâche herméneutique :

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. « Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *Qui* en est l'agent, l'auteur ? [...] Répondre à

¹ Cf. P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, p. 441.

la question « qui ? », comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie².

Paul Ricœur donc non seulement pose la question de l'identité personnelle à partir de l'identité narrative, mais il manifeste par là l'une des sources de sa réflexion sur la narration, à savoir la pensée de Hannah Arendt.

La philosophe allemande aborde la pratique narrative de deux manières. D'un côté, elle s'occupe du récit et de la narrativité au milieu de sa théorie politique, où elle travaille le concept d'action. Il s'agit principalement de *Condition de l'homme moderne*³. De l'autre côté, des considérations sur le rôle du narrateur et sur la valeur du *storytelling* émergent là où Arendt fait le portrait d'écrivains qui ont récréé la vie à travers l'imagination de récits. Le cas exemplaire est celui de Karen Blixen⁴.

Or, l'inspiration arendtienne de Ricœur demande d'être approfondie, pour comprendre jusqu'à quel point les deux philosophes partagent une notion commune de narration et dans quelle mesure leurs théories diffèrent. Dès lors, notre article vise à mettre en dialogue les réflexions des deux penseurs sur la narration par rapport à la question de l'identité personnelle et à sa portée éthico-politique.

Arendt : l'intrigue des actions

Dans le cinquième chapitre de *Condition de l'homme moderne* consacré à l'action Arendt dédite les premiers paragraphes à la narration. Dans sa perspective l'activité narrative relève dès le début de la définition plus générale de l'espace politique et du statut de l'agent. La capacité d'entamer le nouveau (signification essentielle de l'action) s'exerce dans un cadre d'interactions entre plusieurs sujets (« la condition humaine de la pluralité »⁵), ce qui fait que la direction des actes est continuellement modifiée. Pour éclaircir cette situation typique d'un espace politique, Arendt se sert de l'image du « réseau » (*web*)⁶, soulignant ainsi le tissage compliqué des relations humaines, qui tient au fait que l'action se déroule dans un ensemble d'actes et de discours déjà présents, qui font dévier ses effets, jusqu'à empêcher qu'elle se finalise selon le but de son extenseur. Cependant un regard rétrospectif sur le statut fragmentaire des actions en restitue une unité fondamentale. L'intrigue des actions offre une *histoire* qui peut être racontée :

² *Ivi*, p. 442.

³ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958 ; trad. fr. *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961.

⁴ Cf. Ead., *Isak Dinesen: 1885-1963*, in *Men in Dark Times* (1968), Middlesex 1973, p. 97-111. Pour un développement de la notion arendtienne de narration à partir de Karen Blixen, cf. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milan 1997.

⁵ Cf. Ead., *Condition de l'homme moderne* cit., p. 15.

⁶ *Ivi*, p. 204.

Le domaine des affaires humaines proprement dit consiste dans le réseau des relations humaines, qui existe partout où des hommes vivent ensemble. La révélation du « qui » par la parole, et la pose d'un commencement par l'action, s'insèrent toujours dans un réseau déjà existant où peuvent retentir leurs conséquences immédiates. Ensemble elles déclenchent un processus nouveau qui émerge éventuellement comme vie unique du nouveau venu, affectant de façon unique les vies de tous ceux avec qui il entre en contact. C'est à cause de ce réseau déjà existant des relations humaines avec ses innombrables conflits de volontés et d'intentions, que l'action n'atteint presque jamais son but ; mais c'est aussi à cause de ce médium, dans lequel il n'y a de réel que l'action, qu'elle « produit » intentionnellement ou non des histoires, aussi naturellement que la fabrication produit des objets⁷.

L'accomplissement de la vie d'un individu – ce qui n'a lieu qu'avec la mort – en fait quelque chose de passé, d'irréversible. Mais celle-ci est précisément la condition pour que le qui qu'il a été émerge. Il y a un reste, qui n'est plus une vie vivante, mais son histoire, qui en étant narrée transmet son souvenir aux générations futures. Le réseau d'actes et de paroles dans lequel le parcours d'une vie se situe demeure après le décès sous la forme d'une intrigue. La transformation qui offre la trace d'une existence à travers une histoire produit selon Arendt un changement sinon un renversement remarquable : la vie dans son agissement concret est contingente, ouverte à la possibilité que chacun se porte d'une manière ou d'une autre, que des événements divers, voire inattendus et même bouleversants puissent altérer l'orientation que le choix de chacun donne à sa propre vie. Non moins important apparaît d'ailleurs le poids du hasard. Tout cela fait que le déroulement d'une vie reste imprévisible, donc libre. Lorsque cette vie est terminée, ses possibilités s'épuisent ; elle est transmutée en récit, qui rend ses événements nécessaires. L'histoire d'une vie nous dit en somme pour Arendt ce que la vie en tant que telle ne disait pas – ce qu'il ne faut pas entrevoir dans la vie dans son déploiement: cette vie ne pouvait qu'être ce qu'elle a été.

