

## INDIVIDU ET IDENTITÉ PERSONNELLE

Paul Ricœur

*in Paul Veyne et al., Sur l'individu*

Le Seuil (programme ReLIRE) | « Points »

1987 | pages 54 à 72

ISBN 9782020096621

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/sur-l-individu--9782020096621-page-54.htm>

Pour citer cet article :

Paul Ricœur, « Individu et identité personnelle », *in Paul Veyne et al., Sur l'individu*, Le Seuil (programme ReLIRE) « Points », 1987 (), p. 54-72.  
DOI 10.3917/lr.veyne.1987.01.0054

Distribution électronique Cairn.info pour Le Seuil (programme ReLIRE).

© Le Seuil (programme ReLIRE). Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Individu et identité personnelle

Paul Ricœur

Le sens complet de mon titre n'apparaîtra qu'au terme de mon exposé ; celui-ci a en effet pour horizon la notion de l'ipséité ou du soi-même. Ma contribution est issue d'une réflexion sur la double définition que Louis Dumont propose de l'individu, dans le petit lexique qu'il place en appendice à ses *Essais sur l'individualisme*. Au sens empirique, dit-il, l'individu désigne « un échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés ». C'est donc un universel de la culture. Au sens moral, il désigne « un être indépendant, autonome (...) non social, tel qu'on le rencontre dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société ». Ceci étant, je me suis posé la question de savoir si et comment il était possible de justifier l'écart entre ces deux acceptions, en apparence aussi éloignées, du terme « individu ». J'ai pensé que l'on pouvait rendre compte de cette dualité de sens en reconstruisant, degré par degré, les stades par lesquels le concept passe d'un pôle à l'autre. En vérité, l'écart est, au départ, beaucoup plus grand que ne le dit la définition que je viens de rappeler : au sens premier, en effet, l'individu n'est pas seulement un échantillon indivisible de l'espèce humaine, mais de toute espèce, au sens logique du terme. Le parcours du concept se fait donc du logique à l'idéologique, à travers des stades où l'individu se révèle progressivement, si j'ose dire, de plus en plus humain. Ce parcours n'est pas historique – bien qu'il ne soit pas tout à fait anhistorique –, mais systématique. Je n'en présenterai ici que les premiers segments, qui nous laisseront à mi-route environ de l'itinéraire entier que j'envisage par ailleurs. Mais la contribution d'Emmanuel Levinas a déjà comblé la partie manquante de mon développement.

J'indique tout de suite comment je procéderai. Je considérerai trois étapes du problème, relayées par deux transitions. La première étape est proprement épistémologique et a affaire au problème de l'individu *quelconque* dans son rapport à l'espèce au sens logique du terme. Je parlerai ici d'*individualisation*, dans la ligne des épistémologues français Pariente et Granger. La première transition se fera par la reprise en pragmatique du même problème, mais de manière telle que l'interlocution, prise pour la première fois en compte, distingue l'individu *humain* de l'individu en général, à la faveur du *je dis que, j'affirme que*, autrement dit sur la base des préfixes propositionnels contenant le mot *je*. La deuxième étape consistera à extraire, en quelque sorte, ce *je* du *je dis que*, pour atteindre le *dire je*. Je placerais ce moment sous le signe, non plus de l'individualisation au sens épistémologique du mot, mais de l'*identification* : comment quelqu'un s'identifie soi-même en disant *je*. La seconde transition consistera en un segment de recherche consacré au thème que je traite ailleurs, celui de l'identité narrative ; l'opération narrative conduira de la pragmatique, qui ne tient pas compte du temps, ni des transformations qui prennent du temps, à la problématique, qui sera l'objet de ma troisième étape, à savoir les implications éthiques des actes de discours. Je donnerai alors une place éminente à un des actes de discours les plus remarquables, à savoir la promesse, dont la fonction est de m'engager *moi-même*. Un sujet responsable se posera alors, avec le sens de sujet d'imputation. C'est à ce stade que nous aurons véritablement affaire à un *ipse*, à un *soi-même*.

Je ne dissimule pas les présuppositions de cette analyse. Elle donne d'abord un primat au langage, et plus précisément à certains universaux liés au fonctionnement du langage. Je ne pense pas m'opposer ainsi à une approche anthropologique du problème ; au contraire ; quand Louis Dumont introduit des notions telles qu'« individualisme », « holisme », pour les appliquer à des cultures différentes, il présuppose pour son analyse la validité de quelques termes universaux. On peut alors tenter de trouver un humus, si je puis dire, pour ces universaux ; j'ai pensé que c'était dans la dimension langagière qu'on pouvait le trouver. D'abord, l'individu est dit ; puis, un locuteur dit que ;

enfin, un sujet responsable se dit. Deuxième présupposition : à chacun des stades que nous allons parcourir – individualisation, identification, imputation –, progresse et se précise une corrélation remarquable, à savoir entre soi-même et autrui. Il y a certes de l'« autre », dès le début ; mais ce n'est qu'au cours de notre développement que cet « autre » deviendra un « autrui », à mesure que l'individu deviendra un *ipse*.

