

Université de Montréal

Mémoire de maîtrise

La personne selon Paul Ricoeur : une institution narrative

Par Tobi Rodrigue

Mai 2018

© Tobi Rodrigue, 2018

Résumé

La philosophie de Paul Ricoeur porte essentiellement sur un sujet, le sujet par excellence : l'être humain. À travers son approche, grandement inspirée par la phénoménologie et l'herméneutique, Ricoeur propose des solutions conciliatoires aux dialectiques qui s'opposent. Au volontaire et à l'involontaire humain, il pense le concept de personne. Aux temps phénoménologique et cosmologique, il avance la notion de temps humain. Finalement, aux deux formes de l'identité personnelle, *Idem* et *Ipse*, il propose la théorie de l'identité narrative en tant que principe unificateur. Cette théorie est le centre de gravité de toute sa philosophie et son rôle au sein du débat sur l'identité personnelle s'est vu prendre beaucoup d'importance au cours des dernières décennies. L'objet de ce mémoire de recherche est donc d'analyser, d'explicitier, et de comprendre en quoi consiste la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur. Pour ce faire, nous l'expliquons notamment à l'aide des termes de la lexicologie parfitienne, à savoir le réductionnisme, le non-réductionnisme et le fait supplémentaire. Or, nous démontrons que le fait supplémentaire, au sein de la théorie narrativiste, est le sujet sémiotique, le « Je » du langage. De plus, à partir de ce sujet langagier, nous analysons la distinction entre les deux cadres interprétatifs de l'identité personnelle : les cadres naturaliste et non-naturaliste. Nous concluons que Ricoeur observe la personne à l'aide d'un cadre institutionnaliste, ce qui nous permet d'affirmer que la personne, aux yeux du philosophe français, est une institution narrative. Finalement, nous terminons cette recherche en présentant les fondements ontologiques de la théorie de l'identité narrative, qui se trouvent sur deux axes principaux : le dynamisme et le dualisme. Ainsi, nous explicitons ces principes à l'aide de la théorie des processus généraux et de la théorie des trois mondes. Somme toute, l'objectif de ce mémoire est de présenter, de manière très détaillée, en quoi consiste la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur, sur quel fondement ontologique elle se pose et à travers quel cadre interprétatif elle explique ce qu'est une personne.

Mots clés : Philosophie, Identité personnelle, *Idem*, *Ipse*, Narrativisme, Réductionnisme, Non-réductionnisme, Fait supplémentaire, Sujet sémiotique, Langage, Temps, Naturalisme, Institutionnalisme, Ontologie, Processus, Dualisme, Existentialisme, Herméneutique, Phénoménologie.

Abstract

Paul Ricoeur's philosophy is essentially focused around one subject, the subject by excellence : the human being. Through his approach, greatly inspired by phenomenology and hermeneutics, Ricoeur proposes conciliatory solutions to dialectics that oppose each other. To the human concepts of « Volontaire » (voluntary) and « Involontaire » (involuntary), he thinks the person. In regards to phenomenological and cosmological time, he defends the notion of a human time. Finally, to the two forms of personal identity, *Idem et Ipse*, he proposes the theory of narrative identity as a unifying principle. This theory is the center of gravity of all his philosophy and its role within the debate concerning personal identity has taken considerable importance over the last few decades. The object of this research memoir is thus to analyze, explicit, and understand Paul Ricoeur's theory of narrative identity. To do so, we notably explain it with the help of Parfit's lexicology, terms such as reductionnism, non-reductionnism, and the further fact. In fact, we demonstrate that the further fact, within the narrativist theory, is the semiotic subject, the "I" of language. Furthermore, from this linguistic subject, we analyze the distinction between the two interpretative frames of personal identity : naturalism and non-naturalism. We conclude that Ricoeur observes the person through an institutionnalist frame, which allows us to assert that the person, in the french philosopher's eyes, is a narrative institution. Finally, we finish this research by presenting the ontological foundations of the narrative identity theory, which revolve around two principal axes : dynamism and dualism. Thus, we explain these principles with the help of the general process theory (GPT) and the three world's theory. Overall, the objective of this memoir is to present, in a very detailed manner, in what consists Paul Ricoeur's narrative identity theory, on what ontological foundation it rests and through which interpretative frame does it explain what is a person.

Key words : Philosophy, Personal identity, *Idem*, *Ipse*, Narrativism, Reductionnism, Non-reductionnism, Further fact, Semiotic subject, Language, Time, Naturalism, Institutionnalism, Ontology, Process, Dualism, Existentialism, Hermeneutics, Phenomenology.

Table des matières

I. Introduction	p.I
1. Le chemin métaphysique de Paul Ricoeur sur l'identité personnelle	p.1
1.1 Les premiers pas : la phase phénoménologique.....	p.2
1.1.1 Le dualisme d'existence.....	p.2
1.1.2 Le volontaire et l'involontaire.....	p.3
1.1.3 La personne : concept conciliatoire du paradoxe.....	p.6
1.2 La phase herméneutique : l'interprétation du temps et du récit.....	p.9
1.2.1 L'aporie du temps : le dualisme temporel.....	p.11
1.2.2 La solution à l'aporie du temps : le temps humain.....	p.12
1.2.3 L'identité narrative.....	p.14
1.3 L'étape finale : au carrefour des grands courants contemporains.....	p.15
1.3.1 L'analyse philosophique du langage.....	p.16
1.3.2 Les deux sens de l'identité : ipséité et mêmeté.....	p.18
1.3.3 L'identité narrative : une théorie unificatrice du concept de la personne...p.20	
2. Le fait supplémentaire de la théorie narrative	p.22
2.1 Éléments conceptuels du débat parfitien sur l'identité personnelle.....	p.23
2.1.1 Le réductionnisme.....	p.23
2.1.2 Le non-réductionnisme.....	p.25
2.1.3 Le fait supplémentaire.....	p.26
2.2 Les nations.....	p.27

2.2.1	Questionnements sur la comparaison entre une personne et une nation.....	p.29
2.3	Arguments contre la position réductionniste de parfit.....	p.31
2.4	L'agent et le phénomène de la subjectivité.....	p.35
2.4.1	L'autorité de la première personne.....	p.36
2.4.2	Anscombe et le « Je ».....	p.37
2.5	Le sujet & le langage.....	p.38
2.5.1	Le sujet ricoeurien.....	p.39
2.5.2	Le sujet sémiotique.....	p.40
2.6	Le personnage ricoeurien.....	p.43
3.	Un cadre interprétatif à la théorie ricoeurienne de l'identité narrative.....	p.45
3.1	Dennett et la personne en tant que fiction narrative.....	p.46
3.1.1	Les personnes et les centres de gravité.....	p.48
3.1.2	Les multiples 'soi' (<i>multiple selves</i>).....	p.50
3.2	Le naturalisme de Hume.....	p.51
3.2.1	Doutes de Hume quant à sa théorie de l'identité personnelle.....	p.54
3.3	Critique du cadre naturaliste.....	p.56
3.3.1	La psychopathologie vs. le naturalisme.....	p.57
3.3.2	Deux formes de naturalisme.....	p.59
3.4	Le cadre institutionnaliste.....	p.61
3.5	Le cadre ricoeurien.....	p.64
3.5.1	Les traces & archives.....	p.65
3.5.2	La personne et le nom propre.....	p.67

4. Un fondement ontologique à l'identité narrative.....	p.70
4.1 Ricoeur et son ontologie.....	p.73
4.1.1 Le dualisme ontologique de Ricoeur.....	p.74
4.2 La philosophie de l'existence.....	p.75
4.2.1 La philosophie de l'existence et le dualisme.....	p.77
4.2.2 La philosophie de l'existence et une ontologie non-substantielle.....	p.78
4.3 Le 'mythe de la substance'.....	p.79
4.3.1 La théorie générale des processus (<i>general process theory</i>).....	p.81
4.3.2 La théorie générale des processus & l'identité narrative.....	p.83
4.4 Une justification théorique pour le dualisme ontologique.....	p.84
4.4.1 Le monde et l'univers vu comme des processus.....	p.85
4.4.2 La théorie des trois mondes.....	p.87
4.5 La personne ricoeurienne & la théorie des trois mondes (conclusion).....	p.91
Bibliographie.....	p.97

I. Introduction

Le sujet de l'identité personnelle provoque un interminable questionnement au sein de la tradition occidentale depuis l'émergence de la pensée philosophique. Platon et Aristote furent parmi les premiers à véritablement se pencher sur cette problématique. Toutefois, l'approche antique demeurait plutôt embryonnaire dans sa démarche interrogative, et ce n'est qu'à l'époque moderne que ce sujet a occupé le premier plan dans le discours philosophique. En effet, Descartes fût en partie responsable de la réémergence de cette problématique avec son *Cogito* et ses *Méditations philosophiques*. Ainsi, un débat majeur fût initié et poursuivi tout au long des siècles de la renaissance occidentale, alimenté entre autre par la pensée humienne, qui perdure dans son influence encore de nos jours.

La question de l'identité est fascinante, en partie parce qu'elle interpelle chaque être humain à un moment ou un autre de sa vie, et ce, qu'il ou elle ait une personnalité réflexive ou non. En effet, cette question est peut-être la plus fondamentale de l'expérience humaine, peu importe la culture ou les caractéristiques socio-démographiques. Or, c'est généralement vers le stade adolescent qu'un être humain se voit confronté à ce type de questionnement, simplement parce que c'est à ce stade que l'expérience vécue est suffisante pour évacuer une certaine innocence enfantine et que des réponses sont recherchées là où aucune question ne s'était auparavant présentée. Tous ne vivent pas ce questionnement de la même manière, mais la règle générale est que la résolution de ces questions identitaires ouvre les portes à ce qu'on considère être l'âge adulte. Évidemment, des remises en question identitaires reviennent périodiquement, mais il y a une certaine stabilisation qui s'effectue entre la période adolescente et celle qui mène à la 'sagesse' adulte. Cette brève réflexion portant sur le parcours identitaire d'une vie humaine, présent de manière universelle, à travers les cultures et le temps, permet d'établir un certain parallèle entre la réflexion identitaire au sein d'un individu à travers sa propre vie et la réflexion philosophique de l'espèce humaine dans son cheminement historique. En effet, on peut penser que l'époque antique représentait en quelque sorte l'âge de l'enfance. Suite à une halte moyenâgeuse, qui a davantage orienté la pensée humaine sur Dieu et 'son' rôle dans nos vies, l'époque moderne, initiée en quelque sorte par la formulation du *Cogito* cartésien, a quant à elle entraîné un questionnement important que l'on peut comparer au questionnement qui a lieu à la phase adolescente d'une vie humaine. Au fil des derniers siècles, cette démarche n'a cessé de se raffiner

par des penseurs qui ont soulevé de nouvelles questions et proposé de nouveaux concepts. Finalement, on peut dire qu'au cours du dernier siècle, la réflexion sur l'identité personnelle a acquis une certaine maturité, notamment depuis la deuxième moitié du siècle, et tout porte à croire que nous sommes maintenant, en ce début de millénaire, à un moment tournant de notre cheminement collectif. Nous sommes peut-être en voie d'accéder à une étape plus mature et plus sage.

Derek Parfit est l'un des penseurs les plus importants de l'identité du dernier siècle, notamment parce qu'il a attiré l'attention de la communauté philosophique sur un questionnement de type lockéen et huméen, permettant d'identifier des problématiques incontestables. En effet, à travers son œuvre majeure datant du milieu des années 1980, *Reasons and Persons*, Parfit a ramené à l'ordre du jour certaines problématiques encore irrésolues. Les questions prédominantes de cet ouvrage, et qui ont alimenté la discussion en philosophie de l'esprit depuis, sont les suivantes : Quelle est la nature d'une personne? Qu'est-ce qui fait qu'une personne à deux moments différents dans le temps est la seule et même personne? Qu'est-ce qui explique l'unicité d'une personne? ¹ Autrement dit, quels faits expliquent que nous soyons la même personne tout au long de notre vie, tout en étant une personne différente des autres? Quelle est l'importance de ces faits? Donc, quelle est l'importance de l'unité de chaque vie et de la distinction entre des personnes numériquement différentes?² En somme, la question principale de l'œuvre parfitienne est de savoir quel est le fait impliqué dans l'existence continue de chaque personne au fil du temps. Ces différentes questions ont été posées afin d'apporter certaines clarifications dans le débat concernant la nature des personnes et de l'identité personnelle à travers le temps. Bref, la contribution majeure de Parfit est d'avoir distillé la réflexion sur l'identité personnelle à l'aide d'interrogations pénétrantes, lui ayant permis de réorienter le débat de manière plus claire et concise. Le résultat de cet exercice est la recherche d'un critère d'identité à travers le temps, comme il le précise lui-même, c'est-à-dire la recherche de ce qui est nécessairement impliqué dans l'identité et la recherche de ce qui la constitue (en quoi elle consiste).³ Parfit explique qu'il existe deux types d'identités. D'un côté, il y a ce qu'il appelle l'identité qualitative, qui fait référence à un ensemble de propriétés ou de qualités, et de l'autre côté, il y a ce qu'il nomme l'identité numérique, ou quantitative qui, elle, fait référence au

¹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Clarendon, 1987, p.202

² Ibid, p.IX

³ Ibid, p.206

fait que nous sommes bien une seule et même personne entre deux points spatio-temporels.⁴ Parfit démontre que c'est l'identité numérique qui semble nous intéresser davantage, puisque lorsque nous sommes préoccupés par le futur, par ce qui va nous arriver, c'est réellement l'identité numérique qui nous anime.⁵ Suite à ces questions et aux clarifications qu'il propose, le philosophe d'Oxford a passé en revue la majorité des perspectives historiques et a distingué les théories réductionnistes et non-réductionnistes. Nous nous pencherons en détail sur la nature de ces termes et de ce qu'ils signifient dans une section prévue à cet effet un peu plus loin dans notre exercice de recherche. Quoi qu'il en soit, il importe de comprendre que Parfit défend l'idée qu'une majorité de gens devrait changer de point de vue par rapport à leurs croyances au sujet de ce qu'est une personne.⁶ C'est ce qui l'a conduit à affirmer que l'identité en tant que telle n'est pas ce qui importe, mais que c'est plutôt les faits précis qui la constituent qui devraient être jugés importants. Si l'on se fie à la quantité imposante de la littérature philosophique ayant suivi la parution de *Reasons and Persons*, on peut croire que Parfit fût satisfait du rôle qu'il a joué dans la remise à l'avant plan de la problématique de l'identité personnelle en philosophie de l'esprit. Il aura certainement réussi son pari en ce qui me concerne personnellement, car c'est cette problématique qui alimente le mémoire qui suit. Pour reprendre les termes de Hume, « la nature humaine est la seule vraie science de l'homme, et pourtant c'est elle qui semble avoir été des plus négligée. Ce sera suffisant pour moi si je peux simplement espérer la ramener juste un peu plus au goût du jour ».⁷

Les recherches effectuées pour trouver réponse aux questions posées par Parfit m'ont amené à lire de nombreux auteurs, provenant de multiples horizons, et proposant une diversité d'idées, de concepts et de théories les plus diversifiées les unes des autres. Une théorie en particulier a toutefois su capter mon attention plus que les autres. La théorie en question est celle de l'identité narrative, telle que développée par Paul Ricoeur tout au long de sa brillante carrière de philosophe. En effet, cette théorie est l'héritage légué par Ricoeur suite à un vaste et abondant labeur de réflexion sur la nature humaine. Comme le précise David E. Klemm, pour Paul Ricoeur, la question centrale de la philosophie a toujours été de savoir ce qu'est un être humain. Autrement

⁴ Ibid, p.201

⁵ Ibid, p.202

⁶ Ibid, p.450

⁷ David Hume, *A Treatise on Human Nature*, Penguin Classics, 1985, p.320

dit, que signifie le fait d'être un être humain ? Le corpus entier de l'œuvre de Ricoeur offre le spectacle d'une incessante ruminati n systématique sur ces questions.⁸ La méthode ricoeurienne, que nous aurons le privilège d'explorer en détail tout au long de cette recherche, est ce qu'il qualifie lui-même de méthode « kantienne post-hegelienne ».⁹ En effet, tout comme Hegel, Ricoeur croit que nous pouvons trouver des vérités à travers la médiation philosophique, mais comme Kant, il estime aussi que l'expérience humaine et la philosophie sont criblées d'apories qui n'ont aucune réponses théoriques, que des solutions pratiques. C'est donc avec ces éléments en tête que nous allons explorer la théorie narrative de Paul Ricoeur, sous de nombreux angles, et avec l'appui de plusieurs théories complémentaires.

La première partie de cette recherche sera entièrement consacrée à la présentation de la théorie narrative élaborée par Paul Ricoeur. Pour ce faire, nous allons cheminer à travers son parcours philosophique et en particulier, à travers son parcours métaphysique. L'objectif poursuivi est de présenter des concepts ricoeuriens propices à offrir la meilleure compréhension possible de sa théorie de l'identité narrative. Cette première section est intitulée : Le chemin métaphysique de Paul Ricoeur sur l'identité personnelle.

Les parties subséquentes auront pour fonction d'appuyer le plaidoyer central à ce mémoire, à l'effet que la théorie ricoeurienne conçoit la personne comme une institution narrative. En effet, si la théorie narrative présentée en première partie constitue en quelque sorte l'habitat théorique, les sections subséquentes représentent quant à elles la fondation, les murs externes et le toit de cet habitat. Autrement dit, sans ces sections additionnelles, la maison risquerait fort bien d'être fragilisée et de s'écrouler sous la pression de quelque intempérie. C'est pourquoi nous allons consacrer beaucoup d'effort à monter ces structures d'appoint, sous formes de théories et de concepts complémentaires à la théorie narrative, afin espérons-nous d'aboutir à une construction des plus solides, dans laquelle le lecteur pourrait avoir un sentiment de sécurité et pourrait choisir d'en faire son lieu de résidence.

Ainsi, le chapitre 2 portera sur les notions se rapportant aux théories de type réductionniste ainsi qu'à celles qui sont de type non-réductionniste. À l'aide de Parfit, nous explorerons ces concepts et positionnerons la théorie narrative de Ricoeur à l'intérieur de ce

⁸ David E. Klemm, *Philosophy and Kerygma, Reading Ricoeur*, State University of New York Press, 2008, p.47

⁹ David M. Kaplan, Introduction, *Ibid*, p.2

spectre. Nous aurons notamment recours à l'analogie humienne sur les nations afin d'explicitier la perspective réductionniste, en plus de présenter une multitude de philosophes contemporains qui sont opposés au réductionnisme. Finalement, nous identifierons le fait supplémentaire précis qui confère à la théorie de l'identité narrative ricoeurienne le qualificatif de non-réductionniste. Cette section s'intitule: Le fait supplémentaire de la théorie narrative.

Le chapitre 3 traitera quant à lui des deux cadres interprétatifs possibles à l'identité personnelle, qui s'opposent mutuellement : le cadre naturaliste et le cadre non-naturaliste. Dans un premier temps, nous expliciterons le cadre naturaliste, qui permet d'interpréter la personne comme une simple fiction. Pour ce faire, nous présenterons les travaux de Daniel C. Dennett qui, tout comme Ricoeur, propose une théorie de type narrative, mais dans un cadre naturaliste. Afin d'explicitier ce point de vue, nous aurons recours à un légendaire philosophe naturaliste, David Hume, et nous exploiterons plusieurs passages de son *Traité de la Nature Humaine*. Dans un second temps, nous exposerons le cadre institutionnaliste, qui permet quant à lui d'interpréter la personne comme une institution. À cet effet, nous emploierons les travaux de Michel Seymour, qui formule une théorie institutionnaliste, ainsi que ceux de Paul Ricoeur, qui sans explicitement l'affirmer, adopte ce qui semble être aussi un cadre institutionnaliste pour présenter sa théorie narrative. Cette section s'intitule : Un cadre interprétatif à la théorie ricoeurienne de l'identité narrative.

Finalement, nous compléterons cette recherche en proposant une fondation à l'édifice théorique. Ce fondement représente le support nécessaire à toute théorie philosophique qui aspire à se tenir solidement par elle-même, soit la fondation ontologique. Pour ce faire, nous identifierons tout d'abord les deux éléments-clés du discours ricoeurien traitant de la sphère ontologique, ainsi que l'influence qui est à la source de ceux-ci. Cela nous permettra d'introduire deux théories ontologiques contemporaines des plus intéressantes qui s'alignent parfaitement avec la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur. Cette section s'intitule : Un fondement ontologique à l'identité narrative.

1. Le chemin métaphysique de Paul Ricoeur sur l'identité personnelle

« L'humanité devient le sujet d'elle-même en se disant »¹⁰. Cette formule représente merveilleusement bien la pensée de Paul Ricoeur quant à la question de l'identité personnelle. En guise de préambule, nous nous pencherons sur le parcours philosophique qu'a suivi Paul Ricoeur au cours de plusieurs décennies de travail et d'effort rigoureux lui ayant permis d'édifier, une étape à la fois, une théorie des plus intéressante sur la question de l'identité personnelle. Cette théorie est celle de *l'identité narrative*. Afin de saisir plusieurs des éléments constituant cet édifice théorique, nous retracerons le chemin métaphysique emprunté par le philosophe français, à travers trois grandes phases sous l'influence de courants philosophiques contemporains. À chacune de ces phases, nous nous pencherons davantage sur les apories présentées par Ricoeur, et sur les dialectiques qui l'ont amené à penser des synthèses conciliatoires fort audacieuses. Il ne faut donc pas s'étonner si notre itinéraire suit la voie d'une réflexion portant sur la présence de plusieurs formes de dualisme. Ainsi, l'étape initiale de notre parcours sera celle de la phénoménologie, puisque ce fut l'approche qu'il adopta dans ses ouvrages initiaux, au sein desquels il présente une phénoménologie de la volonté. La seconde étape que nous suivrons sera celle d'une herméneutique, phase philosophique que Ricoeur qualifie lui-même de « greffe herméneutique » sur son programme phénoménologique.¹¹ C'est effectivement à cette étape que nous rencontrerons la base sur laquelle la théorie de l'identité narrative est construite. Enfin, nous conclurons le trajet en ajoutant une troisième approche philosophique s'ajoutant aux deux précédentes, celle de la philosophie analytique anglo-saxonne. En effet, nous terminerons ce voyage portant sur la théorie ricoeurienne de l'identité personnelle avec l'une de ses œuvres les plus impressionnantes, *Soi-même comme un autre*, dans laquelle la phénoménologie, l'herméneutique et l'analyse du langage se rencontrent. Afin de cheminer agréablement tout au long de cet itinéraire philosophique, nous aurons pour guide certains commentateurs les plus intimes de l'œuvre ricoeurienne, dont Jean Greisch, Charles E. Reagan et Jean Grondin, pour ne nommer que ceux-là.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome III, Éditions du seuil, 1985, p.307

¹¹ Ibid, *Réflexion faite*, Éditions Esprit, 1995, p.58

1.1 Les premiers pas : la phase phénoménologique

La première étape du trajet débute avec la publication de la thèse doctorale principale de Paul Ricoeur, en 1950, qui s'intitule *Le volontaire et l'involontaire*. En plus d'être complémentaire par rapport à l'œuvre phénoménologique de Merleau-Ponty, l'ouvrage est grandement influencé par la méthode eidétique léguée par la phénoménologie husserlienne. C'est donc sur la base de ces influences que le philosophe français amorça son propre cheminement. Trois idées directrices alimentent l'étude phénoménologique de ce premier opus. La première est la nécessité de dépasser une forme de dualisme psycho-logique et de trouver une mesure commune entre l'involontaire et le volontaire. La seconde consiste à penser la réciprocité qui existe entre l'involontaire et le volontaire, termes auxquels Ricoeur accorde davantage une forme dialectique que dichotomique.¹² Cette idée de réciprocité dialectique est ce qui alimente la dernière idée directrice de l'œuvre, à savoir celle d'établir la primauté d'une recherche de conciliation, plus importante que le fait de constater l'existence d'un paradoxe. Ainsi, c'est à travers ces trois intervalles que nous cheminerons dans les traces du philosophe français.

