

L'identité narrative

Mon propos dans cet essai est de cerner la notion d'identité narrative, c'est-à-dire la sorte d'identité à laquelle un être humain accède grâce à la médiation de la fonction narrative.

J'ai rencontré ce problème à la fin de *Temps et récit* III¹, lorsque je me suis demandé, au terme d'un long voyage à travers le récit historique et le récit de fiction, s'il existait une expérience fondamentale capable d'intégrer les deux grandes classes de récits. J'ai alors formé l'hypothèse selon laquelle la constitution de l'identité narrative, soit d'une personne individuelle, soit d'une communauté historique, était le lieu recherché de cette fusion entre histoire et fiction. Nous avons une précompréhension intuitive de cet état de choses : les vies humaines ne deviennent-elles pas plus lisibles lorsqu'elles sont interprétées en fonction des histoires que les gens racontent à leur sujet ? Et ces « histoires de vie » ne sont-elles pas à leur tour rendues plus intelligibles lorsque leur sont appliqués les modèles narratifs — les intrigues — empruntés à l'histoire ou à la fiction (drame ou roman) ? Le statut épistémologique de l'autobiographie semble confirmer cette intuition. Il est donc plausible de tenir pour valable la chaîne suivante d'assertions : la connaissance de soi est une interprétation, — l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée, — cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive ou, si l'on préfère, une fiction historique, comparable à ces biographies de grands hommes où se mêlent l'histoire et la fiction.

Mais ce qui manquait à cette appréhension intuitive du problème

1. Seuil, 1985.

de l'identité personnelle, c'était une claire compréhension de ce qui est en jeu dans la question même de l'identité appliquée à des personnes ou à des communautés. Depuis la publication de *Temps et récit* III, j'ai pris la mesure des difficultés considérables attachées à la question de l'identité en tant que telle. J'ai acquis maintenant la conviction qu'un plaidoyer plus fort et plus convaincant peut être proposé en faveur de l'identité narrative, s'il peut être montré que cette notion et l'expérience qu'elle désigne contribuent à la résolution des difficultés relatives à la notion d'identité personnelle, telle qu'elle est actuellement discutée dans de larges cercles philosophiques, en particulier dans la philosophie analytique de langue anglaise.

Le cadre conceptuel que je propose de soumettre à l'épreuve de l'analyse repose sur la différence fondamentale que je fais entre deux usages majeurs du concept d'identité : l'identité comme même (latin *idem*, anglais *same*, allemand *gleich*) et l'identité comme soi (latin *ipse*, anglais *self*, allemand *selbst*). L'ipséité, dirai-je, n'est pas la même. Ma thèse est que bien des difficultés qui obscurcissent la question de l'identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité. Nous allons voir, il est vrai, que la confusion n'est pas sans raison, dans la mesure où les deux problématiques se recouvrent en un certain point. La détermination de cette zone de recouvrement sera à cet égard de la plus grande importance.

Partons donc de l'idée d'identité comme même (*idem*). Plusieurs relations sont mises en œuvre à ce niveau. D'abord l'identité au sens numérique ; ainsi disons-nous que deux occurrences d'une chose désignée par un nom invariable ne constituent pas deux choses différentes mais une seule et même chose ; identité, ici, signifie unicité ; son contraire est pluralité : non pas une, mais deux ou plusieurs ; ce premier sens du terme correspond à l'identification comprise comme réidentification du même. Vient en second rang l'idée de ressemblance extrême : X et Y portent le même costume, c'est-à-dire des costumes tellement semblables qu'ils sont substituables l'un par l'autre. Le contraire est ici différent. Ces deux premières idées ne sont pas extérieures l'une à l'autre. Dans certains cas, la seconde sert de critère indirect pour la première, lorsque la réidentification du même est l'objet de doute et de contestation ; alors on s'efforce de montrer que des marques matérielles (photos, empreintes, etc.) ou, cas plus problématique, les souvenirs d'un même témoin, ou les témoignages concordants de plusieurs témoins, présentent une si grande ressemblance, par exemple entre un accusé maintenant présent à la barre du tribunal et l'auteur présumé d'un crime ancien, que l'homme aujourd'hui présent et l'auteur du crime sont une seule et même personne. Les procès de criminels de guerre donnent l'occasion de pareilles confrontations. On en connaît les aléas. Et c'est précisément la faiblesse du critère de similitude dans le cas d'une grande distance dans le temps qui suggère une autre notion, qui est en même temps un autre critère d'identité, à savoir la continuité ininterrompue dans le développement d'un être entre le premier et le dernier stade de son

