

Alberto Filipe Araújo, Rogério
de Almeida & Mariana Tambara

Identité narrative et imaginaire social

NARRATIVE IDENTITY AND THE SOCIAL IMAGINARY

Abstract: The aim of this work is to study the relationship between narrative identity and social imagery, following the theoretical and methodological references of Paul Ricœur's hermeneutics and the anthropology of the imaginary outlined by Gilbert Durand. Identities are created, signified and updated in a temporal and imaginative dimension, which is expressed in conceptual pairs such as *idem* and *ipse* or even the conflicting double and *amor fati*, developing socially between ideology and utopia.

Keywords: Social Imaginary; Narrative Identity; *Idem e ipse*; *Amor fati*; Ideology and Utopia.

ALBERTO FILIPE ARAÚJO

Université du Minho, Braga, Portugal
afaraujo@ie.uminho.pt

ROGÉRIO DE ALMEIDA

Université de S. Paulo, São Paulo, Brésil
rogerioa@usp.br

MARIANA TAMBARA

Université de S. Paulo, São Paulo, Brésil
mariana.tambara@gmail.com

DOI: 10.24193/cechinox.2021.40.03

Introduction

L'idée contemporaine de l'identité s'exprime sans les fondements essentialistes d'autrefois. Il s'agit d'une idée qui ne se confond pas avec les conceptions dualistes du corps et de l'âme ou de la substance, ce n'est pas un concept plat, unidimensionnel ou même stable. Le concept d'identité ne semble pas non plus dissocié d'un réseau complexe de concepts auxquels il se rapporte, tels que la nation, l'ethnicité, la culture, le sexe, la sexualité, etc. La notion d'identité présuppose comme élément complémentaire, son revers, l'altérité. Elle suppose aussi qu'elle a à la fois un aspect individuel et social. Par ailleurs l'identité est narrative lorsqu'elle unit l'histoire et la fiction pour donner un sens aux actions humaines, qu'elles soient personnelles ou sociales.

Ainsi, nous essaierons de comprendre la notion d'identité narrative à partir du jeu qui s'établit entre l'histoire et la fiction, entre l'identité personnelle et l'identité sociale, mais aussi entre *idem* et *ipse*, dans le cadre de l'herméneutique de Paul Ricœur. La discussion sur l'identité n'est pas dissociée d'une recherche sur ce qui est humain, sur ce qui est narration ou

comment nous attribuons un sens à ce qui est vécu ; lorsque nous nous interrogeons sur ce qui est le moi, nous nous demandons comment nous pouvons raconter notre histoire et la lire, en tenant compte de la façon dont les autres nous racontent, de la façon dont ils nous lisent et de la façon dont nous racontons et lisons les autres. C'est donc dans la dimension temporelle et imaginative que se forment, se signifient et s'actualisent les identités.

Nous commencerons cette étude par des considérations sur le concept d'identité et plus précisément sur l'identité narrative, à partir des concepts de *idem* et de *ipse*. Dans la deuxième partie, nous établirons la différence entre le double conflictuel et l'*amor fati* (Nietzsche, 1983) dans la dynamique de l'identité personnelle et sociale. Dans la troisième partie nous traiterons de la notion d'imaginaire social par le biais du rapport entre idéologie et utopie. Ces éléments jouent un rôle important pour la compréhension de la dimension narrative de l'identité, selon Paul Ricœur, comme nous allons essayer de le montrer dans nos considérations finales.

1. Autour du concept d'identité

Le concept d'identité, depuis son origine étymologique jusqu'à ses usages¹ les plus divers, est indissociable de la double acception que Paul Ricœur lui donne en décrivant la notion d'identité personnelle² qui ne peut s'articuler que dans « la dimension temporelle de l'existence humaine »³ ; cependant les deux identités qui constituent l'identité personnelle, *idem* et *ipse*, n'ont pas le même rapport avec le temps. L'auteur analyse cette identité à la lumière de la dialectique

concrète de *ipséité* (*l'identité-ipse* : identité du soi ou *ipséité* du soi sans le support de la *mêmeté* du caractère et qui ne se maintient qu'à la manière d'une promesse tenue) et de la *mêmeté* (*l'identité-idem* de la personne qui repose sur son caractère c'est-à-dire sur sa permanence substantielle – la *mêmeté* du caractère – et qui persiste inchangée à travers le temps)⁴ où la théorie narrative (qui annonce déjà l'importance de l'identité narrative) joue un rôle important dans la constitution du soi : « L'ipséité, ai-je maintes fois affirmé, n'est pas la mêmeté »⁵. Ricœur souligne les deux identités (*l'identité-ipse* et *l'identité-idem*) dans la permanence dans le temps par deux termes à la fois descriptifs et emblématiques :

le caractère et la parole tenue. En l'un et en l'autre, nous reconnaissons volontiers une permanence que nous disons être de nous-mêmes. Mon hypothèse est que la polarité de ces deux modèles de permanence de la personne résulte de ce que la permanence du caractère exprime le recouvrement quasi complet l'une par l'autre de la problématique de l'*idem* et celle de l'*ipse*, tandis que la fidélité du soi dans le maintien de la parole donnée marque l'écart extrême entre la permanence du soi et celle du même, et donc atteste pleinement l'irréductibilité des deux problématiques l'une à l'autre. Je me hâte de compléter mon hypothèse : la polarité que je vais scruter suggère une intervention de l'identité narrative dans la constitution conceptuelle de l'identité personnelle, à la façon d'une médiété spécifique entre le pôle du caractère, où *idem* et *ipse* tendent à coïncider et le pôle du maintien

de soi, où l'ipséité s'affranchit de la mêmeté. [...] Ici les pôles de l'identité se composent. Cela prouve que l'on ne peut penser jusqu'au bout l'*idem* de la personne sans l'*ipse*, lors même que l'un recouvre l'autre. Ainsi s'intègrent aux traits de caractère les aspects de préférence évaluative qui définissent l'aspect éthique du caractère, au sens aristotélicien⁶.

Dans ce contexte, Paul Ricœur affirme qu'il faut distinguer entre l'identité du soi et l'identité du même : l'*identité-ipse* est vue comme identité du soi ou *ipséité* du soi sans le support de la *mêmeté* du caractère ; elle va plus loin que l'identité du même car elle représente un autre modèle et une autre manière de permanence dans le temps : « C'est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée. Je vois dans cette tenue la figure emblématique d'une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un *mantien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère dans la dimension de quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui* ? [...] Une chose est la continuation du caractère ; une autre, la constance dans l'amitié »⁷. La tenue de la promesse semble à la fois défier le temps et le nier face au modèle du caractère toujours exposé au changement temporel. Tenir la promesse représente déjà un compromis éthique avec le maintien de soi-même dans climat de fidélité et de confiance envers autrui (l'*identité-ipse*). En ce sens, cette modalité de permanence dans le temps devient susceptible de s'opposer à celle du caractère (l'*identité-idem*). C'est précisément en ce moment que, selon Ricœur, « ipséité et mêmeté cessent de coïncider. Ici, en conséquence, se dissout

l'équivocité de la notion de permanence dans le temps »⁸. On constate que dans cette opposition il y a un espace, un sens déterminé qui reste à combler. C'est pourquoi il faut chercher une médiation dénommée par Ricœur identité narrative⁹ : l'identité narrative, selon Ricœur, « oscille entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de l'*idem* et de l'*ipse*, et une limite supérieure où l'*ipse* pose la question de son identité sans le secours et l'appui de l'*idem* »¹⁰.

Nous pouvons alors constater que l'identité narrative porte à son plus haut degré la *dialectique de la mêmeté* (identité-*idem*) et de l'*ipséité* (l'identité-*ipse*)¹¹ et en dernier ressort l'identité-*ipse* sans le secours de l'identité-*idem* constitue la limite supérieure de l'identité narrative :

la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle de l'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. À la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. [...] Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées¹².

Celle-ci raconte le soi « par l'exploration des médiations que la théorie narrative

peut opérer entre théorie de l'action et théorie morale »¹³ : la dialectique de l'*ipséité* et de la *mêmeté* est renouvelée entre le décrire et le prescrire pour mieux retrouver la forme narrative elle-même du raconter qui nous permet, donc, de saisir toute l'épaisseur de l'identité narrative¹⁴ :

En opposant polairement le maintien de soi au caractère, on a voulu cerner la dimension proprement éthique de l'*ipséité*, sans égard pour la perpétuation du caractère. On a ainsi marqué l'écart entre deux modalités de la permanence dans le temps, comme l'indique très bien le nom du concept de maintien de soi, opposé à celui de perpétuation du même. Où se situe finalement l'identité narrative si on prend comme point de référence le pôle d'*ipséité-mêmeté* du caractère et le pôle de pure *ipséité* du maintien de soi ? À cette question, la réponse paraît déjà donnée : l'identité narrative se trouve dans l'entre-deux : en narrativisant le caractère, le récit lui rend le mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés. L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi¹⁵.

Si auparavant il y avait une prédominance, dans les définitions de l'identité, de ce que les Platoniciens et les Aristotéliens appelaient respectivement essence et substance, pour souligner l'aspect de la permanence de l'identité, contrairement donc à

la notion héraclitienne de flux, aujourd'hui la perspective a été inversée, avec l'idée que l'identité est soumise à des flux narratifs qui ne cessent de proliférer dans la dynamique des interactions sociales contemporaines. Ce qui était perçu comme stable – l'être, l'âme, l'identité personnelle ou le moi intérieur – est maintenant susceptible d'être influencé par les flux vitaux, temporels et circonstanciels, qui ne cessent de changer, influençant, par conséquent, la façon dont nous narrons l'identité elle-même.

