Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales

Johann Michel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/562>

DOI : 10.4000/ress.562

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

Pagination : 125-142

ISBN : 2-600-00844-6

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Johann Michel, « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-125 | 2003, mis en ligne le 01 décembre 2009, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ress/562> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ress.562>

Johann MICHEL

NARRATIVITÉ, NARRATION, NARRATOLOGIE : DU CONCEPT RICŒURIEN D'IDENTITÉ NARRATIVE AUX SCIENCES SOCIALES

Si la reconnaissance de Paul Ricœur parmi les philosophes n'est plus à prouver aujourd'hui, sa voix parmi les praticiens des sciences sociales n'est pas encore entendue à sa juste mesure, surtout lorsque l'on compare sa réception à celle de philosophes comme J. Habermas ou comme M. Foucault. Il est vrai que l'on ne trouve pas traces dans l'œuvre de Paul Ricœur de travaux empiriques portant sur les phénomènes sociaux. Mais on oublie trop souvent que sa philosophie pratique s'est confrontée, non comme supplément d'âme, mais par nécessité interne, à la plupart des sciences humaines et sociales qui ont fleuri depuis le XIX^{ème} siècle. De cette réflexion épistémologique, il ne ressort pas une démarche qui chercherait à donner des leçons aux praticiens des sciences sociales, du haut d'une posture sans doute trop hautaine, mais, en se confrontant à leurs présupposés méthodologiques, ainsi qu'à leurs implications éthico-politiques, une telle démarche s'emploie à réinterroger le problème du *fondement* des sciences humaines, en se replaçant dans la tradition herméneutique issue en particulier de Dilthey, de Heidegger et de Gadamer.

A travers cette réflexion générale, l'auteur de *Temps et récit* propose en outre tout un réseau de concepts philosophiques dont on peut espérer faire un usage dans les sciences sociales (*l'estime de soi, l'amour et la justice, l'identité narrative, la promesse, le pardon ...*). Parmi les concepts qui ont attiré notre attention, on retiendra le concept d'*identité narrative*. Mon propos ne portera pas sur la manière dont les sciences sociales se réapproprient ce concept philosophique, mais concernera les conditions sous lesquelles un tel concept, dont Ricœur est l'un des plus grands théoriciens, pourrait être appliqué dans certaines problématiques des sciences humaines et sociales. Il s'agira donc de placer mon discours sur un plan *transcendantal* – régressant aux conditions de possibilités d'un domaine d'expérience –, et non sur un plan *empirique*, en l'occurrence ici sociologique, consistant à faire une étude de la réception d'un concept philosophique.

Si les conditions d'application de ce concept ricœurien ne vont pas de soi, c'est que celui-ci s'est construit dans un cadre problématique dont le but n'est pas directement de pouvoir s'appliquer aux sciences sociales, mais consiste à résoudre un problème qui hante toute la tradition philosophique, à savoir la construction de l'identité personnelle. Après avoir rapidement esquissé la genèse de ce concept, il faudra ensuite mettre à jour les obstacles qui pèsent sur son application directe aux sciences sociales, pour enfin reformuler ce concept, mieux à même d'être utilisé pour des recherches de terrain.

I. LA CONSTRUCTION DU CONCEPT D'IDENTITÉ NARRATIVE

Pour comprendre la pertinence initiale du concept d'identité narrative, il faut le replacer dans le cadre d'une interrogation sur l'identité personnelle, élaborée tout particulièrement par la tradition empiriste héritée de Hume. Le problème se formule en ces termes : existe-t-il une permanence du sujet à travers la multiplicité de ses expériences ? On sait que la réponse du cartésianisme suppose l'existence d'une *âme*, en tant que substance immatérielle, immuable et immortelle, chargée d'assurer une pure présence du sujet à lui-même, au-delà de la diversité de ses flux de conscience. En raison de son origine métaphysique, cette solution est vivement critiquée par Hume, dès lors qu'une telle substance, qu'on la qualifie en termes d'âme, de *Cogito* ou de moi, ne saurait être prouvée par l'expérience. Il le montre en recourant à la pratique de l'introspection : « Il y a certains philosophes, objecte Hume aux cartésiens, qui imaginent que nous avons à tout moment la conscience intime de ce que nous appelons notre *moi* ; que nous sentons son existence et sa continuité d'existence ; et que nous sommes certains, plus que par l'évidence d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi*, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, *moi*, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. »¹ Si bien que le philosophe empiriste réduit la « permanence de soi-même » à une simple croyance, relayée par la mémoire et l'imagination.

Face à cette « entreprise de soupçon », la démarche de Paul Ricœur s'emploie à rechercher des structures de continuité de soi-même, sans, toutefois, faire appel à un principe d'obéissance métaphysique. Il n'est pas question pour le philosophe de nier toutes les discontinuités qui affectent l'identité personnelle – ne serait-ce que parce que celle-ci est soumise au temps qui passe. Mais l'intention de Ricœur consiste précisément, à travers ces changements, à dégager de la « permanence de soi-même », sachant que l'élaboration de son concept s'étend au-delà de la sphère strictement individuelle, regroupant des ensembles plus vastes que sont les sociétés, les groupes, les classes, les peuples.

Ainsi Paul Ricœur repère-t-il trois modalités de la « permanence de soi-même » qui correspondent à autant de composantes de l'identité personnelle :

- la première composante, qu'il appelle l'identité-*idem*, renvoie à la notion psycho-sociologique de *caractère*, c'est-à-dire l'ensemble des dispositions acquises par lesquelles on reconnaît une personne (individu ou groupe) comme étant la même – au point de parler justement de *traits* de caractère (composés à la fois des habitudes, des identifications à des normes, à des personnes, à des héros...).
- la seconde composante, l'identité-*ipse*, est définie en termes éthiques comme *maintien de soi* par la parole donnée à autrui : « La tenue de la promesse paraît

¹ D. Hume, *Traité de la nature humaine* (1739), trad. A. Leroy, t. I, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1968, p. 332.

bien constituer un défi au temps, un déni du changement : quand même mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclinaison, 'je maintiendrais'. »²

- l'*identité narrative* représente la troisième composante de l'identité personnelle, laquelle se définit comme la capacité de la personne de mettre en récit de manière concordante les événements de son existence. Or, le fait est que, selon P. Ricœur, la construction d'une telle identité n'est possible que par la fréquentation de récits d'histoire ou de fiction, en vertu d'un « double transfert » : d'une part, le transfert de la dialectique gouvernant le récit aux personnages eux-mêmes, d'autre part, le transfert de cette dialectique à l'identité personnelle³.