## I. INDIVIDUALISATION

Je commence donc par la première étape, proprement épistémologique, que je ferai aussi brève que possible, dans la mesure où c'est évidemment dans la deuxième et la troisième que les problèmes qui nous intéressent ici seront abordés de front. Cette étape consiste à discerner les procédures par lesquelles nous *individualisons* un quelque chose en général, tenu pour l'échantillon indivisible d'une espèce. Le choix de ce point de départ n'est pas innocent, dans la mesure où, partir du langage, comme je le fais, c'est éviter de tomber dans les pièges d'une ontologie de la substance. On pourrait en effet partir, à la façon aristotélicienne, de la question : qu'est-ce que c'est qu'un ceci (*tode ti*) ? On serait alors tenté de répondre : une entité – en grec, *ousia*. C'est pour éviter, ou du moins retarder le moment d'affronter le problème de la substance et du substantialisme qu'a été privilégiée la question de savoir comment le langage *désigne* l'individuel. La seconde présupposition est que l'individu peut être dit et ne cesse d'être dit ; nous ne sommes pas condamnés à l'alternative : soit le conceptuel, soit l'ineffable – ce que j'appelle très grossièrement l'alternative bergsonienne. Le langage, comme on va le voir, comporte précisément des montages qui nous permettent de désigner effectivement l'individuel. Dernière présupposition, que je partage avec Pariente dans *le Langage et l'Individuel* : parler d'individualisation, c'est moins chercher à déterminer le statut du terme dernier du processus, à savoir l'ultime discernable, que jalonner le processus lui-même et ses

degrés : dans toutes les langues naturelles, en effet, la spécification, c'est-à-dire finalement la classification, s'arrête quelque part ; mais elle s'arrête plus ou moins haut, ou plus ou moins bas, selon les domaines de dénomination ; ainsi, dans telle langue, on aura un mot pour dire « la gazelle qui court », « la gazelle qui broute », etc. ; d'autres langues s'arrêtent plus haut. Il en résulte que le processus d'individualisation se greffe sur celui de la classification à des niveaux différents de la spécification en quoi cette dernière consiste.

De quelles ressources dispose le langage pour procéder à une désignation de l'individu, lorsque s'arrête la spécification ? Comment le langage continue-t-il au-delà de la classification ? Les logiciens ont repéré trois opérateurs d'individualisation, qui appartiennent d'ailleurs à des procédures très différentes : nous avons d'abord les descriptions définies, c'est-à-dire les expressions telles que « l'inventeur de l'imprimerie », « le premier homme qui a marché sur la lune », bref « le tel et tel ». Puis, nous avons les noms propres : Socrate, Paris, la Lune. Enfin, les expressions qu'on appelle plus précisément des indicateurs : pronoms personnels, démonstratifs, adverbess de lieu, de temps, de manière, temps verbaux. Insistons : à ce stade de notre investigation, l'individu humain n'est nullement privilégié. Dans la visée individualisante, l'individu désigné est un quelque chose quelconque. Et, si nos exemples privilégient l'individu humain (le premier homme qui, Socrate, je, tu, etc.), cela vient de ce que nous nous intéressons à des individus de type particulier, c'est-à-dire ceux qui, justement, opèrent l'individualisation. Mais cette fonction réflexive n'apparaîtra que dans l'étape pragmatique de notre investigation. Au stade où nous le tenons encore, le langage est pris dans son mouvement référentiel, à savoir la désignation d'un quelque chose. (Je remarque en passant que, dans la philosophie analytique, un tel problème relève de la sémantique, laquelle, à la différence de la sémantique des sémioticiens français, est d'emblée désignative ; elle enchaîne sens et référence selon la distinction fré géenne ; le sens est en vue de la référence ; c'est pourquoi les exemples choisis sont de préférence des exemples de désignation réelle, où le nom est pris comme l'étiquette de la chose. Bref, les désignations sont

référentielles.) En outre, en sémantique logique, on met entre parenthèses la réflexivité, en raison des paradoxes qu'introduit l'implication de la position du sujet dans la signification même des énoncés ; on s'efforce donc de traiter des énoncés indépendamment de l'énonciation et de l'énonciateur.

Un mot maintenant sur chacune de ces trois procédures. Les descriptions définies consistent dans la constitution d'une classe à un seul individu, par un entrecroisement particulier de classes logiques ; ainsi, dans l'expression : « le premier homme qui a marché sur la lune », on prend la classe des hommes, on l'entrecroise avec la classe de tout ce qui marche, et avec celle de tout ce qui a rapport avec la lune ; cette intersection détermine un individu et un seul. Or il est remarquable de noter que l'autre est déjà impliqué en un certain sens : le premier homme qui a marché sur la lune, c'est un homme à l'exclusion de tous les autres. En généralisant : l'individu implique une altérité minimale, par exclusion de tous les autres. Je ne dirai rien ici des discussions soulevées par la notion de description définie ; elles tiennent au fait qu'elle a encore rapport à la classification (on a parlé plus haut d'une classe à un seul individu) ; mais, même si c'est bien le cas, il reste que le procédé n'a pas pour finalité de classer, mais de désigner, dans la mesure où aucune information n'est fournie par là. Ainsi, dans l'exemple choisi plus haut, la description de l'inventeur de l'imprimerie reste à faire. Si on se sert d'un processus de description, c'est pour montrer. On peut parler de visée ostensive, bien qu'en continuité avec la description par classification.