Or dans l'élaboration de sa conception de l'action, Arendt soutient la thèse que l'action révèle son agent. Mais « la révélation (disclosure) de l'agent dans la parole et l'action »⁸ ne manifeste pas n'importe quel trait de l'individu qu'agit, un quoi qui correspondrait à certains aspects de son caractère ou de son attitude, mais exactement qui lui est. Ce qui d'ailleurs, on vient de le considérer, est le contenu de l'histoire qui pourtant diffère de la vie dans son déroulement. Ce qui distingue la vie vivante de l'histoire qu'en reste est disons le degré d'accomplissement du qui dont il s'agit. L'action révèle le qui dans son agissement, un qui donc qui peut encore être autrement. Posée sous la condition de la naissance, ou mieux de la natalité⁹, l'action constitue une réserve inépuisée de significations possibles. Elle

⁷ Ivi, p. 207.

⁸ Ivi, p. 197.

⁹ Cf. Ivi, p. 278.

manifeste un qui encore in itinere. Ce qui en tous cas, comme il ne représente aucunement une chose, ne serait pas une sorte de disponibilité de l'agent, comme si chacun pouvait se produire soi-même comme l'objet d'une fabrication. Le qui, celui que chacun est, se déploie en agissant librement mais d'après Arendt il n'est pas à son tour l'objet d'un choix. Dès que la mort intervient la réserve de possibilités d'auto-révélation est clôturée. Le qui est de facto accompli : comme il ne peut plus être autrement, il ne peut plus être que ce qu'il a été. L'histoire qui reste révèle ce qui qui est pour toujours accompli et peut donc donner ce que l'action en tant que telle ne pouvait pas (ne pouvait pas encore), à savoir une piste interprétative de tel individu, face à l'intrigue achevée de son itinéraire de vie.

Pour comprendre cet état de choses paradoxal (personne n'est un *qui* que quand on est mort), Arendt se réfère à la conception grecque pré-philosophique de l'homme. La « solution des Grecs » est cachée dans le mot *eudaimonia*, qui seulement d'une façon imprécise signifie le « bonheur » avec lequel on le traduit souvent. *Eudaimonia* d'après Arendt exprime plutôt « une idée de bénédiction, mais sans nuances religieuses, et signifie littéralement quelque chose comme le bien-être du *daimôn* qui accompagne chacun des hommes durant sa vie, qui est son identité distincte, mais qui n'apparaît, qui n'est visible qu'aux autres »¹⁰.

Ainsi d'un sujet qui jouit de son *eudaimonia* on ne dit pas qu'il est heureux mais qu'il a un bon *daimon*, qu'il ne connaît pas, dont il ne dispose pas, mais qui accompagne sa vie. Les Romains, héritiers de cette conscience de la vie, la traduisent, bien que moins finement, dans la devise : « *nemo ante mortem beatus esse dici potest* », c'est-à-dire : « personne ne peut être dite heureuse avant sa mort ». La mort prématurée des héros épiques signale la seule possibilité de contrôler sa propre révélation : risquer sa vie pour prouver sa valeur, mourir au sommet de sa propre grandeur. Bien qu'elle soit en tant que telle une vision « extrêmement individualiste »¹¹, elle montre, à partir de sa reprise dans les poèmes d'Homère, le passage entre vie et histoire, entre un *qui* vivant qui apparaît toujours sous une nouvelle lumière et l'essence d'un être humain qui émerge après sa mort :

Cette identité inchangeable de la personne, bien que se dévoilant de manière intangible dans l'acte et la parole, ne devient tangible que dans l'histoire de la vie de l'acteur ; mais comme telle on ne peut la connaître, la saisir comme entité palpable, que lorsqu'elle a pris fin. En d'autres termes l'essence humaine – non pas la nature humaine en général (qui n'existe pas), ni la somme des qualités et des défauts de l'individu, mais l'essence de qui est quelqu'un – ne commence à exister que l'ordque la vie s'en va, ne laissant rien derrière elle qu'une histoire¹².

¹⁰ *Ivi*, p. 217.

¹¹ *Ivi*, p. 218.

¹² *Ivi*, p. 217-218.

Arendt: la constitution du qui à travers la narration

Le *qui*, ce qui demeure d'une vie, reste sous la forme d'une histoire. Cela veut dire qu'il ne reste que pour autant qu'il est narré, et ainsi transmis, répété, rappelé. Le *qui*, qui émerge au sein d'une pratique, l'action, est assigné à nouveau à une pratique, la narration. On est donc face à un passage d'une identité *dynamique* (le *qui* vivant qui reste ouvert à de nouvelles révélations dans l'action) à une identité *narrative* (le *qui* désormais immuable livré au *storytelling*).

La narration partage avec l'action certains de ses traits. D'abord il s'agit encore une fois d'une pratique discursive (car l'action nécessite la parole comme médiatrice entre les individus). En plus, la narration agit à son tour publiquement, face à une pluralité, qu'elle soit présente ou future (ceux qui écouterons ou lirons l'histoire dans l'avenir).