1.1.1 Le dualisme d'existence

Paul Ricoeur est très rigoureux dans l'exploration qu'il fait du dualisme, et plusieurs extraits nous permettront de mettre en lumière cette idée. Tout d'abord, il importe de préciser que Ricoeur conçoit une nouvelle forme de dualisme, qui prend le relais d'un dualisme appréhendé par l'entendement en lui donnant une « signification radicale et si l'on peut dire existentielle qui dépasse singulièrement les nécessités de méthode ».¹³ En effet, son analyse phénoménologique fait état d'une existence qui tend à se briser. Selon Ricoeur, dès qu'il y a pensée, en tant que phénomène, il y a division, scission au sein de l'homme. Ce n'est pas seulement lorsque nous tentons de réfléchir à l'unité vivante de l'homme que nous la brisons, car c'est fondamentalement dans l'acte humain d'exister qu'est inscrite cette secrète blessure. En d'autres termes, c'est en pensant que l'homme brise son unité vivante. C'est dans la phrase qui suit, proposée par Ricoeur, que nous pouvons entièrement saisir son idée : « Penser, c'est dominer cette présence dans un discours qui discrimine par la dénomination et qui lie dans un phrasé articulé ».¹⁴ On peut saisir

¹² Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur*, The University of Chicago press, 1996, p.18

¹³ Paul Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, 1963, p.20-21

¹⁴ Ibid, *Finitude et culpabilité*, tome I, Éditions Montaigne, 1960, p.37

ici les deux éléments constituant le dualisme d'existence propre à l'être humain. D'un côté, il y a une certaine présence, de forme existentielle, et de l'autre côté, la pensée humaine, intimement liée au langage. Une autre façon de définir ces concepts serait de les appeler « conscience existentielle » et « conscience réflexive », mais ne nous éloignons pas trop de l'œuvre ricoeurienne puisque ces termes ne proviennent pas de lui. Voyons plutôt comment il s'efforce d'explicitier les deux éléments. Ricoeur considère la philosophie de l'homme comme étant en tension vivante entre ce qu'il appelle une « objectivité élaborée par une phénoménologie à la mesure du Cogito » et le « sens de mon existence incarnée »¹⁵. On peut donc constater une double influence dans la philosophie de Ricoeur, celle de la phénoménologie, et celle de l'existentialisme, telle que proposée par Karl Jaspers et Gabriel Marcel, deux philosophes ayant grandement marqué sa pensée. Ricoeur reprend notamment la notion de « mystère » afin de caractériser cette existence incarnée, lorsque, dans son effort phénoménologique, il remarque que son unité ne peut se faire qu'en référence à une participation au « mystère » central de son existence incarnée. Il reconnaît toutefois une forte tension entre cette participation et l'objectivité supérieure de la phénoménologie.¹⁶ Marc-Antoine Vallée résume bien la réflexion du philosophe français lorsqu'il écrit que ce dernier propose une approche à deux foyers, l'approche descriptive de la phénoménologie et l'approche de l'expérience vive de l'existence incarnée. De plus, il remarque que « cette approche à deux foyers caractérise l'ensemble du projet d'anthropologie philosophique de la philosophie de la volonté »¹⁷. En somme, c'est après avoir compris ce dualisme de l'existence, exposé par Ricoeur, que nous pouvons continuer notre parcours à travers son travail phénoménologique et plonger au cœur de sa réflexion sur la réciprocité qui existe entre le volontaire et l'involontaire humain.

1.1.2 Le volontaire et l'involontaire

L'étude du volontaire et de l'involontaire avait comme objectif premier de contribuer, de façon limitée, à l'apaisement d'une ontologie paradoxale par l'établissement d'une ontologie réconciliée. C'est ce qui explique l'effort investi par Ricoeur dans sa démarche de réconciliation entre ces deux pôles, à prime abord, paradoxaux. En reprenant ses termes spécifiques, l'intention de son étude du volontaire et de l'involontaire est de « comprendre le mystère comme

¹⁵ Paul Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, 1963, p.20

¹⁶ Ibid, p.22

¹⁷ Marc-Antoine Vallée, *Le sujet herméneutique*, Éditions universitaires européennes, 2010, p.16

réconciliation, c'est-à-dire comme restauration, au niveau même de la conscience la plus lucide, du pacte originel de la conscience confuse avec son corps et le monde. En ce sens la théorie du volontaire et de l'involontaire non seulement décrit, comprend, mais restaure »¹⁸. Voyons donc comment il s'y prend. Dans un souci de clarté et de logique, nous débutons par l'exploration du concept ricoeurien de l'involontaire, pour ensuite enchaîner sur le second concept, celui du volontaire. La première chose à savoir concernant l'involontaire est qu'il a deux composantes, l'involontaire relatif et l'involontaire absolu. Selon Ricoeur, l'involontaire absolu est constitué de trois éléments distincts. Ces éléments sont l'inconscient, l'organisation vitale, soit la vie et la mort de l'organisme biologique, et le caractère. La notion ricoeurienne d'inconscient est très proche de celle léguée par la tradition de la philosophie réflexive française et, ainsi qu'il l'atteste lui-même, c'est en partie grâce à Roland Dalbiez, son professeur de philosophie au lycée de Rennes, qu'il intégra la dimension de l'inconscient dans sa caractérisation de l'involontaire.¹⁹ Quant au deuxième élément, celui de l'organisation vitale, il est clair qu'il fait partie de l'involontaire humain. Autant au niveau de la vie, qualifiée par Ricoeur de cadeau non concerté de la naissance, qu'au niveau de la mort, l'organisation vitale est une réalité indépendante de la volonté humaine. C'est pourquoi un effort de consentement doit être fait afin de concilier le conflit qu'ils imposent à notre existence. Nous y reviendrons en détail sous peu. Pour l'instant, tentons de comprendre le troisième élément de l'involontaire absolu. L'auteur explique que le caractère, c'est notre nature adhérent à ce que nous sommes, si proche de nous qu'on ne peut l'opposer. C'est comme une part inférieure de soi-même. Le caractère laisse sa marque autant sur les décisions que nous prenons que dans la façon dont nous faisons effort. Le caractère nous affecte dans notre totalité. Quelques indices de cette omniprésence du caractère sont la démarche, les gestes, les inflexions de la voix, la manière d'écrire, et on pourrait énumérer encore longtemps ses indices percevables. Bref, il importe de comprendre que le caractère nous affecte jusque dans la conduite de nos pensées, ce qui lui confère une intimité si forte qu'il demeure insaisissable et sans consistance devant l'esprit.²⁰ C'est la raison pour laquelle le caractère est constitutif de l'involontaire absolu, tout comme l'inconscient, la vie et la mort.

¹⁸ Paul Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, 1963, p.21

¹⁹ Ibid, *Réflexion faite*, Éditions Esprit, 1995, p.13

²⁰ Ibid, *Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, 1963, p.344

Tournons-nous maintenant vers l'involontaire relatif, lui-même constitué de deux éléments. Le premier est celui des motifs, à savoir de ce qui nous pousse à agir, que l'on peut saisir sur la base de nos besoins, qu'il s'agisse de nourriture, d'habillement, de logis, ou de relation sociale. Le deuxième est celui des pouvoirs, à savoir les capacités internes de l'homme, qu'elles soient de nature motrice, réflexive ou langagière. Or, il appert qu'à chacun de ces involontaires relatifs, on peut associer un acte précis de la volonté. Dans le premier cas, la décision est l'action volontaire qui est nourrie par les motifs ou les besoins. En effet, c'est souvent ceux-ci qui vont expliquer le « parce que » d'une décision. Dans le second cas, le mouvement, qu'il soit d'ordre physique ou langagier, est une action nourrie par le pouvoir. On se déplace parce que l'on peut, on réfléchit à tel problème parce que l'on peut, on s'adresse à quelqu'un parce que l'on peut. Bref, le fait que l'on puisse faire quelque chose est l'involontaire relatif qui nous permet d'effectivement faire cette chose. Ainsi, à travers l'explication du concept d'involontaire relatif, nous avons introduit les termes conduisant à la philosophie de la volonté ricoeurienne. En effet, nous avons vu, à partir de l'involontaire relatif, ce qui alimente la volonté, ce qui lui permet d'être, mais nous pouvons voir également que la volonté alimente elle-même, dans la mesure où elle rend possible l'action humaine. C'est pour cette raison que Ricoeur adopte l'expression « philosophie de l'action » de manière souvent équivalente à « philosophie de la volonté ».²¹ La raison est fort simple. Un vouloir qui ne fait que projeter est un vouloir incomplet, il n'est pas soumis à l'épreuve et n'est pas ratifié. Le véritable critère de son authenticité est l'action. En outre, Ricoeur précise que la volonté ne peut tendre à être complète par l'action, que si elle apparaît dans le contexte d'un effort.²² L'effort est donc ce qui permet à la volonté de devenir action. Si l'on pense à ce que nous venons d'exposer, la décision fondée sur des motifs et la motion fondée sur le pouvoir sont deux manifestations actives du vouloir au sein desquelles on peut relativement bien comprendre la notion d'effort.

Par contre, revenant à la notion d'involontaire absolu, on se doit de saisir comment les notions de vouloir, d'effort et d'action interagissent ensemble. S'agissant de l'inconscient, du caractère et de la vie de l'organisme, Ricoeur signale que l'acte volontaire nécessaire pour acquiescer à ces formes de nécessités est celui du consentement.²³ Effectivement, il explique que

²¹ « Temps et récit » de Paul Ricoeur en débat, entretien avec Paul Ricoeur, Édition du Cerf, 1990, p.22

²² Paul Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, 1963, p.190

²³ Ibid, p.319

le consentement est, d'une certaine façon, un effort de liberté, provenant de l'existence en soi, visant à se joindre à sa nécessité afin de la convertir en soi-même. Il y a donc un parallèle étroit à faire entre l'effort de consentir et le fait d'accepter la réalité qui nous constitue. Il reprend à ce propos une formule très célèbre de Nietzsche : « assumer mon caractère, mon inconscient et ma vie, avec leur être et leur non-être, c'est les transformer en moi-même. La transmutation n'est pas une aliénation mais une intériorisation. Non plus : « Deviens toutes choses », mais : « Deviens ce que tu es » ». ²⁴ En somme, il existe un acte de volonté particulier, celui du consentement, qui est alimenté par les trois composantes de l'involontaire absolu.

En somme, sans un effort issu de la volonté, l'homme est voué à rester dans un certain conflit perpétuel, un conflit interne imposé par la notion de l'involontaire, qu'il soit relatif ou absolu. En effet, dans sa démarche phénoménologique, l'involontaire apparaît à Ricoeur comme étant une puissance hostile. La constitution la plus originaire de l'homme semble être source de conflit, un conflit dû à une fêlure secrète, une certaine non-coïncidence de soi à soi, ²⁵ le sentiment ressenti, précédemment évoqué, d'une présence existentielle opposée à une pensée réflexive.

1.1.3 La personne : concept conciliatoire du paradoxe

Nous venons de voir qu'une certaine forme de dualisme de l'existence marque la réalité humaine. Nous avons suivi les traces de Ricoeur et de son étude phénoménologique du volontaire et de l'involontaire afin d'arriver à la conclusion qu'un conflit interne affecte l'homme dans sa plus profonde nature. C'est donc face à cette constatation que Ricoeur réfléchit à une conciliation possible entre les pôles paradoxaux par la présence d'un concept unificateur. Ce concept est celui de personne. En effet, le philosophe français pense l'individu total comme l'amalgame du volontaire et de l'involontaire, unis ensemble et non disjoints. Il adopte donc une perspective dialectique, plutôt que dichotomique, entre deux opposés constituant une unité. Selon Ricoeur, le lien qui assure l'unité au sein de l'individu total est ce qu'il appelle la personne, ou encore le *soi*.

Il est toutefois important de comprendre que cette personne n'existe pas en tant que telle et qu'elle n'a pas de statut substantiel. Elle est plutôt un projet qui s'oppose et qui se propose au moi phénoménologique, au *cogito*. Dans les termes de l'auteur, « la personne est une synthèse projetée,

²⁴ Paul Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, 1963, p.450

²⁵ Ibid, *Finitude et culpabilité*, tome I, Éditions Montaigne, 1960, p.157

une synthèse qui se saisit elle-même dans la représentation d'une tâche, d'un idéal de la personne. Le soi est visé plutôt que vécu. ».²⁶ Ainsi compris, le soi, en tant que personne, est avant tout une intention. De plus, l'intention de la personne est une intention pratique. En effet, elle n'est pas une plénitude éprouvée, c'est un « à-être », et la seule manière d'y accéder c'est de la « faire être ».²⁷ Ricoeur clarifie davantage en affirmant que la personne est une synthèse de la raison et de l'existence, de la pensée humaine et de la présence existentielle, pour reprendre les notions que nous avons précédemment vues. Par conséquent, nous pouvons faire une distinction claire entre le concept du *soi* et celui du *moi*, compris quant à lui comme une entité phénoménologique s'apparantant au sujet humain, et c'est ce que le pédagogue français veut que l'on comprenne. Pour reprendre ses termes, le soi représente le moi dépaysé loin de l'être; le soi, c'est le moi aliéné.²⁸ Bref, le soi est visé, il est un projet dans lequel on se rencontre soi-même, et c'est cette conscience qui est à l'origine de l'identité, d'une présence reliant un sujet projetant et un moi projeté. Pour cette raison, Ricoeur affirme que la connaissance de soi, prise dans le langage courant, est d'abord une connaissance à la troisième personne, elle ne peut être une connaissance de soi immédiate, elle est forcément médiata, et cette médiation s'effectue justement à travers le soi à la troisième personne.²⁹ Toutefois, si la connaissance de soi ne peut être immédiate, il y a forcément quelque chose qui peut l'être, et c'est ce que Ricoeur appelle le sentiment, *l'inessence* original qui constitue l'homme. Il y a donc une opposition entre sentiment et connaissance, car comme il l'affirme, la fonction du sentiment est de relier, il relie ce que la connaissance scinde.³⁰ Le sentiment nous relie aux choses, aux êtres, tandis que le mouvement d'objectivation, celui de la connaissance, tend à nous opposer au monde, à nous en séparer. En d'autres mots, le sentiment c'est l'appartenance même de l'existence à l'être. La raison sans le sentiment reste dans une forme de dualité, dans la distance, tandis que le sentiment manifeste une relation au monde qui restitue continuellement notre complicité et notre appartenance, plus profondes que toute polarité. De plus, afin d'aider à pleinement saisir le sens du sentiment ricoeurien, on peut adopter des synonymes équivalents, tels que la contemplation ou l'admiration qui expriment la symbiose, l'harmonie ou l'appartenance avec les choses et les êtres. En effet, Ricoeur explique que la contemplation et l'admiration forment

²⁶ Ibid, p.86

²⁷ Ibid, p.89

²⁸ Ibid, *Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, 1963, p.32

²⁹ « *Temps et récit* » de Paul Ricoeur en débat, entretien avec Paul Ricoeur, Éditions du Cerf, 1990, p.29-30

³⁰ Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, tome I, Éditions Montaigne, 1960, p.147

un cercle avec le consentement,³¹ cet acte de la volonté que nous avons vu en relation avec l'involontaire absolu. Si le consentement nous ramène à nous-même, l'admiration, à son tour, nous décentre littéralement et nous place dans une réalité existentielle. Elle se veut avant tout une aide car étant au-delà du vouloir, comme l'affirme Ricoeur, l'admiration est « l'incantation de la poésie qui me délivre de moi-même et me purifie »³². Autrement dit, le consentement demeure au niveau éthique et prosaïque, tandis que le sentiment, la contemplation et l'admiration se situent à la pointe de l'âme, lyrique et poétique.³³ Dès lors, nous croisons un thème qui alimentera la « greffe herméneutique » de la prochaine étape du parcours. Ce thème est ce que Ricoeur appelle la *poétique de la volonté*. Il adopte le sens radical du mot « poésie », en expliquant que c'est l'atteinte d'une unité de création qui s'élève au-delà de tout savoir brisé. En effet, l'unité perdue en tant que connaissance peut être retrouvée d'une autre façon, à travers la poétique de la volonté, que l'on peut également qualifier comme la méthode d'une poétique de la liberté.³⁴ Cette poétique de la volonté et de la liberté peut être comprise grâce à la notion de sentiment que l'on vient d'évoquer, car elle est ce que Ricoeur caractérise comme un bond dans l'existence de soi, une « *présence* qui inaugure un véritable bouleversement dans la théorie de la subjectivité; elle y introduit une dimension radicalement nouvelle, la dimension poétique »³⁵. Cette dimension poétique est ce qui permet à l'homme de s'établir, de trouver son identité dans une réalité indépendante de lui, régie par le temps, qui nécessite une interprétation afin de la comprendre et de se comprendre. Par conséquent, la dimension poétique de l'existence humaine est ce qui alimentera une majeure partie de l'œuvre subséquente de Ricoeur, tout comme la notion du temps, primordial chez ce dernier, car ainsi qu'il l'affirme, « le temps c'est non seulement l'événement qui nous arrive, mais la durée que nous sommes ».³⁶ Somme toute, le temps et la dimension poétique de l'homme sont deux thèmes qui nous permettent de poursuivre ce parcours et de passer à la prochaine phase, où nous verrons l'apport de l'herméneutique au cheminement de Ricoeur dans sa quête métaphysique par rapport à la question de l'identité personnelle, qu'il a pris soin de développer dans son grand opus *Temps et récit*.

³¹ Paul Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, 1963, p.444

³² Ibid, p.448

³³ Ibid, p.449

³⁴ Ibid, p.33

³⁵ Ibid, p.456

³⁶ Ibid, p.425

1.2 La phase herméneutique : l'interprétation du temps et du récit

La première étape du chemin métaphysique emprunté par Paul Ricoeur était marquée par deux écoles de pensée, celles de la phénoménologie et de l'existentialisme. Au cours des années 1960 et 1970, le penseur français intègre une nouvelle démarche philosophique, grandement inspirée par Gadamer, qu'il découvre à travers *Vérité et méthode*. Il adopte l'approche herméneutique dans son effort de comprendre l'homme et son identité. Précisons rapidement que l'herméneutique est une démarche d'interprétation. Tel que Ricoeur l'explique à Charles E. Reagan, l'herméneutique est une espèce de deuil de l'immédiat, l'acceptation que nous ne pouvons qu'avoir une relation épistémologique indirecte avec ce qui est.³⁷ En ce qui a trait à la dynamique entre phénoménologie et herméneutique, que certains voient en opposition, Ricoeur n'y voit qu'une certaine tension, entre deux pôles, l'un de ce qui apparaît et l'autre de ce qui est caché, dissimulé, et ce qui apparaît est précisément ce qui était caché.³⁸ Ainsi, la tâche du philosophe est justement de faire apparaître ce qui est caché. Or, l'herméneutique est la méthode adéquate pour effectuer cette tâche aux yeux du philosophe français, et c'est pourquoi il se permet une « greffe herméneutique » à son programme phénoménologique.

De plus, nous avons rapidement aperçu, à la toute fin de la dernière étape, que le temps est un sujet clé dans l'œuvre ricoeurienne, et c'est précisément ce thème qui sera maintenant au cœur de notre étude. Il est plausible de supposer que le thème de la temporalité est ce qui l'a amené vers la voie de l'herméneutique, car comme il l'explique, « par-delà le dilemme de la visibilité et de l'invisibilité du temps s'ouvre le chemin d'une phénoménologie herméneutique où le voir cède le pas au comprendre »³⁹. S'il faut faire le deuil de l'immédiat et faire le constat que la médiation par le texte est requise, c'est à cause du passage du temps. Ce que l'on cherche à saisir dans l'immédiat, c'est quelque chose qui nous échappe à cause du temps juste au moment où nous croyons le saisir. Cela n'aurait pas beaucoup d'importance si le temps n'était que des événements qui nous arrivent, mais c'est en fait la durée que nous sommes. Le sentiment, l'admiration et la contemplation ne peuvent unifier face au passage du temps que s'ils se lisent et se disent par la médiation du texte. Ils

³⁷ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur*, The University of Chicago Press, 1996, p.100

³⁸ Ibid, p.103

³⁹ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome III, Éditions du Seuil, 1985, p.93

prennent corps dans l'interprétation de ce qui est à cause du caractère évanescent de l'instant présent.