Avec l'affaiblissement des conceptions essentialistes de l'identité, la pensée philosophique, sous l'influence des apports de la psychanalyse et de la psychologie sociale, se concentre sur les flux qui traversent l'identité. Autrement dit, nous n'avons pas seulement une seule identité homogène, mais plutôt une multiplicité de variations existentielles selon les différents contextes et circonstances de notre existence qui peuvent d'ailleurs être influencés par un ensemble de pensées, de sentiments, de perceptions, de souvenirs et d'oublis, de peurs et de plaisirs, de variations d'humeur, de défaillances, de sensations, etc. (Goffman, 1956). Dans ce contexte, on ne doit pas confondre ces aspects qu'affectent, selon les circonstances, plutôt le caractère que le maintien de soi en sachant que « la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi » font partie de l'identité narrative.

2. L'identité narrative entre le double conflictuel et l'*amor fati*

Il va de soi que l'identité est une représentation symbolique, narrative, qui résulte de la trajectoire anthropologique, de la façon dont nous gérons nos pulsions

et les injonctions de l'environnement cosmique et social, de la façon dont nous configurons ce que nous sommes, de la façon dont nous racontons nos vies, décrivons nos caractéristiques, dans la complémentarité de ce qu'est *sapiens e demens*¹⁶. Et en ce sens, en tant que figuration symbolique, elle n'échappe ni aux régimes (diurne et nocturne) propres aux structures anthropologiques de l'imaginaire dans la perspective durandienne, ni à ce que Paul Ricœur appelle l'imaginaire social constitué par le couple idéologie-utopie.

En soi, cette découverte d'un double installé à l'intérieur de l'homme n'est pas nouvelle, il s'agit de savoir comment l'homme traite ce double, comment il comprend cette figuration. En d'autres termes, soit l'homme est apaisé avec l'image de lui-même, reconnaissant en elle son caractère transitoire, éphémère, symbolique, médiatisé, inconsistant et fictif, soit il cherchera un appui dans l'idée qu'il y a une unité interne qui le protège des flux incontrôlables de la vie. Dans le premier cas, nous avons ce que Nietzsche (1983) a appelé *amor fati* (aime ton destin, selon l'auteur), approbation inconditionnelle de la vie, affirmation du chemin qui nous mène à ce que nous sommes, comme dans la célèbre formule attribuée à Nietzsche, que lui-même a empruntée à Pindare ; la formule « deviens ce que tu es » à la puissance contagieuse d'une injonction contemporaine dont chacun pressent vaguement l'enjeu, par-delà son étrange opacité : une invitation à sortir de soi, à s'affirmer dans un élan vitaliste et créatif. Dans le second cas, il y a une duplication conflictuelle du moi, exprimée par l'idée qu'il y a une âme inaltérable malgré le devenir, une identité vraie et une autre fausse. Ce que l'on observe dans le cas de

la duplication conflictuelle, c'est l'inconfort de l'image de soi, telle qu'elle est configurée face à l'image sociale qui souvent la met en cause. *L'amor fati*, est au contraire, l'approbation de son propre destin, de la narration de sa trajectoire, de tout ce qui s'est passé et se passe dans le monde : « ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles. Ne pas se contenter de supporter l'inéluctable, et encore moins, de se le dissimuler – tout idéalisme est une manière de se mentir devant l'inéluctable –, mais l'aimer »¹⁷.

Le thème de l'identité est lié à la figuration que chacun fait de lui-même, à l'idée de la connaissance de soi, du « connais-toi toi-même » delphique, de l'âme, du *self*, bref de quelque chose d'immatériel et d'inconsistant, mais que chacun expérimente de façon concrète quand s'identifie à un « je ». J'aime ça, j'ai fait ça, je suis né à tel endroit. Si nous changions le verbe de la personne en « j'aime » (il), « je fais » ou « le moi aime », « le moi fait », nous introduirions une duplication dans laquelle ce « je » n'est pas un « il » ou un « autre », bien qu'il ait cessé de se référer à soi-même. À proprement parler, j'arrête d'être moi pour faire face à mon « moi », c'est-à-dire que je me duplique en un moi et un je. Et l'utilisation de l'*ego*, d'origine latine, pour faire face à ce « moi » qui se rapporte à moi, mais qui est aussi le « moi » de quelqu'un, peut même contourner la barrière de la langue, tout en maintenant la duplication inchangée. Il en va de même pour le *self* anglo-saxon ou pour le « moi-même » portugais. Ce sont des termes qui se trouvent dans des descriptions conceptuelles de certains réseaux théoriques, qui ne contournent pas, mais plutôt intensifient le problème du double. Par conséquent, le phénomène

de la duplication est plus important que le terme lui-même, d'un moi qui pense et d'un autre qui est pensé, d'un moi qui fait figurer et d'un moi qui est figuré, d'un moi narrateur et d'un moi qui est narré, en bref, d'un moi identifiant et d'un moi identifié.

Si l'identité personnelle peut être illusoire, fantaisiste et non palpable, elle n'est néanmoins pas plus *imaginaire* que l'identité sociale, qui est aussi une image, bien que soutenue par une réalité concrète. En d'autres termes, les identités sont toujours d'ordre imaginaire, car la vie humaine n'est vécue que dans une dimension biopsychosociale qui intègre les formes symboliques de médiation du monde. De cette manière, l'identité personnelle résulte du même exercice d'imagination et de narration utilisé dans les œuvres artistiques comme dans les œuvres de pensée. Plus que cela, les institutions sociales qui garantissent mon identité sociale sont aussi générées à travers des conventions qui ne sont pas séparées des processus de l'imagination, surtout de sa capacité à créer des significations. Ainsi, l'identité sociale est aussi une identité imaginaire, narrée, bien que partagée par un imaginaire collectif et historique.

Le cœur du problème est donc moins de vérifier si l'identité personnelle existe ou n'existe pas, que de comprendre deux mouvements de l'identité humaine : l'un qui va vers la confluence entre l'identité personnelle et sociale et l'autre qui va vers sa tension, sa divergence et, dans certains cas, sa rupture. Le premier mouvement peut être exprimé par l'*amor fati*; le second par la notion de double ; dans le premier cas, coïncidence des identités, dans le second, scission ; dans la première situation, la possibilité d'affirmation de l'existence ; dans la

seconde, la tentation du moi différent qui prendrait sa place, l'illusion d'un autre moi, la duplication.

3. L'imaginaire social entre idéologie et utopie

Comme nous l'avons déjà dit, l'identité personnelle (identité-*idem*, identité-*ipse*) et l'identité narrative, qui a beaucoup à voir avec l'identité sociale (ou pour d'autres nommée aussi identité psychosociale ou communautaire)¹⁸, contiennent en elles-mêmes un ensemble plus ou moins variable d'images (figurations symboliques), des traces idéologiques, ainsi que des aspects utopiques. Autrement dit, les deux identités ne peuvent se soustraire à la « vie des images »¹⁹ dont les représentations idéologiques et les images du mythe de l'Âge d'or constituent un exemple réussi²⁰. Si du point de vue de l'identité personnelle, on admet qu'il existe des types plus héroïques (extravertis dans la terminologie jungienne, solaires, patriarcales – régime diurne de l'imaginaire) ou plus mystiques (introvertis dans la terminologie jungienne, lunaires, matriarcales – régime nocturne de l'imaginaire), sans oublier les types synthétiques (hermésiens – régime nocturne de l'imaginaire), cela est valable aussi bien pour l'identité psychosociale : « Tout se passe comme si cet imaginaire reposait sur la tension entre une fonction d'intégration et une fonction de subversion. En cela, l'imaginaire social ne diffère pas fondamentalement de ce que nous connaissons de l'imagination individuelle : tantôt l'image supplée à l'absence d'une chose existante, tantôt elle la remplace par une fiction »²¹. Il faut bien le reconnaître qu'il y a des échanges mutuels aussi bien entre l'idéologie (l'imagination

reproductrice) et l'utopie (l'imagination productrice), entre l'imaginaire social et l'imaginaire individuel. On doit aussi souligner qu'on assiste à des échanges entre l'identité personnelle et l'identité sociale par le truchement de l'identité narrative qui nous apprend à articuler narrative-ment rétrospection (idéologie – l'imagination reproductrice) et prospection (utopie – l'imagination créatrice ou productrice). D'après nous l'identité narrative comprend la dimension utopique de l'imaginaire social, celle qui place les projets, les attentes, les anticipations dans le centre de l'expérience vécue des protagonistes du récit de fiction. Toutefois, cela ne signifie pas que ce même récit ne s'oublie de raconter aussi le « souci » (Paul Ricœur) (qu'à la limite nous pourrions identifier avec la dimension idéologique de l'imaginaire social). D'ailleurs, selon Ricœur « le récit raconte aussi le souci. En un sens, il ne raconte que le souci. C'est pourquoi il n'y a pas d'absurdité à parler de l'unité narrative d'une vie, sous le signe de récits qui enseignent à articuler narrativement rétrospection et prospection »²². En effet, ce sont ces derniers aspects qui rendent les liens vivants et durables entre l'idéologie et l'utopie et qui nous permettront de mieux saisir « les cas limites engendrés par l'imagination narrative » ; c'est plutôt une dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement de soi qui rendent un surplus de sens à l'existence tout en évitant que le néant imaginé du soi devienne « 'crise' existentielle du soi. [...] Car il ne faudrait pas que la 'crise' de l'ipséité ait pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi »²³.