Arendt se réfère ici à l'idée aristotélicienne du *drama* comme « imitation (*mimesis*) de personnages agissants »¹³. La narration est donc à son tour un acte, un acte répétant les actions des individus dont elle immortalise le souvenir. La philosophe reste en outre fidèle à l'idée classique d'un récit qui ne réverbère pour la postérité que la grandeur (*megethos*) de figures héroïques et politiques. Mais cette reprise d'Aristote se fait à partir d'un clivage théorique. Si Arendt reprend la distinction d'Aristote entre *praxis* et *poiesis*, elle ne pose pas la narration du côté de la fabrication, comme dans le cas de l'œuvre d'art et de la *poiesis* par excellence, la poésie¹⁴. Les histoires de vies vécues sont moins des opérations de la *mimesis* que des répétitions des actions, elles sont moins des « œuvres » que des « drames » – moins de textes que de performances. Si donc la narration reste du côté de la *praxis*, elle se différencie de l'œuvre d'art comme invention, comme récit de personnages. Julia Kristeva a bien saisi cette divergence :

Ainsi, ayant constaté la discordance entre l'histoire vécue et l'histoire narrée, Arendt ne juge pas que l'essentiel de la narration réside dans la fabrication d'une cohérence interne au récit, dans l'art du conte. Elle n'ignore pas cet aspect « formel » ou « formaliste » de la théorie aristotélicienne [...] mais elle passe rapidement sur la construction technique du récit [...]. Selon elle, ce qui importe avant tout pour le récit-témoignage c'est de reconnaître le « moment de l'achèvement » et d'« identifier l'agent » de l'histoire¹⁵.

La narration est plutôt accomplie par « l'expérience transmise de bouche en bouche »¹⁶, par la diffusion, la réitération de l'histoire, qui ne

¹³ Aristote, *Poétique*, Paris 1996, 1448b 29-30.

¹⁴ Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, cit., p. 187-195.

¹⁵ J. Kristeva, *Le génie féminin 1. Hannah Arendt*, Paris 1999, p. 126.

¹⁶ W. Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows* ; tr. fr. *Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov*, in Id., *Œuvres III*, Paris 2000, p. 116. Cet essai de Benjamin, publié la première fois en 1936, peut avoir joué un rôle dans la compréhension de la narration chez Arendt, dont le philosophe berlinois était d'ailleurs un ami et avec lequel elle entretenait un rapport intellectuel depuis le commun exil à Paris. Cf. H. Arendt, *Walter Benjamin*, in «Merkur», XXII, 1968, p. 50-65, 209-223, 305-315.

demande pas en premier lieu un talent littéraire mais, plus en général, un processus de pensée. Faire mémoire d'une vie passée, qui mérite d'être rappelée, veut dire l'achever, en lui donnant, par les mots narrés, ce qu'elle ne pouvait pas apercevoir d'elle-même, c'est-à-dire son *sens* : « l'«achèvement» qui assurément tout événement accompli doit avoir dans les consciences de ceux à qui il revient alors de raconter l'histoire et de transmettre son sens »¹⁷.

Ce qui pour Arendt est au centre de l'acte de narrer n'est dès lors pas la création d'une œuvre mais l'immortalisation d'une vie. Et pourtant il nous semble que la transformation du *qui* mise en place à travers le récit corresponde à une transformation de la pratique concernée. En d'autres termes, le sujet de l'action et le sujet de la narration sont différents. La scène de la narration en fait n'est plus centrée sur l'agent, mais sur celui qui connaît l'histoire de lui et la raconte, c'est-à-dire sur l'un des spectateurs de cette vie (s'il s'agit d'un contemporain) ou de cette histoire. Dès qu'il ne reste qu'une histoire, la vie de chacun lui est d'une certaine manière expropriée : un clivage s'ouvre entre l'*avoir lieu* d'une vie, qui a à faire avec celui qui la vit, et son *avoir sens*, qui concerne celui qui la narre ou qui l'écoute. Ce décalage amène à toute une série de renversements. D'abord, l'auteur de l'histoire n'est pas son protagoniste. L'imprévisibilité, qui est le chiffre de la capacité d'agir, exclue à la rigueur que l'agent puisse savoir *qu'il* est au fond. Ce « fond » est atteint seulement par ceux qui survivent, qui peuvent témoigner. L'histoire permet en outre au narrateur d'aboutir à l'unité de l'humain, à un *qui* achevé dont le récit peut être repris et répété à l'infini. En fait chaque vie singulière qui en tant que telle est unique et ne peut pas être répétée, trouve seulement dans la répétition narrative sa chance d'être transmise et pour ainsi dire sauvée.

De ce travail de répétition de la narration qui permet la consolidation de l'histoire découle enfin un dernier caractère, que l'on peut appeler sa signification *exemplaire*. Pour autant qu'une histoire parle d'un individu unique, irremplaçable, qui a un nom et qui à travers son nom est livré à l'histoire en général, elle peut parler pour tous, de tous (*de te fabula narratur*). En préservant l'identité immuable d'un *qui* le récit ne narre pas seulement les événements de sa vie, mais moyennant ces faits devient aussi une expression de la condition humaine à part entière. Le récit a donc une validité exemplaire parce que, loin d'offrir l'universel de l'Homme, exhibe, dans l'être humain singulier, l'*humanité*, ainsi que chacun peut percevoir telle histoire comme quelque chose qui l'implique, qui le concerne, qui l'investit.