Cette phénoménologie herméneutique est une forme d'interprétation découvriante, pour reprendre le terme ricoeurien, puisque le temps ne se laisse pas raconter dans le discours direct d'une phénoménologie, il requiert plutôt une médiation à travers un discours indirect.⁴⁰ De plus, Ricoeur est une référence très crédible sur la question du temps, car il a passé plusieurs années, entre 1957 et 1964, à l'époque où il était professeur à la Sorbonne, à rechercher et enseigner ce concept qui n'a cessé de troubler l'esprit philosophique occidental au fil des siècles. Comme le précise Jean Grondin, le temps, depuis Hegel et sa philosophie, « s'est imposé comme l'incontournable par excellence de la réflexion philosophique, un temps rebelle à toute totalité et à toute vérité absolue »⁴¹. De surcroît, Ricoeur pense que le mystère du temps ne correspond pas à une interdiction d'en parler, mais qu'il provoque plutôt une exigence de penser plus et de le dire autrement, et c'est ce que nous verrons avec la solution qu'il présente à l'aporie temporelle. Nous examinerons en profondeur cette solution lors du deuxième segment de cette étape, après avoir vu en détail l'aporie du temps et les tentatives historiques de l'expliquer, telles que présentées par l'auteur français dans *Temps et récit*. Ces deux premières sections nous mèneront à la thèse qui nous intéresse tout particulièrement dans ce trajet, celle de *l'identité narrative*. Il est fascinant de constater que cette thèse est construite sur la base d'un dialogue, ou d'une lutte, avec un grand penseur du 20^e siècle sur la question du temps, Martin Heidegger. En effet, Heidegger, dans son œuvre magistrale *Être et temps*, était parti de la question de l'être pour arriver au temps. Par contre, sa phénoménologie ontologique a débouché sur une aporie selon Ricoeur, celle de la compréhension du temps, et c'est justement là où il reprend le flambeau, partant de l'aporie du temps pour en arriver à la solution du récit.⁴² Bref, le problème philosophique fondamental de l'homme est celui du temps, constituant le point d'arrivée, en tant que solution au problème de l'être, chez Heidegger. Mais ce temps est lui-même aporétique chez Ricoeur, et constitue cette fois un point de départ afin d'en arriver à une solution, celle du récit. Donc, *Être et Temps*, suivi de *Temps et récit*, tous deux construits sur le modèle logique de la question suivie de la réponse, formeraient-ils ensemble une suite permettant de répondre aux deux questions métaphysiques les

⁴⁰ Jean Ladrière, *Paul Ricoeur: Temporalité et narrativité, étude phénoménologiques*, tome VI, no 11, 1990, p.85

⁴¹ Jean Grondin, « *Temps et récit* » de Paul Ricoeur en débat, Édition du Cerf, 1990, p.133-134

⁴² Ibid, p.127 & 130

plus anciennes de l'homme occidental ? La question est ouverte à la réflexion. Mais poursuivons pour l'instant avec l'explication ricoeurienne de l'aporie temporelle.

1.2.1 L'aporie du temps : le dualisme temporel

L'aporie de la temporalité peut être symbolisée par différentes formes de discours dialectiques, propres à différentes époques. La première est la dialectique antique, que Ricoeur explore à travers la philosophie aristotélicienne et augustinienne, qui oppose un *temps de l'âme* à un *temps du monde*.⁴³ Selon cette théorie, il y a une conception du temps spécifique à l'esprit humain et une conception spécifique au monde extérieur. Ainsi, cette polarité entre un temps de l'âme et un temps du monde peut s'expliquer, dans une dialectique moderne, entre un temps subjectif et un temps objectif, aussi dit un *temps psychologique* et un *temps cosmologique*. C'est pourquoi Ricoeur affirme qu'une théorie psychologique du temps et une théorie cosmologique du temps, entre les catégories du sujet et de l'objet, s'occulent réciproquement, dans le sens qu'elles s'impliquent l'une l'autre sous la forme de présuppositions.⁴⁴ Ce sont deux interprétations indépendantes du phénomène temporel, tout en étant d'une certaine manière dépendantes l'une de l'autre de manière non apparente. Dit autrement, la connaissance du temps ne peut se faire que dans une cassure entre, d'une part, le temps que Ricoeur appelle phénoménologique, et d'autre part, le temps cosmologique, aussi dit astronomique, physique ou biologique. Par conséquent, le philosophe français stipule que la spéculation philosophique, à travers l'histoire, a conduit à un contraste irréconciliable entre une perspective phénoménologique du temps, dans laquelle c'est le vécu subjectif qui perçoit le temps, et une perspective cosmologique, dans laquelle c'est la dimension objective d'un temps englobant qui est considérée.⁴⁵ C'est pourquoi il explique, à la suite de l'effort de réconciliation dans *Temps et récit* de ces deux pôles temporels, qu'« autant il nous a paru impossible d'engendrer le temps de la nature à partir du temps phénoménologique, autant il nous paraît maintenant impossible de procéder en sens inverse et d'inclure le temps phénoménologique dans le temps de la nature ». ⁴⁶ Alors, Ricoeur se retrouve face à la conclusion d'un dualisme, apparemment irréconciliable, entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique. La réconciliation devra donc se faire par l'entremise d'une autre forme de temps,

⁴³ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome III, Éditions du Seuil, 1985, p.68

⁴⁴ Ibid, p.22

⁴⁵ Avant-Propos, *Paul Ricoeur: Temporalité et narrativité, étude phénoménologiques*, tome VI, no 11, 1990, p.3

⁴⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome III, Éditions du Seuil, 1985, p.136

que nous verrons sous peu. Mais avant, une dernière dialectique temporelle pertinente est à mentionner. Cette dialectique est celle qu'il explore à travers les travaux d'Augustin et qui le pousse à affirmer qu'elle représente la plus grande aporie du problème du temps, du moins avant Kant. Cette problématique est tout entière contenue dans la dualité entre *l'instant* et le *présent*.⁴⁷ L'instant est l'atome du temps cosmologique, considéré de manière objective, tandis que le présent est l'atome du temps phénoménologique, considéré de manière subjective. Dans un entretien que Ricoeur a eu avec son ancien étudiant, Charles E. Reagan, en 1988, il expose de manière très éclairante la dichotomie entre le concept d'instant et celui du présent. Il explique que nous avons deux façons bien distinctes de parler du présent. La première est d'en parler comme d'un moment, un instant tel un point sur une ligne temporelle, dans le cours d'un flux en mouvement. C'est comme une sorte d'espace vide, un instant cosmologique, un trait d'union entre deux moitiés, deux sortes d'infini, un en arrière et l'autre en avant. Cette façon de parler du présent constitue une approche externe pour parler de la structure interne d'une réalité indépendante de nous, une réalité externe, le temps cosmologique. La seconde façon que nous avons de parler du présent est en fonction d'une réalité interne, d'un moment en rapport à un passé vécu et à un futur anticipé. Ainsi pensé, le présent devient un moment unificateur entre les souvenirs de la mémoire et les attentes d'un esprit qui se projette. Par conséquent, si l'instant cosmologique symbolise une sorte de point vide d'espace, une cassure entre deux moitiés, le présent vécu, phénoménologique, est quant à lui une ressource très fertile, un moment vivant.⁴⁸ En somme, la thèse de Ricoeur est qu'il y a une sorte d'aporie ultime dans notre saisie et notre compréhension du temps, que ce soit sur la base d'une dialectique antique entre un temps de l'âme et un temps du monde, d'une dialectique moderne entre un temps phénoménologique et un temps cosmologique, ou finalement, dans la dichotomie de l'instant et du présent.

1.2.2 La solution à l'aporie du temps : le temps humain

L'étude ricoeurienne sur les apories temporelles que nous venons de voir avait un caractère plutôt phénoménologique, fidèle à ses premières influences, mais nous arrivons maintenant là où la « greffe herméneutique » s'effectue dans son cheminement philosophique. En effet, la solution à l'aporie du temps se trouve dans une interprétation de l'homme et son histoire, car, selon Paul

⁴⁷ Ibid, p.31

⁴⁸ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur*, The University of Chicago press, 1996, p.111

Ricoeur, le temps ne se laisse pas conceptualiser, mais seulement raconter. Il est très explicite dans l'affirmation suivante : « Ma thèse est ici que la manière unique dont l'histoire répond aux apories de la phénoménologie du temps consiste dans l'élaboration d'un tiers-temps – le temps proprement historique -, qui fait médiation entre le temps vécu et le temps cosmique ». ⁴⁹ Autrement dit, la temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, elle requiert plutôt la médiation d'un discours indirect, un discours humain instaurant un tiers-temps. Mais ce tiers-temps, ce n'est pas Ricoeur qui l'invente pour solutionner le problème temporel, il le capte à travers sa démarche herméneutique de l'histoire humaine, et ne lui donne qu'une expression théorique. En effet, le philosophe français interprète la notion de temps humain à travers, notamment, les inventions historiques d'instruments de pensée, tel le calendrier, qu'il qualifie de connecteurs entre le temps vécu et le temps universel. ⁵⁰ Pour ce dernier, la construction d'une forme de temporalité mixte, un troisième temps, le temps historique, est véritablement le fruit du génie de l'histoire. Ce temps, qui agit comme médiateur entre le temps cosmologique et le temps phénoménologique, repose sur la construction de connecteurs spécifiques entre les deux formes de temps, et le calendrier en est un des plus importants, car il permet le temps « calendaire » qui sert à la fois de modèle et de matrice pour ce tiers temps, le temps historique. ⁵¹ Ainsi, le calendrier représente une idée historique très intéressante de connecteur entre les deux dimensions temporelles aux yeux du professeur français, car dans le calendrier, « la temporalité subjective de la vie quotidienne est reliée aux mouvements cosmiques des corps célestes » ⁵². De plus, Ricoeur se réfère au linguiste Émile Benveniste en parlant du temps calendaire et explique que cette invention d'un tiers temps est si originale, aux yeux de ce dernier, qu'il lui donne un nom spécial, celui de « temps chronique ». Selon Benveniste, le temps chronique ne peut rejoindre le temps vécu que par l'entremise d'un temps linguistique, un temps qui se réfère au discours. En somme, le temps devient humain dans la mesure où il est raconté, et ce temps agit en quelque sorte comme un pont jeté par-dessus le fossé spéculatif continuellement creusé entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique. Ce temps humain donne naissance à ce qu'on peut appeler une troisième dimension temporelle, la *dimension narrative*, ⁵³ et c'est précisément à travers cette dimension

⁴⁹ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome III, Éditions du Seuil, 1985, p.147

⁵⁰ Ibid, p.125

⁵¹ Paul Ricoeur, *Paul Ricoeur: Temporalité et narrativité, étude phénoménologiques*, tome VI, no 11, 1990, p.36

⁵² Avant-propos, Ibid, p.4

⁵³ Ibid, p.4

qu'une identité personnelle de l'être humain peut être entièrement comprise en tant qu'*identité narrative*. Au terme de la première étape de notre itinéraire, nous avons vu que la solution ricoeurienne à l'aporie de l'existence passait par la *poétique de la volonté*. En reprenant cette idée, la solution que Ricoeur offre cette fois-ci à l'aporie de la temporalité est celle de la *poétique du récit*,⁵⁴ et celle-ci permet de concevoir le concept d'identité narrative.

1.2.3 L'identité narrative

Dans la démarche herméneutique qu'emprunte Paul Ricoeur à travers *Temps et récit*, il arrive finalement à énoncer une théorie sur l'identité narrative, dont nous venons de voir l'élément clé de sa constitution, celui d'une jonction entre deux modes temporels par l'entremise d'un tiers-temps, le temps historique, calendaire, humain, raconté. Ce temps narratif sert de fondement à l'édification de la théorie de l'identité narrative, qui est en quelque sorte la résolution poétique du cercle herméneutique, selon l'expression ricoeurienne, soit un cycle d'interprétation et de compréhension qui revient sur lui-même. Un fait intéressant en lien avec la théorie proposée par Ricoeur est que, comme le remarque Jean Greisch, elle fait penser à ce qu'avait déjà proposé Wilhelm Schapp, connu du milieu phénoménologique pour ses travaux datant du début du 20^e siècle. En effet, il affirmait que l'accès à l'homme ne se fait qu'à travers des histoires, ses histoires, pas seulement sur le plan psychique, spirituel, mais aussi sur le plan corporel, car le surgissement corporel de l'homme n'est que le jaillissement de ses histoires⁵⁵, comme sa face, son visage, notion elle-même très proche de la philosophie d'Emmanuel Lévinas. De plus, afin de bien saisir le concept ricoeurien d'identité narrative, on se doit de comprendre une notion à laquelle il accorde beaucoup de place dans son étude herméneutique qu'est *Temps et récit*. Cette notion est celle du récit narratif et de ce qui le constitue. Brièvement, le récit narratif peut prendre que deux formes différentes, celle d'un récit à caractère historique et celle d'un récit à caractère fictif. Ces deux types de récit font place à un jeu de références croisées, ce que Ricoeur appelle un entrecroisement, un empiètement réciproque, entre le récit historique et le récit fictif, et c'est cette interaction qui permet l'émergence d'une œuvre conjointe, d'un tiers-temps, un temps humain, aussi dit temps narratif.⁵⁶ Ainsi, si l'on utilise la formule ontologique aristotélicienne de l'acte et de la puissance pour illustrer ces deux formes de récit, on peut comprendre que l'acte, ce qui a été actualisé, se

⁵⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome III, Éditions du Seuil, 1985, p.147

⁵⁵ Jean Greisch, *Paul Ricoeur: Temporalité et narrativité, étude phénoménologiques*, tome VI, no 11, 1990, p.62-63

⁵⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome III, Éditions du Seuil, 1985, p.279

réfère à la composante historique du récit, tandis que l'autre concept, ce qui est possible, en puissance, se réfère à la composante fictive du récit, un univers de possibilités qui n'est pas encore une réalité actualisée. Ce petit exemple sert à démontrer la fertilité que permet la théorie de l'identité narrative ricoeurienne, car nous ne sommes pas qu'histoire, résultant du passé, nous sommes également fictifs, en lien avec tout ce qui n'a pas encore été accompli, ce qui est dans notre horizon futur, si l'on ose se raconter, si l'on ose s'inventer, si l'on ose devenir et être. Bref, pour reprendre les termes de Ricoeur dans la conclusion de *Temps et récit*, le rejeton issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'assignation à un individu d'une identité spécifique que l'on peut appeler une identité narrative.⁵⁷ Ainsi, le questionnement historique de l'homme occidental sur sa condition, ce qu'il est, qui il est, trouve tout son sens dans la théorie de l'identité narrative. En effet, répondre à la question « qui? », comme l'avait dit Hannah Arendt, grande amie de Paul Ricoeur, c'est raconter l'histoire d'une vie.

1.3 L'étape finale : au carrefour des grands courants contemporains

Nous voilà rendus à la dernière étape de ce chemin qui a longé celui emprunté par Paul Ricoeur au fil de sa réflexion philosophique et qui lui a permis d'édifier une théorie de l'identité personnelle des plus intéressante, la théorie de *l'identité narrative*. Lors de la première étape, nous avons vu la phase phénoménologique de son itinéraire. Ensuite, à la deuxième étape, nous avons parcouru la phase herméneutique. Cela a mené au carrefour où nous nous situons présentement, celui permettant de joindre les deux phases précédentes à une nouvelle phase, celle-ci davantage influencée par la philosophie analytique anglo-saxonne. Ainsi, c'est à travers l'œuvre consécutoire qu'est *Soi-même comme un autre* que nous chemineront au cours de cette étape. Il est intéressant de noter que ce livre est construit sur la base du travail effectué par Ricoeur pour la présentation des *Gifford Lectures*, une série de conférences les plus prestigieuses dans l'univers philosophique, qui se déroulent à l'université d'Édimbourg, et dont William James, Henri Bergson, Alfred N. Whitehead, Hannah Arendt et Richard Swinburne, pour ne nommer que ceux-là, ont été conférenciers. C'est en 1986 que Ricoeur présenta ses conférences, qui portaient principalement sur le problème de l'identité personnelle. Il voulait démontrer que l'unité d'une vie est l'unité d'une histoire racontée, fidèle à sa théorie de l'identité narrative. Il explique que ses présentations maintenaient la continuité d'une phénoménologie herméneutique, car la compréhension de soi

⁵⁷ Ibid, p.355

demeure fondamentalement herméneutique, tout en ajoutant l'apport d'une philosophie analytique.⁵⁸ Il ajoute qu'il sentait le besoin de clarifier certaines remarques qu'il avait faites au sujet de la distinction entre le moi immédiat et le soi réflexif, que nous avons évoquée plus tôt, lors de la première étape. Ainsi, c'est sur la base de ces considérations que nous entamons le dernier segment du cheminement ricoeurien, à l'aide de l'œuvre ayant vu le jour lors des *Gifford Lectures*. Cette œuvre, qui se reconnaît appartenir à ce que Jean Greisch appelle « l'âge herméneutique de la raison »,⁵⁹ et qui édifie véritablement une *herméneutique du soi*, est le lieu d'articulation de trois problématiques bien précises. Ces problématiques encadreront et structureront notre itinéraire pour les derniers segments de ce parcours préliminaire. Le premier sera le détour par la philosophie analytique du langage en lien avec le caractère indirect de la connaissance de soi. Le second segment portera sur la distinction et le contraste entre deux modes identitaires issus d'une philosophie du sujet, les concepts d'ipséité et de mêmeté. Finalement, nous terminerons en illustrant comment ces derniers concepts sont constitutifs de l'identité personnelle, comprise comme identité narrative, la théorie qui permet de clarifier le concept philosophique de la personne.

1.3.1 L'analyse philosophique du langage

Les deux premières études de *Soi-même comme un autre* s'appuient sur la philosophie du langage afin d'analyser la structure sémantique et sémiotique du terme « personne ». Ricoeur reconnaît qu'il a été affecté par le tournant linguistique ayant marqué la réflexion occidentale du 20^e siècle, et voulait démontrer son allégeance à cette école philosophique.⁶⁰ Ces premières études nous proposent donc de réfléchir aux signes utilisés lorsqu'on parle d'une personne. Bien rapidement, Ricoeur se questionne quant à savoir si l'on peut aller bien loin dans la détermination du concept de personne sans faire intervenir, tôt ou tard, le pouvoir d'autodésignation qui fait de la personne non plus seulement un objet, une chose d'un type unique, mais bien un soi.⁶¹ Suite à ce questionnement, le philosophe français fait la distinction entre la personne comme *entité publique* et la conscience au sein de la personne comprise comme *entité privée*. En effet, sur la base de deux types d'enquêtes linguistiques, l'une référentielle et l'autre réflexive, il voit une

⁵⁸ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur*, The University of Chicago press, 1996, p.124 & 132

⁵⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Édition du seuil, 1990, p.38

⁶⁰ Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, Éditions Esprit, 1995, p.40

⁶¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Édition du seuil, 1990, p.45

dissociation à faire entre ces formes d'entités. D'un côté, en vertu de *l'enquête référentielle*, la personne est d'abord à la troisième personne linguistique, celle dont on parle. De l'autre côté, en vertu de *l'enquête réflexive*, la personne est d'abord un moi qui parle à un autre agent. Ainsi, il y a un particulier de base irréductible, la personne, posée par l'enquête référentielle, tandis qu'il y a un sujet d'énonciation, un « je », posé par l'enquête réflexive.⁶² Ricoeur voit là une nouvelle aporie à résoudre, cette fois d'ordre linguistique, entre deux voies du langage, celle de la référence identifiante et celle de la réflexivité de l'énonciation.⁶³ De ce fait, il explique que la conjonction entre ces deux pôles, entre le sujet, en tant que limite du monde, et la personne, en tant qu'objet de référence identifiante, repose sur le même type d'outil que nous avons vu avec la réconciliation temporelle, dans la création d'un tiers-temps, un temps humain, soit à l'aide d'un processus similaire à l'inscription, illustré par la datation calendaire.⁶⁴ Selon Ricoeur, la conjonction entre le sujet et la personne langagière se fait fondamentalement à travers l'inscription qu'est l'acte de naissance, qui elle-même contient une triple inscription, de façon générale. Ces trois inscriptions sont le nom propre, la date de naissance conforme aux règles de la datation calendaire, et le lieu de naissance conforme aux règles de localisation géographique dans l'espace public. Ainsi inscrit, le « je », en tant que sujet d'énonciation, est enregistré, au sens propre du terme. Comme l'affirme Ricoeur, « Ce n'est donc pas arbitrairement que la personne, objet de référence identifiante, et le sujet, auteur de l'énonciation, ont même signification; une inscription d'un genre spécial, opérée par un acte spécial d'énonciation, *l'appellation*, opère la conjonction. »⁶⁵ Toutefois, il ne pense pas qu'on puisse fonder l'assimilation entre la personne de la référence identifiante et le « je » sur une réalité plus fondamentale à l'intérieur de l'analyse du langage. Pour ce faire, il faut à tout prix sortir de la philosophie du langage afin de s'interroger sur la sorte d'être qui peut se prêter à une double identification en tant que personne objective et sujet réfléchissant. C'est donc sur cette note que Ricoeur conclut le premier segment de son étude et retourne à la phénoménologie et l'herméneutique afin de poursuivre sa réflexion sur l'identité personnelle.

⁶² Ibid, p.69

⁶³ Ibid, p.68

⁶⁴ Ibid, p.70

⁶⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p.71

1.3.2 Les deux sens de l'identité : ipséité et mêmeté

Selon Paul Ricoeur, la philosophie du langage ne prend pas suffisamment en compte une problématique sur l'identité personnelle que nous avons discuté à l'étape précédente. Il s'agit de la dimension temporelle de l'existence humaine.⁶⁶ Dans son intention de ramener cette problématique au cœur de la réflexion, le philosophe français choisit de se mesurer à une œuvre majeure dès la cinquième étude de *Soi-même comme un autre*. Une œuvre qui ne s'intéresse pas qu'aux critères de l'identité personnelle, mais plutôt aux croyances fondamentales que nous attachons à cette question. Cette œuvre hors du commun est *Reasons and Persons* de Derek Parfit, dans laquelle Ricoeur reconnaît l'adversaire le plus redoutable, et non l'ennemi, comme il prend le temps de le spécifier, pour sa thèse de l'identité narrative.⁶⁷ En effet, les nombreux cas paradoxaux proposés par Parfit tout au long de son œuvre conduisent à penser que la question de l'identité peut se révéler vide de sens, de nature indéterminée, surtout si on ne la considère qu'en fonction de la continuité temporelle, ce que Ricoeur nomme la mêmeté.