Quant aux noms propres, il faut entendre par là les noms propres logiques, qui peuvent désigner, comme je le disais tout à l'heure, la Seine, la Lune et aussi, bien entendu, des hommes. Leur fonction indispensable dans le langage est de désigner, de façon permanente, la même chose, à l'inverse des indicateurs dont la valeur désignative, comme on le verra, est mobile. Le nom propre permet d'affecter une désignation fixe à la même chose dans ses occurrences multiples, dans l'espace et dans le temps. Son fonctionnement logique est relativement simple : il consiste à établir une relation biunivoque entre une séquence phonique et une singularité de notre champ d'expérience aux

occurrences multiples. Il n'y a, certes, rien de commun entre les sept lettres du nom « Socrate » et Socrate. Mais, précisément, le propre du nom propre – si j'ose dire ! – n'est pas d'instituer une homologie de quelque espèce ; sa fonction n'est que de désignation, à savoir de pouvoir singulariser un individu et un seul à l'exception de tous les autres. Reste, après avoir appris le nom de l'individu, la tâche de nous informer et d'informer les autres concernant ses propriétés, ses caractéristiques. Si Strawson était là, il nous expliquerait comment ce processus s'accorde avec son analyse de la proposition. Celle-ci, en effet, a selon lui deux fonctions : identifier ce dont on parle et le caractériser par des prédicats. Le nom propre se rattache à la première fonction, l'identification ; l'information, antérieure ou subséquente, se rattache à la seconde, la caractérisation ; mais les deux opérations sont en corrélation dans la proposition.

La troisième classe, celle des indicateurs, est celle qui nous intéresse le plus ici ; elle contient, comme on a dit plus haut, les pronoms personnels – *je, tu*, etc. –, les déictiques, c'est-à-dire les signes destinés à montrer, qui regroupent les démonstratifs – *ceci, cela* –, les adverbes de lieu – *ici, là, là-bas* –, de temps – *maintenant, hier, demain* –, de manière – *ainsi, autrement*. A la différence des noms propres, les indicateurs ont une fonction intermittente ; en outre, ils désignent chaque fois des choses différentes. *Ceci*, c'est tout ce qui est dans le voisinage du locuteur, comme on le verra mieux tout à l'heure en pragmatique ; *maintenant*, c'est le moment où quelqu'un parle, etc. L'important est, ici, qu'aucun privilège n'est attaché au *je, tu*. Les indicateurs se présentent dans n'importe quel ordre. Ainsi Russell, à une certaine période, s'est employé à reconstruire la série complète à partir du *ceci* ; si l'on suit cette ligne, on arrive à dire qu'un énoncé est un *ceci* et que *je* désigne le porteur de cet énoncé, que *maintenant* désigne le moment de cet énoncé. Mais le même Russell, à une autre période, a reconstruit la série entière des indicateurs à partir du *je*, pour en faire des *egocentric particulars*. Pariente, en revanche, tient que, le point de repère, c'est finalement le *ceci* en tant qu'occurrence singulière dans le langage.

Bien que, à ce premier stade de notre analyse, l'individu

humain ne soit pas distingué de l'individu en général, il n'a pas été inutile de souligner que le langage n'est pas sans ressources lorsque s'arrête la classification, la conceptualisation ; le langage est ainsi fait qu'il dispose de procédures spécifiques de désignation, distinctes de la prédication, pour viser un individu et un seul, donc à l'exclusion de tous les autres. Deuxième remarque : à ce stade, ces procédures n'offrent aucune unité remarquable en dehors de leur visée commune, la désignation des singularités ; il n'y a rien de commun entre le fonctionnement du nom propre, celui des descriptions définies et celui des déictiques. Ce qui fait que les pronoms personnels – *je, tu* – ne sont pas encore *marqués*, comme ils le seront dans la situation d'interlocution.

#### PREMIÈRE TRANSITION : PAR LA PRAGMATIQUE

C'est avec la pragmatique du langage que passe au premier plan le *je, tu*. Je réserve la question du *il/elle*, en raison du désaccord que je dirai plus loin avec Benveniste sur ce point. On parle de pragmatique – le mot n'a rien à voir avec le pragmatisme –, dans le cadre de la distinction reçue de Morris entre syntaxe, sémantique (dont nous venons de voir qu'elle est prise elle-même au sens référentiel) et pragmatique. Celle-ci prend en charge les conditions de l'interlocution, du moins celles qui sont construites dans la langue. Cela n'implique pas – soit dit entre parenthèses – que le langage soit une prison ; il consiste plutôt en montages mis à notre disposition pour des usages libres ou contraints. A cet égard, le langage est plutôt comparable à un jeu de claviers sur lesquels il dépend de chacun qu'il joue selon son propos – et qu'il joue bien !

Voyons comment, de la foule des individus, la pragmatique extrait l'individu *parlant*. La première chose à remarquer est que le locuteur figure immédiatement dans une relation d'interlocution : parler, c'est s'adresser à. Le locuteur a d'emblée un interlocuteur, appelé quelquefois allocutaire. Nous allons retrouver ici, mais dans une autre combinatoire, quelques-uns



