

### **Résumé:**

La présente étude tâche de mettre à l'épreuve dans le cadre d'une enquête restreinte la capacité de la poétique du récit à résoudre ce que Ricoeur caractérise comme la première aporie de la temporalité, à savoir l'aporie de la double perspective, phénoménologique et cosmologique, sur le temps. Pour ce faire, en premier lieu, nous exposerons la première aporie dans ses grandes lignes. En deuxième lieu, nous essaierons d'explicitier les traits essentiels de la réponse de la poétique du récit à la première aporie de la temporalité en nous référant à la théorie ricœurienne de la triple mimésis et aux notions poétiques de référence croisée, de tiers-temps et surtout celle d'identité narrative. Et en dernier lieu, nous nous efforcerons d'abord de tirer au clair et de discuter les limites de la réponse que donne la poétique du récit à la première aporie et nous essaierons ensuite de répondre à la question de savoir si la poétique du récit a pour conséquence, certes d'une manière paradoxale, d'approfondir les apories du temps et d'en multiplier le nombre en ajoutant de nouvelles apories aux anciennes.

### **Mots-clés :**

Récit, Les apories de la temporalité, Ricoeur.

### **Abstract:**

*The task of this study is to test within a limited survey the ability of the poetics of narrative to solve what Ricoeur characterizes as the first aporia of temporality, namely the aporia of the double perspective, phenomenological and cosmological, on time. In order to do it, firstly, we will expose the first aporia in his great lines. Secondly, we will try to explain the essential features of the response of the poetics of narrative in the first aporia of temporality, by referring to Ricoeur theory of triple mimesis and poetic notions cross reference, third-time and especially that of narrative identity. Finally, we will strive to clarify and discuss the limits of response which gives the poetics of narrative in the first aporia and afterwards we will try to answer the question whether the poetics of narrative consequence, certainly in a paradoxical way, to deepen the aporias of time and multiply the number by adding new to old aporias.*

### **Key words:**

*Narrative, The aporetics of temporality, Ricoeur.*

Dans *Temps et récit*, l'ouvrage qui succède huit ans après à celui intitulé *La métaphore vive*, Paul Ricœur expose d'une manière systématique les résultats de ses recherches sur un ancien problème de la philosophie, à savoir le problème du temps. Les recherches de Ricœur reçoivent leur impulsion des difficultés et des impasses sur lesquelles la spéculation philosophique se bute à chaque fois qu'elle tente de rendre compte de l'être, de l'essence, de l'unité, de la totalité ou de la mesure du temps. Du *Timée* de Platon, qui définit le temps comme «une certaine imitation mobile de l'éternité» à *Etre et Temps* de Heidegger, qui interprète le temps comme «horizon de la compréhension de l'être», toute l'histoire de la philosophie est traversée d'un bout à l'autre par ce que Ricœur appelle les «apories de la temporalité» (PLATON: 1999, 37d, 127; HEIDEGGER: 1986, 21; RICŒUR: 1985, 31). Du côté des sciences contemporaines, l'historiographie et la narratologie qui cherchent à édifier respectivement une «rationalité combinatoire» et une «rationalité législatrice» partagent un destin pareil avec la philosophie lorsqu'elles tentent dans leurs investigations épistémologiques de mettre en évidence le rapport que les principes, les règles et les notions constitutives d'un modèle explicatif doivent entretenir avec la temporalité. Contrairement aux attentes des hommes et des femmes scientifiques, le recours à la logique dans la construction des modèles ne facilite que jusqu'à un certain degré l'accès à la dimension temporelle de ce qui fait l'objet d'une explication. De plus, le procès de logicisation a pour effet négatif de briser le lien entre la pensée scientifique et ce sur quoi, selon Ricœur, celle-ci repose, c'est-à-dire l'intelligence originellement temporelle qui est à l'œuvre dans les champs pratique et poétique (RICŒUR: 1983, 10-11). Les «apories de la temporalité» résistent donc toujours aussi bien à la pensée philosophique qu'aux tentatives de modélisation des sciences positives. Dans *Temps et Récit*, Ricœur s'efforce de dégager d'abord les insuffisances épistémologiques des modélisations scientifiques et les apories des méditations philosophiques sur le temps par un travail critique de grande envergure en vue de les résoudre ensuite par une poétique du récit, qui trouve son point de départ dans la *Poétique* d'Aristote. Il convient aussi de noter que l'élaboration de cette poétique du récit s'appuie sur des principes d'ordre herméneutique comme celui du cercle herméneutique, un principe qui est accompagné du rejet de la construction de la complexité à partir des éléments simples, et qu'elle s'inscrit dans un projet d'herméneutique qui s'achève par *Soi-même comme*