La question principale qui émerge de la thèse parfitienne est de savoir quelle sorte d'entités sont les personnes, question que le philosophe français se pose déjà depuis quelques décennies. Parfit semble demander en conclusion à son opus « que nous fassions de l'unité même de notre vie davantage une œuvre d'art qu'une revendication d'indépendance ». ⁶⁸ Nous pouvons donc voir un lien étroit entre la requête parfitienne et la notion proprement ricoeurienne de la *poétique du récit*, que nous avons vu apparaître en conclusion à l'étape précédente. Mais avant de se rapporter à la théorie de l'identité narrative, assurons-nous d'adéquatement terminer ce segment traitant de la distinction entre deux modes d'être,⁶⁹ deux sortes d'identité,⁷⁰ celle de *l'idem* et celle de *l'ipse*. Ces deux termes viennent du latin, et veulent dire, dans le premier cas, *mêmeté*, *sameness* en anglais, et dans le second cas, *ipséité*, *selfhood* en anglais. Pour Ricoeur, le problème de l'identité personnelle constitue un lieu privilégié de la confrontation entre ces deux usages du concept de l'identité. En effet, comme il le relate dans son autobiographie intellectuelle, *Réflexion faite*, « l'identité-mêmeté me paraissait convenir aux traits objectifs ou objectivés du sujet parlant et

⁶⁶ Ibid, p.138

⁶⁷ Ibid, p.156

⁶⁸ Ibid, p.165

⁶⁹ Ibid, p.358

⁷⁰ Ibid, p.387

agissant, tandis que l'identité-ipséité me paraissait mieux caractériser un sujet capable de se désigner comme étant lui-même l'auteur de ses paroles et de ses actes »⁷¹. De surcroît, ces deux termes identitaires représentent bien les deux pôles langagiers caractérisant la personne, mais il manque encore quelque chose afin de les réconcilier au sein de celle-ci. Ce qui manque, selon Ricoeur, ce sont deux ingrédients, deux concepts, le *caractère* et la *parole tenue*. Tout d'abord, la notion de caractère est celle que nous avons vue lorsque nous étudions le concept d'involontaire absolu lors de la première étape du trajet. Ce concept apparaît encore comme l'autre pôle d'une polarité existentielle fondamentale aux yeux du philosophe. Cette fois, il explique le caractère comme étant l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un être humain comme le même à travers le temps. Le caractère assure à la fois l'identité numérique, l'identité qualitative et la continuité ininterrompue à travers le changement spatio-temporel. Le caractère, c'est réellement le « quoi » du « qui ».⁷² Donc, le caractère désigne l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne. Au sein du caractère, Ricoeur explique que l'ipséité et la mêmeté tendent à coïncider, et c'est pourquoi il peut constituer un « point limite où la problématique de *l'ipse* se rend indiscernable de celle de *l'idem* et incline à ne pas les distinguer l'une de l'autre ».⁷³ Si le caractère constitue un point limite au sein de la personne, alors l'autre point limite doit logiquement être lié au concept de la parole tenue, que Ricoeur appelle le maintien de soi, du point de vue éthique. En effet, c'est dans le maintien de soi, à travers la parole tenue, que l'ipséité s'affranchit de la mêmeté, et par le fait même représente l'autre point limite du spectre identitaire. Tel qu'il le clarifie, Paul Ricoeur affirme que le maintien d'un soi, en dépit des changements qui affectent notamment les désirs et les croyances, s'oppose, d'une certaine manière, à la persévérance du caractère, dans lequel on retrouve justement ses désirs et croyances à nature élastique.⁷⁴ Somme toute, les deux modalités de l'identité personnelle sont l'ipséité et la mêmeté, qui se rencontrent à leur tour au sein du caractère et de la parole tenue, lesquelles forment les points limites de l'identité personnelle. Ainsi, la question qu'on peut légitimement se poser est la suivante : y a-t-il un lieu théorique où ces quatre concepts se rencontrent? La réponse, dit Ricoeur, se trouve au sein de la théorie de l'identité narrative.

⁷¹ Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, Éditions Esprit, 1995, p.76-77

⁷² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Édition du seuil, 1990, p.147

⁷³ Ibid, p.146

⁷⁴ Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, Éditions Esprit, 1995, p.102

1.3.3 L'identité narrative : une théorie unificatrice du concept de la personne

Nous sommes parvenus au dernier segment de l'itinéraire initial et sommes arrivés là où nous voulions, sur le chemin métaphysique conduisant à l'identité personnelle emprunté par Paul Ricoeur; au cœur de sa théorie de l'identité narrative. Pour ce dernier, la nature véritable de l'identité narrative ne se dégage qu'à travers la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté, les modes d'être qui se rapportent aux aspects privés et publics de la personne, sa connaissance à la première personne et celle à la troisième personne. Cette théorie crée d'une certaine façon un pont entre deux pôles, celui de la mêmeté, davantage reconnu dans la notion de caractère, et celui de l'ipséité, entièrement reconnu dans la notion du maintien de soi à travers la parole tenue. Ainsi, comme nous l'avons vu, si l'extrême de ces deux pôles sont des points limites, les points limite de la personne, alors l'intervalle séparant ces deux points est forcément celui de la personne, celui de l'identité narrative. En effet, comme l'explique Ricoeur, l'identité narrative oscille entre deux limites, une limite inférieure, caractérisée par la permanence dans le temps, soit la mêmeté la plus fondamentale, et une limite supérieure, caractérisée par le maintien de soi où *l'ipse* est en mesure de se questionner sur son identité sans le secours et l'appui de *l'idem*.⁷⁵ À cette limite supérieure on retrouve l'ipséité la plus fondamentale. Par conséquent, comme le constate Marc-Antoine Vallée, cette théorie de la personne, qui intègre la souplesse de l'ipséité, permet de faire une rupture décisive avec la recherche métaphysique d'une substance *idem* qui perdure,⁷⁶ recherche qui a alimenté l'esprit occidental depuis l'antiquité. À travers l'identité narrative, le soi se raconte, il bâtit son identité au fur et à mesure qu'il avance, son identité n'est jamais simple et fixée, elle est constamment à découvrir, à interpréter et à comprendre. C'est pourquoi Ricoeur affirme que l'opération narrative développe un concept tout à fait original d'identité dynamique,⁷⁷ une identité qui concilie la permanence et le changement; l'identité et la diversité; la mêmeté et l'ipséité. Bref, la théorie de l'identité narrative permet de véritablement unifier toutes les composantes constituant la personne et lui donne un intervalle conceptuel dans lequel elle peut s'interpréter et se raconter de manière dynamique. Comme l'énonce Ricoeur : « En faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence, je m'en fais le coauteur quant au sens ».⁷⁸

⁷⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Édition du seuil, 1990, p.150

⁷⁶ Marc-Antoine Vallée, *Le sujet herméneutique*, Éditions universitaires européennes, 2010, p.60

⁷⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Édition du seuil, 1990, p.170

⁷⁸ Ibid, p.191

En conclusion initiale, le trajet que nous avons parcouru tout au long de cette étude sur l'identité personnelle nous a permis de constater le souci de conciliation qui caractérise l'œuvre de Paul Ricoeur. En effet, là où plusieurs voient des dichotomies, le professeur français voit davantage des dialectiques. Comme le fait remarquer Charles E. Reagan, ses analyses dialectiques ne résultent pas dans une synthèse hégélienne d'un « troisième terme » qui surpasse les pôles dialectiques et les rendent désormais inutiles. Elles aboutissent plutôt dans un « troisième terme » qui peut être compris au cœur même de la dialectique et qui impliquent complètement les deux pôles paradoxaux.⁷⁹ Retraçons brièvement les trois étapes de l'itinéraire que nous avons suivi afin de nous rappeler les dialectiques qui étaient au cœur de notre cheminement philosophique et quelles ont été les synthèses proposées. Tout d'abord, nous avons constaté un dualisme d'existence à travers l'étude du volontaire et de l'involontaire, dualisme face auquel Ricoeur a proposé une poétique de la volonté, une sorte de bond à l'existence de soi, une présence caractérisant la dimension poétique de l'homme. Ensuite, nous avons étudié le dualisme temporel, face auquel Ricoeur a proposé une poétique du récit qui prend forme à travers la création d'un tiers-temps, le temps humain, permettant l'émergence d'une dimension temporelle nouvelle, la dimension narrative. Finalement, nous avons décrit un dualisme linguistique qui donnait lieu à deux sens de la personne et de son identité, la mêmeté et l'ipséité. Face à cette dialectique, Ricoeur propose une synthèse au sein même de la personne en tant que comprise narrativement, à travers l'identité narrative. Par conséquent, l'identité narrative se présente comme un concept philosophique très riche au sein duquel on retrouve une poétique de la volonté et une poétique du récit, toutes deux importantes à la stabilité relative d'une identité de type narrative.

Notre étude sur la personne en tant qu'institution narrative, selon la théorie ricoeurienne, se poursuivra au sein de la prochaine section en se concentrant particulièrement sur la notion d'ipséité, cet aspect de l'identité personnelle que Ricoeur met de l'avant dans sa théorie. Or, le caractère *Iipse* de la personne constitue un fait supplémentaire aux yeux de Parfit, fait qui caractérise la théorie ricoeurienne comme théorie non-réductionniste. Nous allons donc nous pencher sur ce vaste thème de l'identité personnelle, mettant aux prises le réductionnisme d'un côté, et le non-réductionnisme de l'autre, et ce afin de jeter une lumière additionnelle sur ces notions conceptuelles et de mieux positionner la théorie narrative de Paul Ricoeur.

⁷⁹ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur*, The University of Chicago press, 1996, p.99

2. Le fait supplémentaire de la théorie narrative

Tel que vu au chapitre précédent, suite à son analyse du domaine langagier, Paul Ricoeur propose deux usages au concept d'identité, l'identité-mêmeté, qui convient aux traits objectivés du sujet parlant et agissant, et l'identité-ipséité, qui convient davantage à un sujet capable de se désigner comme étant lui-même l'auteur de ses paroles et ses actes. En effet, ces deux usages majeurs du concept d'identité sont le fruit de l'enquête référentielle du langage, qui donne lieu à ce que Ricoeur baptise le caractère *Idem* de l'identité, et de l'enquête réflexive du langage, qui permet de concevoir le caractère *Ipsé* de l'identité. De plus, Ricoeur explique que la théorie parfitienne de l'identité personnelle, qualifiée par Parfit lui-même de théorie réductionniste, semble prioriser le caractère *Idem* de l'identité, tout en négligeant quelque peu son aspect *Ipsé*. Or, celui-ci est tout aussi important, aux yeux du narrativiste, à la compréhension de ce qu'est une personne dans son ensemble. C'est donc avec ce souci de réfléchir à une théorie de l'identité qui englobe toutes les composantes de l'identité que Ricoeur élabore sa théorie de l'identité narrative. En effet, comme le mentionne Kathleen Blamey dans son essai *From the Ego to the Self: A Philosophical Itinerary*, l'identité narrative développée par Ricoeur n'est pas l'identité statique et inflexible des choses, de la mêmeté temporelle, mais doit plutôt être comprise en tant que mêmeté de soi ou encore de constance de soi. Dès lors, le terme *Ipsé* emprunté par Ricoeur permet d'exprimer cette identité dynamique, qui n'est pas une identité formelle ou substantielle, mais le résultat d'un processus diachronique de construction identitaire.⁸⁰ C'est ainsi dire que si l'aspect *Idem* de la personne, considéré comme la mêmeté à travers le temps, équivaut à ce que Parfit conçoit comme une théorie réductionniste de l'identité, alors c'est au sein de l'aspect *Ipsé* de la personne, tel que présenté par Ricoeur, que l'on peut retrouver un élément correspondant au fait supplémentaire, et qui donne lieu à une théorie non-réductionniste de l'identité personnelle, selon le débat proposé par Derek Parfit. C'est ce que nous explorerons en détail dans le présent chapitre. Dans un premier temps, nous expliciterons les éléments conceptuels du débat parfitien, en prenant soins de définir ce qu'est le réductionnisme, le non-réductionnisme et le fait supplémentaire. Par la suite, nous présenterons l'analogie humienne, reprise par Parfit, comparant les personnes aux nations. Dans un troisième temps, nous aborderons quelques arguments proposés par différents commentateurs allant contre la conception réductionniste. Nous serons alors en mesure

⁸⁰ Kathleen Blamey, *From the Ego to the Self: A Philosophical Itinerary, The Philosophy of Paul Ricoeur*, Edited by Lewis Edwin Hahn, Open Court, 1995, p.598

d'adéquatement présenter et positionner la notion d'ipséité ricoeurienne au sein de ce débat entre théorie réductionniste et non-réductionniste. Cette section finale aura trois composantes et permettra d'édifier un segment conceptuel combinant esthétisme et solidité.

2.1 Éléments conceptuels du débat parfitien sur l'identité personnelle

Derek Parfit, dans son opus *Reasons and Persons*, présente deux manières distinctes de concevoir l'identité personnelle. Dans un premier temps, il propose une conception réductionniste, cadrant parfaitement avec la théorie néo-lockéenne qu'il met de l'avant à travers ses propres réflexions. Dans un second temps, à cette conception réductionniste de l'identité personnelle, il oppose son contraire, une conception non-réductionniste, qui est caractérisée par ce que Parfit dénomme le fait supplémentaire. Commençons donc par comprendre ce que Parfit entend par conception réductionniste de l'identité personnelle.

2.1.1 Le réductionnisme

Tout d'abord, la position réductionniste suppose que l'identité personnelle n'implique qu'une continuité physique et/ou psychologique. Comme Parfit le stipule, ces continuités temporelles peuvent être décrites d'une manière impersonnelle. En effet, ces deux sortes de continuités peuvent être évoqués sans affirmer que les expériences sont vécues par une personne en tant que telle.⁸¹ De plus, un réductionniste avance que l'identité personnelle n'est pas ce qui importe. Puisqu'elle n'implique que certaines formes de connexions et de continuités, ce sont plutôt ces relations qui doivent nous être importantes. Toutefois, Parfit s'assure de clarifier que selon la version réductionniste qu'il défend, même si cela peut sembler paradoxale, les personnes existent.⁸² Par ce fait, la personne est quelque chose de distinct de son cerveau et de son corps, ainsi que de ses expériences. Mais les personnes ne sont pas des entités qui existent de manière séparée. L'existence de celles-ci ne consiste qu'en l'existence de leur cerveau et leur corps, de la pensée de leurs pensées, de l'accomplissement de leurs actions, et de l'occurrence de beaucoup d'autres événements de nature physique ou mentale.⁸³ Mark Johnston résume parfaitement la définition parfitienne de ce qu'est le réductionnisme. Primo, le fait identitaire d'une personne au fil du temps ne consiste que dans un amalgame de faits particuliers concernant la continuité

⁸¹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Clarendon, 1987, p.275

⁸² Ibid

⁸³ Ibid

physique et/ou psychologique. Secundo, ces faits particuliers peuvent être décrits sans présupposer l'identité de la personne concernée. Tertio, puisque les faits particuliers peuvent exister à différents degrés, les faits constituant l'identité personnelle peuvent parfois être de nature indéterminée. Quarto, les faits constituant l'identité personnelle n'impliquent pas l'existence d'une entité existant de manière séparée et distincte du cerveau et du corps, et dont la survie serait toujours comprise de manière déterminée.⁸⁴

D'autre part, la conception réductionniste que Parfit défend s'inspire grandement de la perspective humienne qui conçoit la personne comme un agrégat de perceptions causalement connectés. En effet, comme l'explique Quassim Cassam, la théorie parfitienne peut être perçue comme capturant les meilleurs idées de la théorie humienne (*Bundle Theory*), tout en évitant plusieurs des objections auxquelles les versions plus rudimentaires de cette théorie ont été vulnérables au fil du temps.⁸⁵ Nous reviendrons sous peu au lien unissant Parfit et Hume à travers l'analogie des nations, mais tâchons de compléter auparavant ce survol conceptuel des éléments constituant le débat parfitien de l'identité personnelle. Pour conclure sur le réductionnisme, assurons-nous de bien saisir que tout critère physique et/ou psychologique de l'identité personnelle, lesquels regroupent plusieurs déclinaisons propre à chacun, sont des versions de ce que Parfit qualifie de réductionnisme.⁸⁶ Sydney Shoemaker nous rappelle qu'un élément important de la défense parfitienne de sa conception réductionniste est son argument du « spectre combiné » qu'il conçoit en réponse à Bernard Williams.⁸⁷ Cet argument se fonde justement sur les critères de continuité physique et psychologique. Shoemaker explique que Parfit est parvenu à reconstruire l'argument de Williams de sorte qu'il apparaisse comme étant fondé sur ce qu'il appelle, en premier lieu, le 'spectre physique', supposant un éventail de cas possibles au sein desquels une personne dans le futur maintient son niveau de continuité et connectivité psychologique, mais avec un degré de continuité et connectivité physique variant d'un niveau très élevé à une extrémité du spectre, et à un niveau très bas, voire nul, à l'autre bout du spectre. Dans un second temps, l'argument adopte le même stratagème, mais cette fois au niveau du 'spectre psychologique', déployant à son tour un éventail de cas possibles où c'est le degré de continuité et connectivité

⁸⁴ Mark Johnston, *Human Concerns without Superlative Selves*, *Reading Parfit*, Blackwell Publishers, 1997, p.150

⁸⁵ Quassim Cassam, *Kant and Reductionism*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 43, No. 1 (Sep. 1989), p.72

⁸⁶ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Clarendon, 1987, p.210

⁸⁷ Sydney Shoemaker, *Parfit on Identity*, *Reading Parfit*, Blackwell Publishers, 1997, p.136

psychologique qui varie de très élevé à complètement nulle, entre les deux extrémités du spectre.⁸⁸ Cet exercice argumentaire est ingénieusement conduit par Parfit à l'aide de ses nombreux cas fictifs dignes d'un univers de science-fiction, et le mérite de ces cas limites est de faire vivre et ressentir au lecteur ce que l'auteur essaie de démontrer, précisément que l'identité personnelle n'est pas ce qui importe, mais que c'est plutôt la continuité et la connectivité des relations constituants ce qu'est une personne, telles que caractérisées par la théorie réductionniste de Parfit.

2.1.2 Le non-réductionnisme

La seconde perspective, quant à la nature des personnes, est celle que Parfit qualifie lui-même de non-réductionniste. Selon ce point de vue, il explique qu'une personne est une entité qui existe de manière séparée du cerveau et du corps, et des expériences vécues.⁸⁹ À cela il ajoute que pour le non-réductionniste, ce qui importe, c'est réellement l'identité personnelle, comprise comme ayant une forme d'existence 'autonome'. Il fait référence à un fait supplémentaire, notion que nous expliciterons en détail sous peu, en affirmant que l'identité personnelle n'implique pas seulement qu'une continuité physique et/ou psychologique, mais qu'elle est ce fait supplémentaire, qui doit, dans tous les cas, exister complètement, ou pas du tout.⁹⁰ Il ajoute que dans la perspective non-réductionniste, l'unité psychologique d'une personne appartient en quelque sorte à ce fait supplémentaire. De plus, Parfit concède que la perspective non-réductionniste aurait très bien pu être vraie (« *might have been true* »)⁹¹, mais n'ayant trouvé aucune preuve factuelle supportant ce point de vue, et beaucoup d'éléments ébranlant au contraire cette position,⁹² il se doit d'adopter la perspective réductionniste. Quassim Cassam confirme que la position non-réductionniste, telle que définie par Parfit, s'inspire largement de la perspective cartésienne stipulant que la personne est une espèce de substance spirituelle, mentale, existant de manière indépendante, distincte du cerveau, du corps et des expériences vécues par un individu.⁹³ En effet, Parfit affirme que son idée de fait supplémentaire se rapproche beaucoup de l'ego cartésien, du moi tout puissant central à la théorie cartésienne de l'identité personnelle. Toutefois, le concept de fait supplémentaire parfitien est beaucoup plus que le simple ego 'autonome' évoqué par Descartes. Par conséquent, nous nous

⁸⁸ Ibid

⁸⁹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Clarendon, 1987, p.275

⁹⁰ Ibid

⁹¹ Ibid

⁹² Ibid

⁹³ Quassim Cassam, Kant and Reductionism, *The Review of Metaphysics*, Vol. 43, No. 1 (Sep. 1989), p.72

devons d'explorer en quoi consiste cette notion afin de pouvoir s'assurer à y positionner adéquatement le concept d'ipséité ricoeurien, lui-même très différent de l'ego cartésien, et qui se retrouve au cœur de la théorie de l'identité narrative dont il est question dans cette recherche philosophique.

2.1.3 Le fait supplémentaire

La notion de fait supplémentaire, lorsqu'on pense à une théorie de l'identité personnelle, fait directement référence à la position non-réductionniste, telle que stipulée par Derek Parfit. C'est justement le fait supplémentaire qui amène une théorie de la personne à ne plus être considérée comme réductionniste, c'est-à-dire à ne pas être qu'une forme de continuité et connectivité physique et/ou psychologique. En effet, les défenseurs des théories non-réductionnistes croient qu'une personne est une entité existant de façon séparée du cerveau, du corps et des expériences vécues. La personne représente en quelque sorte un fait supplémentaire à la simple continuité et connectivité physique et/ou psychologique. Toutefois, Parfit explique qu'il existe deux formes de non-réductionnisme, et celles-ci conçoivent la notion de fait supplémentaire de manière légèrement différente.⁹⁴ Effectivement, dans un premier temps, comme nous l'avons précédemment vu, la forme de non-réductionnisme la plus répandue est celle qui conçoit la personne comme une entité purement mentale, spirituelle, tel un ego cartésien ou encore une substance spirituelle. Par contre, dans un second temps, Parfit affirme qu'une autre école de pensée non-réductionniste admet que la personne n'est pas une entité existant de manière séparée de notre cerveau, de notre corps et de nos expériences. Cette école de pensée stipule néanmoins que l'identité personnelle est un fait additionnel qui ne consiste pas que dans une forme de continuité et de connectivité physique et/ou psychologique.⁹⁵ C'est véritablement à cette forme de non-réductionnisme qu'il confère le qualificatif de 'perspective du fait supplémentaire'. Et c'est fort probablement à cette forme de non-réductionnisme qu'il concède une possible forme de réalité, mais n'ayant pu trouver de preuve tangible supportant cette conception, il a développé une théorie réductionniste. Peut-être que la démonstration ricoeurienne que nous effectuons dans ce travail de recherche le ferait changer d'avis. En effet, la position ricoeurienne s'insère assurément dans cette seconde catégorie de non-réductionnisme qui ne conçoit pas la personne comme une entité

⁹⁴ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Clarendon, 1987, p.210

⁹⁵ Ibid

nécessairement séparée du corps et des expériences vécues, mais qui stipule que l'identité personnelle consiste en quelque chose de plus. Comme nous l'avons vu, pour Ricoeur, une personne n'est pas qu'une continuité et une connectivité physique et/ou psychologique, qu'il dénomme *Idem* pour signifier l'identité-mêmeté, car c'est davantage une identité-ipséité, comprise à travers une entité non-fictive, un sujet réflexif, langagier, qu'il caractérise par le terme *Ipse*. Bref, nous reviendrons à la perspective ricoeurienne prochainement, mais pour l'instant, l'important est de comprendre que la théorie narrativiste de Paul Ricoeur s'insère dans la seconde catégorie de non-réductionnisme, que Parfit appelle la 'perspective du fait supplémentaire'. Avant de présenter des arguments à l'encontre du réductionnisme, dans l'objectif de clairement exposer la position ricoeurienne impliquant un fait supplémentaire irréductible, poursuivons avant tout notre parcours en complétant l'analyse de la conception réductionniste de Parfit en explicitant la comparaison qu'il fait entre une personne et une nation.