des instruments que nous venons de considérer – à savoir, les descriptions définies, les noms propres et les indicateurs –, mais regroupés autrement, en vertu précisément de la primauté du sujet parlant et de son allocutaire, celui auquel il parle. Mettons de côté, pour une raison de brièveté, les descriptions définies et, jusqu'à un certain point, les noms propres. (C'est un point discuté parmi les théoriciens de savoir si les noms propres appartiennent encore à la sémantique ou déjà à la pragmatique. Je dirai tout à l'heure pourquoi, à mon sens, il faut les mettre du côté de la pragmatique.) Restent les indicateurs : avec la pragmatique, une nouvelle constellation se dessine, où les indicateurs se trouvent dissociés du groupe des autres opérateurs d'individualisation pour être regroupés avec une catégorie nouvelle, qui a été portée au jour par Austin dans *How to Do Things with Words* (*Quand dire, c'est faire*), à savoir les actes d'illocution (appelés encore actes illocutoires ou illocutionnaires). Leur analyse est l'héritière de la théorie précédente des performatifs, c'est-à-dire des expressions qui ne se bornent pas simplement à dire que quelque chose est, mais qui font être quelque chose en le disant : quand je promets, par la seule vertu de le dire, je suis effectivement engagé à faire. Or, comme nous le verrons tout à l'heure, la promesse a une portée qui dépasse la théorie des actes de discours et met sur la voie de l'éthique. La théorie des actes illocutoires est née par extension d'une réflexion sur les performatifs opposés aux constatifs. Ceux-ci sont, d'une façon plus dissimulée, des actes de discours avec leur force illocutoire propre. Ainsi, quand je dis – selon le fameux exemple de la langue anglaise – : « le chat est sur le paillason, mais je ne le crois pas », une absurdité apparaît, qui ne concerne pas le contenu du jugement, mais la contradiction entre une déclaration explicite – « je ne le crois pas » – et la croyance implicite à la simple assertion, dont la force illocutoire réside dans le préfixe non explicité : « je déclare que (le chat est sur le paillason) ». Ainsi en est-il de tous les préfixes implicites correspondant aux divers actes illocutoires : *je déclare que*, *je jure que*, *je vous avertis que*, etc., où le *je* figure pour la première fois, mais en quelque sorte enchâssé dans un préfixe le plus souvent non dit. Explicités, ces préfixes sont les variantes de

l'expression évoquée dans l'introduction : *je dis que*. Le *je* y est doublement impliqué : d'abord parce que le *je dis que* reste le plus souvent implicite, mais aussi parce que le *je* reste en quelque sorte captif du préfixe complet, sans que sa réflexivité, elle-même virtuelle, soit mise en œuvre. Ce *je* reste impliqué, au sens de suggéré, plutôt que posé et affirmé. C'est pourquoi il faudra faire un pas de plus pour passer du *je dis que* au *je me dis*.

Quels problèmes la pragmatique laisse-t-elle non résolus ? Quelques paradoxes bien connus touchant à la réflexivité du langage les font apparaître.

Premier paradoxe : le *je* – nous allons voir que ce n'est pas rien de dire « le » *je* – a cette étrange propriété de désigner tantôt quiconque parle et en parlant se désigne lui-même ou elle-même, tantôt le seul *je*, celui que je suis moi-même, P.R. Dans sa première acception, le *je* est un embrayeur, ou, comme on dit mieux en anglais, un *shifter*, c'est-à-dire un terme voyageur, qui change d'attributaire chaque fois que quelqu'un s'en empare et se l'applique à lui-même. A cette substituabilité s'oppose le caractère indélébile de l'*ancrage* du *je* en emploi, rivé à une unique perspective sur le monde (j'emprunte à Granger le terme d'ancrage). Concernant la première acception, le *je*, comme le soulignait Benveniste, reste, à la différence des termes généraux, un terme vacant tel que quiconque s'en empare s'empare de la langue entière pour la faire sienne. Par là même, l'embrayeur cesse d'être un terme voyageur pour exprimer un ancrage insurmontable. Telle est l'amphibologie du *je*, lequel, tantôt désigne *quiconque* parle et en parlant se désigne lui-même, tantôt le seul *moi*, moi Un tel, P.R.

Deuxième paradoxe : dans la situation dialogique d'interlocution, le *je* et le *tu*, bien que chacun ancré, exercent des rôles réversibles. Ce second paradoxe diffère du premier qui oppose le substituable à l'insubstituable. Il oppose l'ancrage lui-même à la réversibilité. Quand je m'adresse à toi, tu comprends *je*. Et, quand tu me parles et me dis *tu*, je comprends *je*. Outre la substituabilité du *je* quelconque, il y a la réversibilité du *je* et du *tu*, tous les deux ancrés.

On pourrait, il est vrai, se servir de la distinction introduite par Peirce entre *je-type* et *token* – type et échantillon, si l'on

veut ; il y a un *je*-type et un *je*-échantillon, où le *je*-échantillon est vraiment ancré, tandis que le *je*-type est vacant. Il faudrait ajouter d'ailleurs que l'écriture – et je comprends que plusieurs ici sont très sensibles aux problèmes d'écriture – complique encore les choses. Quand je lis un texte qui contient le terme *je*, je le trouve déjà dissocié par l'écriture de son scripteur, bien que ce scripteur, en tant que locuteur, ait été un *je* ancré ; mais il se trouve désancré par le fait d'être écrit et non plus dit, de sorte qu'il peut redevenir *shifter*, si l'on peut dire, mais d'une autre façon, à savoir qu'il est redevenu vacant ; en retour, la lecture, symétrique de l'écriture, instaure une sorte de réancrage, dans la mesure où celui qui lit l'œuvre, en lisant *je*, devient, selon le mot de Proust, le lecteur de lui-même.