Que le personnage de récit subisse la même opération que l'histoire elle-même, cela apparaît dans la dialectique *configurative* entre « la concordance et la discordance », que P. Ricœur reprend pour partie à la *Poétique* d'Aristote⁴. Par *concordance*, il faut entendre « le principe d'ordre » qui préside à ce qu'Aristote appelle « agencement de faits », permettant de rendre intelligible l'histoire racontée. Par *discordance*, il faut comprendre « les renversements de fortune qui font de l'intrigue une transformation réglée, depuis une situation initiale jusqu'à une situation terminale »⁵; la *configuration*, autre nom pour désigner « l'opération de mise en intrigue » du *muthos* aristotélicien, étant l'art d'opérer la médiation « entre l'histoire prise comme un tout et les multiples événements qui viennent mettre en péril l'identité de l'intrigue ». Notons ici que la notion d'événement (péripiéties, hasards, fortunes...) ne doit pas être confondue avec une simple « occurrence » puisque « l'événement narratif » est défini par son rapport à l'opération même de mise en intrigue. En conséquence de quoi l'événement narratif doit participer d'une manière ou d'une autre – en dépit de son aspect discontinu –, à l'intelligibilité de l'intrigue elle-même : il est « source de discordance, en tant qu'il surgit, et source de concordance, en ce qu'il fait avancer l'histoire »⁶. Sans événements, sans péripiéties, sans surprises, l'histoire perdrait toute dynamique temporelle et rendrait à la limite superflue la nécessité de dénouer, d'achever le récit. Sans mise en ordre, sans concordance, les événements disparates se réduiraient à de simples occurrences sans espoir aucun de les unifier.

La transposition de cette dialectique en direction des personnages de récit s'effectue selon deux modalités. La première concerne la *corrélation* entre l'histoire racontée, « avec ses caractères d'unité, d'articulation interne et de complétude, conférés par l'opération de mise en intrigue »⁷ et les personnages du récit eux-mêmes. A cette *corrélation*, P. Ricœur ajoute le *transfert analogique* du récit sur les

² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, coll. « L'ordre philosophique », p. 149.

³ Ne m'intéresse pas ici la manière dont Ricœur entend coordonner ces trois composantes de l'identité personnelle ; mon propos restera fixé sur la seule composante narrative de l'identité personnelle.

⁴ Aristote, *Poétique*, Texte établi et traduit par J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 168.

⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁷ *Ibid.*, p. 170.

personnages, de telle sorte que ceux-ci subissent la même opération dialectique que celle qui gouverne la *mise en intrigue*. Aussi l'identité ne prend-elle sens que lorsque s'opère une synthèse «concordante-discordante» d'événements. Si le personnage n'était que *concordance*, il deviendrait à la limite une sorte de substance intemporelle et rien ne pourrait finalement lui arriver. S'il n'était, en revanche, qu'une suite d'événements contingents, il manquerait un principe d'intelligibilité pour le reconnaître et l'identifier. La *mise en intrigue* consiste précisément à donner une unité de signification à toutes les péripéties et à tous les événements qui surviennent dans son histoire et affectent son identité. Le récit, insiste Paul Ricœur, doit pouvoir être relu de la fin jusqu'au début, afin de ramener toutes les discordances à une synthèse d'identité du personnage: «La synthèse concordante-discordante fait que la contingence de l'événement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive de l'histoire d'une vie, à quoi s'égale l'identité du personnage. Ainsi le hasard est-il transmué en destin.»⁸

Avec le «transfert» de l'identité du personnage de récit à l'identité personnelle, il s'agit du moment clé où apparaît le *qui* narratif. L'opération nécessaire à ce «transfert» est appelée par Paul Ricœur la *refiguration*. Elaboré à l'occasion de *Temps et récit*, ce concept mérite des éclaircissements. On a vu précédemment que la *configuration* narrative (*mimèsis II*) consiste dans «une opération de mise en intrigue» de l'action racontée. Ajoutons ici que cette opération suppose une *suspension* de l'action réelle, bien que P. Ricœur n'admette pas pour autant une «discontinuité absolue» entre la vie et le récit. Ainsi l'action racontée – fût-elle fictive –, suppose-t-elle une pré-compréhension de l'action réelle, mieux définie comme *préfiguration* (*mimèsis I*): «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.»⁹

Toute la difficulté consiste à tenir ensemble la relation de *dérivation*, d'un côté, et la *mise en suspension* du récit par rapport à l'action, d'un autre côté, confirmant ainsi le principe selon lequel «le récit *imite* l'action». Mais on aurait tort de penser que l'imitation soit une simple reduplication comme on l'entend le plus souvent. L'imitation (*mimèsis*) est d'emblée créatrice et innovante dans l'esprit de P. Ricœur. Cela s'explique justement par l'opération de *mise en intrigue* qui provoque une distanciation du réel.

Mais le récit ne consiste pas seulement dans un «agencement interne»; il est encore une «proposition de monde» dont la finalité est de revenir à la vie même et de transformer ainsi les identités personnelles. C'est ce que P. Ricœur appelle cette fois-ci la *refiguration* (*mimèsis III*). Il faut comprendre l'introduction de ce concept comme une réplique au structuralisme. Lequel interdit toute sortie en dehors du texte, en ne s'en tenant qu'aux seules relations immanentes entre les fonctions des récits. Pourquoi vouloir briser cette clôture du texte? Parce que, affirme P. Ricœur, «le récit est destiné à être lu»¹⁰. Par ce fait trivial, le récit

⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, 1, Paris, Le Seuil, coll. «Points-Essais», 1983, p. 108.

¹⁰ Cette présupposition «heurte de front la théorie dominante de la poétique contemporaine, qui récuse toute prise en compte de la référence à ce qu'elle tient pour extra-linguistique, au nom de la stricte immanence du langage littéraire à lui-même (*Ibid.*, p. 149). »

excède la clôture interne. Et c'est dans cet espace que se joue la constitution de l'identité narrative dont la médiation se réalise par l'acte de lecture. Aussi « l'histoire d'une vie » ne cesse pas d'être *refigurée* par toutes les histoires qu'un sujet raconte sur lui-même; cette *refiguration* faisant de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées. C'est pourquoi l'opération dialectique gouvernant le personnage de récit peut être retransposée sur le lecteur lui-même: « la littérature s'avère consister en un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve du récit les ressources de variation de l'identité narrative. »¹¹ Au moyen de l'acte de lecture, l'identité personnelle se constitue en rendant intelligible ce qui pouvait apparaître dans la vie comme un simple accident ou comme une simple occurrence.

Et force est de reconnaître la force de la thèse de Paul Ricœur puisqu'elle détermine une unité à la personne, sans recourir aucunement au subjectivisme, donnant du même coup une réponse convaincante à Hume et à Husserl: il existe bien quelque chose – et non pas rien comme le pense le philosophe sceptique –, qui peut rassembler la multiplicité de nos expériences vécues. Mais ce « quelque chose » n'est pas une « substance » ou encore un « moi pur », comme le suppose le philosophe idéaliste. Ce « quelque chose » correspond à l'intelligibilité que nous donnons au récit de notre vie. *Qui suis-je?* Une narration. Mais pas n'importe quelle narration: c'est une narration qui s'est confrontée au modèle par excellence du récit, c'est-à-dire au paradigme de la *mise en intrigue* hérité d'Aristote. Autrement dit, le sujet ne peut s'unifier narrativement que s'il est en mesure de construire un principe de concordance, non pas au-delà, mais à travers toutes les péripéties de son existence. Tel est le pari ricœurien: réussir à donner *sens* jusqu'au moindre événement de l'existence, jusqu'à pouvoir « transformer le hasard en destin ».

II. LES LIMITATIONS D'APPLICATION DU CONCEPT D'IDENTITÉ NARRATIVE

Le premier problème à prendre en compte est de savoir si le paradigme littéraire privilégié par Ricœur permet d'englober tous les types de récit. De cette généralisation dépend en effet la possibilité d'universaliser l'identité narrative, en raison de cette « double relation de transfert ».