évolution. Ainsi disons-nous d'un chêne qu'il est le même de la graine à l'arbre dans la force de l'âge ; de même d'un animal, de la naissance à la mort, et même de l'homme en tant qu'échantillon de l'espèce, du fœtus au vieillard ; la démonstration de cette continuité fonctionne comme critère annexe de celui de la similitude au service de l'identité numérique. Le contraire de l'identité prise en ce troisième sens est la discontinuité. Or, avec ce troisième sens, est entré en ligne de compte le changement dans le temps.

C'est en fonction de ce phénomène majeur qu'entre en scène le quatrième sens de l'identité-mêmeté, à savoir la *permanence* dans le temps. C'est avec ce sens que commencent les véritables embarras, dans la mesure où il est difficile de ne pas assigner cette permanence à quelque *substrat* immuable, à une substance, comme le fit Aristote, et comme Kant le confirme à sa façon en déplaçant du plan ontologique au plan transcendantal, celui des catégories de l'entendement, la primauté de la substance sur les accidents : « Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (substance) considéré comme l'objet lui-même, et quelque chose de changeant, considéré comme une simple détermination de cet objet, c'est-à-dire d'un mode de l'existence de l'objet » (A 182, B 224). On a reconnu là la première Analogie de l'expérience, qui correspond dans l'ordre des principes, c'est-à-dire des premiers jugements, à la première catégorie de la relation, qui s'appelle précisément substance et dont le schème est « la permanence du réel dans le temps, c'est-à-dire la représentation de ce réel comme un substrat de la détermination empirique de temps en général, substrat qui demeure donc pendant que tout le reste change » (A 143, B 183). C'est très exactement cette quatrième détermination qui fait problème dans la mesure où l'ipséité, le soi, paraît couvrir le même espace de sens. Or cette quatrième détermination est irréductible aux précédentes, comme le vérifie la différence des contraires ; le contraire de l'identité numérique est la pluralité ; le contraire de l'identité-permanence est la diversité. La raison de cette discontinuité dans la détermination de l'identique est que l'identité-unicité n'implique pas thématiquement le temps, ce qui n'est le cas qu'avec l'identité-permanence. Or c'est celle-ci que nous avons dans l'esprit quand nous affirmons l'identité d'une chose, d'une plante, d'un animal, d'un être humain (non encore considéré comme personne non substituable).

Comment la notion du soi, de l'ipséité, vient-elle croiser celle de la mêmeté ? Le point de départ du déploiement de la notion d'ipséité est à chercher dans la nature de la question à laquelle le soi constitue une réponse, ou un éventail de réponses. Cette question est la question *qui*, distincte de la question *quoi*. C'est la question que nous posons de préférence dans le domaine de l'action : cherchant l'agent, l'auteur de l'action, nous demandons : qui a fait ceci ou cela ? Appelons *ascription* l'assignation d'un agent à une action. Par là nous attestons que l'action est la possession de celui qui l'a faite, qu'elle est la sienne, qu'elle lui appartient en propre. Sur cet acte encore neutre au point de vue moral se greffe l'acte d'*imputation* qui revêt une

signification explicitement morale, en ce sens qu'elle implique accusation, excuse ou acquittement, blâme ou louange, bref estimation selon le « bon » ou le « juste ». On dira : pourquoi ce vocabulaire maladroit du soi plutôt que du moi ? Tout simplement parce que l'ascription peut être énoncée à toutes les personnes grammaticales : à la première personne dans la confession, l'acceptation de responsabilité (me voici), — à la deuxième personne dans l'avertissement, le conseil, le commandement (tu ne tueras pas), — à la troisième personne dans le récit, lequel précisément va nous occuper dans un moment (il dit, elle pensa, etc.). Le terme soi, ipséité, couvre l'éventail ouvert par l'ascription au plan des pronoms personnels et de tous les autres déictiques qui en dépendent : adjectifs et pronoms possessifs (mon, le mien — ton, le tien, — son, sa, le sien, la sienne, etc.), adverbes de temps et de lieu (maintenant, ici, etc.).