*un autre*, le troisième et dernier ouvrage de la trilogie, qui commence en 1975 par *La métaphore vive* (RICŒUR: 1983, 152-153).

Dans le présent travail, nous nous proposons de mettre à l'épreuve par le moyen d'une enquête très restreinte la capacité de la poétique du récit à résoudre ce que Ricœur caractérise comme la première aporie de la temporalité, à savoir l'aporie de la double perspective, phénoménologique et cosmologique, sur le temps. Il nous paraît légitime d'accorder à la première aporie la prépondérance sur les autres compte tenu du fait que Ricœur soutient que parmi les réponses que la poétique du récit donne aux apories de la temporalité, la réponse qui concerne la première aporie est la réponse la «moins imparfaite» (RICŒUR: 1985, 439). Nous privilégions la première aporie sans pourtant oublier qu'elle est en effet dominée par la seconde qui relève de la détermination du temps comme un «singulier collectif». Nous voulons aussi noter en passant que la deuxième et la troisième aporie de la temporalité sont désignées respectivement comme «la totalité du temps» et «l'inscrutabilité ou l'irreprésentabilité du temps» (RICŒUR: 1985, 448 et 467). La seconde aporie fait l'objet d'une série d'études exposées dans les deux derniers chapitres de la poétique du récit. La troisième aporie quant à elle est explicitée dans la section intitulée «conclusions» qui se trouve à la fin de la quatrième partie. Dans ce qui suit, en premier lieu, nous présenterons dans ses grandes lignes la première aporie telle qu'elle est mise en lumière par Ricœur lui-même dans deux endroits de *Temps et récit*, plus précisément dans le premier chapitre de la première partie, consacré à la conception augustinienne du temps, et dans l'«Aporétique de la temporalité» exposée au début de la quatrième partie et édifiée sur la critique des conceptions aristotélicienne, kantienne et phénoménologique du temps. En deuxième lieu, nous essaierons d'expliciter les traits essentiels de la réponse de la poétique du récit à la première aporie de la temporalité en nous référant à la théorie ricœurienne de la triple mimésis et aux notions poétiques de *référence croisée*, de *tiers-temps* et surtout celle de *l'identité narrative*. Et en dernier lieu, nous nous efforcerons d'abord de tirer au clair et de discuter les limites de la réponse que donne la poétique du récit à la première aporie et nous essaierons de répondre à notre tour à la question de savoir si contrairement aux attentes de Ricœur, la poétique du récit a pour conséquence d'approfondir les apories du temps et d'en multiplier le nombre en ajoutant de nouvelles apories aux anciennes. Il faut préciser dès maintenant que l'intention de notre

investigation n'est ni de lancer une polémique stérile contre les présuppositions de l'aporétique et de la poétique ricœuriennes, ni de réfuter les interprétations que Ricœur donne de différentes méditations philosophiques sur le temps. Elle consiste seulement à apporter dans le sillage de Ricœur une contribution modeste au développement des réflexions sur le rapport entre le récit et le temps.