De la même manière, nous soutenons que ces identités, la sociale et la

personnelle, engendrées par l'imaginaire social²⁴ peuvent être à la fois idéologique et utopique : une identité personnelle plus idéologique et moins utopique²⁵, et vice versa une identité sociale plus idéologique ou plus utopique selon les cas. La notion de l'imaginaire social, comme un imaginaire double et conflictuel, nous semble à maints égards très productive car elle nous permet de rejoindre la notion de l'identité narrative déjà traitée ci-dessus :

Il semble, en effet, que nous ayons toujours besoin de l'utopie, dans sa fonction fondamentale de contestation et de projection dans un ailleurs radical, pour mener à bien une critique également radicale des idéologies. Mais la réciproque est vraie. Tout se passe comme si, pour guérir l'utopie de la folie où elle risque sans cesse de sombrer, il fallait en appeler à la fonction saine de l'idéologie, à sa capacité de donner à une communauté historique l'équivalent de ce que nous pourrions appeler une identité narrative. Je m'arrête au moment où le paradoxe de l'imaginaire social est le plus grand : pour pouvoir rêver d'un ailleurs, il faut déjà avoir conquis, par une interprétation sans cesse nouvelle des traditions dont nous procédons, quelque chose comme une identité narrative ; mais, d'autre part, les idéologies dans lesquelles cette identité se dissimule font appel à une conscience capable de se regarder elle-même sans broncher à partir de nulle part²⁶.

Pour sa part, Gilbert Durand, dans son projet de « topique » socioculturelle²⁷ repère des éléments plus idéologiques ou

plus ou moins mythiques ; il distingue trois niveaux : le « niveau rationnel – *logos*, idéologie, épistémè », le niveau actantiel et le niveau mythique (niveau fondateur – *mythos*, pluralité des archétypes) : « Mais le lien qui relie ces trois ‘niveaux’ métaphoriques de la topique sociale, la force de cohérence fondamentale qui ‘implique’ le niveau fondateur archétypique, le niveau actantiel des rôles et le niveau des entreprises rationnelles ‘logiques’, c’est le *sermo mythicus* »²⁸.

Il est important d’attirer l’attention sur le rôle important que l’identité narrative joue à l’intérieur de l’imaginaire social et notamment sur le rôle que la compréhension joue (et même de la propre narration) dans la fictionnalisation de notre vie sociale. Tout en mettant en jeu une part de fiction, la narration recompose l’expérience vécue et décrypte l’horizon constitué par les relations humaines où elle a pris un sens. Cette expérience vécue contaminée par la fiction s’effectue grâce à la façon dont chacun de nous interprète, par exemple, les affects ressentis dans le contexte de sa vie sociale, familiale, professionnelle, etc., aussi bien dont chacun de nous envisage les événements disparates et discordants qui se produisent tout au long de sa vie. L’écriture et la vie diffèrent aussi dans la mesure où, selon Paul Ricoeur, « dans la fiction, ni le commencement ni la fin ne sont nécessairement ceux des événements racontés, mais ceux de la forme narrative elle-même »²⁹. C’est précisément cette forme narrative qui nous permet d’intégrer dans notre expérience vécue à la fois une dimension de fabulation et un caractère évasif de la vie réelle. Autrement dit, nous avons besoin du secours de la fiction, où la figure de mise en intrigue empruntée à la fiction

ou à l’histoire joue un rôle déterminant³⁰, pour rejoindre les pôles de l’idéologie et de l’utopie qui composent l’imaginaire social, indissociable du monde de l’œuvre (toute œuvre de fiction, ou non, qu’elle soit verbale, plastique, narrative ou lyrique) et aussi du croisement du temps historique et du temps fictif : « Ainsi l’épopée, le drame, le roman projettent sur le mode de la fiction des manières d’habiter le monde qui sont en attente d’une reprise par la lecture, capable à son tour de fournir un espace de confrontation entre le monde du texte et le monde du lecteur »³¹.

Les deux pôles de l’idéologie et de l’utopie, à leur façon, ont besoin de la force symbolique et métaphorique de l’identité narrative dans la mesure où celle-ci est déjà indissociable de l’entrecroisement des visées ontologiques de l’histoire et de la fiction, cela débouchera sur la métaphore qui nous invitera, quoique d’une manière particulière, à plonger dans les différents niveaux de l’imaginaire social où le symbole est toujours aux aguets, avec toutes les implications qui en découlent sur la plan de l’imaginaire³² :

Par entrecroisement de l’histoire et de la fiction, nous entendons la structure fondamentale, tant ontologique qu’épistémologique, en vertu de laquelle l’histoire et la fiction ne concrétisent chacune leur intentionnalité respective qu’en empruntant à l’intentionnalité de l’autre. Cette concrétisation correspond, dans la théorie narrative, au phénomène du ‘voir comme...’, par lequel dans la *Métaphore vive*, nous avons caractérisé la référence métaphorique. [...] Nous allons montrer que cette

concrétisation n'est atteinte que dans la mesure où, d'une part, l'histoire se sert de quelque façon de la fiction pour refigurer le temps, et où, d'autre part, la fiction se sert de l'histoire dans le même dessein. Cette concrétisation mutuelle marque le triomphe de la notion de figure, sous la forme du se figurer que...³³.

Pour rendre compte de l'importance de l'entrecroisement de l'histoire (fictionnalisation de l'histoire) et de la fiction (historicisation de la fiction) aussi bien que de l'entrecroisement de l'utopie et de l'idéologie nous devrions aussi être capables de nous interroger sur le rôle que l'identité narrative peut jouer dans l'entrecroisement de l'utopie et de l'idéologie versus l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction³⁴. Dans ce contexte, en nous inspirant de Ricœur, nous soutenons que l'identité narrative, d'une part, représente un enjeu majeur, étant donné la complexité des différents entrecroisements cités plus haut, pour l'imaginaire social, mais d'autre part, qu'il n'en est pas moins vrai que cette même identité offre quelques pistes de réflexion dont il faut tenir compte.

D'un côté, l'identité narrative, comme identité du *qui* et constitutive de l'ipséité, ne se réduit pas à l'identité comprise au sens d'un même (*idem* – l'identité abstraite du Même), mais plutôt s'affirme comme une identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) : « la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative »³⁵. Pourtant ce qu'il faut retenir de la fécondité du concept d'identité narrative, c'est qu'il s'applique aussi bien à la communauté (identité sociale) qu'à

l'individu (identité personnelle) : « On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective »³⁶. C'est dans ce contexte que nous croyons que la notion d'identité narrative devient heuristique dans la mesure où elle rend compte à la fois « des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même »³⁷. C'est pourquoi il faut bien admettre que l'imaginaire social a nettement besoin de faire appel à l'identité narrative par le biais du couple idéologie-utopie pour mieux raconter son ipséité (soit d'une communauté, soit d'un individu) toujours instruite par les œuvres de la culture indissociables d'un caractère qui peut être aussi bien celui d'un sujet que celui d'un peuple. Mais comment la constitution de l'identité narrative, qui à maints égards illustre fort bien le jeu croisé de l'histoire (idéologie) et du récit (utopie), peut-elle se penser en dehors de l'influence des variations imaginatives et des mises en intrigue circulantes dans une « Topique »³⁸ de l'imaginaire social ? Ensuite, il est difficile de dire jusqu'à quel point la notion d'identité narrative est capable de tenir compte de la richesse des mondes fictifs étrangers à nous-mêmes, rêvés par une conscience utopique. En arrivant à ce point, nous atteignons, et c'est bien la moindre des choses que l'on puisse dire, le but de notre projet, à savoir souhaiter que la narrativité ne cesse jamais de réveiller le couple idéologie-utopie de l'imaginaire social afin que ces composants puissent mieux rendre

compte de la dimension fictionnelle au sein de l'histoire ou des aspects historicisants à l'intérieur des récits de fiction³⁹. Et la meilleure façon de rendre compte de cet entrecroisement est de comprendre, d'une part, que le récit historique n'est pas inséparable du récit de fiction comme d'ailleurs l'a bien démontré⁴⁰ la perspective de Hayden White⁴¹ ; et d'autre part que la notion de mise en intrigue, déjà citée ci-dessus, nous ouvre le chemin des métamorphoses de la fiction dans des mondes imaginaires où le temps lui-même joue un rôle déterminant dans l'art immémorial de raconter ; et comment le faire⁴² sans le recours à la notion de mise en intrigue⁴³ ? Voici une des pistes majeures pour réfléchir sur l'identité narrative comme voie heuristique pour réconcilier idéologie et utopie dans l'imaginaire social. Ainsi, il nous semble fort pertinent que le concept de mise en intrigue présent en différents genres, tels le conte populaire, l'épopée, la tragédie, la comédie, le roman, etc. peut toujours mettre en œuvre, par le biais de l'imagination productrice et reproductrice, une configuration narrative, dans la mesure où les termes de récit de fiction (l'utopie) et de récit historique (l'idéologie) rendent compte des enjeux de l'imaginaire social : d'une part, il y a une ouverture de la fiction sur les mondes imaginaires qui, en quelque sorte, contamine le récit historique en tant que récit vrai et idéologique (le « quasi fictif » du passé historique) et, d'autre part, il n'est pas moins vrai que la configuration narrative historicisante peut à son tour accorder à l'expérience fictive une certaine dimension « quasi historique » :

Si cette hypothèse tient, on peut dire que la fiction est quasi historique, tout autant que l'histoire est quasi fictive.