Avant de repérer la région où la question du soi recoupe celle du même, insistons sur la coupure non seulement grammaticale, voire épistémologique et logique, mais franchement ontologique qui sépare *idem* et *ipse*. Je suis ici d'accord avec Heidegger pour dire que la question de la *Selbstheit* appartient à la sphère de problèmes relevant de la sorte d'entité qu'il appelle *Dasein* et qu'il caractérise par la capacité de s'interroger sur son propre mode d'être et ainsi de se rapporter à l'être en tant qu'être. A la même sphère de problèmes appartiennent des notions telles qu'être dans le monde, souci, être-avec, etc. En ce sens la *Selbstheit* est l'un des *existentialia* qui conviennent au mode d'être du *Dasein*, comme les catégories, au sens kantien, conviennent au mode d'être des entités que Heidegger caractérise comme *Vorhanden* et *Zuhanden*. La coupure entre *ipse* et *idem* exprime finalement celle plus fondamentale entre *Dasein* et *Vorhanden/Zuhanden*. Seul le *Dasein* est mien, et plus généralement soi. Les choses, toutes données et manipulables, peuvent être dites mêmes, au sens l'identité-*idem*.

Ceci dit, le soi est en intersection avec le même sur un point précis, précisément la permanence dans le temps. Il est en effet légitime de s'interroger sur la sorte de permanence qui convient à un soi, qu'on la tienne, dans la ligne de l'ascription, pour celle d'un caractère, défini par une certaine constance de ses dispositions, ou qu'on lui reconnaisse, dans la ligne de l'imputation, la sorte de fidélité à soi qui se manifeste dans la manière de tenir ses promesses. Et pourtant, aussi voisin en apparence que ce maintien de soi (pour traduire avec Martineau l'expression *Selbst-Ständigkeit* de Heidegger) soit de la permanence dans le temps de l'*idem*, il s'agit bien de deux significations qui se recouvrent sans s'identifier.

Le problème qui nous concernera désormais procède précisément de la surimpression entre les deux problématiques, laquelle se produit dès que nous avons affaire à la question de la permanence dans le temps. Ma thèse dès lors est double : la première est que la plupart des difficultés qui affligent la discussion contemporaine portant sur l'identité personnelle résulte de la confusion entre deux interprétations de la permanence dans le temps ; la seconde est que la notion

d'identité narrative offre une solution aux apories concernant l'identité personnelle.

Plutôt que de faire une revue nécessairement schématique des difficultés liées aux problèmes de l'identité personnelle et des solutions qui lui ont été apportées depuis Locke et Hume dans la philosophie de langue anglaise, j'ai choisi pour adversaire de rigueur Derek Parfit, l'auteur de l'ouvrage considérable intitulé *Reasons and Persons*².

Ce qui fait la force de l'ouvrage de Parfit, c'est qu'il tire toutes les conséquences d'une méthodologie qui n'autorise qu'une description *impersonnelle* des faits relevant soit d'un critère psychologique, soit d'un critère corporel de l'identité. Selon la vue qu'il appelle « réductionniste » et qui est la sienne, « le fait de l'identité personnelle à travers le temps consiste seulement à tenir compte de certains faits particuliers tels qu'ils puissent être décrits sans présupposer l'identité de la personne ou sans soutenir explicitement que les expériences dans la vie de cette personne sont possédées par elle ou même sans prétendre explicitement que cette personne existe. On peut décrire ces faits d'une manière impersonnelle » (p. 210). Ce que je conteste dans la position de Parfit ne concerne pas la cohérence de cette approche impersonnelle, mais l'affirmation que la seule alternative contraire serait « un pur ego cartésien ou une pure substance spirituelle ». « Ma thèse, dit Parfit, nie que nous soyons des entités existant séparément, distinctes de notre cerveau et de notre corps et de nos expériences. Mais la thèse soutient que, bien que nous ne soyons pas des entités existant séparément, l'identité personnelle constitue un fait supplémentaire, lequel ne consiste pas simplement dans la continuité physique et/ou psychologique. J'appelle cette thèse la thèse du Fait supplémentaire » (*ibid*). Ce que je conteste essentiellement, c'est qu'une herméneutique de l'ipséité puisse se ramener à la position d'un ego cartésien, identifié lui-même à un « fait supplémentaire » distinct des états mentaux et des faits corporels. C'est parce que états mentaux et faits corporels ont été au préalable réduits à des événements impersonnels que le soi prend l'apparence d'un fait supplémentaire. Le soi, dirai-je, n'appartient tout simplement pas à la catégorie des événements et des faits.