Mais ces paradoxes sont moins intraitables que la véritable aporie soulevée par Wittgenstein, à savoir que le point de perspective privilégié sur le monde que constitue chaque sujet parlant est, d'une certaine façon, la « limite du monde », et non un de ses contenus. En vérité, le sujet est *atopos*, sans place assignée dans le monde dont il parle. Granger cite à cet égard un texte extraordinaire du *Livre bleu* : « (...) par *je* (dans *je vois*), je n'ai pas voulu dire : L.W., quoique, m'adressant à autrui, je pourrais dire : "c'est maintenant L.W. qui voit réellement", encore que ce ne soit pas cela que j'aie voulu dire. » Un peu plus loin : « (...) le mot *je* ne veut pas dire la même chose que l'expression : la personne qui parle maintenant. Mais cela ne signifie pas que L.W. et *je* veuillent dire des personnes différentes. Tout ce que cela signifie est que ces mots sont des instruments différents de notre langage. » On reconnaît la pirouette wittgensteinienne habituelle, qui laisse le lecteur dans le suspens ! Pour ma part, je trouve ce paradoxe extraordinairement intéressant. On ne peut en sortir en effet qu'en admettant une certaine corrélation entre ce *je* qui, d'une certaine façon, n'appartient pas au monde dont il parle, et un certain événement du monde dont il est parlé. Il le faut bien, puisque, comme le dit très bien Récanati dans *la Transparence et l'Énonciation*, quand je parle, je fais quelque chose, comme quand je me casse la jambe ; l'énonciation est dans ce sens elle-même un événement qui arrive. Cette énonciation à la fois participe du statut du *je*,

situé en quelque sorte hors du monde, et consiste en une des singularités désignées par voie ostensive dans ce monde. A la réflexion, cette corrélation se retrouve à l'occasion de tous les indicateurs. Je l'ai montré moi-même dans *Temps et Récit III*, quand je traite du *maintenant*, le *maintenant* exprime la corrélation entre le temps vécu par le *je*, avec son présent vivant, et le temps cosmologique où se déroulent les événements, avec ses instants quelconques. Je montre que l'invention du calendrier et du temps calendaire est l'instrument de cette corrélation. Le phénomène de la *datation* en est le résultat. Or cette corrélation entre le présent vif et un instant quelconque du temps universel a son parallèle dans l'espace entre l'*ici* déterminé par mon corps et un point particulier parmi tous les points quelconques de l'espace déterminé par la géographie. Quand, roulant en voiture, je dis : « Ici finit le département de la Haute-Saône », *ici* désigne de façon autodésignative l'endroit où je suis ; mais, que ce soit le département de la Haute-Saône, cela se lit sur les cartes. Il faut donc mettre en corrélation mon *ici* et un lieu repéré objectivement. Cette procédure mixte de *localisation* correspond donc point par point avec le phénomène de la datation. N'en est-il pas de même pour le *je* ? Ne faut-il pas mettre en corrélation le *je* vécu et ancré, et une tranche de l'histoire du monde ? C'est ici, me semble-t-il, que le nom propre assume une fonction autre que celle décrite plus haut, de fixer l'identité d'un individu à travers ses multiples occurrences : le nom propre est en outre au service de l'ancrage du sujet dans le monde, dans la mesure où il marque l'inscription de mon identité sur la liste des naissances (et des morts), tenue par l'état civil. Cette notion d'*inscription* (ici : l'inscription à l'état civil) est de la plus grande importance, car elle s'étend au-delà du phénomène social de la tenue des registres publics. Elle recouvre tous les emplois des indicateurs. En particulier les deux phénomènes que nous avons évoqués avant de revenir au fonctionnement du nom propre, à savoir la datation et la localisation. La connexion entre le *maintenant* vécu et l'*instant* quelconque, la datation, est un fait d'inscription, à savoir l'inscription du temps vécu sur le temps du monde. De même, la connexion entre *ici* et un *lieu* du monde, la localisation, est aussi un fait d'inscription. Dans ce dernier

cas, on voit mieux que la corrélation est assurée par le corps propre, organe propre de l'ancrage d'un *je*, qui, de *je* vacant (*shifter*), devient *moi*, *Un tel*. Quand je dis : « moi, P.R., né à... le... », je désigne à la fois mon existence insubstituable et ma place dans l'état civil. Cette double désignation constitue l'ancrage lui-même.

## II. IDENTIFICATION

C'est avec ces remarques que nous passons véritablement au problème de l'identification, et, au-delà de celui-ci, au problème de l'ipséité. Jusqu'à présent, en effet, nous n'avons fait qu'une sorte de repérage de l'individu, à la faveur du renvoi de l'énoncé à l'énonciation et de l'énonciation à l'énonciateur. Il va falloir maintenant sortir, si j'ose dire, le *je* du préfixe *je dis que*, pour atteindre le *se dire du je*.

Comment entrer dans cette nouvelle problématique ? Je propose de partir d'une analyse de Heidegger dans *Sein und Zeit* introduite par la question : « Qui est le *Dasein* ? », question reprise d'une façon différente par Hannah Arendt, parlant du « qui de l'action ». La question *qui* ? nous fait entrer pour la première fois dans la nouvelle problématique. En tant que distincte de la question *quoi* ? (question médiévale de la quiddité), la question *qui* ? nous fait véritablement aller plus loin que la pragmatique.