2.2 Les nations

Dans le but de solidifier son véhicule argumentaire, Parfit présente une comparaison qu'il considère assez intuitive afin de partager son point de vue de ce qu'est une personne. Il affirme qu'une personne n'est pas comme un ego cartésien, un être dont l'existence est tout ou rien, mais que c'est plutôt comme une nation lorsqu'on considère l'identité à travers le temps.⁹⁶ En effet, en s'inspirant, de son propre aveu, de l'analogie mise de l'avant par David Hume dans le *Traité sur la Nature Humaine*, Parfit compare une personne à ce qu'est une nation, un club, ou même un parti politique.⁹⁷ Il stipule, autant pour l'identité d'une personne que celle d'une nation, qu'elle ne consiste en rien de plus que le maintien à travers le temps d'une variété de connexions, et dont la force de ces connexions n'est souvent qu'une question de degré.⁹⁸ À cela, il ajoute que l'existence d'une nation ne consiste en rien de plus que l'existence de ses citoyens, vivant ensemble sur un territoire et agissant ensemble de certaines manières.⁹⁹ Ainsi, Parfit s'accorde à dire que les personnes existent, tout comme les nations, mais que ces deux types d'entités n'ont pas un caractère fondamental leur conférant une identité particulière séparée de ce qui les constitue.¹⁰⁰

⁹⁶ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Clarendon, 1987, p.275

⁹⁷ Ibid, p.277

⁹⁸ Ibid, p.316

⁹⁹ Ibid, p.332

¹⁰⁰ Ibid, p.445

C'est la continuité et la connectivité temporelle de leurs composantes qui assure le maintien de leur identité, et celle-ci peut être décrite d'une manière impersonnelle.

Tel que déjà mentionné, la comparaison de Parfit s'inspire de l'analogie mise de l'avant par Hume dans sa section sur l'identité personnelle du *Traité de la Nature Humaine*. Toutefois, dans l'entièreté de son œuvre historique, Hume ne fait pas souvent référence à cette analogie afin d'appuyer sa conception de ce qu'est une personne. De plus, le terme « Nation » évoqué par Parfit n'est pas celui utilisé par Hume, qui opte plutôt pour les termes « République » ou encore « Commonwealth ». ¹⁰¹ En effet, aux yeux de Hume, « l'âme » ne peut trouver meilleure comparaison qu'avec une République ou un Commonwealth, au sein desquels les nombreux membres sont unis par des attaches réciproques de gouvernance et de subordination, et qui donnent naissance à d'autres personnes qui propagent la même république à travers les incessants changements des parties qui la constituent. ¹⁰² D'autre part, Hume ajoute qu'une même et unique République peut voir ses membres changer, ainsi que ses lois et sa constitution, au même titre qu'une personne peut changer son caractère et ses dispositions, en plus de ses impressions et ses idées, sans jamais perdre son identité. ¹⁰³ Il conclut son analogie en affirmant que peu importe les changements qu'une personne ou qu'une nation endure, leurs nombreuses parties constituantes demeurent toutefois connectés par la relation de causalité qui encadre leur existence. Toutefois, il est important de préciser qu'aux yeux de Hume, cette causalité qui encadre leur existence, en ce qui concerne l'existence de lois, par exemple, est en partie fictive, car celles-ci ne causent qu'un effet contrefactuel projeté sur le réel qui n'existe pas vraiment. Or, c'est cette relation de cause et d'effet, centrale à la philosophie empiriste de David Hume, qui lui inspire cette analogie réductionniste entre ce qui constitue l'identité d'une personne à travers le temps à ce qui constitue l'identité d'une République ou d'un Commonwealth à travers le temps. Par conséquent, c'est à partir de cette analogie axée sur le principe de cause et d'effet que Parfit, qui partage la perspective réductionniste de Hume, modernise la comparaison en adoptant le terme « Nation » afin de supporter son point de vue. Une problématique apparente liée à cette analogie, partagée entre Hume et Parfit, est l'emploi de différents termes, adopté de manière équivalente, mais n'ayant pas tout à fait la même signification. Ces termes sont « République », « Commonwealth », « Nation »,

¹⁰¹ David Hume, *A Treatise on Human Nature*, Penguin Classics, 1985 (1739), p.308-309

¹⁰² Ibid

¹⁰³ Ibid

« Club », et « Parti Politique ». Conséquemment, voyons comment certains commentateurs remettent en question cette analogie, et instaurent un doute quant à l'aspect réductionniste de l'identité personnelle défendu par Parfit à travers l'analogie humienne.

2.2.1 Questionnements sur la comparaison entre une personne et une nation

Débutons avec le commentaire formulé par David O. Brink. Son argument va comme suit. Selon lui, nous percevons les nations comme des acteurs qui ont la capacité d'établir des lois et d'amorcer des guerres, parmi tant d'autres choses. Il ajoute qu'il nous est facile de penser aux nations comme ayant des intérêts particuliers et comme étant capables d'agir selon ces intérêts. Une nation est également composée, au moins en partie, par l'entièreté de sa population actuelle, et nous convenons certainement que ce n'est pas l'entièreté de la population qui décide et met en place des lois et déclare la guerre à d'autres nations. Au contraire, Brink spécifie qu'il y a certains individus, ou même de petits groupes, qui agissent en tant que représentants pour de plus larges groupes de gens.¹⁰⁴ Sur la base de cet argument, il y a des composantes plus importantes que d'autres à une nation, qui ont un pouvoir plus grand que d'autres, donc qui ont forcément une influence plus grande sur les intérêts et les décisions de celle-ci. Bref, une nation se caractérise par quelque chose de plus que la simple interconnexion de gens vivant ensemble sur son territoire. Il y a au moins une entité législative et exécutive qui se démarque et qui a un poids autonome. Nous pouvons convenir que l'argument de Brink n'est pas nécessairement des plus convaincants, mais il constitue néanmoins un premier pas dans la bonne direction. Continuons donc avec un argument plus percutant, et qui ajoute un élément conceptuel à l'analogie humienne reprise par Parfit.

Dans son article *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*, Christine M. Korsgaard se confronte à la comparaison que Parfit effectue entre une personne et une nation. Afin de supporter sa propre perspective, axée sur l'existence d'un agent actif caractérisant davantage, selon elle l'identité personnelle, par opposition à une certaine passivité causale défendue par Parfit, Korsgaard se permet de formuler sa propre analogie. Selon elle, il serait plus approprié de comparer une personne à un état, dans le sens politique, qu'à une nation.¹⁰⁵ Son raisonnement est le suivant. Tout d'abord, elle débute à partir du terme « nation », en

¹⁰⁴ David O. Brink, *Rational Egoism and the Separateness of Persons, Reading Parfit*, Blackwell Publishers, 1997, p.115

¹⁰⁵ Christine M. Korsgaard, *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, No. 2 (spring), 1989, p.114-115

l'employant, comme Parfit, en tant qu'entité historico-ethnique, définie de façon naturaliste par une histoire et des traditions communes.¹⁰⁶ En contraste à ce que signifie le terme « nation », Korsgaard explique qu'un état est une entité formelle ou morale, définie par sa constitution et ses procédures de délibérations. Selon cette explication, un état, encore une fois au sens politique, n'est pas simplement un groupe d'individus vivant sur un territoire partagé, mais est réellement une entité qui doit son existence à des citoyens ayant décidé de se constituer au sein d'un agent unique. En effet, les gens qui ont décidé de former un état, et qui sont par ce fait devenu citoyen de cet agent unique, ont adopté des procédures afin de régler des conflits, de prendre des décisions, d'interagir les uns avec les autres et avec les autres états, et finalement, de planifier et s'organiser ensemble en vue d'un futur commun et continu.¹⁰⁷ De plus, l'argument de Korsgaard se fortifie lorsqu'elle ajoute que pour qu'un groupe de citoyens se voit comme un état, ou que des agents externes les voient comme un état politique, nous ne sommes pas forcés d'affirmer que l'état est une entité existant de manière séparée. Tout ce qui doit être alloué est un statut ayant force d'autorité à certains choix et décisions effectués par certains citoyens or corps sociaux.¹⁰⁸ Cette position non-réductionniste se caractérise par ce que Parfit appelle la 'perspective du fait supplémentaire' (*Further Fact View*). Korsgaard conclut son argumentaire avec force en affirmant qu'un état n'est absolument pas une entité métaphysique profondément sous-jacente à une nation, mais qu'un état est plutôt quelque chose qu'une nation peut faire d'elle-même.¹⁰⁹ C'est pourquoi l'identité des états, pour des raisons pratiques, doit être considérée et traitée d'une manière plus déterminée que l'identité des nations. Au même titre, nous pouvons affirmer, selon l'argumentaire korsgaardien, que le concept d'une personne a un aspect plus déterminé que le concept plus général, naturel et impersonnel d'un être humain, aussi dénommé *Homo Sapiens*. Suivant ce fil argumentaire, on peut également dire de l'identité-ipséité proposée par Ricoeur qu'elle a elle aussi un caractère plus déterminé, s'appuyant sur un fait supplémentaire et pouvant faire penser à un état, que l'identité-mêmeté, concept plus naturel et impersonnel qui peut davantage faire penser à une nation.

¹⁰⁶ Ibid

¹⁰⁷ Ibid

¹⁰⁸ Ibid

¹⁰⁹ Ibid

En somme, pour clore cette section sur la comparaison parfitienne entre les personnes et les nations, nous pouvons convenir que l'argument de Korsgaard est plutôt convaincant et permet de conceptualiser un niveau supérieur existant en quelque sorte par-dessus la simple nation historico-ethnique, à savoir celui d'un état politiquement constitué. On peut même concevoir que la perspective korsgaardienne se rapproche davantage de la comparaison faite par Hume qui, lui, a employé les termes de « République » et de « Commonwealth », deux notions ayant une signification se rapprochant beaucoup plus de la structure formelle et politique de l'état que d'une nation. Ainsi, l'analogie parfitienne, amendée par Korsgaard, supporte la théorie narrative de Paul Ricoeur. L'identité-mêmeté se compare davantage à une nation, alors que l'identité-ipséité se compare davantage à un état.

2.3 Arguments contre la position réductionniste de Parfit

Poursuivons notre itinéraire en revenant à la conception réductionniste plus générale de Parfit, tout en laissant de côté l'analogie humienne, afin de voir si, et surtout comment, elle a été mise en doute par différents penseurs au cours des dernières décennies.

Tout d'abord, revenons à Christine M. Korsgaard et à la ligne argumentative qu'elle trace dans son article *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*. Selon la philosophe de Harvard, la position de Parfit est fondée principalement sur un point de vue qui regarde la personne comme un lieu (*locus*) d'expériences, et l'agentivité (*agency*) comme une simple forme d'expérience.¹¹⁰ Korsgaard stipule que si on observe premièrement les personnes comme des agents, on dépeint une image très différente que celle qui est proposée par Parfit, et nous arrivons à des conclusions bien différentes sur la nature de l'identité personnelle. De plus, en support à sa stratégie argumentative, elle affirme que Parfit lui-même concède l'existence d'un défi de taille à la possibilité d'une description impersonnelle de l'identité personnelle, donc d'un sujet aux expériences vécues.¹¹¹ Korsgaard présente la défense parfitienne à cet argument en le citant lorsqu'il écrit qu'un réductionniste peut très bien admettre qu'une personne est l'entité qui a des expériences, que c'est un sujet d'expériences, mais il se protège en affirmant que ceci est vrai simplement à cause de la manière dont on parle.¹¹² Ainsi, selon Parfit, un réductionniste

¹¹⁰ Ibid, p.103

¹¹¹ Ibid, p.108

¹¹² Ibid

accepte l'existence d'un sujet ayant des expériences, en tant que fruit du langage qu'on utilise, mais est catégorique sur le fait que ce sujet n'est pas une entité qui existe de manière séparée, distincte d'un cerveau et d'un corps et des expériences vécues. Nous avons déjà vu que la réticence majeure de Parfit à accepter l'existence d'un sujet est qu'il est trop intimement lié à la notion d'ego cartésien, comme si le seul sujet qui puisse véritablement exister à ses yeux est le sujet cartésien. Dans les sections subséquentes, nous verrons qu'un sujet n'existant pas de manière 'autonome' est possible. C'est précisément le sujet qui se retrouve au cœur de la théorie narrative de Paul Ricoeur. Toutefois, pour l'instant, assurons-nous de compléter ce bref survol de l'argumentation remettant en question la position réductionniste de Parfit. Ainsi, pour conclure son argumentaire, Korsgaard déclare qu'un focus sur l'agentivité humaine fait davantage de sens qu'un focus sur l'expérience humaine lorsqu'il est question de réfléchir à la notion d'identité personnelle,¹¹³ même si elle reconnaît, dans sa réponse à Parfit, que du point de vue métaphysique, donc de ce qui existe indépendamment de nous, qu'il peut néanmoins avoir raison. Cette conclusion est adoptée par de nombreux penseurs contemporains, mais avec une rhétorique parfois différente.

Simon Blackburn est l'un de ces philosophes qui aborde dans le même sens que Korsgaard. En effet, dans son essai *Has Kant Refuted Parfit?*, il signale qu'il n'y a aucun problème apparent lorsqu'on adopte une perspective à la troisième personne en pensant à l'identité d'autrui à travers le temps, mais que lorsqu'on adopte une perspective à la première personne et que l'on pense à sa propre identité, c'est à ce moment qu'un problème spécifique semble apparaître.¹¹⁴ Blackburn poursuit en stipulant que la théorie parfitienne sur l'identité personnelle, aux yeux de plusieurs, est une mise à jour un peu plus sophistiquée de la « *bundle theory* » de David Hume, et que par conséquent, comme la version humienne, la position de Parfit est vulnérable à une réfutation kantienne.¹¹⁵ Ce genre de réfutation, que nous avons vu avec Korsgaard, s'appuie sur l'idée que Hume et Parfit défendent une conception donnant un statut quasi-autonome aux perceptions et aux états mentaux vécus au sein d'un individu, sans devoir jamais se rapporter à l'existence d'un sujet quelconque, d'une sorte d'agent, soit d'une « personne » qui précéderait l'expérience vécue. La version la plus connue de ce genre de perspective non-réductionniste, que nous avons déjà évoquée à maintes reprises, est l'ego cartésien, dont on s'accorde, avec Hume, Parfit, Korsgaard et bien

¹¹³ Ibid, p.115

¹¹⁴ Simon Blackburn, *Has Kant Refuted Parfit?*, *Reading Parfit*, Blackwell Publishers, 1997, p.180-181

¹¹⁵ Ibid, p.183

d'autres, qu'il ne faut pas l'appuyer. Par contre, Blackburn juge que le besoin logique avancé par Kant d'avoir recours à un sujet afin d'y asseoir l'expérience vécue n'est aucunement un besoin d'avoir recours à un ego cartésien.¹¹⁶ En effet, le sujet kantien peut très bien avoir une autre forme que la *res cogitans* de Descartes.

Deux autres philosophes de renom remettent également en question la position réductionniste de Parfit, sans pour autant présenter d'arguments concrets réfutant celle-ci. Sydney Shoemaker, dans son essai *Parfit on Identity*, émet une inquiétude quant à la caractérisation réductionniste de Parfit. En effet, il partage une réticence qu'il a par rapport à l'idée réductionniste selon laquelle les faits en lesquels consiste l'identité personnelle peuvent être formulés par une description 'impersonnelle'.¹¹⁷ Shoemaker précise que Parfit n'a pas un discours cohérent lorsqu'il défend cette idée. Il semble parfois signifier quelque chose d'assez faible, notamment, qu'une description 'impersonnelle' est une description dans laquelle il n'y pas de référence particulière à une personne spécifique. Par contre, Shoemaker fait remarquer qu'à d'autres moments Parfit semble vouloir signifier quelque chose de plus fort lorsqu'il fait référence à l'idée d'une description 'impersonnelle' des faits constituant l'identité personnelle, particulièrement lorsque ce dernier cite Lichtenberg et stipule que puisque la personne n'est pas une entité existant de manière séparée du cerveau et du corps, nous pourrions très bien décrire nos pensées sans affirmer qu'elles ont un penseur en tant que tel.¹¹⁸ C'est précisément cette forme de description réductionniste que Shoemaker remet en question. Apparemment, écrit-il, Parfit ne pense pas que les expériences vécues et le contenu de la pensée humaine sont des entités qui, de leur nature propre, requièrent un sujet. Il conclut en rappelant que ceci va de pair avec l'ambivalence apparente que Parfit semble avoir envers la caractérisation des personnes en tant que sujets d'expériences et d'autres états mentaux.¹¹⁹ Brian Garrett ajoute que, malgré la position de Parfit qui dit vouloir préserver l'intuition de Lichtenberg en renvoyant les expériences vécues et les états mentaux non pas à une personne ou à un sujet, mais bien à une 'vie particulière',¹²⁰ il ne parvient tout de même jamais à

¹¹⁶ Ibid p.184

¹¹⁷ Sydney Shoemaker, *Parfit on Identity*, *Reading Parfit*, Edited. by Jonathan Dancy, Blackwell Publishers, 1997, p.138

¹¹⁸ Ibid

¹¹⁹ Ibid, p.139

¹²⁰ Brian Garrett, Wittgenstein and the First Person, *Australian Journal of Philosophy*, Vol. 73, No. 3, 1995, p.348

clarifier comment nous pouvons penser, de manière intelligible, une vie humaine particulière comme étant autre chose que la vie d'une personne, d'un sujet de pensées et d'expériences.¹²¹

Concluons cette section avec un dernier argument proposé par un penseur contemporain en guise de réfutation à la position réductionniste de Parfit. Quassim Cassam, dans son article *Kant and Reductionism*, affirme clairement que la faiblesse majeure d'une théorie réductionniste est le fait de traiter la pensée à la première personne, la pensée de pensées auto-attributives, comme un fait brut, sans jamais préciser la source de ce type de capacité réflexive.¹²² Pour les réductionnistes, le fait que la majorité des gens croient que le référent du mot « Je » est un ego de type cartésien, existant de manière 'autonome', est une erreur métaphysique monumentale. Et la majorité des philosophes qui réfutent la position parfitienne sont d'accord avec cette affirmation. Toutefois, Cassam soutient que même si les sujets d'expériences ne sont pas des entités existant de manière séparée, cela ne signifie pas que nous devons nier l'existence de sujets d'expériences ou de personnes existant en soi.¹²³ En d'autres mots, le référent du terme « Je » peut parfaitement être autre chose qu'un ego cartésien, une entité n'ayant pas une existence séparée du cerveau et du corps, ainsi que des expériences vécues. Cassam termine son discours argumentaire en signalant que la position réductionniste s'impose elle-même à adopter ce qu'il appelle l'approche de la perspective double (*dual perspective*).¹²⁴ Cette idée est celle que le réductionniste semble pouvoir se détacher d'une vie mentale particulière, afin de décrire et d'expliquer l'unité de cette vie de manière purement impersonnelle, tout en reconnaissant qu'il y ait un contenu de pensée distinctif à la première personne au sein de cette vie mentale particulière, puisque, comme le dirait Parfit, ceci est vrai à cause de la manière dont on parle. Dès lors, il semble y avoir un manque de clarté dans la position réductionniste lorsqu'on considère l'approche de la 'perspective double' présentée par Cassam.

Somme toute, la position réductionniste de Parfit ne semble jamais pouvoir échapper à une réfutation de type kantien, mise de l'avant comme nous venons de le voir par de multiples philosophes. Une nécessité d'ordre logique, et peut être même ontologique, à ce qu'il y ait un référent identifiable au terme « Je », sujet des expériences vécues et des états mentaux au sein d'un

¹²¹ Ibid

¹²² Quassim Cassam, *Kant and Reductionism*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 43, No. 1 (September 1989), p.79

¹²³ Ibid, p.75

¹²⁴ Ibid, p.103

organisme humain, semble constamment s'imposer et par ce fait réfuter la position réductionniste quant aux faits constituant l'identité personnelle. L'identité-ipséité formulée par Ricoeur est précisément ce sujet de type kantien qui semble vouloir continuellement s'imposer de lui-même dans le débat sur l'identité personnelle qui perdure depuis de nombreux siècles. Tentons de voir si nous ne pouvons pas y apporter davantage de lumière dans la suite de ce cheminement philosophique.

2.4 L'agent et le phénomène de la subjectivité

Dans la première étude de son œuvre *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur incite le lecteur à réfléchir à notre capacité « d'avancer bien loin dans la détermination du concept de personne sans faire intervenir, à un moment ou à l'autre, le pouvoir d'autodésignation qui fait de la personne non plus seulement une chose d'un type unique, mais un soi ». ¹²⁵ Ce questionnement est similaire à ce que nous venons d'illustrer à travers les différentes stratégies argumentatives déployées en guise de réfutation de la position réductionniste. Ce pouvoir d'autodésignation propre à une personne est fort probablement ce qui a fait mûrir l'idée d'identité-ipséité formulée par Ricoeur au sein de sa théorie de l'identité narrative. La section que nous entamons à l'instant traitera précisément de ce thème et notre objectif sera d'explicitier, autant que possible, la notion de subjectivité propre à un sujet, une personne, telle que conçue par Paul Ricoeur et plusieurs autres philosophes contemporains.