Parfit lui-même oriente vers l'enjeu décisif en deux occasions. Une première fois, quand il écarte la caractéristique étrange de ce qu'il appelle les expériences constituant une vie personnelle, d'être possédées par cette personne. Toute la question du propre (*ownness*) qui régit notre emploi des adjectifs personnels renvoie à la question de l'ipséité, en tant qu'irréductible à la fois à la description impersonnelle d'une connexion objective, et à l'hypostase fantastique d'un pur ego tenu pour un fait supplémentaire séparé. La seconde occasion est plus remarquable. Si la connexion, soit psychique, soit physique, est la seule chose importante concernant l'identité, alors, dit Parfit, *l'identité personnelle n'est pas ce qui importe*. Cette assertion audacieuse a des implications morales importantes, à savoir la renoncia-

2. Oxford University Press, 1986.

tion au principe moral de l'intérêt *propre* et l'adoption d'une sorte d'effacement quasi bouddhiste de l'identité. Mais, demanderai-je, à *qui* l'identité cesse-t-elle d'importer ? Qui est sommé de se dépouiller de l'assertion de soi, sinon le soi qui a été mis entre parenthèses au nom de la méthodologie impersonnelle ?

Mais j'ai une raison plus importante de prendre sérieusement le livre de Parfit. Cette raison concerne l'usage systématique qui est fait des *puzzling-cases* — ou cas embarrassants —, tirés pour l'essentiel de la science-fiction, introduite en force dans ce domaine d'investigation. C'est le recours à ces cas imaginaires qui nous ramènera tout à l'heure à l'interprétation narrative de l'identité que j'oppose à la solution de Parfit. Je proposerai en particulier une confrontation entre les *puzzling-cases* de la science-fiction et les cas embarrassants proposés par la fiction littéraire, dans mon élaboration de la notion d'identité narrative. Le point important ici est que les cas embarrassants sont posés pour l'essentiel par une technologie imaginaire appliquée au cerveau. La plupart de ces expériences sont pour l'instant irréalisables ; elles le resteront peut-être toujours ; l'essentiel est qu'elles soient concevables. Trois sortes d'expérimentation sont imaginées : transplantation de cerveau, bisection de cerveau et — cas le plus remarquable — fabrication d'une réplique exacte du cerveau. C'est sur cette expérimentation que nous nous arrêterons un moment. Supposons qu'il soit fait de mon cerveau et de toute l'information contenue dans le reste de mon corps une réplique si exacte qu'elle soit indiscernable de mon cerveau et de mon corps réels. Supposons que ma réplique soit envoyée sur la surface de quelque planète et que je sois moi-même « télétransporté » à la rencontre de ma réplique. Supposons encore qu'au cours du voyage mon cerveau soit détruit et que je ne rejoigne pas ma réplique, ou encore que seul mon cœur soit abîmé et que je rejoigne ma réplique intacte, laquelle me promettrait de prendre soin de ma famille et de mon œuvre après ma mort. La question est de savoir si, dans l'un et l'autre cas, je survis dans ma réplique. Comme on voit, la fonction de ces cas embarrassants est de créer une situation telle qu'il soit impossible de décider si je survis ou non. Le choc en retour de l'indécidabilité de la réponse est de miner la croyance que l'identité, soit au sens numérique, soit au sens de permanence dans le temps, doive toujours être déterminée ; si la réponse est indécidable, dit Parfit, c'est que la question elle-même est vide ; tombe alors la conclusion : l'identité n'est pas ce qui importe.