L'étude de la première aporie, appelée l'aporie de la double perspective sur le temps, commence par l'explicitation de la conception augustinienne du temps au début de la première partie. Mais elle s'arrête curieusement à la fin de ce premier travail d'explicitation pour être reprise au début de la quatrième partie alors que les apories de la temporalité constituent la motivation principale de toutes les recherches exposées de façon détaillée dans *Temps et récit*. La raison de cet arrêt et de la reprise tardive de l'étude de l'aporie peut être expliquée par l'importance que Ricœur accorde à la découverte du rapport entre le temps et le récit, une découverte qui s'impose comme la problématique principale autour de laquelle s'organise tout le développement ultérieur des recherches. La reprise de l'étude de la première aporie est précédée d'une longue série d'autres études consacrées dans la première partie à la *Poétique* d'Aristote et dans les deuxième et troisième parties aux recherches épistémologiques sur deux modes narratifs, à savoir l'historiographie et la fiction. Il faut aussi souligner que la première partie est reliée aux parties suivantes par l'élaboration de la théorie de la triple mimèsis qui sert de fondement au déploiement de la problématique principale sous forme de trois problématiques dont chacune représente une étape de l'activité mimétique. Ricœur emploie les termes *Mimèsis I*, *Mimèsis II* et *Mimèsis III* pour désigner les étapes de l'activité mimétique et les problématiques qui s'attachent à chacune de ces étapes, à savoir la «pré-figuration du temps dans l'action», la «configuration du temps dans le récit» et la «refiguration du temps par le récit» (RICŒUR: 1983, 93-94). La deuxième problématique, «configuration du temps dans le récit», fait l'objet des vastes et minutieuses études dans les deuxième et troisième parties de l'ouvrage, qui se rapportent respectivement à l'historiographie et la narratologie. La troisième problématique, «refiguration du temps par le récit», se déploie dans la Poétique du récit, qui occupe entièrement la deuxième section de la quatrième partie. Quant à la première problématique, «pré-figuration du temps par l'action», il est intéressant d'observer que Ricœur ne lui réserve pas une partie à part entière, mais qu'il préfère l'aborder dans ses

analyses de la poétique aristotélicienne et au cours de l'élaboration du schéma herméneutique de la triple mimésis. Il faut cependant souligner que Ricœur revient dans *Soi-même comme un autre* sur la problématique de la pré-figuration du temps en vue de la traiter dans le cadre des recherches portant sur la sémantique de l'action, interprétée aussi comme la sémantique du désir (RICŒUR: 1990, 79-85; 180-187) Le seul objectif de ces remarques préliminaires est de servir des repères pour mieux discerner le cheminement de notre investigation dans *Temps et récit*. Il convient maintenant de revenir à l'interprétation que Ricœur donne de la conception augustinienne du temps pour entrer dans la sphère de la première aporie de la temporalité.

Ricœur découvre le caractère aporétique de la conception augustinienne du temps par une analyse détaillée du livre XI des *Confessions* (RICŒUR: 1983, 21-66). L'aporie résulte de l'oscillation de la méditation augustinienne sur le temps entre la perspective psychologique et la perspective cosmologique. Même si le temps psychologique s'articule nécessairement au temps cosmologique par une implication mutuelle, cette articulation reste cependant impuissante à mettre fin à leur profond désaccord et finit par l'occultation réciproque des deux perspectives (RICŒUR: 1985, 21 et 25). Le temps est défini à la fois sur le plan psychique comme une «distension de l'âme humaine» et sur le plan cosmique comme un des êtres créés par Dieu. La notion de *distentio animi* qui est une invention d'Augustin sert de fondement à la théorie du triple présent, à la réfutation de l'argument sceptique du non-être du temps et à la solution du problème de la mesure du temps. Le présent s'interprète comme le seul moment temporel qui englobe aussi bien le futur que le passé. Cette interprétation du présent comme seul moment temporel possible va de pair avec la redéfinition du cadre référentiel du discours sur le temps. Quand on parle, on ne parle pas en effet du présent, du futur ou du passé, mais des choses présentes, des choses futures et des choses passées. Ce qui est arrivé continue à exister dans le présent sous forme d'une image-empreinte ou vestigiale. Ce qui arrivera existe déjà potentiellement dans le présent sous forme d'une image-signe ou anticipatrice (RICŒUR: 1983, 33). L'âme est capable de saisir toute chose dans son caractère temporel à partir de son image ou des impressions (*affectio*) en vertu des pouvoirs dont elle dispose, plus précisément en vertu de la mémoire, de l'attention et de l'attente. Ricœur met un accent particulier sur l'attention qui joue un rôle central dans l'interaction de la mémoire et de l'attente. Elle fait passer