L'histoire est quasi fictive, dès lors que la quasi-présence des événements placés 'sous les yeux' du lecteur par un récit animé supplée, par son intuitivité, sa vivacité, au caractère élusif de la passéité du passé, que les paradoxes de la représentance illustrent. Le récit de fiction est quasi historique dans la mesure où les événements irréels qu'il rapporte sont des faits passés pour la voix narrative qui s'adresse au lecteur ; c'est ainsi qu'ils ressemblent à des événements passés et que la fiction ressemble à l'histoire. [...] L'interprétation que je propose ici du caractère 'quasi historique' de la fiction recoupe évidemment celle que je propose du caractère 'quasi fictif' du passé historique. S'il est vrai qu'une des fonctions de la fiction, mêlée à l'histoire, est de libérer rétrospectivement certaines possibilités non effectuées du passé historique, c'est à la faveur de son caractère quasi historique que la fiction elle-même peut exercer *après coup* sa fonction libératrice. Le *quasi-passé* de la fiction devient ainsi le détecteur des *possibles enfouis dans le passé effectif*. Ce qui 'aurait pu avoir lieu' – le vraisemblable selon Aristote – recouvre à la fois les potentialités du passé 'réel' et les possibles 'irréels' de la pure fiction⁴⁴.

Dans ce contexte, pour conclure, nous soutenons que la notion d'identité narrative ainsi comprise fournit une clé herméneutique pour saisir les modes utopiques (fictionnels) et les attributs idéologiques (historicisants) de l'imaginaire social. Grâce à cette identité et à la façon dont elle joue avec la mise en intrigue, nous affirmons, de notre part, qu'elle inaugure une sorte de fonction

narrative qui ne cesse de se métamorphoser. Car, enfin, nous soulignons que c'est important que l'imaginaire social puisse en même temps raconter ses rêves hors du réel, dans un ailleurs qui est aussi un nulle part⁴⁵, et fournir un antidote afin d'éviter que ces mêmes rêves se transforment en cauchemars à l'instar des deux idéologies politiques totalitaires nées au XX^e siècle : le national-socialisme et le communisme⁴⁶. À cet égard, Ricœur écrit : « Comme si, pour guérir la folie de l'utopie, il fallait en appeler à la fonction 'saine' de l'idéologie, et comme si la critique des idéologies ne pouvait être conduite que par une conscience susceptible de se regarder elle-même à partir de 'nulle part' »⁴⁷. Et en quoi consiste cette fonction qui a comme vocation de devenir « un code universel pour interpréter tous les événements du monde ? »⁴⁸. Selon Paul Ricœur, le rôle de l'idéologie c'est celui de

Diffuser la conviction que ces événements fondateurs sont constitutifs de la mémoire sociale et, à travers elle, de l'identité même de la communauté. Si chacun de nous s'identifie déjà à l'histoire qu'il peut raconter au sujet de lui-même, il en est de même de toute société [...] C'est alors la fonction de l'idéologie de servir de relais pour la mémoire collective, afin que la valeur inaugurale des événements fondateurs devienne l'objet de la croyance du groupe entier. [...] Tout groupe tient, je veux dire se tient debout, acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même. Cette image stable et durable exprime le niveau plus profond du phénomène idéologique. [...] Encore une fois, c'est toujours à

travers une idée, une image idéalisée de lui-même qu'un groupe se représente sa propre existence ; et c'est cette image qui, en retour, renforce son identité. [...] Par l'idéologie, avons-nous dit, le groupe croit à sa propre identité. Ainsi, sous ses trois formes, l'idéologie renforce, redouble, préserve et, en ce sens, conserve le groupe social tel qu'il est⁴⁹.

L'idéologie a besoin de l'identité narrative pour mieux affirmer sa fonction saine, celle de raconter les événements fondateurs, la mémoire collective de l'identité communautaire ou sociale tant nécessaire à toute légitimation sociale avec ses normes et règles constitutives d'un symbolisme social : « Elle [l'idéologie] paraît liée à la nécessité pour un groupe quelconque de se donner une image de lui-même, de 'se représenter', au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène »⁵⁰. Ce type de symbolisme a toujours besoin d'une rhétorique par l'usage constant de ses tropes, tels que la métaphore, l'ironie, l'ambiguïté, le paradoxe, l'hyperbole auxquels s'ajoutent les maximes et les slogans ; il cherche, dans un premier temps, à créer une sorte de code universel pour interpréter les événements du monde et, dans un deuxième temps, à former une vision du monde qui a comme caractéristique fondamentale celle de constituer une interprétation de la vie réelle (idéologie-histoire) et imaginaire (utopie – fiction). Encore une fois nous rencontrons les pratiques imaginatives qui constituent l'imaginaire social. En effet, on ne peut plus se passer de dissocier, dans une vision du monde donné, une idéologie saine et une utopie libératrice qui constituent d'une façon presque génétique l'imaginaire social. Ceci dit, il n'en est

pas moins vrai que l'utopie comme projet imaginaire d'une autre société, d'une autre réalité, est « Le champ du possible » qui « s'ouvre désormais au-delà de celui du réel »⁵¹. L'utopie comme projet imaginaire est un produit de ce qu'Henri Desroche appelait l'« imagination constituante » que nous considérons comme synonyme d'« imagination productrice »⁵².

Face à la polarité entre idéologie et utopie, avec leurs aspects positifs et constructifs, négatifs et destructifs, nous devrions tenir compte du rôle médiateur (une sorte d'antidote) que l'identité narrative peut jouer pour, d'une part, contrebalancer les illusions, les fantaisies et les fantasmagories d'une utopie déboussolée, et d'autre part, contrebalancer la dysfonction de l'idéologie à base de dissimulation et de distorsion. Autrement dit, nous souhaitons que l'identité narrative puisse à la fois intégrer la fonction de l'intégration sociale de l'idéologie et la fonction de la subversion sociale de l'utopie, en évitant les aspects pathologiques, toxiques et dysfonctionnels : « La dysfonction de l'idéologie s'appelle distorsion et dissimulation. L'utopie tend à la schizophrénie [...] Cette pathologie s'enracine dans la fonction excentrique de l'utopie. Elle développe de manière caricaturale l'ambiguïté d'un phénomène qui oscille entre le fantasme et la créativité, la fuite et le retour »⁵³. Nous nous demandons, quoique de manière paradoxale, si l'un des défis le plus complexe de l'identité narrative ne serait pas d'apporter une certaine cure d'espérance à la folie de l'utopie et en même temps de regarder l'idéologie à partir du cœur de l'utopie, c'est-à-dire, de « nulle part », du champ du possible, d'une errance, d'un saut ailleurs et même d'une subversion sociale non totalitaire, mais en tant qu'idéal

démocrate universellement reconnu. Ce défi est encore plus complexe car la tension entre utopie et idéologie est indépassable : il arrive souvent qu'il soit bien difficile de « trancher », de dire si tel ou tel mode de pensée est idéologique ou utopique. :

Ce jeu croisé de l'utopie et de l'idéologie apparaît comme celui de deux directions fondamentales de l'imaginaire social. La première tend vers l'intégration, la répétition, le reflet. La seconde, parce qu'excentrique, tend vers l'errance. Mais l'une ne va pas sans l'autre. L'idéologie la plus répétitive, la plus réduplicative, dans la mesure où elle médiatise le lien social immédiat [...], introduit un écart, une distance, par conséquent quelque chose de potentiellement excentrique. D'autre part, la forme plus erratique de l'utopie, dans la mesure où elle se meut 'dans une sphère dirigée vers l'humain', reste une tentative désespérée pour montrer ce que l'homme est fondamentalement à la clarté de l'utopie⁵⁴.

Et voici que nous arrivons à la conclusion que l'idéologie et l'utopie, en tant que figures de l'imagination reproductrice et de l'imagination productrice constituent toutes les deux la condition de l'identité narrative afin de donner, soit à une communauté sociale et historique, soit à l'individu, un horizon entre l'espérance (le mouvement de *distançiation*) et la tradition (la relation primordiale d'*appartenance*). En ce sens, l'identité narrative deviendrait une sorte d'évènement de l'action, tantôt idéologique tantôt utopique, toujours susceptible d'apporter des valeurs et des manières nouvelles d'être au monde :

C'est en ce point que le 'jeu' pragmatique recoupe le 'jeu' narratif évoqué plus haut ; la fonction du projet, tournée vers l'avenir, et la fonction du récit, tournée vers le passé, échangent alors leurs schèmes et leurs grilles, le projet empruntant au récit son pouvoir structurant, et le récit recevant du projet sa capacité d'anticipation⁵⁵.

C'est donc dans ce contexte que nous comprenons que l'identité narrative possède du côté de l'utopie la force heuristique de la fiction dont le pouvoir de redécrire la réalité vers ailleurs, voire vers nulle part, consacre une vision du monde ouvert à l'imagination créatrice et projective de nouveaux mondes animés d'une poétique de l'action (fiction et redescription). Il reste alors à reconnaître que la dimension idéologique ne peut pas non plus se passer de la fiction narrative, c'est-à-dire, d'un jeu narratif tourné vers la tradition (le passé) et tourné vers des exigences éthiques à l'égard de la réalité historique et sociale et en dernier ressort contribuer à améliorer le mode de vie dans le monde. Cette exigence nous rappelle que la narrativité qui rend possible cette même exigence « n'est pas dénuée de toute dimension normative, évaluative, prescriptive »⁵⁶, d'autant que toute vision du monde n'est pas neutre. Bien au contraire, c'est plutôt souhaitable que son champ éthique appelle à une justesse éthique qui lui permet d'évaluer, non seulement le monde mais aussi le sujet lui-même en tant que sujet agissant, c'est-à-dire, agent initiateur d'action : « en ce sens, le récit appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique »⁵⁷. C'est en ce point que la notion d'identité narrative d'un individu ou d'un peuple rejoint la

troisième relation mimétique⁵⁸ « issue de la rectification sans fin d'un récit antérieur par un récit ultérieur, et de la chaîne de refigurations qui en résulte »⁵⁹. Afin de mieux rendre compte de cette chaîne de refigurations, où la référence croisée entre idéologie (récit historique) et l'utopie (récit de fiction) est une présence constante, nous avons tenu compte de l'interpénétration de l'histoire et de la fiction issue des processus croisés de « fictionalisation de l'histoire et d'historicisation de la fiction »⁶⁰. Il s'agit à maints égards d'une sorte de croisement plein de conséquences sur le plan de la thématique de l'identité narrative puisqu'elle peut s'appliquer aussi bien à la communauté qu'à l'individu. À cet égard, nous soulignons, pour conclure, que l'identité comprise au sens d'un même (*idem*) se distingue de l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*). Cette connexion entre ipséité et identité narrative confirme que le soi de la connaissance de soi est indissociable des récits à la fois historiques et fictifs véhiculés par les œuvres de notre culture : « L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même »⁶¹. Autrement dit, on peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme nous avons déjà parlé de celle d'un sujet individuel : « individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective »⁶².