Chacun peut donc se *reconnaître* dans l'histoire d'autrui même s'il ne se confond pas avec lui. C'est à ce point-ci qu'Arendt peut franchir le seuil entre la valeur humaine des narrations et leur valeur politique. En fait les récits créent des liens, constituent un héritage commun à partager. Au fur et à mesure que les histoires (*stories*) sont tissées ensemble, elles forment

¹⁷ H. Arendt, *The Gap between Past and Future* ; tr. fr. *La brèche entre passé et future*, in Ead., *La crise de la culture*, Paris, 1972, p. 15.

« le fablier (*storybook*) de l'humanité »¹⁸ ; elle constituent une *tradition*, un fondement narratif qui soutient la persistance d'une communauté humaine. Les intrigues répètent les rapports humains et en conservent la mémoire. À la base de la structure institutionnelle de la politique il y a donc une structure narrative. Cela correspond d'ailleurs au statut de l'histoire en général (*history*) : « Ces cas singuliers, actions ou événements, interrompent le mouvement circulaire de la vie quotidienne au sens où la *bios* rectiligne des mortels interrompt le mouvement circulaire de la vie biologique. La substance de l'histoire est constituée par ces interruptions autrement dit par l'extraordinaire »¹⁹.

Ricœur : la dialectique de mêmeté et ipseité

Le problème de l'identité personnelle émerge chez Ricœur au carrefour de deux problèmes de constitution : la constitution de l'action et la constitution de soi. Comment l'agent apparaît-il dans l'action ? Comment, en agissant, constitue-t-il soi-même ? Poser la constitution de soi comme question signifie soulever le problème d'une permanence dans le temps. Si chaque action en tant que telle est temporaire et contingente, l'agent, lui, est plus que la somme de ses actes.

Dans *Soi-même comme un autre* Ricœur recourt à une distinction fondamentale entre deux considérations du sujet qu'il avait déjà introduit à la fin de *Temps et récit*²⁰, qu'il appelle *mêmeté* et *ipseité*. Le premier est un concept relatif : la mêmeté implique une continuité temporelle pour laquelle quelque'un reste toujours le même ; elle est « la continuité interrompue entre le premier et le dernier stade du développement de ce que nous tenons pour le même individu »²¹. En ce sens la mêmeté indique à la fois une identité numérique et une identité qualitative. Elle est numérique car elle implique toujours un et un seul individu qui tout au long de son déroulement reste le même (ex. Paul à 10 ans et Paul à 54 ans est toujours Paul Ricœur). Elle est qualitative parce qu'elle se réfère pour affirmer elle-même au repérage de certains traits personnels persistants qui permettent d'y reconnaître une identité continue. Pour cela la forme de permanence dans le temps de la mêmeté est le *caractère* :

J'entends ici par caractère l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même. Par les traits descriptifs que l'on va dire, il cumule l'identité numérique et qualitative, la

¹⁸ Ead., *Condition de l'homme moderne*, cit., p. 208.

¹⁹ Ead., *The Concept of History* ; tr. fr. *Le concept d'histoire*, in Ead., *La crise de la culture*, cit., p. 60.

²⁰ Cf. P. Ricœur, *Temps et récit III*, cit., p. 443. Sur l'introduction du concept d'identité narrative chez Ricœur cf. F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris 1997, p. 549-564. Cf. aussi l'entrée « Identité narrative » in O. Abel, J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris 2009, p. 60-63.

²¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 141.

continuité ininterrompue et la permanence dans le temps. C'est par là qu'il désigne de façon emblématique la mêmeté de la personne²².

Le caractère constitue la sédimentation de qualités personnelles d'un certain individu, un ensemble d'aspects durables. Faire référence au caractère pour l'identification d'une personne, cela voudrait dire se focaliser sur le *quoi* de son *qui*, recourir à ses habitudes, à ses intérêts, à ses goûts pour le définir. Cette opération est une identification d'une personne à des caractéristiques déterminées. Je reconnais quelqu'un à partir de certains traits. Mais donc cela montre bien, d'après Ricoeur, qu'une personne ne se réduit pas à son caractère, mais que celui-ci permet d'aboutir au *qui* qu'une personne est. Le caractère, le registre de la mêmeté d'un individu, recouvre, mais n'épuise pas, ce que cet individu est en *soi* : tous les *quoi* d'une identité renvoient à son *qui*, mais ne le constituent pas en tant que tels.

Il faut donc supposer un deuxième niveau de l'identité personnelle, celui qui, à partir du concept de soi, est appelé par Ricoeur ipseité. Il s'agit d'une couche de l'identité qui demeure dans le temps bien qu'elle ne soit pas assujettie au changement, au développement. Si le modèle de la mêmeté était le caractère, l'image de l'ipseité est donnée par la parole tenue.

La tenue de la promesse [...] paraît bien constituer un défi au temps, un déni du changement : quand-même mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclination, «Je maintiendrai ». Il n'est pas nécessaire, pour qu'elle fasse sens, de placer la tenue de la parole donnée sous l'horizon de l'être-pour (ou inverse-)la-mort et suffit à elle-même la justification proprement éthique de la promesse, que l'on peut tirer de l'obligation de sauvegarder l'institution du langage et de répondre à la confiance que l'autre met dans ma fidélité. Cette justification éthique, prise en tant que telle, déroule ses propres implications temporelles, à savoir une modalité de permanence dans le temps susceptible d'être polairement opposée à celle du caractère. Ici, précisément, ipseité et mêmeté cessent de coïncider. Ici, en conséquence se dissout l'équivocité de la notion de permanence dans le temps²³.