l'image-signe vers la mémoire où elle devient ensuite une image-empreinte. La transition assurée par l'attention s'interprète aussi comme l'abréviation de l'attente et l'allongement de la mémoire (RICŒUR: 1983, 45-47). Augustin donne comme exemple l'acte de réciter afin de mettre en relief ce phénomène de transition. Mais l'âme se distend à mesure qu'elle se tend vers l'attente, la mémoire et l'attention. Il conviendrait donc d'explicitier la distension de l'âme comme la non-coïncidence de diverses intentions de l'âme dans les actions qu'elle effectue simultanément ou bien comme une discordance qui «naît et renaît sans cesse de la concordance». Il s'agit là, selon Ricœur, d'«une énigme de la spéculation sur le temps» (RICŒUR: 1983, 49). Autrement dit, le résultat auquel aboutit la méditation augustinienne sur le temps, une concordance qui n'est telle qu'en produisant des discordances ne saurait avoir spéculativement d'autre sens qu'une énigme. La poétique du récit devrait donc donner une réponse non seulement à l'aporie de la double perspective, psychologique et cosmologique, du temps, mais aussi et surtout à cette énigme de la concordance discordante qui fait irruption au sein même de l'âme et qui s'intensifie selon Ricœur dans le contraste entre l'expérience du temps et l'expérience-limite de l'éternité, de l'autre du temps (RICŒUR: 1983, 64). Pourtant cette intensification de l'aporie de la *distentio* et de l'*intentio*, deux dispositions fondamentales de l'âme dans son activité et sa passivité, aurait pour fonction positive d'approfondir la temporalité humaine en rendant possible sa hiérarchisation par les ressources qu'elle arracherait à l'expérience du temps. L'approfondissement de la temporalité contribuerait ainsi à l'affaiblissement de la distension et au renforcement de l'intention (RICŒUR: 1983, 65).

Plusieurs siècles avant les méditations d'Augustin, Aristote, disciple de Platon, entreprend de résoudre dans une perspective cosmologique l'énigme du temps. Dans le livre IV de la *Physique*, il propose plusieurs définitions du temps qui sont formulées au cours des recherches sur une série de problèmes fondamentaux. Il s'efforce d'abord de faire une distinction entre le temps et le mouvement afin d'élever le concept de mouvement au rang de la catégorie principale de la *Physique*. La primauté du mouvement sur le temps et son indépendance par rapport au temps trouvent une première justification dans cette définition: «Le temps est quelque chose du mouvement» (ARISTOTE: 1999, 219 a 9-10, 181-182; RICŒUR: 1985, 27). Le temps n'est aux yeux d'Aristote ni mouvement ni sans mouvement, mais quelque chose relatif

au mouvement. Dans la deuxième définition aristotélicienne du temps, l'accent est mis sur le rapport entre le temps et la grandeur. Le recours au concept de grandeur répond à la nécessité de déterminer la relation entre l'avant et l'après dans le temps, c'est-à-dire la succession. C'est précisément la manière dont Aristote détermine le lieu originare de cette succession qui donne un caractère cosmologique à sa conception du temps. La succession est dans le monde avant d'être dans l'âme. Elle affecte et fait souffrir l'esprit avant d'être construite par lui (RICŒUR: 1985, 28). Dans la troisième définition qu'Aristote donne du temps, la relation de succession se traduit en une relation numérique. Le temps devient ainsi «le nombre du mouvement, selon l'avant et l'après» (ARISTOTE: 1999, 219 b 2, 183; RICŒUR: 1985, 29). Ce dernier pas marque l'achèvement de l'explicitation de l'essence du temps. Ricœur soutient qu'Aristote ne peut formuler sa dernière définition du temps qu'en se référant à une opération de la pensée qui consiste à délimiter un intervalle par deux instants représentant deux extrémités. Compter le temps n'est donc possible que par cette opération de délimitation qui revient à l'intelligence. Pourtant il faut noter qu'à la différence des argumentations, il n'y a aucune référence explicite à l'âme dans les définitions aristotéliciennes. Ce qui empêche Aristote de donner à l'âme une place dans les définitions du temps, c'est la présupposition ontologique selon laquelle le temps et le mouvement peuvent exister sans âme. En d'autres termes, l'existence de l'âme est nécessaire pour compter effectivement le temps; cependant elle n'est pas nécessaire pour que le temps existe (ARISTOTE, 1999, 223 a 27-28, 194; RICŒUR: 1985, 30). L'indépendance du temps à l'égard de l'âme est soulignée encore une fois par la reconnaissance au temps du pouvoir d'envelopper, d'encercler et de dominer l'être humain. En outre, le caractère nombrable du temps repose non pas sur une opération de l'intelligence, mais sur le fait que la succession est originarement un trait du mouvement. Ce n'est pas l'âme qui rend nombrable le temps, elle ne fait que compter ce qui est toujours déjà nombrable. Est-il donc toujours légitime de soutenir l'idée que la conception aristotélicienne du temps a un caractère aporétique? Le fait que Ricœur continue à défendre cette idée après toutes ses analyses concernant les définitions du temps montre qu'il n'est pas convaincu de l'argumentation aristotélicienne qui concourt à la détermination du temps et de l'âme comme deux régions ontologiques distinctes. C'est en vue de justifier l'hypothèse principale de ses recherches selon laquelle la spéculation finit par échouer devant les