On ne rentrera pas dans les détails des analyses minutieuses que Ricœur consacre à l'histoire littéraire depuis l'Épopée et les Tragédies grecques. Retenons seulement ici que depuis le XIX^e siècle, avec la période marquée en particulier par le « roman dit d'apprentissage », tel qu'il apparaît chez Goethe, l'intrigue du récit s'est déplacée essentiellement autour du personnage, « autour de la venue à soi du personnage central », permettant de « tresser ensemble complexité sociale et complexité psychologique »¹². La rupture avec le *muthos* aristotélicien tient ici au fait que la notion de « caractère des personnages » tend à recouvrir l'intrigue tout entière, jusqu'à l'éclipser entièrement. Une nouvelle innovation apparaît au

¹¹ *Ibid.*, p. 169.

¹² *Ibid.*, p. 169.

XX^e siècle avec le « roman dit du flux de conscience » (illustré en particulier par V. Woolf) dans lequel prédomine « l'inachèvement de la personnalité, la diversité des niveaux de conscience, de subconscience et d'inconscience, le grouillement des désirs informulés, le caractère inchoatif et évanescent des formations affectives. La notion d'intrigue paraît ici définitivement mise à mal. Peut-on encore parler d'intrigue, quand l'exploration des abîmes de la conscience paraît révéler l'impuissance du langage lui-même à se rassembler et à prendre forme ? »¹³. Il faut attendre la littérature contemporaine pour voir disparaître les personnages eux-mêmes, comme dans le « Nouveau roman ».

Le plus surprenant est que P. Ricœur ne discerne pas, dans ces nouvelles formes narratives, des « schismes » ou des discontinuités radicales : l'*innovation*, en matière d'intrigue, doit, selon lui, pouvoir être ramenée à une *traditionalité* plus fondamentale, à savoir une dialectique entre la *sédimentation* du schéma narratif issu d'Aristote et toutes les *innovations* qui se sont développées depuis lors. Entendons par là, « non la transmission inerte d'un dépôt déjà mort, mais la transmission vivante d'une innovation toujours susceptible d'être réactivée par un retour aux moments les plus créateurs du faire poétique. Ainsi comprise, la *traditionalité* enrichit le rapport de l'intrigue au temps d'un trait nouveau »¹⁴. Même les récits les plus déconstructifs qui ont fleuri tout au long du XX^e siècle ne provoquent, selon P. Ricœur, que des écarts, aussi importants soient-ils, par rapport au paradigme traditionnel dans la mesure où l'on peut toujours y retrouver une intrigue, avec son principe de « concordance-discordance ». Travaillerait encore une *poétique* aristotélicienne chez des écrivains comme J. Joyce, A. Robbe-Grillet ou G. Bataille. Les règles traditionnelles de composition narrative changent certes « sous la pression de nouvelles inventions, mais elles changent lentement et même résistent au changement, en vertu même du processus de sédimentation »¹⁵. Mais l'innovation reste toujours pour Ricœur une conduite gouvernée par des règles, dès lors que le travail de l'imagination doit bien naître de quelque part : « il se relie d'une manière ou d'une autre aux paradigmes de la tradition. Mais il peut entretenir un rapport variable à ces paradigmes. L'éventail des solutions est vaste ; il se déploie entre les deux pôles de l'application servile et de la déviance calculée, en passant par tous les degrés de la 'déformation réglée'. Le conte, le mythe et en général le récit traditionnel se tiennent au plus près du premier pôle. Mais à mesure que l'on s'éloigne du récit traditionnel, la déviance, l'écart deviennent la règle. Ainsi le roman contemporain, pour une large part, se laisse définir comme anti-roman, dans la mesure où la contestation l'emporte sur le goût de varier simplement l'application. »¹⁶

¹³ *Idem*.

¹⁴ P. Ricœur, *Temps et récit*, 1, *op. cit.*, p. 133.

¹⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹⁶ *Ibid.*, p. 135. En outre, poursuit P. Ricœur, « l'écart peut jouer à tous les niveaux : par rapport aux types, par rapport aux genres, par rapport au principe formel de la concordance-discordance. Le premier type d'écart, semble-t-il, est constitutif de toute œuvre singulière : chaque œuvre est en écart par rapport à chaque œuvre. Moins fréquent est le changement de genre : il équivaut à la création d'un nouveau genre, le roman, par exemple, par rapport au drame ou au récit merveilleux, ou encore l'historiographie par rapport à la chronique. Mais plus radicale est la contestation du principe formel de la concordance-discordance (*Idem*). »

Il reste que la prétention à l'universalité du modèle ricœurien de la mise en intrigue ne va pas de soi. C'est ce que montre, parmi d'autres, J.-P. Bobillot dans un article assez déconcertant¹⁷, puisqu'il déconstruit en bloc l'édifice théorique forgé par P. Ricœur. Il est vrai que la critique littéraire se définit comme le défenseur acharné de ce qu'il y a de plus corrosif dans la littérature, très proche aussi des courants philosophiques post-modernes. Ainsi, selon J.-P. Bobillot, la littérature moderne a définitivement rompu les amarres avec le paradigme de la mise en intrigue : « *il n'y a pas de règles, l'une n'est pas le négatif critique de l'autre, mais leur conflit est générateur, à la fois, d'une irrésistible dynamique et d'une fragmentation infinie qui, au bout du compte, constituent le texte en tant que tel.* »¹⁸ Apparaît ainsi chez Rimbaud, Mallarmé, Joyce, ou Robbe-Grillet un « brouillage générique » qui ne se laisse aucunement ramener à un récit au sens traditionnel. En témoignent les brèches dans la temporalité, la non-résolution de l'attente, l'absence de clôture narrative que l'on retrouve chez ces auteurs.

Le gros reproche que J.-P. Bobillot adresse à P. Ricœur consiste à sous-estimer la révolution sans précédent opérée par la littérature moderne. On se doute que les exemples donnés par J.-P. Bobillot pour justifier son propos ne sont pas non plus anodins, confirmant sa tendance à ne voir seulement dans la littérature moderne qu'une « fascination pour l'informe », qu'une déconstruction de « l'unité interne de l'œuvre ». De son côté, Ricœur a sans doute raison de souligner que la littérature moderne porte en elle des formes narratives autres que cet éloge de la déconstruction narrative. Mais celle-ci remet en question réciproquement la généralisation de son propre modèle. Si P. Ricœur est sans doute allé jusqu'au bout de la *configuration* narrative dans laquelle règne encore un semblant d'ordre et d'intelligibilité, peut-être en revanche n'a-t-il pas pensé jusqu'au bout la *défiguration* narrative.

Ce trop bref détour par la critique littéraire nous ramène en fait vers les contrées de l'identité personnelle. La critique de J.-P. Bobillot nous oblige en effet à reconsidérer la portée et même la possibilité d'ériger une identité narrative. Car si l'on met en cause le principe de concordance-discordance gouvernant le récit, on annule du même coup la possibilité d'effectuer tout transfert en direction de l'identité personnelle. C'est en fait tout le risque inhérent à la sorte de raisonnement en chaînes que propose Paul Ricœur. J.-P. Bobillot s'attaque au premier maillon : la mise en intrigue. Si en effet le récit contemporain se tourne davantage vers la dissonance, l'informe et le chaos, comme il le montre, si les personnages de récit sont à la limite inexistant, cela veut dire concrètement que le lecteur lui-même perd toute identité. On aboutit ici à l'opposé de l'ambition de P. Ricœur : là où le récit devait servir d'appui pour la constitution de l'identité personnelle, il plonge le lecteur dans l'abîme et la dispersion de soi-même. Comment se raconter si le temps est entièrement déchronologisé, si les événements ne peuvent jamais se ramener à un ordre intelligible, si le sens se laisse engloutir dans le non-sens ?