L'avantage de cette entrée par la question *qui* ? est d'ouvrir largement l'éventail des pronoms personnels, que la relation d'interlocution réduit à *je – tu* ; on se souvient à cet égard que Benveniste identifiait le *il* à la non-personne. Je dois dire que je résiste ici, dans la mesure où une grande partie de la littérature narrative, dont le roman, est une littérature en *il / elle*. Je ne vois pas pourquoi *il / elle* ne serait pas une personne. Preuve en est l'artifice de la *citation*, de la mise entre guillemets, par laquelle il est toujours possible d'attribuer à un personnage à la troisième personne des pensées en première personne ou

des pensées et des paroles adressées à la seconde personne. Supprimant les guillemets, on peut tranquillement écrire (et comprendre) : *il / elle pensait que*. Par l'artifice de la citation, le *je* peut figurer dans des phrases descriptives à la troisième personne. Ce procédé n'a finalement rien d'extraordinaire : on a remarqué sa fréquence par exemple dans l'art biblique du récit : « Dieu dit dans son cœur : je détruirai les villes de Baal... » Il est parlé de Dieu à la troisième personne, à qui on attribue des paroles, c'est-à-dire des pensées à la première personne. Dans la littérature contemporaine, les guillemets tombent et l'on obtient, comme chez Joyce, ce qu'on appelle le discours indirect libre (équivalent français de l'*erlebte Rede* allemand). Ces procédés de plus en plus raffinés de l'écriture contemporaine attestent du moins que la troisième personne est une personne.

Si la question *qui ?* a cette vertu de souligner le rôle prépondérant de la troisième personne, en particulier dans l'art narratif, c'est parce qu'elle admet une réponse à n'importe laquelle des personnes grammaticales : « *Qui* a fait ceci ? – *Moi, toi, lui / elle !* » Ainsi, la question *qui ?* reçoit-elle la réponse *moi* dans l'aveu, la réponse *toi* dans l'accusation, la réponse *lui / elle* dans la description narrative. C'est par ce biais que nous accédons explicitement pour la première fois à la problématique du soi (*ipse* latin, *Selbst* allemand, *self* anglais). Si, en effet, n'importe lequel des pronoms personnels correspond à la question *qui ?* le réfléchi de tous ces pronoms-réponses, c'est *soi*. Ainsi Michel Foucault a-t-il, avec bonheur, choisi d'intituler un de ses derniers ouvrages *le Souci de soi*. Il est vrai qu'en français le mot *soi* semble n'être qu'une troisième personne ! Mais, à mon sens, il est l'indicateur de la réponse à toute question *qui ?* sur le mode réfléchi. La langue française corrige partiellement cette réduction induite à l'aide du déterminatif *même*, qui s'ajoute à toutes les personnes : *moi-même, toi-même, lui-même / elle-même*. Malheureusement, l'adjectif *même* introduit à son tour une nouvelle équivoque qui peut intéresser la discussion que l'on aura tout à l'heure avec Emmanuel Levinas : à savoir que le mot *même* traduit également le latin *idem* et *ipse*. *Idem*, c'est-à-dire l'identique au sens de l'extrêmement semblable ; *ipse*, c'est-à-dire l'identique à soi, au sens du

non-étranger. On évite partiellement la double équivoque du même et de l'identique en accolant le *soi* et le *même* dans un terme composé : *soi-même*. Une semblable expression composée se rencontre dans ce très beau texte des *Confessions* de saint Augustin (X, 16, 25), texte d'ailleurs cité par Heidegger dans *Sein und Zeit* : « (...) mais quoi de plus proche de moi que moi-même (*meipso mihi*) ? (...) pour moi du moins, je peine là-dessus et je peine sur moi-même (*et laboro in meipso*). » Comme le terme latin le suggère, il faut soustraire la problématique de la réflexivité du même (*ipse*) à celle de l'identité du même (*idem*). Cette réflexivité propre à l'ipséité est partiellement masquée en français, du moins par la fonction de simple insistance du *même* dans l'expression *moi-même*, *toi-même*, *lui-même*. En réalité, cette fonction d'insistance procède de la fonction réflexive, non plus au sens rencontré plus haut, selon lequel l'énoncé réfléchit l'énonciation, mais au sens où l'énonciation réfléchit l'énonciateur. Nous sommes alors confrontés à la réflexivité forte, qui n'est plus simplement la réflexivité pragmatique. A cette fonction réflexive se joint la fonction de distanciation du *soi*, qu'exprime sa position grammaticale de complément. Souci *de soi*. C'est dans ce sens que nous avons pu parler dès le début du sujet qui se désigne *lui-même*. Quatrième trait, enfin : sur ces fonctions de renforcement, de réflexivité, de distanciation, se greffe la fonction distributive, qui permet de résoudre le paradoxe de tout à l'heure, le paradoxe du *type* et du *token*, à savoir le fait que le terme *je* est à la fois un terme vacant capable de désigner quiconque se désigne lui-même en disant *je*, et l'expression de l'ancrage, une seule fois, de celui qui le dit. Or ce qui relie le caractère voyageur du *shifter* au caractère d'ancrage du *je* chaque fois en emploi, c'est la fonction distributive qu'exprime le terme allemand *je* que l'on traduit en français par *à chaque fois*. Or la fonction de ce *à chaque fois* est de distribuer le *soi* sur toutes les instances du pronom personnel. Je cite à cet égard un texte fort intéressant de Heidegger, qu'on lit au tout début de son analyse du *Dasein* : « (...) l'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois, nous-mêmes. L'être de cet étant est à chaque fois mien » [trad. Martineau [41] (54)].