apories de la temporalité que Ricœur se réfère aux traités annexes de la *Physique* dans lesquels Aristote s'efforce d'expliciter le sens des expressions «être dans le temps» et «être enveloppé par le temps» (ARISTOTE: 1999, 220 b 32 - 222 a 9, 187-190; RICŒUR: 1985, 34-35). Aristote conteste la sagesse immémoriale qui attribue au temps la cause de la corruption et de la destruction des choses. S'il est vrai que la destruction se produit dans le temps, il faudrait cependant reconnaître que cet avoir lieu dans le temps est, selon Aristote, non pas nécessaire, mais accidentel, le temps ne peut jamais être considéré comme la cause de la destruction. En revanche, Ricœur exprime un avis favorable pour cette parole de l'ancienne sagesse en affirmant qu'elle a le mérite de faire signe pour la première fois vers le conflit secret entre deux figures sous lesquelles le temps se déploie, à savoir le changement et le passage.

Loin de résoudre la première aporie de la temporalité, les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl provoque son approfondissement par les emprunts au temps objectif mis hors circuit dans l'intention de faire apparaître le temps immanent ou en d'autres termes la conscience-temps (*Zeitbewusstsein*) explicitée par Ricœur comme l'absence d'intervalle entre la conscience et le temps (RICŒUR: 1985, 44-45). La phénoménologie husserlienne de la conscience-temps, comme le rappelle Ricœur lui-même, se heurte aussi au principe kantien de l'invisibilité du temps. Dans la première *Critique* de Kant, le temps est déterminé non pas comme phénomène, mais comme la forme *a priori* de l'intuition empirique, c'est-à-dire comme une des deux présuppositions de la phénoménalité et donc de la connaissance de l'objet. Faire une phénoménologie de la conscience-temps, cela revient donc, selon les principes de la critique kantienne de la raison, à revivifier les antinomies de la psychologie rationnelle et de la cosmologie rationnelle. Même si Kant récuse en principe expressément à la fois la conception cosmologique du temps et la phénoménologie du temps, il est bien intéressant de voir Ricœur d'une part se référer au principe kantien de l'invisibilité du temps dans sa critique de la phénoménologie husserlienne de la conscience-temps et d'autre part évoquer la nécessité d'articuler une phénoménologie de l'esprit (*Gemüt*) pour pouvoir expliquer «en quel sens» le temps «réside» à titre d'une présupposition de la connaissance objective dans l'esprit (RICŒUR: 1985, 440). Il nous paraît difficile de dissiper l'obscurité qui entoure cette objection adressée à la critique kantienne. Si dans cette objection, Ricœur entend poser