Le recouvrement de l'*ipse* par l'*idem* opéré par le caractère est ici totalement effacé. Face à l'injonction éthique de la promesse, le soi est investi en première personne, au delà de tous changements au sein de la mêmeté. Par cela est découverte une dimension identitaire qui ne se résout pas dans la qualification relative d'une constance par rapport à certains traits mais qui constitue une fidélité totale, une fidélité, pour ainsi dire, indisponible au sujet lui-même. Quoique je suis, je suis ce qui-ci.

Une fois établie la distinction entre ipseité et mêmeté, Ricoeur pose la question de leur rapport. Comme l'analyse l'a montré, la différence entre les deux considérations de l'identité personnelle passe par une dialectique. Si en effet le caractère entraîne une confusion de l'*idem* avec l'*ipse*, la parole tenue correspond par contre à l'arrachement de l'*ipse* à l'*idem*. Comment penser alors l'identité personnelle en tant que telle ? Il est clair que les deux considérations isolées ne permettent pas, mais au contraire empêchent son

²² *Ivi*, p. 144.

²³ *Ivi*, p. 149.

saisissement. Il faut donc un intermédiaire qui, tout en gardant la différences des deux, en repère une convergence possible. Ce moment de synthèse de la dialectique de mêmeté et ipseité est pour Ricoeur l'*identité narrative*.

Ricoeur : identité narrative et visée éthique

Ricoeur comprend l'identité narrative mobilisant le concept aristotélicien de *mise en intrigue* (*mythos*), dont il garde l'acception d'« assemblage d'actions accomplies » (*synthesis tôn pragmatôn*)²⁴, de construction d'une histoire :

Ce qu'Aristote dénomme intrigue, ce n'est pas une structure statique, mais une opération, un processus intégrateur [...] qu'il ne s'achève que dans le lecteur ou le spectateur, c'est-à-dire le récepteur *vivant* de l'histoire racontée. Par processus intégrateur, j'entends le travail de composition qui confère à l'histoire racontée une identité qu'on peut dire dynamique: ce qui est raconté, c'est telle ou telle histoire, une et complète²⁵.

La narration se constitue comme une opération transformatrice. Son point de départ, une vie à raconter, devient l'objet d'un processus (la mise en intrigue notamment), que Ricoeur qualifie de *configuration*. Il s'agit d'un travail qui cherche à satisfaire en gros deux conditions : d'un côté, que le récit reste fidèle à la vie qu'il narre, qu'il soit l'histoire de cette vie, c'est-à-dire qu'il rend compte de l'inévitable discordance et de la fragmentarité qui caractérise une expérience vivante. De l'autre côté la narration représente celle vie, elle la met en forme, en livrant ainsi un cadre de compréhension qui permet d'entrevoir une fondamentale unité au fond du déroulement des événements. Cela signifie que le récit, tout en répétant la vie, lui donne une forme, une concordance. Le récit est « synthèse de l'hétérogène »²⁶, il est le terrain sur lequel se joue une série de médiations entre termes opposés qui doivent aboutir à une composition. Cela produit deux ordres principaux d'effets sur la narration, concernant d'une part le rapport entre contingence et nécessité, de l'autre celui entre vie et texte, entre personnage et histoire.

En mettant en place un enchaînement reformulé des événements, le récit transforme leur déroulement. Si dans la vie il s'agit de l'occurrence de faits contingents, dans la narration on est face à leur renversement en nécessité : comme le narrateur connaît déjà les développements auxquels son récit amène, ceux-ci ne constituent plus les effets imprévisibles de l'actions, mais l'accomplissement cohérent d'une unité. Ce qui dans la vie peut arriver toujours autrement, acquiert dans l'histoire racontée le chiffre de l'irremplaçable : l'intrigue nous conduit à travers des voies alternatives en choisissant à chaque fois le seul tournant qui peut être parcouru.

²⁴ Cf. Aristote, *Poétique*, cit., 1450 a 5.

²⁵ P. Ricoeur, *La vie : un récit en quête de narrateur*, in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Paris 2008, p. 258.

²⁶ Id., *Soi-même comme un autre*, cit., p. 169.

Cette unité que la narration donne au chemin d'une vie n'est possible qu'à travers sa forme textuelle. C'est le texte le lieu des médiations entre les oppositions qui surgissent. Si la vie représente le terrain du déclenchement des événements, la dynamique sans cesse du possible, le texte en est la mise en ordre, le processus transformateur qu'en dégage le sens. L'unité profonde du texte correspond dès lors à l'unification du profil individuel.

Même le romans contemporain (le *nouveau roman* français par exemple), ce qui apparaît le texte le plus loin du registre de la narrativité, montre par contraste, d'après Ricoeur, l'opération à l'œuvre dans le récit et surtout le lien entre forme et identité narrative. En fait le romain du XX^e siècle s'éloigne de la description d'un personnage à part entière, ce qu'au contraire il dissout, pour autant qu'il renonce à la narration d'événements.