Mais le propos de P. Ricœur est peut-être plus complexe que ne le laisse penser J.-P. Bobillot. Ce qui frappe d'abord le lecteur de *Temps et récit 2*, c'est la tonalité

¹⁷ Jean-Pierre Bobillot, « Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit », in *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, op. cit., pp. 73-120.

¹⁸ *Ibid.*, p. 77.

équivoque du discours du philosophe¹⁹. Cette équivocité se résume dans la forme interrogative par laquelle il essaie de penser la « fin de l'art de raconter », pour autant qu'il mélange un discours *descriptif* et un discours *prescriptif*. Ce double discours, J.-P. Bobillot le passe sous silence. D'un côté, P. Ricœur intègre coûte que coûte toutes les formes narratives à son paradigme de la mise en intrigue. D'un autre côté, il s'inquiète de « la mort du récit », signifiant qu'il admet la possibilité non plus de la simple « déviation » mais celle du « schisme » pur et simple avec le *muthos* aristotélicien. Ainsi s'inquiète-t-il, « il devient dès lors pensable que les paradigmes déposés par cette auto-configuration de la tradition aient engendré, et continuent d'engendrer, les variations qui menacent l'identité de style au point d'en annoncer la mort »²⁰. Le trouble provient du fait que l'on ne sait plus bien si tout récit appartient d'une manière ou d'une autre à la tradition narrative, ou bien si tout récit *doit* y appartenir. Cette seconde assertion attire notre attention dans la mesure où s'y joue la question du vivre-ensemble.

On veut souligner ici que la position de P. Ricœur sur le récit et l'identité narrative n'est pleinement intelligible que replacée dans un horizon éthico-politique. Ce pourquoi il faut parcourir, selon nous, la relation entre le récit et l'identité personnelle en sens inverse : c'est de la *nécessité* de constituer une identité narrative concordante que se justifie, chez Paul Ricœur, le paradigme de la mise en intrigue hérité d'Aristote. Il faut mettre l'accent ici, non sur la relation de *transfert* du récit sur l'identité narrative, mais sur le *présupposé* éthique et politique de l'identité personnelle. Lorsque ne règne, en effet, que de la « discordance », comment se constituer comme sujet, reconnaître autrui, vivre avec les autres ? Que faire de la responsabilité morale, juridique, politique, si le sujet n'est qu'un « néant narratif » ? On voit pourquoi la question du récit déborde très largement la critique littéraire.

Une étude approfondie du texte de P. Ricœur atteste que ce présupposé apparaît constamment, y compris à titre d'argument. En référence ici à J. Habermas, il tient que « la recherche de concordance fait partie des présuppositions incontournables du discours et de la communication »²¹. Or, cette même présupposition n'apparaît plus clairement dans maints récits contemporains et, quoiqu'en dise J.-P. Bobillot, Ricœur prend acte de ces bouleversements. Il en prend acte, avec W. Benjamin, et s'en effraie : « Peut-être, en effet, sommes-nous les témoins – et les artisans – d'une certaine mort, celle de l'art de conter, d'où procède celui de raconter sous toutes ses formes. Peut-être le roman est-il en train lui aussi de mourir en tant que narration. Rien en effet ne permet d'exclure que l'expérience cumulative qui, au moins dans l'aire culturelle de l'Occident, a offert un style historique identifiable soit aujourd'hui frappée de mort (...). Rien donc n'exclut que la métamorphose de l'intrigue rencontre quelque part une borne au-delà de laquelle on ne peut plus reconnaître le principe formel de configuration temporelle qui fait de l'histoire une et complète. »²² Sans doute peut-on déceler, dans le ton de Ricœur, un sentiment mêlé de crainte et de nostalgie, mais à condition de

¹⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, 2, Paris, Le Seuil, coll. « Points-essais », 1984, pp. 41-58.

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 56.

²² *Ibid.*, p. 57.

bien comprendre ce que dissimule la crainte du philosophe, crainte que ne comprennent pas toujours les défenseurs acharnés de la « discordance » et de « l'informe » en littérature. Il y a chez Paul Ricœur une trop forte empreinte de la guerre pour se laisser fasciner par la *défiguration* en littérature. Tout se passe comme si l'apologie de « l'informe » en littérature devait faire écho, dans son esprit, au risque du conflit, avec la perte du sens commun, avec la dissolution du vivre-ensemble. Car, s'inquiète-t-il, « nous n'avons aucune idée de ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie *raconter* »²³.

La démarche de P. Ricœur soulève, en outre, une autre difficulté. Car ce n'est pas seulement le *muthos* aristotélicien qui est invoqué, mais il existe, selon lui, un récit qui aurait réalisé ce paradigme, au point d'être le modèle des modèles du récit. Il s'agit du récit biblique : « La Bible est la grandiose intrigue de l'histoire du monde, et chaque intrigue littéraire est une sorte de miniature de la grande intrigue qui joint l'Apocalypse à la Genèse. Ainsi le mythe eschatologique et le *muthos* aristotélicien se rejoignent-ils dans leur manière de lier un commencement à une fin et de proposer à l'imagination le triomphe de la concordance sur la discordance. »²⁴ On se doute qu'à travers une thèse comme celle-ci Paul Ricœur ne peut espérer convaincre les critiques littéraires les plus adeptes de « l'informe », et encore moins les écrivains eux-mêmes. Car on ne voit pas comment le philosophe peut justifier la sorte de filiation qu'il opère entre tous les genres d'intrigue et cette « grandiose intrigue de l'histoire du monde », sinon par ses propres convictions judéo-chrétiennes. Pourquoi des œuvres comme l'*Odyssée* d'Homère ou la *Jalousie* d'Alain Robbe-Grillet ne joueraient-elles pas ce rôle ? Sur quelle base, autre que celle de ses convictions, Paul Ricœur peut-il affirmer que le lecteur attend une fin close et sensée ? « Admettant que ce sont les attentes spécifiques du lecteur (...), à savoir que des attentes d'une portée comparable à celles engendrées par l'Apocalypse ont le pouvoir de persister, que néanmoins elles changeront et qu'en changeant elles retrouvent une nouvelle pertinence. »²⁵

Le modèle narratif de P. Ricœur s'avère donc plus *prescriptif* que *descriptif*, plus proche en cela d'une *éthique narrative* que d'une *théorie narrative* générale. Il est tout à fait possible de laisser ce concept en l'état, pour en faire une « normativité narrative » jugée nécessaire au moins pour préserver l'unité du vivre-ensemble, menacée de « dissolution », par la défiguration narrative, ou pire par la « fin de l'art de raconter ». Mais dans ce cas, il faut renoncer à faire un usage *descriptif* de ce concept, puisqu'il ne couvre pas l'ensemble des pratiques narratives, à moins d'en faire un cas particulier au regard d'autres « modes de transferts » par lesquels les individus et les groupes se constituent une identité narrative. Pour mesurer la portée des « attentes » des lecteurs, il faudrait faire appel à une sociologie des pratiques de lecture – telle que la mène par exemple Jacques Leenhardt²⁶ –, au lieu de s'en tenir seulement aux présupposés dominants

²³ *Ibid.*, p. 58.