à Kant la question de la cause des représentations, il est clair que c'est bien sur la démonstration de l'impossibilité de déterminer la cause des représentations que l'idéalisme transcendantal de Kant fait reposer son ambition de rompre définitivement avec l'idéalisme dogmatique et l'idéalisme sceptique (KANT: 2001, 311-313). Si dans la même objection Ricœur demande de la part de Kant une explication sur le «sens» des représentations, il est indéniable que dans la critique kantienne, le sens des représentations équivaut à leur fonction dans la formation des connaissances objectives et ne s'interprète nullement comme le remplissage d'une intention par une intuition éidétique ou catégoriale correspondante (KANT: 1997, 34-38). Comme le principe de la critique kantienne et celui de la phénoménologie husserlienne s'excluent réciproquement, il est impertinent de critiquer l'un de ne pas renfermer l'autre et d'interpréter cette exclusion principielle réciproque comme une aporie. Des considérations précédentes nous pouvons conclure qu'en ce qui concerne les conceptions aristotélicienne et kantienne du temps, la première aporie paraît résulter plutôt des interprétations que Ricœur en donne à partir de son hypothèse de travail que de ces conceptions elles-mêmes.

En effet, une conclusion pareille peut être aussi formulée pour la lecture que Ricœur fait à propos de l'interprétation heideggerienne de la temporalité. La temporalité telle qu'elle est explicitée par Heidegger dans sa phénoménologie herméneutique du Dasein représente, selon Ricœur, l'apogée de l'aporie de l'occultation mutuelle des perspectives cosmologique et phénoménologique du temps (RICŒUR: 1985, 440-441). Cependant la lecture de Ricœur paraît passer à côté de l'originalité de l'explicitation heideggerienne de la temporalité authentique quand elle identifie l'intratemporalité ou, ce qui revient au même, le phénomène d'être-dans-le-temps avec celui d'être-au-monde, la constitution existentielle fondamentale du Dasein. Or, la temporalité au sens propre du terme (*Zeitlichkeit*) s'explicité comme le sens même du souci (HEIDEGGER: 1986, §65, 391). En d'autres termes, dans la phénoménologie herméneutique, la temporalité et le sens de l'être du Dasein sont considérés comme une seule et même chose. Et la caractérisation de la temporalité authentique se réfère aux structures ontologiques fondamentales tirées au clair dans l'Analytique existentielle du Dasein. Parmi ces structures existentielles, celles qui se rapportent directement à la temporalité authentique sont le phénomène d'être vers la mort (*sein zum Tode*) et celui d'être en avance sur soi

(*sich-vorweg*). L'être vers la mort fait que le temps original soit un temps fini. L'être en avance sur soi fait que le temps original se temporalise à partir de l'avenir. En revanche, l'intratemporalité se détermine comme le temps de la préoccupation ou, si l'on veut, le temps de l'être après l'étant se rencontrant dans le monde. Mais ce dernier phénomène n'est qu'un mode dérivé et déficient du phénomène d'être-au, c'est-à-dire de la familiarité ontologique du Dasein avec le monde. Bien que le «temps-mondain» (*Weltzeit*) qui se dégage sur le fond de l'intratemporalité soit un temps du Dasein, il s'agit pourtant ici d'un temps où le Dasein comprend son être d'une manière inauthentique à partir de l'être de l'étant se rencontrant dans le monde. Le concept vulgaire du temps, le temps de l'horloge, qui règne aussi bien dans les sciences positives que dans la vie quotidienne s'enracine dans l'intratemporalité et procède du nivellement des temporalités authentique et inauthentique. Toutefois, Ricœur doute du bien-fondé de cette dérivation du concept courant du temps par voie de nivellement. Il estime qu'il serait plus fécond de penser sur la «ligne de partage», la «ligne de fracture» entre le temps cosmologique et le temps phénoménologique (RICŒUR: 1985, 441).