Il y a ainsi une « mienneté » qui n'est pas nécessairement une « mêmeté » au sens de l'*idem*, ce qui permet de distribuer le soi sur toutes les personnes par l'intermédiaire du *à chaque fois*. A mon sens, c'est en ceci que réside la possibilité de dire « le » *je, das Ich*, voire « le » cogito, *das Ich Denke*, c'est-à-dire de mettre un article défini devant une première personne, l'article défini marquant la fonction distributive du soi.

## SECONDE TRANSITION : PAR LA NARRATIVITÉ

Je dois aller très vite maintenant. Je voudrais dire simplement pourquoi et comment je passe, en direction de la détermination éthique du soi, par la transition narrative. Dès que le *je*, jusque-là pris dans le préfixe du *je dis que*, s'extrait de ce préfixe comme le loup du bois, donc dès que l'on passe du *je dis que* au *je*, ce *je* est placé dans une histoire. Et chacun a, distributivement, à chaque fois, son histoire. Or qu'est-ce qu'avoir une histoire ? C'est, dans le vocabulaire de la sémiotique de Greimas, pouvoir passer par une série de transformations actantielles. Dans ce rôle, le *je* est traité comme un agent, ou mieux un actant ; il est celui qui fait. Ce sujet du faire, nous l'avons en fait anticipé sans le souligner. Si, en effet, dire, c'est faire, celui qui parle est un faiseur de discours ; comme faiseur de discours, il est un actant. C'est à ce niveau que se pose, en termes forts, le problème de l'*identification*. L'actant s'identifie par son *faire*. A cet égard, toutes les modalisations du faire, enregistrées par la sémiotique narrative, importent à ce procès d'identification : ce que je *peux* faire, ce que je *veux* faire, ce que je *sais* faire, ce que je *dois* faire, bref tout ce qu'expriment les expressions modales, désignent indirectement le faire de l'actant, précisément en le modalisant. C'est finalement sur le parcours du *pouvoir faire*, du *savoir faire*, du *vouloir faire*, du *devoir faire*, que se déroule une histoire. Comme on le voit, la sémiotique narrative, ici évoquée, permet encore à l'analyse de rester au plan des universaux du langage. Certes, chacun a une histoire différente, et on peut articuler cette histoire selon d'innombrables intrigues



différentes, et c'est alors que la notion d'individu peut revêtir la signification idéologique évoquée au début dans la ligne de Louis Dumont. Mais, à l'idée d'un parcours possible du *pouvoir faire*, du *savoir faire*, du *vouloir faire*, du *devoir faire*, s'attache une présupposition universelle, en vertu de laquelle on peut dire de quelqu'un qu'il s'identifie. Non pas, encore une fois, au sens d'un *idem*, c'est-à-dire de quelque chose qui ne changerait pas, mais précisément au sens d'un *ipse*, susceptible de dérouler un parcours narratif. Un tel *ipse* peut « répéter », dans la prise de conscience de lui-même, ce qui arrive à tout personnage de récit, à savoir qu'il peut entrer dans la relation de concordance discordante, caractéristique de toute structure dramatique ; dans ce parcours narratif, l'identité de l'*ipse* ne se réduit pas à l'identité substantielle de l'*idem*, au sens du non-changeant, mais se conjugue avec une mutabilité fondamentale. C'est la fonction médiatrice du récit de faire tenir ensemble la mutabilité anecdotique d'une vie avec la configuration d'une histoire.

L'acte configurant du récit vient ainsi offrir au procès d'identification la médiation décisive de la structure narrative. A cet égard, Hannah Arendt offre un complément d'analyse de grande importance dans *la Condition humaine*. Ce qu'on appelle ordinairement action est divisé par elle en trois degrés : au plus bas degré, elle place le travail (*labour*), dont le rôle est de transformer les choses et de dominer la nature ; au deuxième degré, l'œuvre (*work*), qui laisse derrière elle des monuments de culture ; enfin vient l'action proprement dite, qui s'entretient elle-même et dont la trace n'est sauvée que par le récit qui en est fait. Ce qui est ainsi préservé, c'est ce que les hellénistes et les latinistes connaissent bien sous le nom de la « gloire », de la « renommée » ; nous dirions aujourd'hui le caractère mémorable d'une vie ; articulé dans un récit, le *mémorable* est arraché, autant qu'il est possible, à l'inexorable oubli. Il revient ainsi au récit de dire l'« identité du qui » (*the identity of the who*). Telle est la solution narrative du problème de l'identification.

C'est à ce stade de notre méditation que j'aimerais placer ce très beau texte de Proust, emprunté aux dernières pages du *Temps retrouvé* ; évoquant ses futurs lecteurs, Proust écrit : « Ils

ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray ; mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes » (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, p. 1033). Lire en soi-même, voilà ce que j'appellerai la refiguration, non seulement du temps, non seulement de l'action, mais de l'agent lui-même par le récit.

Eh bien, c'est au terme de cette seconde transition, guidée par la question de l'identification, et non plus de l'individualisation, que nous atteignons vraiment le seuil de l'ipséité.

### III. IMPUTATION

Je voudrais souligner, dans les quelques minutes qui me restent, les aspects éthiques du soi. Je serai bref, dans la mesure où mon analyse conduit au seuil des travaux d'Emmanuel Levinas. Je me bornerai à discerner la marque langagière du souci de soi. (Laissez-moi exprimer une dernière fois mon admiration pour le langage ! Qui donc a dit : il n'y a pas de miracle dans le langage, mais le langage est un miracle ? Certes oui, le langage me donne les instruments de toutes les opérations idéologiques qui nous opposent les uns aux autres ; mais, auparavant, celles-ci trouvent d'abord un humus ou, si vous préférez, un sol déjà établi en langage.)