En guise de conclusion

L'identité narrative résulte de l'union de l'histoire et de la fiction et présuppose « l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative* »⁶³.

Parler de l'identité d'un individu ou d'une communauté signifie répondre, selon Ricoeur, à deux questions : « *qui a fait telle action ? qui en est l'agent, l'auteur* » ? Ce *qui* implique toujours une narrativité. Répondre à la question « *qui ?* » implique toujours de raconter l'histoire d'une vie ; une histoire qui se raconte dit le *qui* de l'action : « *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative* »⁶⁴. Les identités personnelle et sociale ont besoin d'être racontées, puisque sans le secours de la narration ces histoires sont simplement vides, mortes de sens. C'est pourtant la narration, en tant qu'entrecroisement entre l'histoire et la fiction⁶⁵, qui accorde une fécondité vraie de sens aussi bien à la communauté (l'histoire des cultures et des mentalités) qu'à l'individu (sphère de la subjectivité individuelle). On ne peut pas échapper à l'activité narrative et même à la structure symbolique de l'action⁶⁶ qu'elle implique et c'est pourquoi la triple mimésis joue un rôle capital dans la compréhension des enjeux de l'activité narrative racontée où la référence métaphorique⁶⁷ offre des pistes importantes pour la « configuration et refiguration et lecture »⁶⁸. Cette trilogie va à l'encontre des attentes du lecteur et l'aident aussi à saisir le sens de l'histoire racontée :

D'un autre côté, c'est l'acte de lire qui accompagne la configuration du récit et actualise sa capacité à être suivie. Suivre une histoire, c'est l'actualiser la lecture. Si la mise en intrigue peut être décrite comme un acte de jugement et de l'imagination productrice, c'est dans la mesure où cet acte du jugement et de l'imagination productrice, c'est dans la mesure où cet acte est l'œuvre conjointe du texte et de son

lecteur [...]. C'est encore l'acte de lire qui accompagne le jeu de l'innovation et de la sédimentation des paradigmes qui schématisent la mise en intrigue. C'est dans l'acte de lire que le destinataire joue avec les contraintes narratives, effectue les écarts, prend part au combat du roman et de l'anti-roman, et y prend le plaisir que Roland Barthes appelait le plaisir du texte⁶⁹.

Tout acte de lecture raconte toujours quelque chose que dépasse le simple discours textuel pour se projeter dans un horizon où les variations imaginatives pousse celui qui lit à se rencontrer à l'intérieur d'un temps qui ne cesse d'être raconté autrement, c'est-à-dire, imaginé, rêvé : « D'un autre côté, c'est l'acte de lire qui accompagne la configuration du récit et actualise sa capacité à être suivie. Suivre une histoire, c'est l'actualiser en lecture »⁷⁰. Autrement dit, nous finissons souvent par découvrir que notre propre identité personnelle, notre propre histoire de vie, se dévoile en lisant, par exemple un roman de Proust.

C'est alors la mise en intrigue d'un roman qui nous renvoie à des histoires de vie qui ne cessent aussi bien d'être refigurées dans un certain cadre temporel qu'à un monde lui-même refiguré par l'acte de configuration indissociable de la puissance sémantique de l'imagination productrice : « L'acte de lecture est ainsi l'opérateur qui conjoint *mimésis III* à *mimésis II*. Il est l'ultime vecteur de la refiguration du monde de l'action sous le signe de l'intrigue »⁷¹. C'est précisément sous ce signe de l'intrigue, alimentée surtout par la composante fictionnelle plutôt par de la composante de la narration historique, que nous espérons comprendre pourquoi l'identité narrative est à la fois instable et

perturbée. En effet ce sont les variations imaginatives, selon Ricoeur, qui déstabilisent l'identité narrative : « En ce sens, l'identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire, [...] n'épuise pas la question de l'ipséité du sujet, que celui-ci soit un individu particulier ou une communauté d'individus »⁷².

Et pourquoi cela peut arriver ? Voici la question qui peut faire basculer l'idée d'une identité figée, une sorte d'identité qui peut demeurer immuable ou inchangée... À cet égard, nous pouvons affirmer que la référence métaphorique de la narrativité⁷³ peut toujours nous inviter à vivre dans des mondes étrangers nos propres expériences personnelles ou familiales. Enfin, c'est par le biais du langage métaphorique que la fiction reste le chemin privilégié de la redescription de la réalité afin de rejoindre son essence la plus profonde :

Dans la *Métaphore vive*, j'ai soutenu que la poésie, par son *muthos*, re-décrit le monde. De la même manière, je dirai dans cet ouvrage que le faire narratif re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action selon l'invite du poème⁷⁴.

De cette façon nous admettons que la lecture⁷⁵ peut souvent nous surprendre et nous amener à éprouver des expériences fictives ancrées dans un incertain ailleurs : « En ce sens, le récit exerce l'imagination plus que la volonté, bien qu'il demeure une catégorie de l'action. [...] Or, la lecture, avons-nous ajouté, comporte aussi un moment d'*envoi* : c'est alors que la lecture devient une provocation à être et à agir autrement »⁷⁶. Et comment agir autrement sans le chant utopique qui nous amène à imaginer toute une pluralité de non-lieux, et « à maintenir ouvert le champ du possible »⁷⁷ ? Pour arriver à cela, il faut reconnaître qu'un texte déploie des alternatives possibles susceptibles de dévoiler des réalités cachées au commun des mortels ? Et c'est par là même que nous rencontrons le « monde du texte »⁷⁸ le seul qui soit capable de nous faire connaître et vivre à la fois le pouvoir de la fiction, dans ses différentes facettes, notamment celle qui a un rapport avec les variations imaginatives sur le temps⁷⁹, et à nous confronter avec la grande question qui vraiment importe aujourd'hui et pour toujours : « Et vous, [c'est Jésus qui demandait à ses disciples], qui dites-vous que je suis? »⁸⁰.

BIBLIOGRAPHIE

- Amalric, Luc, *Paul Ricoeur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*. Paris, Hermann, 2013.
- Arrien, Sophie-Jahn, Ricoeur et l'identité narrative, in *Le Point.fr.*, le 21/07/2017.
- Durand, Gilbert, *Introduction à la Mythodologie. Mythes et Sociétés*, Paris, Le Livre de Poche/Albin Michel, 2000.
- Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh, 1956.
- Leibovici, Martine, « Le Verstehen narrative du transfuge. Incursions chez Richard Wright, Albert Memmi et Assia Djebar », in *Tumultes*, n° 36, 2011, p. 91-109.
- Mucchielli, Alex, *L'Identité*, 5^e éd., Paris, PUF, 2002.

- Nietzsche Friedrich, *Obras Incompletas*, trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1983.
- Morin, Edgar, *O paradigma perdido: a natureza humana*, trad. de Hermano Neves, Lisboa, Europa-América, 1973.
- Pavel, Thomas, Suis-je un récit ? Réflexions sur la notion d'identité narrative, in *Fabula. La Recherche en Littérature*, <http://www.fabula.org/colloques/document1889.php>, accès en 07/07/2018.
- Ricœur, Paul *Soi-Même comme un Autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- Ricœur, Paul, « Parole et symbole », in *Revue des Sciences Religieuses*, Tome 49, fascicule 1-2, 1975, p. 142-161.
- Ricœur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- Ricœur, Paul, *Temps et récit, II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- Ricœur, Paul, *Temps et récit, III, Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- Ricœur, Paul, *Temps et récit*, Tome I, Paris : Éditions du Seuil, 1983.
- White, Hayden, *The historical imagination in nineteenth century Europe*, Baltimore, The John Hopkins, 1993.
- White, Hayden, *Tropics of discourse: essays in culture criticism*, Baltimore, The John Hopkins, 1985.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *Une utopie de la raison. Essai sur la Politique Moderne*, Paris, La table Ronde, 2002.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *La vie des images*, Grenoble, PUG, 2002.