Tout d'abord, il importe de saisir clairement de quelle manière Ricoeur conçoit la personne dans son ensemble. Dans son essai *Philosophy and Kerygma : Ricoeur as reader of the Bible*, David E. Klemm dresse un portrait très clair de la perspective ricoeurienne. Selon Klemm, Ricoeur se représente la personne comme une unité structurelle composée de trois éléments/principes distincts mais interconnectés. Premièrement, il y a le principe de subjectivité universelle, pouvant être saisi comme étant le « Je » en tant que source des fonctions intellectuelles à la détermination conceptuelle au sein d'un individu, une capacité universellement partagée, la marque de notre volonté en tant qu'être humain. ¹²⁶ Deuxièmement, il y a le principe de personnalité particulière, élément constitué du corps physique et psychique de « l'être ici » (*this one here*). Ce principe est

¹²⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p.45

¹²⁶ David E. Klemm, *Philosophy and Kerygma: Ricoeur as a reader of the Bible, Reading Ricoeur*, Edited by David M. Kaplan, State University of New York Press, 2008, p.54

la source des fonctions sensibles et de la réceptivité perceptuelle, c'est notre unicité, notre caractère, la dimension involontaire qui traduit la manière particulière avec laquelle nous percevons et appréhendons les choses et le monde. Troisièmement, la conception ricoeurienne de la personne est complétée par ce que Klemm dénomme le principe de la subjectivité individualisée, l'unité individuée qui existe en contraste avec le « Je » universel et la personnalité particulière, et qui relie en quelques sortes ces deux principes en tant que 'soi incarné' (*embodied self*).¹²⁷ Or, comme toujours, au sein de la philosophie ricoeurienne, cette troisième caractéristique unifie les deux premières. C'est donc avec ce principe en tête que Ricoeur imagine le terme d'identité-ipséité, la personne en tant que sujet individué/incarné. Mais ne faisons pas l'erreur de penser que ce sujet incarné existe de manière séparée des expériences vécues et des états mentaux d'un être humain. Au contraire, pour Ricoeur, la présence d'un sujet à soi-même, ce qui est la définition propre de la subjectivité et de la conscience de soi, n'est pas une présence directe et immédiate, c'est plutôt une présence indirecte et médiatae.¹²⁸ Avec ces éléments en tête, poursuivons notre survol théorique du thème de la subjectivité.

2.4.1 L'autorité de la première personne

Brian Garrett, dans son essai *Wittgenstein and the first person*, cite un passage du livre bleu de Wittgenstein pour expliquer que selon celui-ci, il y a deux utilisations possibles du terme « Je » (ou « mon »), soit en tant qu'objet ou en tant que sujet.¹²⁹ Garrett, à l'aide de Wittgenstein, explique que ce n'est qu'à l'aide des traits du mot « Je », en tant que sujet, qu'un être conscient de soi est capable de s'engager dans la voie de la raison et de la réflexion, et qui est en mesure de se considérer comme un être dans le temps, avec un passé accessible dans la mémoire-expérience (*experience-memory*) et un futur accessible à travers l'intention. Il affirme qu'un être dont les moyens d'auto-référencement échoueraient à ses conditions ne pourrait que penser à soi-même en tant qu'objet parmi tant d'autres, et rien de plus. Bref, un tel être serait totalement incapable d'accéder à une forme d'identification libre ou directe de son passé, présent et futur, qui sont intimement constitutifs de la conscience de soi.¹³⁰

¹²⁷ Ibid

¹²⁸ G. B. Madison, Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Edited by Lewis Edwin Hahn, Open Court, 1995, p.78

¹²⁹ Brian Garrett, Wittgenstein and the first person *Australian Journal of Philosophy*, Vol. 73, No. 3, 1995, p.348

¹³⁰ Ibid, p.355

Donald Davidson est un autre philosophe qui suppose que le principe de l'autorité de la première personne est bel et bien quelque chose de réel, et qui accepte la distinction wittgensteinienne entre les attributions à la première et à la troisième personne.¹³¹ Carol Rovane fait également partie de ce groupe. En effet, dans son ouvrage *The bounds of agency*, elle défend cette idée avec sa thèse du point de vue rationnel, qui s'inspire ironiquement de John Locke. En résumé, elle conçoit une personne comme étant quelque chose ayant un point de vue à la première personne, et l'identité de cette personne consiste dans l'unité et la continuité de ce dit point de vue.¹³² Selon la philosophe américaine, la théorie de Locke suppose l'idée selon laquelle l'identité personnelle est attachée à l'identité d'un point de vue, et que même si ce point de vue est davantage rationnel que phénoménologique ou animal, celui-ci demeure néanmoins un point de vue particulier. Pour Rovane, si ce point de vue rationnel est le point de vue d'une personne, il doit forcément être un point de vue à la première personne.¹³³ Elle conclut que le point de vue à la première personne, donc la réflexivité de la pensée à la première personne, est ce qui est exprimée avec le pronom singulier « Je » (*I*), avec lequel une personne *réfère* à soi-même.¹³⁴ Cette conclusion n'est pas indubitable, puisque la notion de *référence* du pronom « Je » en est une qui fait débat en philosophie du langage et qui ne semble pas cadrer avec la théorie ricœurienne de l'identité narrative. Tentons d'élucider quelque peu cette notion avec la brève parenthèse qui suit.

2.4.2 Anscombe et le « Je »

Elisabeth (G. E. M) Anscombe défend l'idée que les deux perspectives, issues du sens commun, les plus répandues de l'emploi du pronom personnel « Je » sont fausses. Elle propose deux arguments distincts pour supporter son idée. Son premier argument, nous explique Brian Garrett, s'attaque à la perspective indexicale de l'utilisation du terme « Je ». Cette perspective voudrait que nous employions ce pronom afin de *pointer vers* quelque chose qui serait en quelque sorte nous-même. Garrett appelle cet argument le défi d'Anscombe (*Anscombe's Challenge*).¹³⁵ En bref, elle avance que si on utilise le terme « Je » selon la perspective indexicale, on l'utilise pour signifier quelque chose qui a les attributs appropriés pour être capable de dire « Je ». Cet

¹³¹ Donald Davidson, First Person Authority, *Dialectica*, Vol. 38, No. 2-3, 1984, p.105

¹³² Carol Rovane, *The Bounds of Agency*, Princeton University Press, 1998, p.19

¹³³ Ibid, p.209

¹³⁴ Ibid, p.212

¹³⁵ Brian Garrett, Anscombe on 'I', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 47, No. 189, 1997, p.507

argument se rapproche assez de son second argument, que Garrett appelle l'argument du tank (*Tank argument*).¹³⁶ Cet argument s'en prend cette fois à la perspective référentielle de l'utilisation du pronom « Je », perspective qui n'est pas si éloignée de l'indexicale. En résumé, l'argument du tank conclut que si « Je » est une expression servant au référencement, alors Descartes avait raison par rapport à ce qu'était le référent. Cela signifie que si le terme « Je » réfère à quelque chose, il réfère forcément, selon l'argument du tank d'Anscombe, à un ego immatériel cartésien.¹³⁷ En somme, sa visée argumentative est de remettre en doute les perspectives du sens commun de l'usage du terme « Je », qui sont les perspectives indexicales et référentielles. Selon Anscombe, le bon usage, en philosophie du langage, du terme « Je » se trouve ailleurs que dans la fonction indexicale ou référentielle. Fait intéressant car d'après la théorie narrativiste de Ricoeur, le « Je » de l'identité-ipséité ne semble pas être utilisé selon ces deux fonctions langagières. En effet, c'est davantage en lien avec la fonction déclarative que le « Je » ricoeurien semble être postulé. C'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre. Pour l'instant, tâchons de compléter notre survol théorique de la notion de subjectivité, qui se retrouve au cœur de la théorie de Ricoeur, en explicitant concrètement en quoi consiste le sujet, ou l'agent, constituant l'élément déterminant de sa théorie de l'identité narrative.

2.5 Le sujet & le langage

Dans son article *Language, Narration and the Self*, John Raphael Staude introduit merveilleusement bien la question du sujet humain, en présentant l'idée longuement maintenue par les existentialistes que c'est un sujet inachevé.¹³⁸ Il ajoute que c'est peut-être même plus que cela, car c'est un sujet qui ne cesse d'écrire, effacer et développer sa propre définition, sa propre histoire. Suite à cette réflexion, il se questionne quant à la relation entre l'histoire d'une vie de quelqu'un et le sujet de cette histoire. Pour débiter ce raisonnement, Staude affirme que nous devons nous poser quatre questions bien précises. Ces questions nous sont déterminantes car elles se retrouvent au cœur du chemin parcouru depuis quelques moments et elles auront une influence particulière sur la suite de notre itinéraire. Voici ces questions: Qui ou quoi est le sujet qui parle? Qui est l'auteur de « mes » énoncés? Qu'est-ce qui est signifié ou référé par le mot « Je » et qui prolifère sans cesse dans notre discours? Et finalement, pour résumer ces trois questions, quelle

¹³⁶ Ibid

¹³⁷ Ibid

¹³⁸ John Raphael Staude, *Language Narration and the Self*, *History of the Human Sciences*, Vol. 7, No. 2, 1994, p.141

est la relation entre le langage et la personne?¹³⁹ C'est précisément cette question qui encadre le thème de la section que nous entamons à l'instant.

2.5.1 Le sujet ricoeurien

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette recherche, le parcours philosophique de Paul Ricoeur a pour racines la phénoménologie, mais il s'est par la suite développé en grand arbre herméneutique. On peut même dire que la sève qui coule au cœur de cet arbre est la question de l'être humain, celle de son existence, de son identité et du sujet propre à cet être. Ainsi, Domenico Jervolino remarque, dans son essai *Rethinking Ricoeur: The Unity of His Work and the Paradigm of Translation*, que dans la philosophie tardive de Ricoeur, le principe d'attestation semble remplacer la notion de Cogito cartésien.¹⁴⁰ Par ce fait, Jervolino affirme que le sujet ricoeurien lui fait beaucoup penser à ce qu'il dénomme le Cogito de Pascal,¹⁴¹ foncièrement différent du Cogito de Descartes. Dans les *Pensées*, le Cogito de Pascal est très difficile à repérer, puisqu'il semble n'y faire directement mention qu'à une seule reprise, lorsqu'il écrit « le moi consiste dans ma pensée »¹⁴². Toutefois, avec cette information en tête, et la lecture de l'ensemble des *Pensées*, on peut comprendre ce qui amène Jervolino à faire le lien entre le principe d'attestation de Ricoeur et la notion de Cogito de Pascal; le sujet est une entité qui se trouve dans la pensée, et il est difficile de contester le fait que la pensée, et non la conscience, soit composée de langage. Donc, le sujet est intimement relié au langage. En effet, c'est exactement de cette manière que Ricoeur conçoit ce qu'est un sujet, qui peut être saisi à travers sa caractérisation de l'identité-ipséité. G. B. Madison, dans l'essai *Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject*, apporte une lumière très éclairante à ce niveau. Il explique que la philosophie réflexive de Ricoeur n'est pas une philosophie de la conscience et que son sujet herméneutique n'est pas un sujet d'ordre métaphysique.¹⁴³ Plutôt, le sujet herméneutique de Ricoeur est un sujet parlant/parlé (*speaking/spoken*), il n'existe seulement en tant qu'objet de l'effort et du désir de l'auto affirmation de l'être humain.¹⁴⁴ Madison précise que le sujet réflexif de Ricoeur est un sujet purement

¹³⁹ Ibid

¹⁴⁰ Domenico Jervolino, *Rethinking Ricoeur: The Unity of His Work and the Paradigm of Translation*, *Reading Ricoeur*, Edited by David M. Kaplan, State University of New York Press, 2008, p.228

¹⁴¹ Ibid

¹⁴² Blaise Pascal, *Pensées*, Librairie Générale Française, 1972, p.214 (469)

¹⁴³ G. B. Madison, *Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject*, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Edited by Lewis Edwin Hahn, Open Court, 1995, p.80

¹⁴⁴ Ibid

linguistique, un sujet en quête de signification et d'auto-compréhension, un sujet qui prend forme et qui ne se connaît qu'à travers le langage d'où il provient, au sein duquel il habite.¹⁴⁵ En somme, comme Madison, le processus de compréhension, comme le dirait Gadamer, n'est pas une activité réalisée en soi par un sujet, mais c'est véritablement une activité constitutive à l'existence réelle du sujet en tant que tel.¹⁴⁶ C'est ainsi que nous pouvons comprendre en quoi consiste le sujet herméneutique de Paul Ricoeur.

2.5.2 Le sujet sémiotique

Dans l'objectif de compléter notre parcours du présent chapitre, poursuivons notre réflexion au-delà des travaux de Paul Ricoeur afin d'aller à l'encontre d'un penseur et d'une œuvre ayant profondément été inspirée par ceux-ci. C'est effectivement ce qu'Anthony Paul Kerby avoue avec transparence dans son livre *Narrative and the Self*. Ce livre, comme le stipule son auteur, traite de la relation qui existe entre le langage et les personnes, et son hypothèse maîtresse est que le soi, la personne, prend forme, reçoit son contenu, est délimité et incarné principalement dans des constructions narratives ou des histoires.¹⁴⁷ John Raphael Staude commente et affirme que l'objectif de Kerby est de clairement démontrer que la personne est constituée du langage dans son sens le plus large.¹⁴⁸ En effet, pour celui-ci, le langage n'est pas simplement vu comme un outil afin de communiquer ou pour renvoyer l'image de ce que l'on découvre dans notre réalité, mais est en soi compris comme un élément très important de la formation et la constitution de cette réalité.¹⁴⁹ Comme nous le verrons partiellement, tout au long de son livre, Kerby fait référence aux œuvres et aux théories de Benveniste, Ricoeur, Merleau-Ponty, Lacan et Taylor en vue de soutenir l'idée que le langage et la narration jouent un rôle central dans de grands pans de l'expérience humaine et de son fonctionnement, incluant les émotions, les valeurs et la réminiscence.¹⁵⁰ De surcroît, selon la perspective narrativiste de Kerby, la personne n'est pas quelque chose qui est donné pré-linguistiquement et qui ne fait qu'employer le langage, tel que nous pourrions employer un outil, mais est plutôt un produit du langage, qui pourrait être appelé le *sujet implicite des*

¹⁴⁵ Ibid, p.81

¹⁴⁶ Ibid

¹⁴⁷ Anthony Paul Kerby, *Narrative and the Self*, Indiana University Press, 1991, p.1

¹⁴⁸ John Raphael Staude, *Language Narration and the Self*, *History of the Human Sciences*, Vol. 7, No. 2, 1994, p.146

¹⁴⁹ Ibid

¹⁵⁰ Ibid

énoncés d'auto-référencement.¹⁵¹ Il se tourne vers Émile Benveniste, le fameux linguiste français, afin de supporter l'idée que le langage n'est pas qu'un outil ou un instrument utilisé par les personnes, mais que c'est davantage un élément qui fait partie intégrante de leur définition même.¹⁵² En effet, pour Benveniste, le « Je » employé par une personne ne réfère pas à une *res extensa* ni à une mystérieuse *res cogitans*, mais essentiellement au locuteur dans l'acte de parler.¹⁵³ Selon le linguiste français, c'est à l'intérieur et à travers le langage que l'être humain s'auto-constitue en tant que sujet, parce que c'est réellement le langage, seul, qui établit le concept « d'ego » en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être.¹⁵⁴ Assurons-nous de conserver cette conception en tête car nous la retrouverons en tant qu'élément central lors du dernier chapitre de notre itinéraire philosophique. Toutefois, pour le moment, résumons la position de Kerby. Il présente l'idée que le terme « Je » a fondamentalement une réalité locutoire, configurant ce qu'il dénomme le sujet de l'énoncé (*subject of speech*), un sujet qui existe uniquement dans l'expression locutoire. À son avis, les affirmations provenant de ce type de sujet peuvent être perçues comme étant fondamentale à l'engendrement de ce qui est communément appelé des « personnes ».¹⁵⁵ En d'autres mots, le pouvoir révélateur du langage est la source de la formation du sujet, un sujet locutoire qui se définit à travers ses propres expressions et qui s'identifie avec le sujet qui y est représenté.¹⁵⁶

D'autre part, à partir de sa position, Kerby présente un argument très audacieux qui vise à démontrer que la théorie du cogito cartésien se fonde essentiellement sur un sujet locutoire et linguistique. Voyons brièvement en quoi consiste cet argument. Il débute en faisant remarquer qu'il y a certainement un élément irréfutable ayant été léguée par la philosophie cartésienne. Cet élément est le fait d'avoir initié une réelle réorientation envers la recherche d'un sujet indubitable pouvant devenir le fondement d'une philosophie au caractère plus scientifique et épistémologique.¹⁵⁷ Toutefois, aux yeux de Kerby, l'erreur principale de la philosophie cartésienne est d'attribuer un statut substantiel et métaphysique au cogito qui, selon l'analyse de la formulation de Descartes lui-même dans ses *méditations*, n'est rien d'autre qu'un événement du langage, d'un

¹⁵¹ Anthony Paul Kerby, *Narrative and the Self*, Indiana University Press, 1991, p.4

¹⁵² Ibid, p.67

¹⁵³ Ibid

¹⁵⁴ Ibid, p.68

¹⁵⁵ Ibid

¹⁵⁶ Ibid, p.82

¹⁵⁷ Ibid, p.98

sujet locutoire, un cogito linguistique.¹⁵⁸ En effet, il cite Descartes à deux reprises, premièrement lorsque ce dernier écrit : « *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit ». ¹⁵⁹ Selon Kerby, cette formulation est très révélatrice, car le fait de prononcer, soit de dire à haute voix, ou le fait de concevoir dans l'esprit, soit de penser, donc de dire sans voix, pour Descartes, semble être garant de l'existence du cogito. La deuxième citation à laquelle fait référence Kerby, et qui supporte son idée, est la suivante : « *Je suis, j'existe* : cela est certain; mais combien de temps? À savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister ». ¹⁶⁰ Encore, Kerby explique que si l'existence du cogito dépend du fait de penser, donc de parler en soi-même, c'est que le cogito semble être davantage un phénomène du langage qu'un phénomène substantiel en soi. Par conséquent, il conclut que le terme « Je » ne vient pas avant les mots, au même titre qu'on ne peut jamais se découvrir soi-même à l'origine des mots que l'on dit. ¹⁶¹ En effet, le cogito doit absolument être dit, parlé, puisque ce n'est seulement dans la recrudescence spontanée du langage et de l'expression que l'on peut se trouver soi-même. Mais ce « Je » n'est rien de plus qu'un index de la personne qui le dit, un *qua* locuteur, l'être parlant. ¹⁶² Cet argument, tel que mentionné précédemment, est fort ambitieux, mais demeure très intéressant dans le contexte de tout ce que nous venons de parcourir au cours de ce chapitre. Sans vouloir poursuivre sur cette voie secondaire que nous venons de défricher, tout lecteur qui voudrait s'y aventurer pourrait néanmoins entreprendre l'aventure à partir de cette ouverture amorcée par Kerby. En ce qui concerne notre présent parcours, tâchons de maintenir la voie principale et concluons la section que nous venons de traverser.