Nous observons que c'est bien sur cette ligne de fracture entre deux conceptions du temps que Ricœur s'efforce d'édifier une poétique du récit qui serait capable de donner une réponse aux apories de la temporalité. La mise en lumière des structures temporelles communes aux deux modes narratifs et de l'entrecroisement de leurs visées référentielles (ontologiques) qui se produit dans la troisième phase de l'activité mimétique – *Mimesis* III ou refiguration du temps par le récit – conduit Ricœur à inventer une notion de grande importance pour la poétique, à savoir la notion du tiers-temps. Nous n'entrerons pas ici dans les détails des étapes du processus de l'invention de la notion du tiers-temps, qui s'étendent sur les cinq premiers chapitres consacrés à la Poétique du récit. Toutefois, nous nous bornerons ici à expliquer et discuter une autre notion clé de la poétique du récit, celle de l'identité narrative. Définie par Ricœur comme un «rejeton fragile» de l'entrecroisement des visées référentielles du récit historique et du récit de fiction et comme une catégorie pratique, l'identité narrative a pour fonction d'unifier divers effets de sens produits par le récit lui-même (RICŒUR: 1985, 442). L'identité narrative qui peut être assignée aussi bien à un individu qu'à une communauté historique répond à la question «qui est l'auteur d'une action singulière ou d'une série d'actions accomplies successivement ou avec

interruption?». Assigner une ou plusieurs actions à quelqu'un ou à une communauté, désigné(e) par un nom propre reste insuffisant pour établir la permanence de son identité. Qu'est-ce qui nous permet donc d'affirmer que c'est toujours le même sujet qui accomplit telle ou telle action? D'après Ricœur, on ne peut répondre à cette question que par l'identité narrative qui est le produit des récits qu'un sujet individuel ou collectif raconte sur lui-même. Le fait qu'un sujet puisse modifier à tout moment les récits qu'il raconte sur lui-même et de corriger les récits antérieurs par des récits ultérieurs assure un caractère dynamique à l'identité narrative. En ce sens, l'identité narrative s'oppose à l'identité formelle ou substantielle de la psychologie rationnelle.

Nous nous demandons si l'identité narrative, l'ipséité telle qu'elle est conceptualisée par Ricœur lui-même, peut résoudre les paralogismes de la psychologie rationnelle. Quelles sont les conditions de possibilité de la mise à l'épreuve d'une vie racontée, lue et racontée de nouveau par un sujet humain? S'il est vrai que la vie peut être racontée, lue et racontée de nouveau selon un autre point de vue et qu'elle appelle toujours, en ce sens, le récit, il faut toutefois reconnaître que la vérité ou la fausseté de l'histoire d'une vie ne saurait jamais décidée par les seules catégories de la poétique comme celles d'imitation et de mise en intrigue. L'histoire d'une vie ou une autre histoire à propos de la même vie qui prétend corriger la première, aucune de ces deux histoires racontées n'est exempte de la vérification qui doit se faire par le moyen des concepts et des règles objectifs ayant une puissance explicative. Aussi faut-il souligner que la vérification, de son côté, a toujours besoin d'un récit à vérifier. En ce sens, la perlaboration opérée par le psychanalyste n'est donc pas une simple comparaison des histoires de vie racontées par la même personne. Le psychanalyste ne peut dégager de ces histoires racontées une histoire cohérente et un caractère intelligible que dans la mesure où il s'efforce d'expliquer les événements racontés dans ces histoires en les rassemblant au moyen de la subsomption sous les concepts fondamentaux de la théorie psychanalytique comme le moi, le surmoi, l'inconscient et la libido. Il en va de même pour le second exemple que Ricœur donne pour mettre en relief le processus poétique de l'autoconstitution identitaire de la communauté. S'il est vrai que la configuration de l'identité du peuple juif repose sur les textes que le peuple juif ont composé à un moment de l'histoire, il faut toutefois faire remarquer que ces textes fondamentaux du judaïsme, comme d'ailleurs les textes fondamentaux des autres confessions, sont jugés