NOTES

1. Pour avoir une vision d'ensemble de cette thématique, veuillez consulter l'ouvrage d'Alex Mucchielli, *L'Identité*, 5^e éd., Paris, PUF, 2002.
2. Nous reprenez ici la réflexion due à Sophie-Jahn Arrien sur le thème de l'identité chez Paul Ricœur : « Paul Ricœur (1913-2005) analyse dans nombre de ses textes le grand détour que doit entreprendre le sujet pour revenir à soi. Mais qui est le sujet s'il n'est pas une vérité purement formelle ? Qui est celui qui se trouve en se comprenant et en s'interprétant ? Qui suis-je, moi qui dis « je » ? À cette question, nous répondons spontanément en mettant en avant nos traits de caractère, nos façons d'être, bref, ce qui demeure fixe et nous identifie comme étant la même personne malgré les changements. Or cette forme d'identité a ses limites. Car, à strictement parler, la permanence dans le temps de ce que je suis ne permet pas de répondre à la question « qui suis-je ? », mais plutôt « que suis-je ? ». Ricœur, pour parer à ce glissement, propose de distinguer deux types d'identité : la première au sens de l'*idem* ou « mêmété » (*idem* signifie « le même » en latin), et l'*autre* au sens de l'*ipse* ou du soi-même (on parlera alors d'« ipséité »). *L'identité-mêmété* vaut pour tout objet qui subsiste dans le temps. Mais si tant est que le sujet n'existe pas simplement à la façon d'une chaise ou d'une pierre, son identité ne saurait se réduire à celle de l'*idem*. Elle renvoie plutôt à la dimension de l'*ipséité* qui se manifeste concrètement par le maintien volontaire de soi devant autrui, par la manière qu'a une personne de se comporter telle qu'« autrui peut compter sur elle ». Ce qu'illustre pour Ricœur la figure emblématique de la promesse dans laquelle j'engage d'abord qui je suis et non ce que je suis (c'est précisément au-delà de ce que je suis aujourd'hui que je m'engage à tenir parole). Deux bouts de la chaîne : L'*ipséité* ne se substitue pas pour autant à la *mêmété* du sujet, mais la complète. Et c'est ici qu'intervient l'*identité narrative*, c'est-à-dire ce qui déploie la relation dialectique unissant les pôles de l'*idem* et de l'*ipse*. Cette notion, qui apparaît pour la première fois chez Paul Ricœur dans les conclusions de *Temps et récit, III, Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 352-359, repose sur l'idée que tout individu s'approprie, voire se constitue, dans une narration de soi

sans cesse renouvelée. Il ne s'agit pas d'une histoire objective, mais de celle que, scripteur et lecteur de ma propre vie, « je » me raconte sur moi-même. L'identité personnelle se constitue ainsi au fil des narrations qu'elle produit et de celles qu'elle intègre continuellement. Ce faisant, loin de se figer dans un noyau dur, le « je » se transforme à travers ses récits propres mais aussi à travers ceux qui sont transmis par la tradition ou la littérature qui s'y greffent, ne cessant de restructurer l'ensemble de l'histoire personnelle. *L'identité narrative* fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et le maintien de soi ». Mais parce qu'elle permet plusieurs récits ainsi que leur restructuration permanente, elle n'est donc jamais parfaitement définitive, et de ce fait, elle permet d'enrichir la compréhension ordinaire de la personne désormais conçue comme un personnage qui lutte narrativement contre l'éparpillement de ses propres expériences vécues ». Ce texte a été publié le 21/07/2017 à 18 :56 | Le Point.fr.

3. Paul Ricœur, *Soi-Même comme un Autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 150.
4. Sur la notion de caractère, c'est-à-dire, la mêmeté de la personne et comme disposition acquise (l'identité-*idem* qui présuppose les identités numérique et qualitative), voir *Ibid.*, p. 144 et p. 140-141 : « 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 mêmeté. Je dirais de façon à peine paradoxale que l'identité du caractère exprime une certaine adhérence du quoi ? au qui ? Le caractère, c'est véritablement le 'quoi' du 'qui' » (*Ibid.*, p. 147). Plus loin, Ricœur souligne la dimension *temporelle* du caractère dont permettra situer l'identité personnelle sur la voie de la narrativisation. D'ailleurs, le caractère, d'après l'auteur, « désigne l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne. C'est à ce titre que le caractère peut constituer le point limite où la problématique de l'*ipse* se rend indiscernable de celle de l'*idem* et incline à ne pas les distinguer l'une de l'autre. Il importe par conséquent de s'interroger sur la dimension temporelle de la disposition : c'est elle qui remettra plus loin le caractère sur la voie de la narrativisation de l'identité personnelle. » (*Ibid.*, p. 146).
5. *Ibid.*, p. 140.
6. *Ibid.*, p. 143 et p.147. On doit remarquer que Ricœur dans la section consacrée à la problématique de l'identité (*Ibid.*, p. 137-166) a admis que l'identité-ipséité « couvrirait un spectre de significations depuis un pôle extrême où elle recouvre l'identité du même jusqu'à l'autre pôle extrême où elle s'en dissocie entièrement. Ce premier pôle nous a paru symbolisé par le phénomène du caractère, à travers lequel la personne se rend identifiable et réidentifiable. Quant au deuxième pôle, c'est par la notion essentiellement éthique, du maintien de soi qu'il nous a paru représenté. Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur..., être comptable de ... » (*Ibid.*, p. 195).
7. *Ibid.*, p. 148.
8. *Ibid.*, p. 149.
9. Sur cette identité, Paul Ricœur écrit le suivant : « Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire 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 ? [...] La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question 'qui' ? [...] c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle – même qu'une identité narrative*. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une *antinomie sans solution* : [...] Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refuguré par l'application

réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie, selon le vœu de Proust. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées », Paul Ricœur, *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*, p. 355. Insistons encore sur la relation entre les deux identités : selon Ricœur, pour bien saisir l'identité humaine, il faut distinguer entre le fait d'être « le même » (*idem*) et celui d'être « soi-même » (*ipse*), Paul Ricœur, *Soi-Même comme un Autre*, p. 137-198. D'après lui, « l'ipséité est indissociable de la dimension narrative. Le verbe « être », lorsqu'il s'applique aux êtres humains – et surtout lorsque, prononcé à la première personne, il prend la forme « je suis » –, ne se limite pas à signaler l'existence et la *mêmeté* de celui qui profère ces deux mots, mais annonce, de surcroît, l'ipséité du personnage, à savoir les richesses intérieures accumulées par cet être au cours de sa vie. Nous sommes précisément ceux que nous sommes grâce à notre capacité de scruter la temporalité de notre existence, d'en saisir les difficultés et les triomphes et d'en tirer un récit ayant une origine, des épisodes qui s'enchaînent selon une logique, à la fois causale et finale, et un dénouement sinon actuel du moins potentiel. Je me raconte, donc je suis. Ou plus exactement : je suis dans la mesure où je peux me raconter. C'est en s'appuyant sur ce genre d'herméneutique que Ricœur rattache la singularité d'un être humain au récit que cet être compose à partir de ses expériences. Le résultat, l'*identité narrative*, convertirait ainsi un élément par ailleurs mobile de la vie intérieure – mon histoire telle que je la perçois et que je la raconte – en une réalité stable et digne de confiance – mon identité ». Voir Thomas Pavel, Suis-je un récit ? Réflexions sur la notion d'identité narrative, in *Fabula. La Recherche en Littérature*, <http://www.fabula.org/colloques/document1889.php>, accès en 07/07/2018. Pour un développement de l'importance du thème de l'*identité narrative*, voir Paul Ricœur, *Temps et récit*, III – *Le temps raconté*, 1985, p. 352-359.

10. Paul Ricœur, *Soi-Même comme un Autre*, p. 150.
11. *Ibid.*, p. 167-180.
12. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III, *Le temps raconté*, p. 355-356.
13. Paul Ricœur, *Soi-Même comme un Autre*, p. 167.
14. *Ibid.*, p. 180-193.
15. *Ibid.*, p. 195-196.
16. Edgar Morin, *O paradigma perdido: a natureza humana*, trad. de Hermano Neves, Lisboa, Europa-América, 1973.
17. Friedrich Nietzsche, *Obras Incompletas*, trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, abril Cultural, 1983, p. 374.
18. Voir, par exemple, Alex Mucchielli. *L'Identité*, p. 80-94.
19. Jean-Jacques Wunenburger, *La vie des images*, Grenoble, PUG, 2002.
20. Jean-Jacques Wunenburger, *Une utopie de la raison. Essai sur la Politique Moderne*, Paris, La table Ronde, 2002, Chap. I^{er}. Le mythe de l'Âge d'or et l'origine du politique, p. 22-42.
21. Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, Paris : Éditions du Seuil, p. 391.
22. Paul Ricœur, *Soi-Même comme un Autre*, p. 193.
23. *Ibid.*, p. 198.
24. Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, p. 379-392.
25. D'après Paul Ricœur « Est à la limite utopique tout ce qui, pour les représentants d'un ordre donné, est tenu à la fois pour dangereux pour cet ordre et irréalisable dans n'importe quel ordre » (*Ibid.*, p. 392).
26. Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, p. 391-392.
27. Gilbert Durand dans son ouvrage *Introduction à la Mythodologie. Mythes et Sociétés*, Paris, Le Livre de Poche/Albin Michel, 2000, 137-162. Nous avons l'intuition que ces identités, circulant à l'intérieure l'imaginaire social, pourraient être mieux expliquées selon le concept de « topique » socioculturelle

(niveau rationnel, niveau actantiel et niveau fondateur). À cet égard, nous croyons que l'identité personnelle et l'identité sociale d'une façon ou d'une autre comprennent, à un moment donné, les différents niveaux cités auparavant parce que, selon nous, ce n'est pas possible que l'identité sociale puisse se dérober à l'emprise mythique comme l'a bien montré Gilbert Durand soit dans le Chap. IV – Le concept de « topique » socioculturelle dans son ouvrage déjà mentionné plus haut.

28. *Ibid.*, p. 145.