Il y a donc une corrélation essentielle entre personnage et histoire racontée, entre identité et narration. L'identité narrative, par le biais du texte, permet de rendre compte à la fois du niveau des traits habituels, des variations et changements de la vie (la considération de la *mêmeté*) et du niveau de l'immuable, du fondement permanent (celle de l'*ipseité*). La narration permet d'entrevoir le soi et le même dans une unité qui les *comprend*, au double sens de la synthèse narrative et du travail herméneutique.

Mais l'activité de compréhension qui est le travail du texte ne se réduit pas à lui-même. Comme il s'agit d'une tâche herméneutique, le récit est impliqué dans un cercle à trois sections fondamentales. Le texte, qui occupe la position centrale dans ce milieu, présuppose et renvoie respectivement à deux moments différents, posant tous les deux de leur part la question du rapport de la mise en intrigue à la vie. D'abord, comment le passage du vécu au narré est-il possible ? Un « abîme »²⁷ se creuse entre eux. Et pourtant on narre, et pourtant la vie découle dans une histoire racontée. Si l'acte de configuration (*Mimesis II*) qui constitue la mise en intrigue est possible, c'est parce que la vie présente déjà une sorte de préfiguration (*Mimesis I*), une configuration pré-narrative qui permet cette transformation. Le texte peut être tissé parce que la vie est d'ores et déjà un nœud, que Ricoeur appelle *plan de vie*, le résultat d'un rapprochement qui se joue entre pratiques et vie :

[...] il vaut la peine de s'arrêter à un niveau médian entre les pratiques – métiers, jeux, arts – et le projet global d'une existence; on appellera *plans de vie* ces vastes unités pratiques [...] le champ pratique ne se constitue pas de bas en haut, par composition du plus simple au plus élaboré, mais selon un double mouvement de complexification ascendante à partir des actions de base et des pratiques, et de spécification descendante à partir de l'horizon vague et mobile des idéaux et des projets à la lueur desquels une vie humaine s'appréhende dans son unicité²⁸.

La constitution de la vie comme un plan, qui reste contingent et sujet au hasard et aux changements, fait qu'elle soit configurable comme un intrigue qui peut donc être narré. La variation qui permet le texte, une variation

²⁷ Id., *La vie : un récit en quête de narrateur*, cit., p. 265.

²⁸ Id., *Soi-même comme un autre* cit., p. 186-187.

qui appelle les forces de l'imagination, n'est donc qu'une variation sur le thème du vécu. Mais le texte ne constitue que le vecteur de cette variation, l'intermédiaire, pour ainsi dire, entre vie et vie, car la compréhension n'est pas atteinte *dans* le texte, mais plutôt *à partir* du texte. Nous rappelons les mots de Ricoeur cités plus haut : « [l']intrigue [...] ne s'achève que dans le lecteur ou le spectateur, c'est-à-dire le récepteur *vivant* de l'histoire racontée ». Le texte permet d'entamer une compréhension qui est une compréhension de soi :

[...] la fiction, principalement la fiction narrative, est une dimension irréductible de la compréhension de soi. S'il est vrai que la fiction ne s'achève que dans la vie et que la vie ne se comprend qu'à travers les histoires que nous racontons sur elle, il en résulte qu'une vie *examinée*, au sens du mot que nous empruntons au début à Socrate, est une vie *racontée*²⁹.

C'est à travers la lecture que le texte, qui est déjà interprétation de la vie, peut être interprété par le lecteur en déclenchant un processus d'auto-compréhension moyennant un rabattement de l'histoire narrée, de l'identité narrative racontée, sur l'identité de soi-même. À travers les personnage du récit j'éprouve, j'examine moi-même en tant que personne, je creuse le traits de la mêmété jusqu'à saisir mon ipseité. Mais Ricoeur ajoute à ce retour à la vie à partir du texte une dimension ultérieure, qu'en complique davantage la tâche : « Dans une perspective délibérément éthique [...] l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit est destinée à servir de point d'appui à la visée de la vie "bonne" »³⁰. L'opération de constitution du soi moyennant la compréhension du personnage et l'auto-compréhension s'achève en repérant à partir des événements narrés des outils une refiguration (*Mimesis III*) de soi-même.

À partir des pratiques mettant en acte le plan de vie narré on peut dégager les idéaux dans lesquels elles s'encadrent, et réfléchir sur le cadre général de notre propre vie. Cela permet une mise à point, dans la constitution de soi, des projets et des principes de vie qui peuvent l'orienter et mettre donc au centre de la compréhension la visée éthique d'une vie bonne. Réfléchir sur une vie déjà achevée, celle que l'on reçoit de la parole du narrateur, permet de faire un bilan de cette vie et de le reporter sur notre propre vie, d'en reconnaître le déroulement.

La narration constitue par conséquent une pratique herméneutique qui fait circuler la vie dans ses éléments : d'une préfiguration vécue à travers une configuration textuelle jusqu'à une refiguration éthique ; d'une identité personnelle en acte à travers une identité narrative achevée jusqu'à une identité à constituer ; d'une précompréhension active à une compréhension d'autrui jusqu'à une autocompréhension.

²⁹ Id., *La vie : un récit en quête de narrateur*, cit., p. 272.