À la toute fin de son œuvre *Narrative and the Self*, Kerby dresse un portrait synthétique de sa théorie. En effet, il tente de ramener ensemble les nombreux fils provenant des différentes sections de son livre dans un seul et unique modèle du sujet humain qui respecte son enracinement dans le langage et la signification. Il dénomme ce sujet le *sujet sémiotique*. ¹⁶³ Il résume, comme nous l'avons explicité, que le pronom « Je » n'a tout simplement pas la qualité référentielle

¹⁵⁸ Ibid, p.99

¹⁵⁹ Descartes, Méditation seconde, *Méditations Métaphysiques*, GF Flammarion, 1992 (2011), p.73

¹⁶⁰ Ibid, p.77

¹⁶¹ Anthony Paul Kerby, *Narrative and the Self*, Indiana University Press, 1991, p.100

¹⁶² Ibid

¹⁶³ Ibid, p.101

indépendante envers un objet ou une substance qui lui est souvent attribué, que ce soit en tant qu'esprit, âme, ou soi.¹⁶⁴ L'objectif principal de son ouvrage, rappelle Kerby, est sa tentative de saper le besoin que nous avons de poser un soi ou une substance mentale en tant que cause sous-jacente de nos expressions linguistiques ou autres.¹⁶⁵ En bref, le soi, ou le *sujet sémiotique*, aux yeux de ce dernier, n'est pas une chose identique en elle-même, comme une âme ou un esprit, mais plutôt une construction signifiée dérivant du langage et du discours en général, celui-ci provenant de notre histoire sédimentée, particulièrement en ce qui concerne le langage autobiographique de l'auto-narration.¹⁶⁶

2.6 Le personnage ricoeurien

En conclusion au chapitre que nous venons de parcourir, qui a débuté avec la position réductionniste de Parfit, et qui s'achève avec le sujet sémiotique propre à la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur, celle-ci qualifiée de non-réductionniste par l'école parfitienne à cause de la perspective du fait supplémentaire, que l'on retrouve à travers le *sujet sémiotique*, nous pouvons revenir à l'œuvre ricoeurienne afin de boucler cette seconde étape de notre randonnée philosophique. Afin de résumer sa pensée, Ricoeur explique que « l'identité, narrativement comprise, peut être appelée, par convention de langage, identité du personnage ».¹⁶⁷ Cette idée du personnage s'allie merveilleusement bien avec la notion de sujet sémiotique, un « Je » qui n'existe qu'au travers de ses actions locutoires et qui se définit à travers elles. Le concept ricoeurien du personnage est repris par Kerby à la fin de son propre ouvrage, lorsqu'il affirme que derrière la scène métaphorique de l'identité personnelle, on ne retrouve pas une forme d'ego transcendantal ou même un narrateur omniscient accomplissant le rôle d'un directeur de scène, mais plutôt une certaine forme d'activité linguistique, et c'est au sein de cette activité langagière que le soi fait son apparition en tant que personnage.¹⁶⁸ Somme toute, la meilleure façon de terminer cette étape du parcours est de laisser le dernier mot à Paul Ricoeur, qui s'exprime avec clarté et éloquence par rapport à la notion d'identité-ipséité et de sa conception d'un sujet herméneutique, aussi appelé *sujet sémiotique*, et ce que celui-ci signifie pour sa théorie. En effet, « la thèse de l'identité que

¹⁶⁴ Ibid, p.111

¹⁶⁵ Ibid, p.112

¹⁶⁶ John Raphael Staude, *Language Narration and the Self, History of the Human Sciences*, Vol. 7, No. 2, 1994, p.146

¹⁶⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p.168

¹⁶⁸ Anthony Paul Kerby, *Narrative and the Self*, Indiana University Press, 1991, p.110

Parfit appelle non réductionniste en reçoit plus qu'un renfort, un complet remaniement. La personne, comprise comme personnage de récit, n'est pas une entité distincte de ses « expériences ». Bien au contraire : elle partage le régime de l'identité dynamique propre à l'histoire racontée. Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage ». ¹⁶⁹

¹⁶⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p.175

3. Un cadre interprétatif à la théorie ricoeurienne de l'identité narrative

Nous voilà prêt à entamer le troisième volet de cette recherche sur l'identité personnelle, que nous effectuons depuis le début à travers la perspective narrative telle que conçue par Paul Ricoeur. En effet, après avoir réfléchi, dans un premier temps, au cheminement métaphysique ayant amené le philosophe français à proposer sa théorie de l'identité narrative, et dans un deuxième temps, à la nature non-réductionniste de cette théorie, comprise à travers la notion de sujet sémiotique, au cœur du concept d'identité-ipséité, nous avons posé de bonnes bases pour la suite du parcours. Ainsi, la prochaine étape nous permettra de comprendre concrètement ce qu'est une personne aux yeux de Paul Ricoeur. Pour ce faire, nous allons devoir mettre en lumière le cadre interprétatif à travers lequel ce dernier a développé sa théorie narrative et qui a permis sa réflexion au sujet de la personne. Comme nous l'expliciterons dans ce chapitre, il existe essentiellement deux catégories de cadres interprétatifs à l'identité personnelle, le cadre naturaliste, selon lequel la personne est davantage comprise comme une fiction, et le cadre non-naturaliste, qui permet de concevoir la personne comme quelque chose de plus qu'une fiction, un peu plus comme une construction ou une institution. Afin de cheminer avec clarté et logique, nous débiterons ce survol en explorant les rouages du cadre naturaliste, que nous présenterons tout d'abord en nous servant de la théorie de Daniel C. Dennett, et ensuite avec l'aide des travaux de David Hume. Par la suite, nous poursuivrons en explicitant quelques arguments semant un doute sur la pertinence du cadre naturaliste et de son interprétation de la personne en tant qu'entité fictive. Finalement, nous compléterons ce présent chapitre en exposant le cadre institutionnaliste, cadre qui amène à interpréter la personne comme une institution. Pour ce faire, nous emploierons initialement les travaux de Michel Seymour, pour ensuite conclure avec l'œuvre ricoeurienne afin de mettre en lumière sa propre position à ce sujet. Nous constaterons que cette dernière, qui n'a jamais été clairement stipulée par Ricoeur, se rapproche considérablement de la conception proposée par Seymour, qui considère la personne comme une institution, et qui ne peut être pleinement saisie qu'en exploitant le cadre interprétatif non-naturaliste qu'est celui de l'institutionnalisme.

3.1 Dennett et la personne en tant que fiction narrative

Daniel C. Dennett est un penseur qui défend, tout comme Ricoeur, une théorie de type narrative en ce qui concerne l'identité personnelle. Toutefois, contrairement au penseur français, la théorie qu'il défend considère la personne d'une toute autre manière. En effet, pour Dennett, qui interprète la personne à travers un cadre naturaliste, soit un cadre qui traite une entité, ou un objet, comme faisant intégralement parti de la nature et non différenciée de celle-ci, la personne n'est rien de plus qu'une fiction narrative, une théorie abstraite qui se serait développée au cours de l'histoire dû au besoin humain de se comprendre et de comprendre les autres. Dans son article *The Origins of Selves*, il explique en détail comment il conçoit l'origine des personnes et comment elles ont évolué à travers l'histoire naturelle du monde. Dans un premier temps, pour Dennett, il y aurait un principe biologique fondamental au sein de notre espèce, comme pour toute forme de vie, qui consiste à distinguer 'soi-même' par rapport au reste du monde, l'intérieur d'un organisme en opposition à son extérieur, et ce principe aurait une influence remarquable sur les plus hautes sphères de la psychologie humaine.¹⁷⁰ Ainsi, selon Dennett, une personne, au sens le plus minime, est quelque chose d'abstrait qui ne représente que l'existence d'une organisation tendant à se distinguer, à contrôler et à conserver des portions du monde, donc une organisation qui ne fait que créer et protéger certaines frontières.¹⁷¹ C'est donc à partir de cette lecture très naturaliste du monde vital et organique qu'il dresse le portrait initial de ce qu'il considère représenter le concept d'une personne, au sens philosophique. À cela, Dennett ajoute que les êtres humains évoluent dans un environnement bien particulier, puisque celui-ci ne contient pas que de la nourriture, des abris où se loger et se protéger, des ennemis à combattre ou à fuir, et des partenaires avec qui s'accoupler, comme toute autre forme animale ou organique. Ce qui rend l'environnement humain unique, aux yeux de Dennett, ce sont les mots du langage.¹⁷² En effet, il explique que les mots sont de puissants éléments de notre environnement que nous incorporons, en les ingérant et les régurgitant, de manière à tisser des toiles de fils narratifs auto-protecteur, un peu comme le font les araignées et plusieurs autres espèces animales.¹⁷³ Leur point commun est la présence de l'organisme au sein d'une niche écologique qui forme un écran entre l'intérieur et l'extérieur. Cette

¹⁷⁰ Daniel C. Dennett, *The Origins of Selves*, *Cogito*, 1989, p.166

¹⁷¹ *Ibid*, p.167

¹⁷² *Ibid*, p.168

¹⁷³ *Ibid*

niche écologique peut parfois être sociale et peut alors parfois comporter des éléments culturels qui ont parfois un caractère symbolique, culminant dans le langage. Chez l'humain, en effet, la toile tissée est une trame narrative. Pour le professeur du Tufts College, qui observe l'espèce humaine avec la même perspective que toutes autres formes de vie organique, la tactique humaine fondamentale de protection de soi, de contrôle de soi et de définition de soi ne se fait pas à travers la construction de barrage ou le tissage de toiles, tels que le font le castor et l'araignée, mais plutôt en racontant des histoires avec des mots, particulièrement de manière à concocter et contrôler l'histoire que nous racontons aux autres, ainsi qu'à soi-même, au sujet de qui nous sommes.¹⁷⁴ De plus, selon Dennett, l'être humain construit ces histoires narratives de manière inconsciente et non-délibérée, de sorte que la conscience humaine, et les personnes narratives, sont le produit de ces toiles narratives, et non leur source.¹⁷⁵ Dès lors, on peut comprendre pourquoi la personne n'est qu'une fiction narrative aux yeux de Dennett, puisqu'elle est élaborée de manière inconsciente par un organisme biologique et psychique, de la même manière qu'une araignée tisse sa toile, mais au lieu de fils de soie, l'espèce humaine construit ses fictions avec des fils de mots, la ressource la plus présente dans son environnement. Et ces toiles narratives, qui donnent naissance à des fictions narratives, soit des personnes pour Dennett, ont pour but principal de protéger et préserver l'organisme qu'est l'être humain. Par conséquent, on peut comprendre pourquoi la théorie dennettienne a séduit beaucoup de penseurs, car elle interprète la personne selon un cadre parfaitement naturaliste, la considérant comme le fruit de son environnement organique et vital. Toutefois, le seul élément qui semble faire hésiter bien des commentateurs au sujet de la perspective de Dennett, et qui ébranle toute sa théorie, est la nature qu'il accorde aux mots et au langage, à travers un cadre purement naturaliste, comme faisant parti de la nature au même titre que les feuilles poussant au bout des arbres. Nous explorerons cette voie sous peu, mais pour l'instant tâchons de rester sur le sentier principal et complétons le survol de sa théorie narrative.

Tim Thornton, dans son article *Psychopathology and Two kinds of Narrative Accounts of the Self*, résume en expliquant que l'idée centrale de la théorie dennettienne est l'idée que la personne est une entité devant être comprise comme étant dépendante d'une forme particulière de

¹⁷⁴ Ibid

¹⁷⁵ Daniel C. Dennett, *The Origins of Selves, Cogito*, 1989, p.169

stratégie interprétative.¹⁷⁶ Ainsi, c'est précisément à travers cette stratégie interprétative, qui s'effectue dans l'univers naturel du langage et des mots, que la personne se forme en tant que fiction narrative, et représente quelque chose de complètement abstrait. Afin d'illustrer son point de vue, Dennett compare le concept de « personne » avec celui d'un « centre de gravité », expliquant que les deux sont bien réels, mais que cette réalité est entièrement fictive. Voyons de plus près en quoi consiste cette analogie.

3.1.1 Les personnes et les centres de gravité

Dans un article s'intitulant *The Self as a Center of Narrative Gravity*, Dennett présente en détail son idée fort originale. Il débute en expliquant qu'un centre de gravité, tel que nous pouvons en concevoir dans toutes sortes d'objets ayant un corps et une masse, n'est qu'un concept abstrait, un objet fictif. Toutefois, il précise que ce n'est pas parce que c'est un objet fictif qu'il faut le dénigrer, bien au contraire; c'est une entité fictive incroyable, qui a une place parfaitement légitime dans le domaine sérieux des sciences physiques.¹⁷⁷ En effet, un centre de gravité, affirme Dennett, est une entité fictive élaborée par l'être humain afin d'interpréter adéquatement le monde qui l'entoure. Au même titre, la personne est un objet théorique, une fiction de théoricien, qui ne ressort pas du domaine de la physique des particules, mais de ce qu'il appelle une branche de la 'physique des personnes', qui équivaut en quelque sorte à la phénoménologie, à l'herméneutique, ou même à ce qu'il nomme la science de l'âme.¹⁷⁸ Ainsi, Thornton explique que, selon Dennett, les personnes, tout comme les centres de gravités, sont des entités articulées à travers une posture théorique particulière, et c'est pourquoi elle interprète ces deux concepts comme des entités fictives.¹⁷⁹ De plus, il ajoute que cette analogie permet de défendre l'idée que les personnes, malgré leur statut de fiction narrative et d'abstraction construite, semblent avoir une réalité apparente du point de vue du sens commun, puisque les centres de gravité paraissent avoir une présence réelle dans leur existence.¹⁸⁰ Cependant, Dennett explique que les centres de gravité ne sont pas des atomes, ni des particules subatomiques ou encore n'importe quel objet physique existant dans le

¹⁷⁶ Tim Thornton, Psychopathology and two kinds of Narrative Accounts of the Self, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 10, No. 4, December 2003, published by John Hopkins University Press, p.361

¹⁷⁷ Daniel C. Dennett, The Self as a Center of Narrative Gravity, *Philosophia*, Vol. 15, 1986, p.277

¹⁷⁸ Ibid, p.278

¹⁷⁹ Tim Thornton, Psychopathology and two kinds of Narrative Accounts of the Self, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 10, No. 4, December 2003, published by John Hopkins University Press, p.362

¹⁸⁰ Ibid, p.363

monde. En effet, ils n'ont aucune masse, aucune couleur, aucune propriété physique quelconque, mis à part une localisation spatio-temporelle. En citant Hans Reichenbach, Dennett affirme qu'un centre de gravité n'est qu'un « *abstractum* ». ¹⁸¹ Sur la base de ce concept, il poursuit en stipulant que les centres de gravité sont des objets purement abstraits, des fictions de théoriciens, ayant définitivement un rôle en science, mais n'ayant aucune réalité physique. De plus, il ajoute que nous pouvons parfaitement manipuler les centres de gravité, comme par exemple en changeant le positionnement d'une chaise, en l'inclinant sur une patte, ou encore avec un pichet d'eau, en ajoutant ou retirant de l'eau du contenant. Ainsi, il précise que malgré le fait qu'un centre de gravité soit un objet purement abstrait, il a quand même une carrière spatio-temporelle, et celle-ci peut très bien être affectée par nos actions. ¹⁸² Selon Dennett, et c'est ici que nous arrivons au cœur de son analogie, le physicien effectue une sorte d'interprétation de la chaise ou du pichet d'eau à travers leur 'comportement', et élabore la théorie abstraite du centre de gravité pour expliquer ce 'comportement'. Ainsi, cette théorie sera très utile afin de caractériser le comportement de la chaise ou du pichet d'eau dans le futur, et ce, en fonction d'une variété de conditions. ¹⁸³ Le philosophe américain enchaîne en indiquant que tout comme le physicien, l'herméneuticien de la phénoménologie, ou l'anthropologue, perçoit quant à lui des choses plus complexes dans le monde, soit des êtres humains et des animaux, et est confronté au même problème d'interprétation que le physicien. Bref, selon Dennett, il est théoriquement lucide d'organiser l'interprétation de ces choses autour d'une abstraction centrale; comme le fait le physicien avec les centres de gravité, l'anthropologue élabore l'idée du 'soi', ou de la 'personne', afin d'adéquatement interpréter ces objets qui existent dans la nature. ¹⁸⁴

La comparaison effectuée par Dennett entre les centres de gravité et les personnes est fort intéressante, et contient certainement un fond de vérité. Toutefois, c'est encore au niveau de la nature du langage constituant ces concepts que Dennett semble minimiser leur existence. En ce qui concerne les centres de gravité, nombreux physiciens affirmeront qu'ils ne sont que des formules mathématiques utilisées à l'intérieur de formules mathématiques plus complexes. L'idée à retenir est que les centres de gravité appartiennent au langage des nombres, donc au langage

¹⁸¹ Daniel C. Dennett, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, *Philosophia*, Vol. 15, 1986, p.275

¹⁸² *Ibid*, p.276

¹⁸³ *Ibid*, p.278

¹⁸⁴ *Ibid*

mathématique, tout comme les personnes sont des concepts qui appartiennent au langage des mots, selon la théorie narrativiste bien entendu. Donc, c'est lorsqu'on s'attarde à la nature du langage qu'on a de la difficulté à s'accorder avec Dennett, et ce même si on comprend parfaitement son raisonnement, afin d'arriver à la conclusion que ces entités, autant les centres de gravité que les personnes, ne sont que objets fictifs, de simples théories abstraites. Car affirmer que les personnes ne sont que des abstractions théoriques ouvre la porte à une idée que Ricoeur et une majorité de philosophes, ne peuvent concevoir comme légitime, à savoir que l'existence de multiples 'soi' au sein d'un même être humain est quelque chose de tout à fait plausible. Avec son cadre naturaliste, qui interprète la personne comme une fiction narrative, Dennett défend justement l'idée que plusieurs 'soi' peuvent coexister au sein d'un même organisme.

3.1.2 Les multiples 'soi' (*multiple selves*)

Sur la base de sa théorie de l'identité personnelle, Dennett défend l'idée que nous pouvons retrouver sans problème plus d'une seule personne au sein d'un même être humain. En effet, il explique que de façon habituelle, l'histoire autobiographique d'un individu a tendance à retrouver en son centre un personnage principal fictif, que nous appelons le 'soi', ou la 'personne'. Toutefois, il est parfaitement légitime de penser qu'il y ait d'autres personnages fictifs au sein d'une même autobiographie, tant que l'histoire ne tourne pas seulement autour d'un seul point imaginaire, tel un centre de gravité, mais de manière cohérente autour de deux points imaginaires différents ou plus.¹⁸⁵ En effet, selon Dennett, puisque la personne n'est qu'une fiction narrative, il n'y a rien qui nous empêche d'imaginer d'autres fictions narratives, telles que les personnages d'une autre histoire, à l'intérieur d'un même individu. Afin de défendre cette idée, il fait référence aux individus souffrant de désordres psychologiques. Il explique que souvent, la seule façon de les interpréter adéquatement ou de faire sens de leur situation est de postuler qu'il y a deux centres de gravité coexistants, deux 'soi' au sein du même individu.¹⁸⁶ Pourquoi pas, dit-il, puisque ce n'est pas comme si on créait ou découvrait un morceau de 'fantôme' en postulant cela, faisant fort probablement référence à la notion d'un égo cartésien, caractérisé par Gilbert Ryle dans son livre *The Concept of Mind* comme un «fantôme dans la machine». Au contraire, tout ce qu'on fait, à ses yeux, qui appréhendent cette réalité à partir d'un cadre naturaliste, c'est de simplement créer une

¹⁸⁵ Daniel C. Dennett, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, *Philosophia*, Vol. 15, 1986, p.287

¹⁸⁶ *Ibid*, p.288

autre abstraction, un objet abstrait que nous employons en fonction d'un appareil théorique afin de comprendre, prédire et élucider le comportement d'une chose très compliquée, soit l'être humain.¹⁸⁷ Par conséquent, selon Dennett, la personne n'est qu'un concept abstrait créé par la nature humaine dans le but d'amener du sens à notre existence. Donc, selon ce point de vue, si c'est plus simple et évident de se comprendre avec plus d'un 'soi', il n'y a fondamentalement pas de problème à ce qu'on en imagine plus d'un au sein d'un même organisme, tant que l'interprétation se fait avec une certaine cohérence. Dennett conclut en affirmant qu'il ne faut pas se surprendre si la majorité des gens ont de la difficulté à accepter cette idée, car selon le sens commun, les 'soi' abstraits semblent si robustes et vrais, un peu comme les centres de gravité. Toutefois, comme le précise le philosophe américain, personne n'a jamais vu de centre de gravité, de la même manière que, comme l'avait noté David Hume, auquel se réfère Dennett, personne n'a jamais vu de 'soi' non plus.¹⁸⁸

Somme toute, dans son cadre naturaliste, Daniel C. Dennett propose une théorie de l'identité narrative qui interprète la personne comme une pure abstraction, une théorie entièrement fictive, une fiction narrative. La personne y est conçue comme le centre de gravité de la trame narrative. À ses yeux, cette perspective se compare parfaitement au concept de centre de gravité, qui ne représente rien de plus qu'un outil théorique permettant à l'être humain de comprendre le monde dans lequel il vit. Ce discours argumentatif ne peut que fonctionner si on interprète la personne à l'intérieur d'un cadre naturaliste, mais comme nous le verrons sous peu, ce cadre a plusieurs lacunes théoriques. Mais avant d'en arriver là, nous nous devons de compléter le survol du cadre naturaliste dans son ensemble, en sortant de l'œuvre de Dennett et de sa théorie narrativiste, et en plongeant dans l'œuvre de l'un des plus grands penseurs naturalistes de l'histoire humaine, David Hume.

3.2 Le naturalisme de Hume

David MacArthur, dans son essai *Naturalism in Question*, présente adéquatement Hume comme étant l'un des premiers et des plus importants représentants du naturalisme moderne.¹⁸⁹ Il explique que l'idée centrale du cadre naturaliste huméen est l'idée que les êtres humains ne sont

¹⁸⁷ Ibid

¹⁸⁸ Daniel C. Dennett, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, *Philosophia*, Vol. 15, 1986, p.288

¹⁸⁹ David MacArthur, *Naturalism in Question*, *Naturalism and Skepticism*, Harvard University Press, 2004, p.108

pas des entités distinctes de la nature, car ils sont plutôt des êtres qui en font intégralement partie.¹⁹⁰ MacArthur ajoute que la pierre angulaire du naturalisme de Hume est l'idée que la philosophie, en opposition à la pensée continentale cartésienne de l'époque, se doit d'employer des méthodes qui sont le fruit de l'expérience et de l'observation, ainsi que des expériences de nature prudente et exacte.¹⁹¹ À travers ces éléments, on retrouve les bases de l'empirisme moderne. Ainsi, c'est à travers cette perspective que Hume réfléchit à la nature humaine dans son légendaire *Traité de la Nature Humaine*. La section qui nous intéresse particulièrement pour cette recherche est naturellement celle sur l'identité personnelle, laquelle nous permettra de comprendre en quoi le cadre naturaliste huméen influe sur son interprétation de ce qu'est une personne.