29. Paul Ricœur, *Soi-Même comme un Autre*, p. 189. D'après Martini Leibovici, « Le Verstehen narrative du transfuge. Incursions chez Richard Wright, Albert Memmi et Assia Djebar », in *Tumultes*, n° 36, 2011, p. 96-97 : « c'est l'auteur qui choisit de faire débiter sa fiction où il veut, et le texte s'achève à une 'dernière page qui vaut fin narrative'. La vie, elle, ne connaît pas cette 'clôture littéraire', sa seule clôture est la mort et elle ne sera éventuellement racontée en entier que par d'autres. De même, ajoute Ricœur, 'rien dans la vie réelle n'a valeur de commencement narratif ; la mémoire se perd dans les brumes de la petite enfance, ma naissance, et à plus forte raison, l'acte par lequel j'ai été conçu appartiennent plus à l'histoire des autres [...] qu'à moi-même ». À l'autre bord, tant que je suis en vie, 'le critère de la conclusion' manque. C'est pourquoi une vie est toujours susceptible de plus d'un récit, selon les ponts de départ et d'arrivé que l'on choisit et ce que l'on cherche à mettre en lumière. Un récit autobiographique n'est d'ailleurs pas nécessairement construit d'après un fil chronologique, il peut circuler d'un moment du temps à l'autre selon des associations autres que celles de l'avant et de l'après, et surtout en rester aux discordances sans chercher à les rassembler de façon concordante ». L'écriture et la vie diffèrent aussi dans la mesure où, selon Ricœur, « dans la fiction, ni le commencement ni la fin ne sont ceux des événements racontés, mais ceux de la forme narrative elle-même » : c'est l'auteur qui choisit de faire débiter sa fiction où il veut, et le texte s'achève à une « dernière page qui vaut fin narrative ». La vie, elle, ne connaît pas cette « clôture littéraire », sa seule clôture est la mort et elle ne sera éventuellement racontée en entier que par d'autres. De même, ajoute Ricœur, « rien dans la vie réelle n'a valeur de commencement narratif ; la mémoire se perd dans les brumes de la petite enfance, ma naissance, et à plus forte raison, l'acte par lequel j'ai été conçu appartiennent plus à l'histoire des autres [...] qu'à moi-même ». À l'autre bord, tant que je suis en vie, 'le critère de la conclusion' manque. C'est pourquoi une vie est toujours susceptible de plus d'un récit, selon les ponts de départ et d'arrivé que l'on choisit et ce que l'on cherche à mettre en lumière. Un récit autobiographique n'est d'ailleurs pas nécessairement construit d'après un fil chronologique, il peut circuler d'un moment du temps à l'autre selon des associations autres que celles de l'avant et de l'après, et surtout en rester aux discordances sans chercher à les rassembler de façon concordante ». L'écriture et la vie diffèrent aussi dans la mesure où, selon Ricœur, « dans la fiction, ni le commencement ni la fin ne sont ceux des événements racontés, mais ceux de la forme narrative elle-même » : c'est l'auteur qui choisit de faire débiter sa fiction où il veut, et le texte s'achève à une « dernière page qui vaut fin narrative ». La vie, elle, ne connaît pas cette « clôture littéraire », sa seule clôture est la mort et elle ne sera éventuellement racontée en entier que par d'autres. De même, ajoute Ricœur, « rien dans la vie réelle n'a valeur de commencement narratif ; la mémoire se perd dans les brumes de la petite enfance, ma naissance, et à plus forte raison, l'acte par lequel j'ai été conçu appartiennent plus à l'histoire des autres [...] qu'à moi-même ».

30. Paul Ricœur, *Temps et récit, III. Le temps raconté*, Chap. 5. L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction, p. 265-279. Pour approfondir la notion de la mise en intrigue (*mythos*), voir Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, Paris : Éditions du Seuil, 1983, p. 55-84 : « Si la mise en intrigue peut être décrite comme un acte du jugement et de l'imagination productrice, c'est dans la mesure où cette acte est l'œuvre conjointe du texte et de son lecteur, comme Aristote disait que la sensation est l'œuvre commune du senti et du sentant. C'est encore l'acte de lire qui accompagne le jeu de l'innovation et de la sédimentation des paradigmes qui schématisent la mise en intrigue » (*Ibid.*, p. 116-117) et aussi du même auteur ses deux ouvrages intitulés respectivement *Temps et récit, II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p.17-48 et *Temps et récit*, Tome I, p. 228-239. Dans ce même volume, voir II. Mimèsis II, p. 101-109 : « L'intrigue est médiatrice à trois titres au moins : D'abord, elle fait médiation entre des événements ou des incidents individuels,

et une *histoire* prise comme un tout. [...] Bref, la mise en intrigue est l'opération qui tire d'une simple succession une configuration. En outre, la mise en intrigue *compose ensemble des facteurs* aussi *hétérogènes* que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc. [...] Car le concept d'intrigue admet une plus vaste extension : en incluant dans l'intrigue complexe les incidents pitoyables et effrayants, les coups de théâtre, les reconnaissances et les effets violents, Aristote égale *l'intrigue à la configuration* que nous avons caractérisée comme *concordance-discordance*. C'est ce trait qui, à titre ultime, constitue la fonction médiatrice de l'intrigue. L'intrigue est médiatrice à un troisième titre, celui de ses *caractères temporels* propres. Ils nous autorisent à appeler, par généralisation, l'intrigue une *synthèse de l'hétérogène* » (*Ibid.*, p. 102-103).

31. Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome II, p. 14.
32. Sur la métaphore, voir Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1997 ; Paul Ricœur, « Parole et symbole », in *Revue des Sciences Religieuses*, Tome 49, fascicule 1-2, 1975, p. 142-161. D'après l'auteur, dans le cadre de la phrase, la métaphore n'est plus une dénomination déviante mais un énoncé impertinent. En passant de la phrase au discours proprement dit (poème, récit, discours philosophique), on quitte le niveau sémantique pour le niveau herméneutique. En ce qui concerne à ce niveau c'est déjà la référence de la métaphore, c'est-à-dire la 'réalité' en dehors du langage (Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 273-321) et non sa forme (comme pour la rhétorique), ni son sens (comme pour la sémantique). En quoi consiste cette référence de la métaphore ? Selon Ricœur, la métaphore, en dernier ressort, signifie pouvoir redécrire la réalité, mais selon une pluralité de modes de discours qui vont de la poésie à la philosophie (Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 7-12). Pour approfondir plus spécifiquement la substance de la métaphore, voir *Ibid.*, p. 310-321 concernant à la « vérité métaphorique ».
33. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*, p. 265. Plus loin, l'auteur écrit que « l'entrecroisement entre l'histoire et la fiction dans la refiguration du temps repose, en dernière analyse, sur cet empiètement réciproque, le moment quasi historique de la fiction changeant de place avec le moment quasi fictif de l'histoire. De cet entrecroisement, de cet empiètement réciproque, de cet échange de places, procède ce qu'il est convenu d'appeler *le temps humain*, où se conjuguent la représentance du passé par l'histoire et les variations imaginatives de la fiction, sur l'arrière-plan des apories de la phénoménologie du temps » (*Ibid.*, p. 279).
34. *Ibid.*, p. 279, note 1.
35. *Ibid.*, p. 355.
36. *Ibid.*, p. 356.
37. *Ibid.*, p. 356.
38. Gilbert Durand, *Introduction à la Mythodologie. Mythes et Sociétés*, p. 137-162.
39. Voir Paul Ricœur, *Temps et récit*, III, *Le temps raconté*, 5. L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction, p. 264-279.
40. Voir Hayden White, *The historical imagination in nineteenth century Europe*, Baltimore, The John Hopkins, 1993 et aussi *Tropics of discourse : essays in culture criticism, Baltimore*, The John Hopkins, 1985 : « C'est à ce stade de la réflexion que je rencontre la tentative qu'a faite Hayden White, dans *Metahistory* et dans *Tropics of Discourse*, de fait compléter une théorie de la 'mise en intrigue' (*emplotment*) par une théorie des tropes (métaphore, métonymie, synecdoque, ironie). Ce recours à la tropologie est imposé par la structure singulière du discours historique, en contraste avec la simple fiction » (Paul Ricœur, *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*, p. 220, 220-226 et aussi Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, p. 228-239 où l'auteur développe l'explication par mise en intrigue à partir de l'œuvre de Hayden White.
41. Voir Hayden White, *The historical imagination in nineteenth century Europe*, Baltimore, The John Hopkins, 1993 et aussi *Tropics of discourse : essays in culture criticism, Baltimore*, The John Hopkins, 1985 : « C'est à ce stade de la réflexion que je rencontre la tentative qu'a faite Hayden White, dans *Metahistory* et dans *Tropics of Discourse*, de fait compléter une théorie de la 'mise en intrigue' (*emplotment*) par une théorie des tropes (métaphore, métonymie, synecdoque, ironie). Ce recours à