²⁴ *Ibid.*, p. 47.

²⁵ *Ibid.*, p. 51.

²⁶ Jacques Leenhardt, *Lire la lecture. Essai de sociologie de la lecture*, Paris, Le Sycomore, 1982. Voir aussi son article critique sur Ricœur, « L'herméneutique, lecture savante et sociologie de la lecture » in *Temps et récit de Paul Ricœur en débat, op. cit.*, pp. 111-121. Ainsi peut-on lire sous la plume de J. Leenhardt : « Si l'on veut que la réinscription des récits et de la littérature en général

qui gouvernent la communication, sous peine de passer à côté de toute une réception de récits hétérodoxes qui ont autant d'effets sur la construction d'identités personnelles, sans doute plus dissonantes que consonantes.

III. LES NOUVELLES CONDITIONS D'APPLICATION DU CONCEPT D'IDENTITÉ NARRATIVE

Pour redonner une pertinence au concept ricœurien d'identité narrative, deux voies sont alors envisageables. Soit il est nécessaire de limiter son champ d'application aux identités personnelles qui non seulement se fabriquent au contact de récits d'histoire ou de fiction, mais de surcroît, dans lesquels prédomine le principe aristotélicien de concordance-discordance. Soit il est nécessaire de vider de sa charge normative (éthico-politique et religieuse) ce concept, pour le ramener sur un plan plus fondamental – c'est-à-dire ontologique –, laissant ouvertes des voies multiples de construction des identités narratives. Dans ce cadre, il faudrait alors parler de *narrativité* pour montrer que la mise en récit est un mode universel de la compréhension de soi sur la base de laquelle se déploient des formes multiples de *narrations* ordinaires – dont celle que théorise Ricœur n'est qu'un cas particulier –, qui à leur tour sont reprises et réfléchies dans des *narratologies* savantes (sociologie, histoire, anthropologie...), contribuant à forger autant d'identités narratives individuelles que collectives.

C'est la seconde option que l'on souhaiterait privilégier avec le philosophe David Carr²⁷, qui s'oppose sur ce point à Paul Ricœur, en prenant appui principalement sur le récit historique : « Est-il possible, demande David Carr, que le récit, en tant que fonction épistémologique, soit enraciné dans une *narrativité* ontologique, c'est-à-dire une *narrativité* qui serait constitutive de l'être humain dans un sens comparable à l'herméneutique ? »²⁸ Si toute action, insiste-t-il, n'existe pas indépendamment de son sens, c'est la narration qui produit ce sens en lui donnant sa cohérence interne : « Au niveau de la constitution des actions et des projets, le rôle ontologique de la narration se révèle comme une fonction pratique, l'organisation de la praxis. »²⁹ L'important est que David Carr ne limite pas ce « rôle ontologique » à la sphère individuelle mais l'applique en même temps à la sphère collective : « On peut concevoir un statut ontologique pour le récit au niveau des communautés. On peut dire qu'elles ont une 'existence racontée', qu'elles existent dans la mesure où elle se constituent en unités narratives, comme sujets d'une

dans le procès de construction de l'humanité échappe aux forces qui le ramènent constamment aux instruments académiques d'analyse et à leurs normes, alors, et Ricœur implicitement nous y invite, il faut porter le questionnement radicalement du côté de la lecture et donc des lecteurs eux-mêmes. Non pas ces professionnels de l'analyse que nous sommes, toujours enclins à déduire la lecture du texte même, mais du côté de ceux qui profitent de ce que la lecture soit encore, comme disait Valéry Larbaud, « un vice impuni » (*ibid.*, p. 120). »

²⁷ D. Carr, « Epistémologie et ontologie du récit », in *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., pp. 205-214.

²⁸ *Ibid.*, p. 210.

²⁹ *Ibid.*, p. 211.

histoire »³⁰, par exemple lorsqu'elles font appel à des mythes, des légendes mais aussi à des événements historiques fondateurs (comme la Révolution Française, la Révolution d'Octobre) pour se constituer une identité. C'est pourquoi le récit au sens épistémologique (le récit des historiens) est *dérivé* d'une structure ontologique narrative constitutive de la réalité sociale : c'est parce que la réalité sociale est déjà structurée narrativement que quelque chose comme un récit d'historien est possible : « l'activité narrative des historiens est précédée par l'activité d'auto-constitution des entités sociales ». Il ne s'agit pas dans l'esprit de D. Carr de montrer que la *narrativité* est la seule modalité d'organisation de la praxis ; pour parler comme Wittgenstein, il s'agit d'un « jeu de langage » parmi d'autres, au même titre que la prédication, l'interprétation, l'argumentation... En revanche, la narration joue un rôle déterminant du point de vue de la construction des identités personnelles. C'est pourquoi D. Carr a raison de faire de la narration un *existential*, c'est-à-dire une structure universelle de la compréhension de soi.

Sur cette voie, David Carr met l'accent sur une difficulté profonde de l'herméneutique de P. Ricœur, pour autant que ce dernier refuse de considérer le monde de l'action comme étant déjà structuré narrativement. Comment une identité narrative serait-elle possible s'il n'existait pas au préalable une structuration narrative de l'existence sociale et politique ? Ce paradoxe, Ricœur entend le résoudre en montrant que s'il n'y a pas en tant que telle de *narrativité* constitutive du champ de l'action, il existe en revanche ce qu'il appelle une « structure pré-narrative de l'expérience ». Cela signifie que l'existence sociale, si elle n'est pas d'emblée récit, « est en quête de récit », au sens où le monde de l'action est fait d'histoires « non encore racontées ».

Il y a quelque chose de profondément déroutant dans cette proposition. Et Ricœur le reconnaît lui-même : « Je n'ignore pas combien est incongrue l'expression « non (encore) racontée. » Les histoires ne sont-elles pas racontées par définition ? » Mais le philosophe s'empresse d'ajouter : « Cela n'est pas discutable si nous parlons d'histoires effectives. Mais la notion d'histoire potentielle est-elle inacceptable ? »³¹ Aussi faut-il comprendre ici que les histoires véhiculées dans le monde de la vie ne sont que des « bribes de récit », et non des récits « achevés », « intelligibles », « concordants ». Ricœur fait l'analogie de ces structures pré-narratives avec les « bribes d'histoire » que le patient, dans une cure, apporte au psychanalyste comme les rêves, les histoires vécues... Dans ce cas, « le récit achevé » correspond au « re-raconter » de ces « bribes d'histoire » en signification cohérente et intelligible.

Quel est alors ce récit qu'entend définir Paul Ricœur ? Il s'agit de nouveau d'un récit qui répond aux exigences de la *mise en intrigue* héritées d'Aristote. Voilà en fait la raison véritable pour laquelle le philosophe ne peut considérer les « simples récits de vie » comme des structures narratives : les récits « authentiques » sont ceux constitués par l'historiographie et par la fiction, à condition toutefois qu'ils entrent de près ou de loin dans le paradigme classique de la mise en intrigue. A la différence donc de David Carr, Paul Ricœur ne peut considérer la *narrativité* au niveau ontologique dans la mesure où il réduit la *narration* au modèle *narratologique* de type aristotélicien.