Ma conception de l'identité narrative s'oppose terme à terme à celle de Parfit. Mais ce dissentiment serait inintéressant s'il ne donnait pas l'occasion d'une confrontation entre deux sortes de fictions : la science-fiction et les fictions littéraires que la thèse narrativiste met elle-même en jeu.

Que la narrativité offre ici une solution alternative, cela est déjà pressenti, ou si l'on veut précompris, dans la manière dont nous parlons dans la vie quotidienne de l'histoire d'une vie. Nous égalons la vie à l'histoire ou aux histoires que nous racontons à son propos. L'acte de raconter paraît ainsi être la clé de la sorte de connexion que

nous évoquons quand nous parlons, avec Dilthey, de la « connexion de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*). Ne s'agit-il pas en effet d'une unité fondamentalement narrative, comme le demande Alasdair McIntyre parlant, dans *After Virtue*, de l'unité narrative d'une vie ? Mais alors que McIntyre s'appuie principalement sur les histoires racontées au cours et au milieu même de la vie, je propose de faire le détour par les formes littéraires du récit et plus précisément par celles du récit de *fiction*. En effet la problématique de la connexion, de la permanence dans le temps, bref de l'identité, s'y trouve élevée à un niveau de lucidité et aussi de perplexité que n'atteignent pas les histoires immergées dans le cours même de la vie. Là, la question de l'identité est posée délibérément comme l'enjeu même du récit. Selon ma thèse, le récit construit le caractère durable d'un personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant la sorte d'identité dynamique propre à l'intrigue qui fait l'identité du personnage. C'est donc d'abord dans l'intrigue qu'il faut chercher la médiation entre permanence et changement, avant de pouvoir la reporter sur le personnage. L'avantage de ce détour par l'intrigue est que celle-ci fournit le modèle de concordance discordante sur lequel il est possible de construire l'identité narrative du personnage. L'identité narrative du personnage ne saurait être que corrélatrice de la concordance discordante de l'histoire elle-même.

Là où la confrontation avec Parfit devient intéressante, c'est lorsque la fiction littéraire produit les situations où l'ipséité se dissocie de la mêmeté. Le roman moderne abonde en situations où l'on parle couramment de perte d'identité du personnage, exactement inverse de la sorte de fixité du héros qui caractérisait le folklore, le conte de fées, etc. On pourrait dire à cet égard que le grand roman du XIX^e siècle, tel que Lukács, Bakhtine et Kundera l'ont interprété, a exploré toutes les combinaisons intermédiaires entre le complet recouvrement entre identité-mêmeté et identité-ipséité et la complète dissociation entre les deux modalités d'identité que nous allons maintenant évoquer. Avec Robert Musil³, « l'homme sans qualités » — ou plutôt sans propriétés — devient à la limite inidentifiable. L'ancrage du nom propre devient dérisoire au point de devenir superfétatoire. L'inidentifiable devient l'innommable. Que la crise de l'identité du personnage soit corrélatrice de la crise de l'identité de l'intrigue, le roman de Musil le vérifie amplement. On peut dire de manière générale qu'à mesure que le récit s'approche de cette annulation du personnage en terme d'identité-mêmeté, le roman perd aussi ses qualités proprement narratives. A la perte d'identité du personnage correspond une perte de la configuration du récit et en particulier une crise de sa clôture. Il se fait ainsi un choc en retour du personnage sur l'intrigue. C'est un même schisme, pour parler comme Frank Kermode, qui affecte à la fois la tradition du héros identifiable et la tradition de configuration avec sa double valence de concordance et de discordance. L'érosion des paradigmes frappe à la fois la figuration

3. Cf. Robert Musil, *L'homme sans qualités*, Seuil, 1979, coll. « Points-roman », 1982.

du personnage et la configuration de l'intrigue ; ainsi, dans le cas de Robert Musil, la décomposition de la forme narrative parallèle à la perte d'identité du personnage fait franchir les bornes du récit et attire l'œuvre littéraire dans le voisinage de l'essai. Ce n'est donc pas non plus par hasard si maintes autobiographies modernes, celle de Leiris par exemple, s'éloignent délibérément de la forme narrative et rejoignent le genre littéraire le moins configuré, l'essai précisément.