³⁰ Id., *Soi-même comme un autre* cit., p. 187.

L'identité personnelle entre éthique et politique

La démarche ricœurienne sur l'identité narrative fait partie d'une plus vaste tentative de modifier sa théorie du sujet par le biais d'une ouverture à autrui. Ce passage est marqué par l'usage du terme « soi » : Ricœur introduit ainsi au cœur du sujet un jeu de réflexivité par lequel ce dernier devient l'autre de soi-même. L'unité du soi est donc brisée par un reflet d'intersubjectivité, qui prépare le sujet à l'appel d'autrui. Comme Johann Michel l'a souligné, « l'introduction de ce référentiel intersubjectif ne peut laisser intacte une anthropologie tournée jusqu'ici sur un sujet, fût-il décentré, bien seul à déchiffrer les "signes" de son existence pour mieux se conquérir lui-même. [...] La dépersonnalisation est éthique »³¹.

Mais la réflexivité comme rupture de l'unité du sujet substantiel et ouverture à autrui risque de menacer l'identité du sujet, le fait que le sujet soit toujours lui-même. Comment tenir cette ouverture éthique et en même temps la persistance du sujet, le fait qu'il y a un sujet responsable précisément envers autrui – ce qui seulement permet qu'une éthique soit possible ? C'est donc pour garder la dimension éthique que Ricœur doit penser à la fois l'ouverture du soi à l'autre et la personnalité du soi lui-même.

Il nous semble que cette « ambivalence »³² de la notion ricœurienne de sujet corresponde à la dialectique entre mêmeté et ipseité : si le caractère semble assurer la persistance objective dans le temps, l'ipseité permet la fidélité à soi-même à travers la fidélité à l'autre, comme dans le cas de la promesse.

Dans ce contexte l'identité narrative permet de tenir l'*idem* et l'*ipse* à travers le récit. L'ambivalence n'est pas aporétique, car elle est mise en jeu dans la narration du déroulement d'une vie. Par là le récit n'est pas seulement description. En effet il ne se borne pas à nous dire *qui* est quelqu'un, mais il l'implique dans un texte qui peut entraîner une modification du lecteur lui-même, qui reconnaît lui-même dans l'autre narré. La vision d'une vie dans le conte entraîne une possible *visée* éthique, donnant une nouvelle figuration à la vie. C'est précisément sur le terrain du rapport entre narration et constitution subjective que la pensée de Ricœur peut rencontrer Arendt :

Le lien entre action et histoire racontée (*story*) constitue un des thèmes les plus frappants de tout le traité sur la condition humaine. Ce lien est fort subtil. Hannah Arendt ne veut pas dire que le déploiement de la vie constitue en tant que tel une histoire, ni même que la révélation du « qui » soit par elle-même une histoire. C'est conjointement seulement que la révélation du « qui » et le réseau des relations humaines engendrent un processus d'où peut émerger l'unique histoire de n'importe quel nouveau venu³³.

³¹ J. Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, Paris 2006, p. 335, 340.

³² *Ivi*, p. 340.

³³ P. Ricœur, *Préface à Condition de l'homme moderne* (1983), in *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991, p. 60.

Paul Ricœur consacre une partie importante de sa préface à *Condition de l'homme moderne* au rapport entre action et narration. En envisageant le rôle de ce thème dans la démarche arendtienne, il le pose en relation avec le concept, déployé dans l'ouvrage, de *fragilité des affaires humaines*.³⁴ La narration serait la seule réponse possible aux labiles « nouvelles dimensions temporelles introduites par l'action *politique* »³⁵.

Cependant l'accent du philosophe est mis moins sur l'activité de la narration par rapport à l'identité personnelle (thème qui, comme nous l'avons vu, n'est pas secondaire dans l'analyse arendtienne) que sur l'histoire comme œuvre d'immortalisation. C'est par là qu'il arrive à franchir le passage de l'histoire à la politique par le biais d'une opposition entre considérations anciennes et modernes d'histoire, Arendt se situant d'après lui du côté des premières. En la qualifiant ainsi d'« antimoderne »³⁶, Ricœur peut entrevoir dans le recours à la catégorie de natalité et à un nouveau commencement les moyens extrêmes pour échapper aux illusions de la mortalité et à l'échec du monde contemporain.

Et pourtant cette préface, qui se situe quelques années avant la publication de *Soi-même comme un autre*, ne représente pas une véritable prise de distance de *Condition de l'homme moderne*, mais plutôt une toute première analyse, préalable au travail sur la narration qui suit. Comme nous avons essayé de montrer, les deux auteurs partagent l'idée que l'activité de narration soit ancrée à la constitution de l'identité personnelle, obtenu par un passage entre vie et récit qui permet la configuration de la première dans le deuxième. Cela signifie un rebattement d'un vécu contingent dans la nécessité narrative du texte qui révèle le *qui* de l'individu dont on raconte.

Bien que cette confrontation ne puisse que tenir compte du fait que Ricœur s'est engagé d'une façon approfondie dans un travail sur la théorie narrative alors qu'Arendt ne le fait que par rapport à sa théorie de l'action ou à son approche à la littérature, il est néanmoins légitime d'envisager une proximité ultérieure entre les deux, là où ils franchissent le passage d'une considération purement individuel de l'identité personnelle à une vision collective d'elle-même, à sa significations pour ceux qui se trouvent face à ces narrations.