intouchables. Sources d'une identité religieuse particulière, ces textes sont interprétés infiniment. Mais le pouvoir de correction que ces interprétations pourraient avoir sur la refiguration de l'identité juive sont limités à l'avance par la décision de caractère dogmatique mentionnée ci-dessus. Il est surprenant d'observer que Ricœur ferme les yeux sur ces restrictions imposées par les autorités sur le rapport des lecteurs-narrateurs aux textes pour ne pas remettre en cause la pertinence de la théorie de la triple mimèsis et de la notion de traditionnalité, une notion qui paraît expliquer mieux la sédimentation des récits que la possibilité de la déviation ou de l'innovation sémantique. De toutes ces considérations précédentes, nous pouvons alors conclure que l'identité narrative en tant qu'identité d'un soi-même objectivement vérifié doit toujours et nécessairement se référer à l'identité d'un sujet originaire capable aussi bien de distinguer la connaissance du récit que de découvrir des médiations pour leur conjonction possible. Ce sujet originaire ne se laisse donc réduire ni au sujet épistémologique ni au sujet narratologique. Il doit avoir un caractère antéprédicatif, pré-narratif et transcendantal et, en vertu même de cette transcendance, il doit pouvoir constituer un fondement commun pour le sujet connaissant et le sujet auteur-narrateur-lecteur de sa vie propre sans aspirer cependant à une maîtrise totale sur le sens. Ce sujet transcendantal ne peut pas non plus résulter d'un tiers-temps qui est, selon Ricœur, le produit de l'entrecroisement ou de la dialectique du temps cosmologique et du temps phénoménologique. Car, ce que les modes narratifs, le récit historique et le récit de fiction, ont en commun et ce que leur entrecroisement produit ne concernent que la narrativité en général, mais aucunement les conditions de possibilité ontologique des médiations entre la compréhension, l'explication et la narration. Chercher la possibilité de ces médiations du seul côté de la compréhension n'est pas moins douteux que de les chercher du seul côté de l'explication ou de la narration. La maxime «expliquer plus pour mieux comprendre», maxime formulée par Ricœur dans l'intention de réconcilier les modèles explicatifs et narratifs de l'historiographie, ne peut trouver sa signification véritable que si la narration, l'explication, la compréhension et leur conjonction sont préalablement dévoilées sur le plan ontologique comme des pouvoirs d'un sujet transcendantal dont le sens ou la vérité doit être interprété(e) comme la temporalité originaire. En l'absence d'un questionnement ontologique, la poétique du récit ne ferait rien d'autre que d'approfondir la tension entre le temps cosmologique et le temps phénoménologique, et par

conséquent les apories de la temporalité. A aucun endroit du *Temps et récit*, Ricœur procède à un dévoilement de ce genre. Il se contente de présupposer une «intelligence narrative» comme fondement de toute explication sans pourtant expliciter ontologiquement la possibilité de cette fonction fondatrice, ce qui conduirait évidemment Ricœur à mettre en question non seulement la portée et les limites du paradigme herméneutique abandonné par Heidegger après *Etre et Temps*, mais aussi et surtout la légitimité de toute tentative de soumettre l'identité personnelle aux axiomes d'une éthique de la responsabilité dans laquelle Ricœur paraît trouver une échappatoire après avoir pris conscience des limites et du caractère problématique de la réplique de la poétique à la première aporie de la temporalité. Mais ce devant quoi nous fuyons, revient toujours pour nous hanter. Ce n'est donc pas un hasard si Ricœur, manifestement insatisfait de ses investigations poétique et éthique, se voit obligé de présenter dans la dixième et dernière étude de *Soi-même comme un autre* une «esquisse ontologique» pour la dialectique entre le soi et l'autre, une esquisse dans laquelle il cherche en effet à achever sa théorie de l'ipséité par la radicalisation de l'éthique lévinasienne qui va de pair avec une lecture critique de la généalogie nietzschéenne et de l'ontologie heideggerienne.

### **Bibliographie:**

ARISTOTE. **Physique**. Paris: J. Vrin, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Être et temps**. Paris: Gallimard, 1986.

KANT, Emmanuel. **Critique de la raison pure**. 6<sup>e</sup> Édition. Paris: P.U.F., 2001.

\_\_\_\_\_. **Logique**. 2<sup>e</sup> Édition. Paris: J. Vrin, 1997.

PLATON. **Timée**. 4<sup>e</sup> Édition. Paris: Flammarion, 1999.

RICŒUR, Paul. **Temps et Récit**. Tome I: L'intrigue et le récit historique. Paris: Éd. DuSeuil, 1983.

\_\_\_\_\_. **Temps et Récit**. Tome III: Le temps raconté. Paris: Éd. du Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éd. du Seuil, 1990.