³⁰ *Ibid.*, p. 212.

³¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, I, *op. cit.*, p. 142.

Si l'on suit encore le chemin frayé par David Carr, la *narrativité* représente le concept ontologique présupposé par les sciences sociales lorsque celles-ci réfléchissent de manière savante sur les modes multiples de narration des individus et des groupes. De ces recherches, il ressort en particulier de l'ethnologie que des sociétés dites « archaïques » n'ont pas nécessairement recours à la médiation textuelle. Ne connaissant pas l'écriture, du moins pas le même système de signes écrits que celui présent dans nos aires culturelles (les pictogrammes dessinés par des indiens sur des peaux d'animaux ne sont-ils pas des symboles écrits?), ces sociétés, pour se mettre en scène, n'ont le plus souvent pour seule ressource que la *narration orale*. Ce serait faire preuve ici d'ethnocentrisme que de réduire ces types de narrations à des « structures pré-narratives » pour la seule raison qu'ils ne sont pas déposés sous la forme de textes écrits, conservés et archivés.

Le mérite de l'ethnologie, en tant que *narratologie* savante, est précisément de révéler des « mises en intrigues » (mythes, légendes...) de la « pensée sauvage » dont la transmission sociale se réalise de bouche à oreille, au gré de cérémonies rituelles (« rites de contrôles », « rites historiques », « rites de deuil »...), et dont le statut de « l'événement narratif » rentre mal dans le cadre du *muthos* aristotélicien, pour autant que la dimension synchronique, comme l'a montré C. Lévi-Strauss, l'emporte sur la dimension diachronique : « Il y a donc une sorte d'antipathie foncière entre l'histoire et les systèmes de classification. Cela explique peut-être ce qu'on serait tenté d'appeler 'le vide totémique', puisque, même à l'état de vestiges, tout ce qui pourrait évoquer le totémisme semble remarquablement absent de l'aire des grandes civilisations d'Europe et d'Asie. La raison n'est-elle pas que celles-ci ont choisi de s'expliquer à elles-mêmes par l'histoire, et que cette entreprise est incompatible avec celle qui classe les choses et les êtres (naturels et sociaux) au moyen de groupes finis? »³² Tout l'effort des sociétés à dominante totémique, pour des raisons de vulnérabilité, consiste ainsi à annuler l'effet de l'événementiel ou de l'histoire en tant que devenir, jusqu'à considérer le passé comme un modèle intemporel : « L'histoire mythique offre donc le paradoxe d'être simultanément disjointe et conjointe par rapport au présent. Disjointe, puisque les premiers ancêtres étaient d'une autre nature que les hommes contemporains : ceux-là furent des créateurs, ceux-ci sont des copistes ; et conjointe puisque, depuis l'apparition des ancêtres, il ne s'est rien passé sinon des événements dont la récurrence efface périodiquement la particularité. »³³

A l'opposé de ce modèle narratif de type totémique dans lequel prédomine la structure classificatoire sur l'événement historique, on trouve ce que Ricœur appelle de son côté le « modèle kérygmatic », inauguré dans nos aires culturelles par l'interprétation du sens de l'Ancien Testament et confirmant au mieux le paradigme de « la mise en intrigue » de type aristotélicien. Ce qui est décisif ici, ce ne sont pas « des nomenclatures, des classifications, mais des événements fondateurs. Si nous nous limitons à la théologie de l'Hexateuque, le contenu signifiant est un *kérygme*, l'annonce de la geste de Jahvé, constituée par un réseau d'évène-

³² C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 278.

³³ *Ibid.*, p. 282.

ments»³⁴. Comme on le voit, ce modèle privilégie l'histoire en de multiples sens, au détriment de la « structure » : « En un premier sens, un sens fondateur, puisque tous les rapports de Jahvé à Israël sont signifiés par et dans des événements sans aucune trace de théologie spéculative – mais aussi dans deux autres sens. Le travail théologique sur ces événements est en effet lui-même une histoire ordonnée, une tradition interprétante. La réinterprétation, pour chaque génération, du fond de traditions confère à cette compréhension de l'histoire un caractère historique, et suscite un développement qui a une unité signifiante impossible à projeter dans un système. Nous sommes en face d'une interprétation historique de l'historique (...). Or, il est remarquable que c'est par ce travail de réinterprétation de ses propres traditions qu'Israël s'est donné une identité qui est elle-même historique : la critique montre qu'il n'y a probablement pas eu d'unité d'Israël avant le regroupement des clans dans une sorte d'amphictyonie postérieure à l'installation. C'est en interprétant historiquement son histoire, en l'élaborant comme une tradition vivante, qu'Israël s'est projeté dans le passé comme un unique peuple à qui est arrivé, comme à une totalité indivisible, la délivrance d'Égypte, la révélation du Sinaï, l'aventure du désert et le don de la Terre promise.»³⁵

En privilégiant l'historique, on comprend mieux pourquoi l'identité narrative d'Israël n'a pas cessé de se transformer, au gré de la contingence des événements, jouant du même coup une fonction paradigmatique pour les autres sociétés occidentales, à la manière des réinterprétations *narratologiques* d'un événement fondateur comme la Révolution française, depuis Michelet jusqu'à Furet, en passant par Tocqueville³⁶. L'apport de l'ethnologie consiste, inversement, à répertorier d'autres sociétés qui fabriquent leur identité en recourant à des narrations ritualisées, le plus souvent orales, « répétitives », et non créatrices de sens nouveau, en vue justement de gommer le devenir historique. Reste alors à opposer, selon la distinction de Lévi-Strauss, les sociétés « froides » et les sociétés « chaudes », correspondant à autant d'identités narratives irréductibles : « les unes cherchant, grâce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité ; les autres intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement.»³⁷

La ligne de démarcation entre narration orale et narration écrite n'est pas recouverte cependant par la seule opposition entre « sociétés chaudes » et « sociétés froides », non pour montrer simplement qu'une « pensée sauvage » habite encore les sociétés les plus occidentalisées, mais pour attester du fait que des modes de narration se déploient dans nos aires culturelles, sans s'identifier

³⁴ P. Ricœur, « Structure et herméneutique » in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, « L'ordre philosophique », 1969, p. 48.

³⁵ *Ibid.*, p. 49.

³⁶ L'analyse de la variation des constructions des identités collectives, en fonction en particulier d'événements fondateurs, peut être à elle-même un objet d'investigation pour l'historien. Voir F. Furet à propos de la Révolution française (*Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978) et H. Rouso à propos de la période de la Résistance et de Vichy (*Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Paris, Points-Seuil, 1990).

³⁷ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 279-280.

pour autant au modèle dominant des grandes institutions (Etats, Eglises ...). Il est reconnu que la transmission orale de mythes, de légendes, de chants – à la manière des *gwerz* en Bretagne, interprétées a cappella lors de veillées traditionnelles, racontant des événements tragiques (guerre, épidémie, meurtre, naufrage...) –, tend aujourd'hui à disparaître, au mieux à réapparaître autrement. En revanche, des narrations orales persistent et se transforment, ne serait-ce que dans l'institution familiale. Non en s'appuyant le plus souvent sur un texte écrit relatant toutes les péripéties – grandeurs et décadences –, de la « Grande Famille », mais par la simple transmission orale, de générations en générations, de bribes d'événements, renvoyant souvent à des *objets dotés de charge narrative* (des albums photos, une médaille de guerre, une vieille armoire...) qui sont autant de médiations au sein d'une famille pour se construire une identité. Il ne s'agit pas ici de gommer l'histoire, mais de retrouver une histoire, en dépit des données lacunaires, davantage en fonction de ces objets matériels, en attente de narration, tenant lieu du passé familial, que d'une « mise en intrigue » bien faite en fonction de récits archivés.