Voici comment, en restant toujours au niveau des universaux du langage, on atteint ce seuil éthique. Il est remarquable que, si tout actant se rapporte aux objets comme à des « objets-valeurs » – pour rester dans le vocabulaire de Greimas –, bref, si c'est en termes d'évaluation que je me rapporte au monde, alors il ne se peut pas que je ne m'évalue moi-même dès que je valorise, c'est-à-dire dès que je préfère quelque chose à quelque chose. Je renvoie ici à l'analyse de la *préférence* par Aristote au Livre III de l'*Éthique à Nicomaque*. Préférer, c'est mettre quelque chose au-dessus de quelque chose ; en ce sens, toute

préférence implique une opération hiérarchisante. Or Louis Dumont insiste fortement dans son *Anthropologie* sur la fonction hiérarchisante. Il y voit une structure fondamentale par quoi les propres significations d'une communauté historique revêtent une fonction idéologique. C'est cette fonction hiérarchisante que je vois construite en langage, dès lors que préférer c'est dire : ceci vaut mieux que cela. L'évaluation de soi-même, qui accompagne toute évaluation, repose sur un sentiment fondamental, l'estime de soi, laquelle me fait dire, en dépit de tout : Il vaut mieux que je sois plutôt que de ne pas être. Or, ici plus qu'ailleurs, le rapport à l'autre est originairement corrélatif du rapport à soi. L'estime d'autrui et l'échange des estime dans l'altérité sont des opérations originairement conjointes à l'estime de soi. Que l'estime de soi et celle d'autrui soient construites en langage, avant tout usage idéologique, un acte illocutoire spécifique l'atteste, acte que nous avons déjà rencontré plus haut, à savoir la promesse. Le propre de la promesse, c'est de construire, dans son dire, le faire de la promesse. Promettre, c'est se placer soi-même sous l'obligation de faire ce que l'on dit aujourd'hui que l'on fera demain. Or, la relation à autrui est ici évidente, dans la mesure où c'est toujours à autrui que je promets ; et c'est autrui qui peut exiger que je tiens ma promesse ; plus fondamentalement, c'est lui qui compte sur moi et attend que je sois fidèle à ma promesse.

A ce titre, la promesse témoigne de ce que j'appellerai une ipséité forte, constituée par le maintien de soi en dépit des alternances du cœur et même des changements d'intention. Quoi qu'il puisse m'en coûter, je ferai ! Mais cette ipséité forte, encore une fois, ne va pas sans sa contrepartie allocutoire, dans la mesure où l'engagement de soi à soi a autrui non seulement pour témoin mais pour destinataire. Tel est le *pour autrui* de l'ipséité forte.

Je voudrais dire, très schématiquement, en conclusion, comment j'envisage le passage au champ idéologique de l'individualisme ; bref, comment, de l'aspect éthique de l'ipséité, on peut passer au problème de l'idéologisation de l'individu. Il faudrait, je crois, introduire ici un autre chaînon intermédiaire, à savoir une considération qu'on pourrait appeler cosmopolitique de

l'individualisation. C'est, en effet, toujours dans un milieu sociétal qu'il y a des obligations ; par là, je veux simplement insister sur un aspect de la théorie de John Rawls, dans *l'Idée de justice*, qui n'a pas été évoqué hier, à savoir le fait qu'il n'y a d'obligation mutuelle entre des individus que sur le fond d'une obligation qui est un quasi-contrat et qui se rapporte à ce que Rawls appelle dès le début de son grand ouvrage le « schème de coopération » d'une société donnée. Le problème complet de la promesse, en effet, n'est pas tellement qu'en disant *je promets* je promette *en effet* ; l'important est que *je dois* tenir ma promesse. L'obligation de tenir sa promesse, c'est en quelque sorte la promesse de la promesse. Or d'où vient cette promesse de la promesse ? Elle suppose que je suis déjà dans un milieu sociétal auquel je consens à apporter une contribution équitable – *fair share* – au bon fonctionnement des institutions. Il y a là une réponse très forte au paradoxe de la promesse, à savoir que le principe de fidélité, en vertu duquel il faut tenir ses promesses, ne dérive pas de la promesse elle-même. Il faut, pour ce faire, prendre en compte la dimension publique de la promesse, laquelle suppose à son tour un espace public (un espace public d'apparition – Hannah Arendt) ; ce qui fait que la promesse est une réalité, non pas seulement duelle, mais triangulaire. A savoir : « je dois tenir ma promesse » ; « tu peux exiger de moi » ; « il faut tenir ses promesses pour augmenter la confiance de tous dans le schéma de coopération de sa communauté ». Dans ce triangle de la promesse, l'ipséité se trouve assurée, non seulement par son rapport avec le pôle de l'allocutaire *tu*, mais encore par le pôle de l'équité, qui marque la place du tiers ; ce tiers est peut-être par excellence la troisième personne, le véritable *il / elle*.

Les acteurs du drame de l'individualisme sont maintenant en place ; l'individualisme comme idéologie naît de la prétention d'engendrer la dimension cosmopolitique et l'espace public lui-même à partir de la seule ipséité éthique, avec le concours de son complément mutualiste, mais sans la dimension sociétale originaire. Pour en discuter, la relève est à prendre par une anthropologie et une sociologie des idéologies.