Il ne faudrait pourtant pas se méprendre sur la signification de ce phénomène littéraire : il faut dire que, même dans le cas extrême de la perte d'identité-mêmeté du héros, nous ne sommes pas sortis de la problématique de l'ipséité. Un non-sujet n'est pas rien, quant à la catégorie du sujet. En effet, nous ne nous intéresserions pas à ce drame de la dissolution et ne serions pas plongés par celle-ci dans la perplexité, si le non-sujet n'était pas encore une figure du sujet, même sur le mode négatif. Quelqu'un pose la question : qui suis-je ? Rien ou presque rien est la réponse. Mais c'est encore une réponse à la question *qui*, simplement ramenée à la nudité de la question elle-même.

Nous pouvons maintenant comparer les *puzzling-cases* de la science-fiction et ceux de la fiction littéraire. Les différences sont nombreuses et frappantes.

D'abord, les fictions narratives restent des variations imaginaires autour d'un invariant, la condition corporelle présumée constituer la médiation indépassable entre soi et le monde. Les personnages du théâtre ou du roman sont des entités semblables à nous, agissant, souffrant, pensant et mourant. Autrement dit, les variations imaginatives dans le champ littéraire ont pour horizon l'incontournable condition *terrestre*. On n'a pas oublié ce que Nietzsche, Husserl et Heidegger ont dit au sujet de la terre, comprise non comme planète, mais comme le nom mythique de notre être au monde. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que les fictions sont des imitations — aussi errantes ou aberrantes que l'on veut — de l'action, c'est-à-dire de ce que nous connaissons déjà comme action et interaction dans un environnement physique et social. Par comparaison, les *puzzling-cases* de Parfit sont des variations imaginatives qui font apparaître comme contingent l'invariant même d'une herméneutique de l'existence. Et quel est l'instrument de ce contournement ? La technologie ; non la technologie effective, mais le rêve de la technologie. Les variations imaginatives des récits de fiction portent sur le rapport variable entre ipséité et mêmeté, les variations imaginatives de la science-fiction portent sur la seule mêmeté, la mêmeté de cette chose, de cette entité manipulable, le cerveau. Un compte rendu impersonnel de l'identité apparaît ainsi dépendant d'un rêve technologique dans lequel le cerveau a d'abord été tenu pour l'équivalent substituable de la personne. La véritable énigme est alors de savoir si nous sommes capables de concevoir des variations telles que la corporéité, comme nous la connaissons, en jouissons ou en souffrons, puisse être tenue pour une variable, une variable *contingente*, sans que l'on ait à transposer nos expériences terrestres dans la description même du cas en question.

Pour ma part je me demande si nous ne sommes pas en train de violer ce qui est plus qu'une règle, qu'une loi, ou encore qu'un état de choses, mais la condition existentielle sous laquelle existent des règles, des lois, des faits. Cette violation peut être la raison ultime qui fait que ces expériences ne sont pas seulement irréalisables mais, seraient-elles réalisables, devraient être interdites.

Une deuxième différence me frappe. Dans toutes les expérimentations de science-fiction évoquées plus haut, le sujet qui la subit est sans vis-à-vis, sans autre au sens d'autrui. Seuls sont en présence mon (?) cerveau et le chirurgien expérimentateur. Je suis seul en proie à l'expérimentation. L'autre fait figure de grand manipulateur, difficile à discerner du bourreau. Quant à ma réplique, elle n'est à aucun titre un autre. Dans le récit de fiction, en revanche, l'interaction est constitutive de la situation narrative ; à cet égard A.J. Greimas⁴ a raison de tenir le conflit entre deux programmes narratifs pour une contrainte sémiotique inexpugnable du champ narratif. Par là la fiction narrative ne manque pas de rappeler qu'ipséité et altérité sont deux existentiels corrélatifs.