Parmi ces *objets dotés de charge narrative*, il en est un qui occupe aujourd'hui une place de choix dans nos sociétés dominées par le règne de l'image : la photographie. L'image photographique n'est pas directement un récit, oral ou écrit, même si certains clichés sont parfois accompagnés de « légendes ». Mais en tenant lieu d'une réalité passée (ce que Barthes appelle le « ça a été »), la photographie appelle une narration. Dans un article au titre évocateur (« Epiphanies photographiques »), M. Peroni confère aux « dispositifs photographiques » une fonction d'accomplissement des entités collectives « comme chose à voir, comme chose à faire, comme chose à être »³⁸. On serait tenté d'ajouter « comme chose à raconter », surtout lorsque l'auteur analyse, avec un pouvoir de séduction quasi-poétique, une photographie d'une vue ancienne de Lyon (La place des Terreaux) dont le titre – « Fragile mémoire » –, et l'image elle-même appellent d'autant plus une narration que les Lyonnais d'aujourd'hui seraient bien en peine de reconnaître cette place (le cliché date de 1856). Que s'est-il passé entre le moment de la prise de vue et le regard des Lyonnais d'aujourd'hui ? Quels sont les événements qui ont contribué à reconfigurer l'un des lieux les plus prestigieux de la ville de Lyon ? Autant de questions que se posent les visiteurs au cours de cette exposition photographique : « ce que fait voir cette image, véritable « crypto-tope », c'est un lieu familier et pourtant méconnaissable ; un lieu qui est le cœur de Lyon, tel qu'il nous est aujourd'hui devenu méconnaissable. Cette monstration est une démonstration : 'Voyez comme vous ne reconnaissez pas ce lieu ô combien central, qui n'est autre que la place des Terreaux' »³⁹. Pour que cette image photographique passe de la simple trace à la mémoire collective, il faut précisément qu'elle soit prise en charge par des narrations dont le but consiste précisément à combler le hiatus narratif entre les deux temporalités. C'est à ce prix que l'appartenance à l'identité collective du « lyonnais » qui regarde cette photo peut en quelque sorte se reconstituer. Il est vrai que cette image n'est pas elle-même une narration, confirmant ici l'hypothèse ricœurienne d'une « structure pré-narrative », à moins de supposer en un sens que l'image se donne déjà à raconter (à la manière des livres d'histoire

³⁸ M. Peroni, « Epiphanies photographiques », *Réseaux*, n. 94, 1999, p. 96.

³⁹ *Ibid.*, p. 101.

pour enfants dans lesquels « les images parlent »). Mais la photographie non seulement tient lieu d'un autre médiateur narratif au regard du privilège *logocentrique* (au sens de Derrida) du récit écrit, mais de surcroît, elle appelle des récits, ou fait déjà récit, sur un mode ici à dominante orale (les micro-récits glanés par les visiteurs au cours de l'exposition).

C'est la force de l'article de M. Peroni que d'avoir accordé au « dispositif mnémoscopique » de la photographie une dimension « épiphanique » que l'on réserve souvent au « dispositif mnémoscritural » en matière de construction des identités personnelles : « Par l'établissement d'une continuité mémorielle (entre d'une part ceux qui ont vu de leurs yeux l'ancien état de la place, ceux qui ont réalisé les clichés sur verre et d'autre part ceux dont ce serait aujourd'hui la mémoire), dont on sait qu'elle est le ressort de l'identité personnelle, est instancié un individu collectif proprement lyonnais, qui se manifeste sous deux états : celui du spectateur, avec le public ; celui d'acteur, avec l'administration municipale. C'est ce dédoublement qui permet à cet individu collectif de se donner à voir, à lui-même, sa propre mémoire faite objet et donc d'apparaître, par la grâce d'un dispositif mnémoscopique. »⁴⁰

Si les narrations sociales peuvent être discontinues et discordantes, cela ne tient pas seulement au manque d'archives, au manque de traces écrites, cela tient aussi à la difficulté de raconter par le biais de mises en intrigues traditionnelles, pour des raisons morales, affectives ou politiques. D'où la nécessité de raconter autrement, de mobiliser d'autres procédures narratives qui ne passent pas nécessairement par un « registre discursif ». Ainsi une étude sociologique, telle que l'a menée B. Gobille dans le milieu ouvrier d'Ivry-sur-Seine, fait-elle apparaître des narrations « infra-discursives », lorsque « les anciens de SKF » (antenne du trust suédois de roulements à bille), pour remémorer l'événement de l'occupation de leur usine durant le milieu des années 80, suite à une menace de fermeture, ne peuvent pas se reconnaître dans les commémorations officielles de la CGT ou du PC, certains membres de ces appareils les ayant trahis : « L'infradiscursivité caractéristique des pratiques observées prend le sens d'une *crise du discursif* liée à l'*ambivalence* des trois années d'occupation de l'usine, notamment de leur temps fort : la reprise de l'usine aux forces de l'ordre le 5 juin 1985. La commémoration dix ans plus tard porte la trace de l'ambivalence, l'infradiscursivité devenant le signe d'une impossibilité à mettre en mots la mémoire d'un événement indicible. »⁴¹

Rien dans ces esquisses de narrations ne révèle le signe de la concordance mais plutôt des intrigues dé cousues, davantage tissées dans le jeu des corps que construites par le masque des mots : il ne reste qu'une grammaire narrative des corps lorsque les mots sont de trop pour se rappeler des événements dissensuels. L'analyse ethnographique de Boris Gobille ne vire pas ici à l'ineffable, mais confère justement à ces narrations corporelles « à demi-mots » un ordre et une intelligibilité derrière chaque geste surpris, chaque sourire équivoque, chaque

⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁴¹ Boris Gobille, « La mémoire à demi-mots. Analyse d'une commémoration impossible », in *Genèses*, n. 28, septembre 1997, p. 107.

regard complice, manifestant une construction identitaire dans le jeu du face-à-face, dans le miroir d'objets chargés narrativement, à contre-courant de la mise en intrigue dominante : « Une commémoration est un temps officiel de l'activité de mémoire destiné à laisser des traces. Pourtant, l'attention d'ethnographe aux micro-interactions qui se jouent lors de cette commémoration, porte au jour l'univers sous-jacent de pratiques de remémorations non officielles qui, par l'infradis-cursivité qui les caractérise, parlent sans dire et disent autre chose que ce qu'elles semblent dire. Les petits faits, même dérisoires à première vue, que relève l'observation, rappellent que la remémoration fonctionne souvent comme réactivation du groupe d'interconnaissance. Le jeu consistant à se retrouver sur les photos, mais jeune, chantant, manifestant, distribuant des tracts, suscite toute une sociabilité pulvérisée en micro-injections, tapes sur le dos, moqueries, références implicites, qui sont autant de signes extérieurs de connivence. »⁴²