Et pourtant ce passage s'inscrit dans deux manières distinctes de penser la narrativité. En fait Arendt porte son attention sur la *narration*, une activité, une pratique partageant certains traits avec l'action, alors que Ricœur s'occupe davantage du côté textuel, du *récit*. D'une part une *performance* de l'autre une écriture. De cela découle la condition des destinataires de la narration. Dans le cas d'Arendt surtout des spectateurs, des témoins, des héritiers, qui mettent en acte et transmettent la narration en la faisant circuler de l'un à l'autre. Dans le cas de Ricœur on est face à des lecteurs, des interprètes. Les deux différents cadres conceptuels au

³⁴ Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, cit., p. 211.

³⁵ P. Ricœur, *Préface à Condition de l'homme moderne*, cit., p. 60.

³⁶ *Ivi*, p. 64.

sein desquels la réflexion sur la narration est développée influencent les conclusions des auteurs.

La révélation du *qui* dans la narration selon Arendt ne peut qu'être posthume. Son but est d'assurer la seule permanence possible à l'histoire de chacun. Son insertion dans la plus générale histoire des hommes livre un réseau narratif qui fonde, à côté des lois et des mœurs, la persistance de la communauté humaine : elle joue un rôle *politique* pour autant qu'elle donne une infrastructure immatérielle mais stable à l'action, avec son pouvoir, mais aussi son risque, d'introduction du nouveau dans le monde.

La compréhension du *soi* à travers le texte d'après Ricoeur fait partie d'une circularité herméneutique plus vaste qui appelle le lecteur à un double travail : lecture du texte et lecture de soi-même à travers la variation imaginative du récit. C'est à partir de cette compréhension que la narration donne la chance d'une ouverture ultérieure, une ouverture éthique, consacrée à saisir ce qu'est une vie bonne et comment notre vie, à partir du repérage de ses conditions, pourrait être refigurée.

Néanmoins nous pouvons repérer un point commun dans le passage que les deux conceptions de la narrations demandent ; il s'agit du passage de l'action à la pensée et puis à nouveau à l'action. Chez Arendt, tout en restant une performance, la narration présuppose un acte de pensée de la part du narrateur, qui transforme une vie dans une histoire à raconter, qui immortalise une vie qui devient ainsi exemplaire. L'histoire demande en outre l'application d'une faculté spécifique de la pensée, le jugement³⁷, de la part des spectateurs, la faculté qui peut évaluer une singularité irréductible. C'est à partir du réseau des histoires que l'action en commun devient possible.

Chez Ricoeur, le travail herméneutique sur le récit ne se borne pas à l'exercice intellectuel de la lecture, mais il est la source d'une nouvelle orientation, « la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »³⁸. La *Mimesis II* conduit à une nouvelle configuration de la vie du soi avec les autres à travers l'ancrage dans une *praxis* sur la base de normes morales. La *Mimesis III* chez Ricoeur est aussi liée à une application du jugement : « raconter [...] c'est déployer un espace imaginaire pour des expérience de pensée où le jugement moral s'exerce »³⁹. C'est précisément sur ce point que Ricoeur reviendra encore une fois à Arendt, notamment à son interprétation politique du jugement esthétique kantien, dont il retient le concept d'*exemplarité*⁴⁰ du jugement réfléchissant. L'activité de juger une histoire dans sa singularité, mais en même temps en y découvrant un modèle qui peut inspirer les actions futures semble dès lors constituer le point de passage entre *poiesis* et *praxis*, entre l'interprétation et la délibération éthique. La vie narrée, l'identité racontée donne ainsi un exemple pour

³⁷ Cf. H. Arendt, *Lessons on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982 ; tr. fr. Juger, Paris 1991.

³⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 202.

³⁹ *Ivi*, p. 200.

⁴⁰ Cf. P. Ricoeur, *Le Juste*, Paris 1995, p. 161.

viser ce que c'est qu'une vie bonne – elle est, dans les termes de Ricoeur, « prophétique »⁴¹ : elle peut orienter notre avenir d'agents.

En résumant, le qui de chacun est tant chez Arendt que chez Ricoeur le résultat d'un processus qui part du soi, mais pour s'extérioriser dans un cadre plus complexe où la vie de chacun rencontre la vie des autres, tant dans la dimension de l'action que dans celle de la narration. Nous serions tentés de conclure que l'identité de ce qui est toujours narrative, car elle présuppose le réseau des racontes des autres vies et car elle ne va se constituer dans son unité et dans son sens qu'à travers une histoire. Le domaine d'une possible lecture croisée d'Arendt et de Ricoeur à propos de la narration paraît celui de la définition d'une éthique politique fondée sur des subjectivités agissantes qui se confrontent au récit comme le lieu de compréhension de la vie.

Il nous semble donc que les notions arendtiennes et ricœuriennes de narration et d'identité narrative nous permettent, dans leur dialectique, d'entrevoir un cadre plus global de l'identité personnelle par rapport au *storytelling*.

⁴¹ *Ibid.*