Mais j'ai hâte d'en venir à la différence majeure entre l'usage de la science-fiction dans le traitement du problème de l'identité personnelle en philosophie analytique et celui de la fiction littéraire dans l'herméneutique de l'identité narrative. Romans et pièces de théâtre ont en effet leurs propres *puzzling-cases*, spécialement dans la littérature moderne. Mais ils ne sont pas embarrassants dans le même sens.

Comparée à la « conception impersonnelle » de Parfit, la sorte d'*indeterminacy*, d'indécidabilité, que la littérature suscite ne conduit pas à déclarer la question elle-même vide. La question *qui* est plutôt exacerbée en tant que question par la dérobade de la réponse. S'il est vrai que les réponses à la question *qui* — typiques de la problématique de l'*ipse* — empruntent leur *contenu* à la problématique de l'*idem* (question en *qui*, réponse en *quoi*), les cas embarrassants proposés par la fiction littéraire tendent à dissocier la question *ipse* de la réponse *idem*. *Qui* est « je », quand le sujet dit qu'il n'est rien ? Précisément un soi privé du secours de l'identité-*idem*.

Cette suggestion que je formule au plan de la configuration narrative n'est pas sans retentissement au plan de la refiguration du soi quotidien et concret. Sur le trajet de l'application de la littérature à la vie, ce que nous transportons et transposons dans l'exégèse de nous-même, c'est cette dialectique de l'*ipse* et de l'*idem*. En elle réside la vertu purgative des expériences de pensée mises en scène par la littérature, non seulement sur le plan de la réflexion théorique, mais sur celle de l'existence. Vous savez quelle importance j'attache au rapport texte-lecteur. J'aime toujours citer ce beau texte de Proust dans *Le temps retrouvé* : « Mais pour en revenir à moi même, je pensais plus modestement à mon livre, et ce serait même inexact que de dire en pensant à ceux qui le liraient, à mes lecteurs. Car ils ne seraient pas

4. *Sémantique structurale*, Larousse, 1966, PUF, 1986 ; *Du sens*, I et II, Seuil, 1970 et 1983.

L'identité narrative

selon moi mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray ; mon livre grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux mêmes⁵. » La refiguration par le récit confirme ce trait de la connaissance de soi qui dépasse de loin le domaine narratif, à savoir que le soi ne se connaît pas immédiatement, mais seulement indirectement par le détour de signes culturels de toutes sortes qui s'articulent sur les médiations symboliques qui toujours déjà articulent l'action et, parmi elles, les récits de la vie quotidienne. La médiation narrative souligne ce caractère remarquable de la connaissance de soi d'être une interprétation de soi. L'appropriation de l'identité du personnage fictif par le lecteur en est une des formes. Ce que l'interprétation narrative apporte en propre, c'est précisément le caractère de *figure* du personnage qui fait que le soi, narrativement interprété, se trouve être lui-même un soi *figuré* — qui se figure tel ou tel.

C'est sur ce front que je place ce que je viens d'appeler la vertu purgative, au sens de la *catharsis* aristotélicienne, des expériences de pensée mises en scène par la littérature, et plus précisément les cas-limites de dissolution de l'identité-*idem*. En un sens, il y a un moment où il faut pouvoir dire, avec Parfit : *identity is not what matters*. L'identité n'est pas ce qui importe. Mais c'est encore quelqu'un qui dit cela. La phrase : « je ne suis rien » doit garder sa forme paradoxale : « rien » ne signifierait plus rien, s'il n'était imputé à « je ». Qu'est encore « je » quand je dis qu'il n'est « rien », sinon précisément un soi privé du secours de la mêmeté ? N'est-ce pas là le sens de maintes expériences dramatiques — voire terrifiantes — relatives à notre propre identité, à savoir la nécessité de passer par l'épreuve de ce néant de l'identité-permanence, lequel néant serait l'équivalent de la case vide dans les transformations chères à Lévi-Strauss ? Maints récits de conversion portent témoignage sur de telles nuits de l'identité personnelle. En ces moments de dépouillement extrême la réponse nulle, loin de déclarer *vide* la question, renvoie à celle-ci et la maintient comme question. Seule ne peut être abolie la question même : qui suis-je ?

Paul Ricœur

5. *Pléiade* III, p. 1033.