Reste un dernier seuil, non plus la difficulté de narrer selon un mode discursif, mais l'impossibilité ou le refus même de se raconter. Que la narration ne soit pas possible, on le comprend le plus souvent en raison du trauma généré par des événements, réels ou fantasmés, qui ne sont fondateurs que par la charge négative qui se déverse sur les individus et les collectifs. N'est-ce pas en ce sens qu'il faut comprendre la « compulsion de répétition » et l'ensemble des mécanismes de refoulement analysés par Freud, lorsque le patient « ne reproduit pas le fait oublié sous forme de souvenir mais sous forme d'action : il le *répète* sans savoir qu'il le répète » ? Ce qu'il y a d'inénarrable, c'est l'événement traumatique comme tel, l'inconscient empêchant la mémoire consciente d'y accéder : au lieu de raconter le souvenir, le patient « symptomatise », substitue au souvenir des phénomènes compulsifs. Ainsi dans le cas de la mélancolie, en réaction à la perte d'un objet ou d'un être aimé, « on ne peut pas clairement reconnaître ce qui a été perdu, et l'on peut admettre à plus forte raison que le malade non plus ne peut pas saisir consciemment ce qu'il a perdu. D'ailleurs ce pourrait encore être le cas lorsque la perte qui occasionne la mélancolie est connue du malade, celui-ci sachant sans doute *qui* il a perdu mais non *ce* qu'il a perdu en cette personne. Cela nous amènerait à rapporter d'une façon ou d'une autre la mélancolie à une perte de l'objet qui est soustraite à la conscience, à la différence du deuil dans lequel rien de ce qui concerne la personne n'est inconscient »⁴³. Cette impossibilité de raconter, plus forte encore dans certains cas de psychoses dans lesquels les « affects » ne sont liés à aucune représentation, nous parle encore de l'identité narrative, justement en ce qu'elle fait défaut : l'identité personnelle s'étirole lorsque les individus ou les groupes ne peuvent plus s'inscrire dans un récit, même discordant et discontinu. Sans doute faudrait-il élargir certaines hypothèses de la psychanalyse, trop centrées autour de la sexualité, pour analyser l'ensemble des phénomènes de refoulement, dont témoigne la « névrose traumatique », névrose réactionnelle, survenue après un traumatisme du type choc affectif ou somatique : guerre, accident, catastrophe, attentat... Sortant ici du « familialisme » œdipien, il serait

⁴² *Ibid.*, p. 104.

⁴³ S. Freud, « Deuil et mélancolie » in *Métapsychologie*, trad. J.-B. Pontalis et J. Laplanche, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, p. 151.

fécond de réinscrire les « narrations empêchées » sur un plan collectif, en analysant par exemple l'impossibilité de témoigner des survivants des camps, attestant de la « dissolution narrative » de l'identité personnelle, dès lors que le survivant ne peut élaborer des schèmes narratifs à la mesure des événements vécus et de la réception toujours limitée de son auditoire – à quelques exceptions près⁴⁴. Mais le « mutisme narratif » est encore un mode de la *narrativité*.

L'impossibilité de raconter, pour des raisons psychologiques, sociales ou politiques, ne se limite pas cependant à des censures plus ou moins conscientes qui affectent les individus ou les groupes: le refus de mettre en récit des événements peut être aussi l'œuvre d'une volonté délibérée. Volonté délibérée du pouvoir politique d'occulter de sa mémoire collective les événements peu glorieux de son histoire, à la manière des années sombres de Vichy, refoulées par l'historiographie gaulliste pour construire une identité narrative plus narcissique: « Alors que la négation relative de Vichy – qui fut un acte politique et juridique conscient et revendiqué – a permis la reconstruction de la France en 1945, sa présence obsédante dans la mémoire contemporaine résulte du fait qu'une partie des jeunes générations considère que sa dénonciation est une condition nécessaire à la refondation d'une identité nationale. »⁴⁵ Refus délibéré d'individus de s'inscrire dans un récit, refus même d'appartenir à une quelconque identité – individuelle ou collective –, refus non seulement des commémorations officielles avec leurs rites et leurs « lieux de mémoire », mais de toute remémoration de soi-même à la première personne du passé, tel un héros nietzschéen, plus proche d'une « errance narrative » que d'une subjectivation de soi-même, plus proche d'une affirmation du devenir des multiplicités (sur)humaines que d'un repli passéiste sur une identité déclinée à l'imparfait.

Sans doute avons-nous atteint, par le prisme de la « dissolution narrative » et de « l'errance narrative », la limite de la *narrativité* puisque l'identité personnelle devient elle-même problématique. Mais une narration empêchée ou refusée témoigne encore du fait que la mise en récit est le problème par excellence de la construction des identités individuelles et collectives. Et c'est la raison pour laquelle il importe de repenser la problématique ricœurienne de l'identité narrative sur un plan ontologique – en la déplaçant de son cadre trop étroit et trop normatif qui ne correspond qu'à des narrations particulières, adaptées dans le meilleur des cas aux grandes institutions occidentales –, si l'on veut prendre en compte des narrations irréductibles au schème de la mise en intrigue hérité d'Aristote. Telle est au moins la condition nécessaire pour qu'un tel concept puisse être investi par des recherches en sciences sociales qui font apparaître des modes de narrations hétérodoxes: narrations anhistoriques, narrations orales, narrations discontinues, narrations infradiscursives, narrations empêchées, narrations refusées.

⁴⁴ On fait allusion à la littérature concentrationnaire, voir en particulier Primo Levi, *Si c'est un homme*, trad. de Martine Schruoffenegger, Paris, Julliard, 1994. La perspective de Primo Levi est d'autant plus intéressante qu'en racontant son expérience concentrationnaire, l'auteur ne cesse pas de s'interroger, en même temps, sur les modes par lesquels il est possible ou non de rendre compte de tels événements.

⁴⁵ H. Rousso, « Génocide: quelle place dans la mémoire », in *Histoire*, n°222, juin 1998.

Trop proche du « récit bien fait », structuré selon des règles paradigmatiques, le modèle de Paul Ricœur passe ainsi à côté des autres voies par lesquelles se construisent les identités narratives au fil de l'expérience vécue et ce, particulièrement dans les sociétés contemporaines, moins promptes à mobiliser ces grands récits que sont la Bible ou l'Odyssée, mieux disposées, en revanche, à chercher de nouveaux médiateurs narratifs ; ce que J.M. Ferry appelle une nouvelle *sémiosis sociale* : « La *sémiosis sociale* qui résulte des discours de toute sorte tenus dans le monde s'est, en effet, transformée structurellement au point de bouleverser les données pratiques de l'évaluation. Reportages de magazines, fictions cinématographiques, histoires romanesques et tranches de vie en feuilletons, séries télévisuelles, déclarations d'artistes, rendez-vous téléphoniques, manchettes de journaux populaires, critiques de rubriques littéraires, émissions interactives avec le public, télécommunications privées où s'interconnecte en réseaux un nombre illimité de partenaires, mises en scènes radiodiffusées de débats parlementaires, *News* et commentaires journalistiques ; voilà une partie de la trame. Cette nouvelle *sémiosis* forme un tissu informatif primaire, à dominante narrative, qui va, au moins, contextualiser, bien que de façon très informelle, les performances interprétatives en direction de synthèses prénormatives ou quasi normatives. »⁴⁶

Le Havre

⁴⁶ J.M. Ferry, « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction », in *Les Philosophies politiques contemporaines* (sous la direction d'Alain Renaut), Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 277.