- la tropologie est imposé par la structure singulière du discours historique, en contraste avec la simple fiction » (Paul Ricœur, *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*, p. 220, 220-226 et aussi Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, p. 228-239 où l'auteur développe l'explication par mise en intrigue à partir de l'œuvre de Hayden White.
42. À cet égard, nous attirons l'attention pour la nécessiter de distinguer entre le « temps du raconter (*Erzählzeit*) » et le « temps raconté (*erzählt Zeit*) », Paul Ricœur, *Temps et récit*, II. *La configuration du temps dans le récit de fiction*, p. 113-120.
 43. Cette notion a été traitée et développée en profondeur dans les Tomes I et II du *Temps et récit* de Paul Ricœur : *Temps et récit*, Tome I, p. 55-84, 228-238 et *Temps et récit*, II, *La configuration du temps dans le récit de fiction*, 1984, notamment dans les p. 12-15 et 17-48.
 44. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*. P. 276-278.
 45. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 390-391 : « Imaginer le non-lieu, c'est maintenir ouvert le champ du possible (...) fonction fondamentale de contestation et de projection dans un ailleurs radical ».
 46. Qu'il nous soit permis d'attirer l'attention pour le passage où Gilbert Durand souligne ce même danger totalitaire : « Par un paradoxe de plus, c'est à l'instant où le mythe se rationalise en visée utopique, en *méthodos* rationnel, à l'instant donc où il est le plus manifeste dans les institutions et les juridictions, où il est le mieux intégré à la 'conscience collective', où ses 'rives' sont le mieux aménagées – ou, pour parler comme Lupasco, c'est à l'instant où il s'actualise – que le mythe se neutralise en tant que force mythique, qu'il se démythologise en quelque sorte. C'est alors qu'il y a 'malaise dans la civilisation', qu'il se manifeste une occultation dangereuse qui (Jung l'a bien démontré à propos de *l'Aufklärung*, comme du Wotan nazi) renvoie la numinosité du mythique du côté du moi le plus exacerbé, du côté de l'égotisme individualiste. Alors, l'on n'a plus affaire à une 'société', pas même à une *Gemeinschaft*, à une 'communauté', mais à une masse, à une foule qui va faciliter les 'capillarisations' du *numen* mythique et les regrouper en un torrent souvent subversif et quelquefois dévastateur ». Il faut tenir compte que le mythe, avec ses épiphanies culturelles, se révèle un indicateur précieux de l'état d'une société donnée. : « Le mythe apparaît non seulement comme un indicateur fondamental pour l'observateur, mais, dans un ensemble systémique, comme un 'décideur' capital pour l'acteur politique. [...] mais en ce sens que le numineux d'un mythe peut se trouver réactivé, retrempe, exacerbé, et qu'il fait alors galoper l'histoire, grâce à une personnalité qui a l'intuition ou l'intelligence du mythe pertinente à la société et au *kairos* donnés. Tels furent en leur temps Alexandre, Auguste, Jeanne d'Arc, Napoléon, Lénine – et peut-être Hitler. S'ils ne furent pas toujours le 'nom du fleuve', ils en furent au moins le 'confluent' décisif. Certes, ils le furent avec plus ou moins de bonheur, je veux dire par là : avec plus ou moins d'ouverture et d'intelligence à la pluralité des mythes constitutifs d'une société. À cet égard, l'étroitesse d'un Hitler et son obsession du mythe de la race ainsi que sa haine du juif sont aux antipodes de Napoléon Bonaparte qui, à peine Premier consul, a eu ce mot sublime d'intelligence : 'je veux tout assumer de Clovis à Robespierre' », *Ibid.*, p. 145-147).
 47. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 236.
 48. *Ibid.*, p. 386.
 49. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 385-386 et 388.
 50. *Ibid.*, p., 230.
 51. *Ibid.*, p. 232.
 52. *Ibid.*, p. 213-236 [L'imagination dans le discours et dans l'action,]. Pour approfondir ce thème, lire Jean-Luc Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013.
 53. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 235.
 54. *Ibid.*, p. 234.
 55. *Ibid.*, p. 224.
 56. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*, p. 359.
 57. *Ibid.*, p. 359.
 58. Sur cette thématique, voir Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, Mimésis III, p. 109-129. D'après l'auteur la *mimésis III* « marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du

- lecteur. L'intersection, donc, du monde configuré par le poème et du monde dans lequel l'action effective se déploie et déploie sa temporalité spécifique » (*Ibid.*, p. 109). À cet égard, on comprend que c'est sur ce fond que nous pouvons distinguer deux approches différentes : « celle de l'*Acte de lecture* et celle de l'*Esthétique de la réception* » (*Ibid.*, p. 117).
59. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*, p. 357-358.
60. *Ibid.*, p. 354 et p. 264-279.
61. *Ibid.*, p. 356.
62. *Ibid.*, p. 356.
63. *Ibid.*, p. 355. Voir aussi, à propos de la notion d'utopie, Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, p. 391 : « Tout se passe comme si, pour guérir l'utopie de la folie où elle risque sans cesse de sombrer, il fallait en appeler à la fonction saine de l'idéologie, à sa capacité de donner à une communauté historique l'équivalent de ce que nous pourrions appeler une identité narrative ».
64. *Ibid.*, p. 355.
65. Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, p. 123-124 : « Tout récit n'est-il pas raconté comme s'il avait eu lieu, comme en témoigne l'usage commun des temps verbaux du passé pour raconter l'irréel ? En ce sens, la fiction emprunterait autant à l'histoire que l'histoire emprunte à la fiction. C'est cet emprunt réciproque qui m'autorise à poser le problème de la référence croisée entre l'historiographie et le récit de fiction ».
66. *Ibid.*, p. 87 et 100 : « Quelle que puisse être la force d'innovation de la composition poétique dans le champ de notre expérience temporelle, la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action : de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel. (...) D'abord, s'il est vrai que l'intrigue est une imitation d'action, une compétence préalable est requise : la capacité d'identifier l'action en général par ses traits structurels ; une sémantique de l'action explicite cette première compétence. (...) On voit quel est dans sa richesse le sens de *mimésis* I : imiter ou représenter l'action, c'est d'abord pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain : de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité. C'est sur cette pré-compréhension, commune au poète et à son lecteur, que s'enlève la mise en intrigue et, avec elle, la mimétique textuelle et littéraire. (...) Il reste qu'en dépit de la coupure qu'elle institue, la littérature serait à jamais incompréhensible si elle ne venait configurer ce qui, dans l'action humaine, fait déjà figure ».
67. À cet égard, c'est aussi pertinent comprendre le rôle que la référence métaphorique joue dans la « configuration, refiguration et lecture » (*Ibid.*, p. 117-124).
68. *Ibid.*, p. 116-117.
69. *Ibid.*, p. 116-117.
70. *Ibid.*, p. 116.
71. *Ibid.*, p. 117.
72. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III, *Le temps raconté*, p. 358.
73. Sur cette importante thématique du point de vue de l'herméneutique, voir Paul Ricœur, *La métaphore vive*, plus particulièrement le VII^e Étude. Métaphore et référence, p. 273-321 : la métaphore n'est plus une dénomination déviante mais un énoncé impertinent, une innovation sémantique, c'est-à-dire de la création d'une nouvelle pertinence sémantique. La métaphore opère au-delà de la sémiotique et de la propre sémantique pour s'installer dans le discours proprement dit (poème, récit, roman, poème, discours philosophique...), et c'est en arrivant à ce stade que nous atteignons le niveau herméneutique. D'après Ricœur, ici, ce qui est en question n'est plus la forme de la métaphore (comme pour la rhétorique), ni son sens (comme pour la sémantique), mais sa référence, c'est-à-dire la 'réalité' en dehors du langage. La métaphore, en dernier ressort, est pouvoir de redécrire la réalité, mais selon une pluralité de modes de discours qui vont de la poésie à la philosophie. (*Ibid.*, p. 7-12). Lire aussi Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, III. Mimésis III, 3. Narrativité et référence, p. 117-124 : « J'ai essayé de montrer dans la *Métaphore vive* que la capacité de référence du langage n'était pas épuisée par le discours descriptif et que les œuvres poétiques se rapportaient au monde selon un régime référentiel propre, celui de la référence métaphorique. Cette thèse couvre tous les usages

non descriptifs du langage, donc tous les textes poétiques, qu'ils soient lyriques ou narratifs. Elle implique que les textes poétiques eux aussi parlent du monde, bien qu'ils ne le fassent pas de façon descriptive. La référence métaphorique, je le rappelle, consiste en ceci que l'effacement de la référence descriptive – effacement qui, en première approximation, renvoie le langage à lui-même – se révèle être, en seconde approximation, la condition négative pour que soit libéré un pouvoir peuvent être dits de manière directe. Ces aspects sont visés, de façon indirecte, mais positivement assertive, à la faveur de la nouvelle pertinence que l'énoncé métaphorique établit au niveau du sens, sur les ruines du sens littéral aboli par sa propre impertinence. Cette articulation d'une référence métaphorique sur le sens métaphorique ne revêt une portée ontologique plénière que si l'on va jusqu'à métaphoriser le verbe être lui-même et apercevoir dans l'«être-comme...» le corrélat du «voir-comme...». Dans lequel se résume le travail de la métaphore », *Ibid.*, p. 120-121.

74. Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, p. 122.

75. À la suite de Paul Ricœur nous soutenons que la lecture des œuvres de culture pose, d'une façon ou d'une autre, un problème de la fusion de deux horizons, celui du texte et celui du lecteur. Autrement dit, on assiste à l'intersection du monde du texte avec le monde du lecteur dont le résultat demeure toujours incertain – c'est le thème de l'œuvre ouverte dont la signification est susceptible de rester en suspens : « C'est parce qu'elle 'ouvre' de nouvelles références et en reçoit une pertinence nouvelle que les actes humains sont aussi en attente d'interprétations nouvelles décidant de leur signification. Tous les événements et tous les actes significatifs sont, de cette façon, ouverts à cette sorte d'interprétation pratique de la *praxis* présente. L'action humaine, elle aussi, est ouverte à quiconque *sait lire* », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, p. 197.

76. *Ibid.*, p. 358-359.

77. Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, p. 390.

78. *Ibid.*, IV. Le Monde du Texte, p. 112-115 : « Le monde du texte dont nous parlons n'est donc pas celui du langage quotidien ; en ce sens, il constitue une nouvelle sorte de distanciation qu'on pourrait dire du réel avec lui-même. C'est la distanciation que la fiction introduit dans notre appréhension de la réalité. Nous l'avons dit, un récit, un conte, un poème ne sont pas référent. Mais ce référent est en rupture avec celui du langage quotidien ; par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne ; fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être. Par là même, la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce qu'on pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel » (*Ibid.*, p. 155).

79. *Ibid.*, p. 220-228. Voir Paul Ricœur, *Temps et récit, III. Le temps raconté*, p. 184-202 et 5. L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction, p. 264-279.

80. Mt, 16: 15.