Tout d'abord, précisons que tout comme Dennett, Hume conçoit la personne comme étant une fiction. En effet, avec son expérience et ses observations minutieuses, il constate que l'identité que nous nous attribuons est seulement une illusion, une identité similaire à celle que nous attribuons aux légumes et aux animaux.¹⁹² Hume explique que nous avons une propension à confondre l'identité des choses en nous rapportant aux relations spatio-temporelles qui les constituent, ce qui nous incite à imaginer quelque chose d'inconnu et de mystérieux, tel une âme, un soi ou une substance, en guise d'entité connectant les parties qui sont en relation les unes avec les autres. Le philosophe anglais rappelle que ce type d'identité se compare à celle que nous semblons attribuer aux plantes et aux légumes.¹⁹³ Ces comparaisons peuvent sembler étranges, mais pour Hume, elles ne servent qu'à rappeler le cadre interprétatif naturaliste qui est le sien pour réfléchir à la personne. De plus, il affirme constater le cours général de la nature dans les actions humaines, qui peut se comparer aux opérations du soleil et du climat.¹⁹⁴ Or, c'est sous la perspective naturaliste que Hume interprète le concept de personne. De plus, David MacArthur nous informe que l'élément crucial à saisir pour comprendre la perspective de Hume, c'est qu'il est engagé dans une conception purement causale de l'esprit. En effet, en vertu de son cadre naturaliste, l'esprit n'est conçu comme rien de plus qu'une sphère causale de processus, d'événements et d'états mentaux efficients.¹⁹⁵ En vertu de cette conception, il est tout à fait normal

¹⁹⁰ Ibid, p.109

¹⁹¹ Ibid

¹⁹² David Hume, *A Treatise on Human Nature*, Penguin Classics, 1985 (1739), p.306

¹⁹³ Ibid, p.302

¹⁹⁴ Ibid, p.450

¹⁹⁵ David MacArthur, *Naturalism in Question, Naturalism and Skepticism*, Harvard University Press, 2004, p.110

que Hume conçoive la personne comme une entité fictive, puisqu'elle n'est rien d'autre qu'une série causale d'états mentaux à ses yeux. J. I. Biro précise que pour le philosophe anglais, la mémoire est ce qui constitue réellement l'esprit ou le 'soi', ou plus spécifiquement, la présence de perceptions mnémoniques au sein de la collection de séries de perceptions constituant l'être humain.¹⁹⁶ Il ajoute que ce sont ces perceptions présentes au sein de la mémoire qui rendent possible l'idée d'un soi, une entité singulière pouvant être individuée, et dont elle seule peut être consciente. Hume est très perspicace. Il explique que c'est seulement la mémoire qui nous permet de concevoir une continuité ininterrompue de perceptions, et c'est la raison pour laquelle il affirme que la mémoire est la source de l'identité personnelle.¹⁹⁷ En effet, si l'être humain n'avait pas de mémoire, il ne pourrait jamais avoir aucune notion de causalité, conséquemment aucune idée du principe des causes et des effets, ce qui, selon la perspective de Hume, constitue ce qu'est un 'soi' ou une 'personne'.¹⁹⁸ De plus, il faut préciser que selon sa conception, on ne peut pas dire que c'est la mémoire qui produit l'identité personnelle en tant que telle. Il faut plutôt dire que la mémoire découvre l'identité personnelle en nous montrant les relations de cause à effet qui existent au sein de nos différentes perceptions.¹⁹⁹

En somme, l'interprétation humienne de la personne en tant qu'entité fictive est le fruit d'un cadre naturaliste qui perçoit l'esprit humain comme un simple organisme causalement déterminé à travers lequel la mémoire découvre la connexion spatio-temporelle entre les différentes perceptions et états mentaux qui y prennent place. Cette conception réductionniste est qualifiée par Derek Parfit de position extrême (*Extreme Claim*).²⁰⁰ En effet, Parfit, qui ne conçoit lui-même pas la personne comme n'étant rien d'autre qu'une fiction, qualifie d'extrême la position naturaliste de Hume. Même si Parfit conçoit l'expérience de sa propre unicité comme n'étant rien de plus qu'une façon de parler, la continuité psychologique constitue une base réelle de réduction de l'identité personnelle. On peut effectivement se demander où se situe la notion du « Je », soit la notion du sujet langagier ou sémiotique, tel que nous l'avons vu au chapitre précédent, dans la théorie humienne. Peut-être que ce type de question ne cadre pas à l'intérieur de l'époque vécue par Hume, qui était davantage caractérisée par le débat entre rationalisme et empirisme, entre

¹⁹⁶ J. I. Biro, Hume's difficulties with the Self, *Hume Studies*, Vol. 5, No. 1, April 1979, p.49

¹⁹⁷ David Hume, *A Treatise on Human Nature*, Penguin Classics, 1985 (1739), p.309

¹⁹⁸ Ibid

¹⁹⁹ Ibid, p.310

²⁰⁰ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Clarendon, 1987 (1984), p.307

l'école cartésienne et l'école anglaise, entre la *res cogitans*, le cogito de Descartes, et l'approche empiriste héritée de Bacon, Locke et Newton. C'est peut-être même précisément dû à ce type de questionnement, portant sur le pronom « Je », l'agent du langage et le sujet sémiotique, appelé par Ricoeur l'identité-ipséité, que Hume a lui-même émis les doutes qui caractérisent sa théorie de l'identité personnelle.

3.2.1 Doutes de Hume quant à sa théorie de l'identité personnelle

Selon de nombreux commentateurs qui se sont investis dans l'œuvre humienne, et qui ont fait une relecture attentionnée de son traité, l'empiriste anglais n'était lui-même pas convaincu de sa propre théorie de l'identité personnelle. En effet, J. I. Biro confirme que l'une des sections les plus déconcertantes et inconclusives du *Traité* est celle sur l'identité personnelle. Hume lui-même signale, dans les passages notoires de l'appendice du *Traité*, que la question de l'identité personnelle demeure un problème irrésolu au sein de sa philosophie.²⁰¹ Prenons donc un instant et explicitons la nature de ces doutes qui se retrouvent dans l'appendice du *Traité sur la Nature Humaine*.

Tout d'abord, Hume indique clairement qu'après une révision plus rigoureuse de la section traitant de l'identité personnelle, il se trouve engagé dans un tel labyrinthe qu'il ne sait ni comment corriger ses anciennes opinions, ni comment les rendre consistantes.²⁰² Il ajoute être très conscient que sa description de l'identité personnelle est déficiente, et il réfléchit à ce propos en écrivant au sujet des perceptions et de la connexion qui existe entre elles.²⁰³ En effet, il se questionne quant à l'existence distincte des perceptions, et affirme qu'aucune connexion parmi des existences distinctes ne peut être découverte par l'entendement humain, parce que cette connexion ne peut que se ressentir, et non se connaître. Dès lors, on peut se rendre compte de l'importance que Hume accorde au cadre empiriste et naturaliste, car c'est cette approche qui semble l'amener dans ses fameux labyrinthes de l'identité personnelle. Dans la cinquième étude de *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur met également en lumière les difficultés rencontrées par Hume. Il explique que pour le naturaliste anglais, il n'existe qu'un seul modèle d'identité, la mêmeté (*sameness*).²⁰⁴ Par conséquent, on peut penser qu'une partie de la difficulté humienne provient du fait qu'un seul

²⁰¹ J. I. Biro, Hume's difficulties with the Self, *Hume Studies*, Vol. 5, No. 1, April 1979, p.45

²⁰² David Hume, *A Treatise on Human Nature*, Penguin Classics, 1985 (1739), p.675

²⁰³ Ibid, p.677

²⁰⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p.153

modèle, la mêmété, est considéré, et que toute la question de l'identité-ipséité, le sujet réflexif, celui du langage, est laissée de côté. Ensuite, Ricoeur ajoute que Hume, « en bon empiriste, demande pour chaque idée une impression correspondante et qu'à l'examen de « son intérieur » il ne trouve qu'une diversité d'expériences et nulle impression invariable relative à l'idée d'un soi, il conclut que cette dernière est une illusion. Mais cette conclusion ne clôt pas le débat »,²⁰⁵ selon Ricoeur, « elle l'ouvre plutôt. Qu'est-ce qui, demande Hume, nous donne une propension si forte à superposer une identité à ces perceptions successives, et à supposer que nous sommes en possession d'une existence invariable et ininterrompue durant le cours entier de nos vies? ». ²⁰⁶ La réponse à cette question, posée par Hume, est précisément le principe d'identité-ipséité suggéré par Ricoeur dans sa théorie de l'identité narrative. Comme nous l'avons vu, c'est le sujet sémiotique, le « Je » du langage, qui permet cette supposition que Hume associe, comme tous les penseurs de l'époque moderne, au Cogito cartésien, et de laquelle l'école de pensée empiriste tente irrémédiablement de se dissocier.

En résumé, nous venons de constater, après avoir explicité les éléments conceptuels de sa théorie, que Hume lui-même avoue s'être retrouvé engagé dans de complexes labyrinthes en réfléchissant à l'identité personnelle à l'intérieur d'un cadre naturaliste. En effet, sa « *bundle theory* » de l'esprit est le fruit de cette interprétation, qui perçoit le 'soi' comme une entité simplement identifiée aux états mentaux découverts à travers l'introspection de l'esprit et plus particulièrement, de la mémoire, et non pas avec un 'Je', un 'moi', un ego, qui serait central aux relations de ces états mentaux. Afin de faire le lien avec la première section, Tim Thornton ajoute que Dennett, qui partage le même cadre naturaliste que Hume, s'oppose également à la notion d'ego cartésien. Toutefois, ce dernier ajoute un principe efficient d'organisation des états mentaux qui, selon lui, sont tous ensemble rassemblés autour de la narrativité.²⁰⁷ En effet, tel que nous l'avons précédemment vu, le soi n'est pas qu'un agrégat (*bundle*) de sensations aux yeux de Dennett, mais plutôt des états structurés à l'intérieur d'un récit narratif. On peut conclure que pour Hume et Dennett, la personne n'est qu'une entité fictive, une illusion n'ayant aucune existence

²⁰⁵ Ibid

²⁰⁶ Ibid

²⁰⁷ Tim Thornton, Psychopathology and two kinds of Narrative Accounts of the Self, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 10, No. 4, December 2003, published by John Hopkins University Press, p.364

concrète dans le monde. Or, la section subséquente aura pour objectif d'émettre quelques doutes de certains commentateurs à l'égard de la perspective naturaliste de Hume et Dennett.

3.3 Critique du cadre naturaliste

Tout d'abord, l'un des problèmes majeurs qui ressort de la perspective humienne est le fruit de ce que Dan Garrett appelle son « empirisme radical ».²⁰⁸ En effet, selon Garrett, l'empirisme de Hume, qui se concentre exclusivement sur la nature physique du monde et les relations causales qui le constituent, l'empêche d'observer adéquatement les « vraies connexions » de nature intrinsèque qui caractérisent l'esprit humain.²⁰⁹ Cette remarque peut nous amener à nous demander si Hume considérait le langage, c'est-à-dire le contenu de la pensée, comme quelque chose de non empiriquement observable puisque celui-ci n'a pas une existence physique en tant que telle. De plus, J. I. Biro, dans son essai *Hume's Difficulties with the Self*, relate que même Nelson Pike, un grand défenseur de la théorie humienne, a de la difficulté à défendre l'idée suivante : si l'esprit n'est qu'un agrégat (*bundle*) ou une série d'états mentaux ou conscients, nous dit-il, alors comment l'esprit peut-il être conscient de lui-même en tant qu'agrégat ou série possédant une certaine unité?²¹⁰ C'est effectivement toute l'idée ricoeurienne du concept d'identité-ipséité qui revient dans cette difficulté que Pike reconnaît lui-même. C'est donc dire que le cadre naturaliste n'est peut-être pas approprié pour observer ou interpréter le type d'identité que Ricoeur nomme *Ipse*.

En second lieu, à partir de sa lecture détaillée des sections sur l'identité personnelle et de l'appendice du *Traité sur la Nature Humaine*, Dan Garrett explique que Hume nie seulement l'existence d'une « impression d'un soi ou d'une substance comme quelque chose de simple et d'individuel », ou encore quelque chose de « simple et de continu », « constant et invariable », sur la base duquel on pourrait postuler l'idée de quelque chose qui possède une « simplicité et une identité parfaite ».²¹¹ Donc, l'idée de Garrett est que le cadre naturaliste de Hume lui permet de nier certaines choses au sujet de l'identité personnelle, choses sur lesquelles la majorité peut s'entendre, comme par exemple le fait qu'il n'y ait pas de substance simple qui existe, ainsi qu'une

²⁰⁸ Dan Garrett, Hume's Self-Doubts about Personal Identity, *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 3, July 1981, Published by Duke University Press, p.357

²⁰⁹ Ibid

²¹⁰ J. I. Biro, Hume's difficulties with the Self, *Hume Studies*, Vol. 5, No. 1, April 1979, p.52

²¹¹ Dan Garrett, Hume's Self-Doubts about Personal Identity, *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 3, July 1981, Published by Duke University Press, p.341

identité parfaite, telle que sous-entendue par le principe cartésien du Cogito. Toutefois, ce n'est pas parce qu'il permet de nier certains faits que le cadre naturaliste de Hume l'autorise nécessairement à en postuler d'autres. Par conséquent, l'interprétation naturaliste voulant que la personne ne soit qu'une fiction, une illusion, peut certainement être mise en doute.

Ensuite, une troisième philosophe, que nous avons déjà rencontré au chapitre précédent, met elle aussi en doute la position naturaliste, à partir d'un argument bien simple; celui de l'effort et de la volonté. En effet, Carol Rovane explique que si l'identité personnelle s'avère être le produit de l'effort et de la volonté humaine, chose qu'elle défend personnellement, alors cela remettrait certainement en doute la position naturaliste qui ne conçoit la personne que comme une série d'état mentaux interconnectés et qui discrédite toute existence d'une entité métaphysique quelconque.²¹² Dans son essai *A Nonnaturalist Account of Personal Identity*, la professeure de l'université Columbia défend la thèse stipulant que les personnes sont des entités non-naturelles.²¹³ En effet, puisqu'elles sont le produit de l'effort et de la volonté, les personnes sont donc quelque chose de construit ou de créé. Sans rentrer dans les détails de son argumentaire, puisque ce n'est pas ce qui nous intéresse particulièrement pour cette recherche, assurons-nous simplement de saisir l'idée que si les personnes, au sens philosophique, sont le produit de l'effort et de la volonté humaine, qu'elles se développent au fil du temps, à l'aide d'outils comme l'éducation et la communication, ce serait alors une erreur, nous dit Rovane, de les considérer comme des entités purement naturelles, produits de la nature indépendamment du travail humain, comme le font Hume et Dennett à partir de leur cadre naturaliste.

3.3.1 La psychopathologie vs. le naturalisme

Explorons maintenant une autre école de pensée qui tente de semer le doute au sujet du naturalisme de l'identité personnelle. Ce qui rend cette école de pensée fort pertinente est le fait qu'elle sort du domaine de la philosophie. Elle provient plutôt du domaine de la psychologie et de la psychiatrie. En effet, ce sont des points de vue qui peuvent apporter un éclaircissement profitable à notre recherche dans la mesure où elles attirent l'attention sur un certain type de phénomènes, appréhendé par ce qui est communément appelé la psychopathologie.

²¹² Carol Rovane, *A Nonnaturalist Account of Personal Identity*, *Naturalism in Question*, Edited by Mario de Caro & David MacArthur, Harvard University Press, 2004, p.231

²¹³ Ibid, p.233

Tout d'abord, une perspective initiale à expliciter est celle du Dr. James Phillips, qui dans son article *Psychopathology and the Narrative Self*, présente un portrait fort pertinent au sujet de la question qui nous interpelle. Sans trop aborder les détails de son article, celui-ci fait une revue globale du débat impliquant les historiens, les critiques littéraires, ainsi que les philosophes quant au statut référentiel de l'identité narrative. En effet, l'objet principal de l'article est de déterminer si le 'soi' narratif est davantage une structure fictive non-apparentée à la vie vécue ou si c'est plutôt la vie ordinaire qui est en quelque sorte vécue narrativement.²¹⁴ Autrement dit, la visée est d'évaluer si la vie d'une personne réelle peut être décelée à partir d'une trame narrative implicite. Ainsi, Phillips fait une analyse du référent de l'identité narrative en opposant un cadre interprétatif naturaliste à un cadre interprétatif non-naturaliste. Or, l'auteur partage le point de vue des philosophes, dont fait partie Paul Ricoeur, qui défendent l'idée que la personne, ou le 'soi' de l'identité narrative, fait référence à la vie ordinairement vécue. Par conséquent, la personne n'est pas une fiction, mais plutôt une entité réelle, très concrète, quoique quelque peu restreinte.²¹⁵ Pour arriver à cette conclusion, il analyse quatre cas psychopathologiques à partir de la perspective de l'identité narrative afin de déterminer quelle lumière celle-ci peut apporter sur les différentes psychopathologies. Une lecture détaillée de l'analyse peut être effectuée par quiconque désire plonger dans l'article de Phillips, mais en ce qui nous concerne présentement, nous allons simplement résumer sa position en affirmant que pour le professeur de l'université Yale, le soi ou la personne de l'identité narrative est un « Je » qui raconte des histoires à son sujet, qui existe, de manière non-fictive, dans ces histoires, et qui conçoit son identité à partir de ces mêmes histoires.²¹⁶ Par conséquent, le 'soi', aux yeux du psychologue, est grandement similaire au 'soi' de Ricoeur et de sa notion du sujet langagier, aussi dit sujet sémiotique, que nous avons explorée dans le dernier chapitre.

Ensuite, explicitons un second point de vue provenant de l'analyse psychopathologique et qui supporte celui du Dr. James Phillips. Tim Thornton, dans son article *Psychopathology and Two kinds of Narrative Accounts of the Self*, lui aussi met en contraste deux cadres interprétatif de l'identité personnelle, l'un naturaliste et l'autre non-naturaliste. Toutefois, l'élément le plus

²¹⁴ James Phillips, *Psychopathology and the Narrative Self*, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 10, No. 4, December 2003, Published by John Hopkins University Press, p.313 (Abstract)

²¹⁵ Ibid, p.313

²¹⁶ Ibid, p.314

intéressant qui ressort de son article est sa réflexion et sa clarification de certains concepts qui semblent se confondre aux yeux de plusieurs, selon Thornton, mais qui sont fort différents. Il explique que la connexion qui existe entre le concept du 'soi' et celui de la 'personne' n'est pas du tout la même que celle qui existe entre le concept du 'soi' et celui de la 'personnalité'.²¹⁷ En effet, le professeur anglais affirme que ce n'est pas la notion de personne qui est une abstraction ou une fiction, car c'est plutôt la notion de personnalité qui en est une, puisque c'est elle qui est tirée du comportement d'une personne, d'un soi.²¹⁸ De plus, on peut valider que Thornton est tout de même une référence dans ce domaine, puisqu'il a une expertise reconnue en ce qui concerne les psychopathologies telles que les troubles dissociatifs de l'identité (*Dissociative identity disorder* (DID)) et les troubles de la personnalité multiple (*Multiple personality disorder* (MPD)). Il est donc très pertinent de réfléchir à la différence fondamentale qui existe entre le concept de personne et le concept de personnalité, en ce qui a trait au 'soi'. Peut-être que l'entité fictive que Hume et Dennett interprètent à partir de leur cadre naturaliste est davantage associée à la notion de personnalité qu'à celle d'une personne en tant que telle, du 'soi' propre à l'identité personnelle. Bien entendu, nous ne sommes aucunement dans une position nous permettant de spéculer à ce sujet, mais la question demeure tout de même légitime. Nous voilà donc prêt à continuer notre parcours en explorant une voie quelque peu secondaire, mais qui risque fort probablement de nous faire découvrir quelque chose d'intéressant.

3.3.2 Deux formes de naturalisme

Dans un ordre d'idée légèrement différent, mais qui permet d'ajouter un élément théorique très pertinent à notre réflexion sur Hume et Dennett, le réputé philosophe sud-africain John McDowell propose de considérer le naturalisme sous deux formes. Tout d'abord, l'auteur de l'essai *Naturalism in the Philosophy of Mind* signale que lorsqu'on s'attarde à notre compréhension moderne de la nature, un contraste doit être établie entre le fait de dire comment une chose est placée dans l'espace de la raison, un espace logique organisé en fonction des relations justificatives qui existent entre ses occupants, et le fait de dire que quelque chose est placé dans la nature en

²¹⁷ Tim Thornton, Psychopathology and two kinds of Narrative Accounts of the Self, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 10, No. 4, December 2003, published by John Hopkins University Press, p.361

²¹⁸ Ibid, p.366

soi.²¹⁹ De plus, il précise que ce contraste est si important qu'il tend à suggérer que les contenus de concepts qui appartiennent à l'espace de la raison, tels que le concept de la connaissance, de la pensée ou du langage, ne peuvent être capturés en termes de concepts appartenant à un espace logique contraire à celui-ci, soit l'espace du placement dans la nature.²²⁰ McDowell poursuit son raisonnement en expliquant que la notion d'une vie est en quelque sorte la notion de la carrière d'une chose vivante; donc c'est forcément la notion d'une chose naturelle. Il y a toutefois des aspects de nos vies dont la description nécessite des concepts qui œuvrent dans l'espace de la raison.²²¹ Après tout, dit-il, nous sommes des animaux rationnels, et nos vies sont configurées de manière à être reconnaissables seulement à partir d'une enquête formulée à l'intérieur de l'espace de la raison. Or, suite à cette observation, il est tout à fait légitime de considérer que la connaissance et la pensée humaine n'appartiennent qu'à notre propre mode de vie, et ce même si nous concevons ces phénomènes comme ne pouvant qu'apparaître au sein d'un espace de la raison *sui generis*.²²² McDowell soutient que le fait de penser et connaître sont des éléments qui font partie de notre manière d'être des animaux dans l'espace naturel. Par conséquent, il propose deux approches distinctes au cadre naturalisme. La première approche est celle qu'il nomme le 'naturalisme restrictif' (*restrictive naturalism*), qui consiste à vouloir naturaliser les phénomènes de la pensée et de la connaissance en leur imposant une structure conceptuelle au sein d'un cadre où ils appartiennent à la sphère de la loi naturelle.²²³ La seconde approche, qu'il semble lui-même préconiser, est ce qu'il appelle le 'naturalisme libéral' (*liberal naturalism*). Selon cette approche, pour considérer la pensée et la connaissance comme quelque chose de naturel, il n'est pas nécessaire d'intégrer le cadre au sein duquel ces concepts opèrent et fonctionnent dans la sphère de la loi naturelle. Tout ce que cette approche préconise, conclut-il, c'est que nous affirmions que la pensée et la connaissance, parmi tant d'autres phénomènes humains, sont des concepts relevant d'occurrences et d'états dans nos vies.²²⁴

Somme toute, la thèse de McDowell est constituée de deux approches naturalistes distinctes, selon le traitement qu'elles font des concepts propres aux êtres humains. La première

²¹⁹ John McDowell, *Naturalism in the Philosophy of Mind*, *Naturalism in Question*, Edited by Mario de Caro & David MacArthur, Harvard University Press, 2004, p.91

²²⁰ Ibid

²²¹ Ibid, p.94

²²² Ibid, p.95

²²³ Ibid

²²⁴ Ibid

approche, qu'il qualifie de 'naturalisme restrictif', est beaucoup plus stricte dans son interprétation des concepts typiquement humains, tel que la pensée, le langage et la connaissance. Ce type de naturalisme semble grandement s'apparenter au cadre huméen et dennettien. En revanche, la seconde approche de McDowell, celle du 'naturalisme libéral', paraît plus intéressante pour comprendre la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur. En effet, ce cadre semble se rapprocher davantage de certains éléments conceptuels que l'on retrouve dans la théorie ricoeurienne, puisqu'à travers le naturalisme libéral, McDowell tend à concilier le naturalisme et le non-naturalisme, et c'est parfaitement dans l'esprit de Ricoeur que de concilier dialectiquement plutôt que d'opposer. En outre, ce cadre semble ouvrir la porte à la possibilité d'être superposé à un second cadre interprétatif, qui ne se concentrerait que sur le contenu des concepts humains, tel que la connaissance et le langage. Ainsi, tout en demeurant dans un contexte naturaliste, puisqu'ils appartiennent à l'être humain en tant qu'entité naturelle, le contenu des concepts propre à celui-ci pourrait potentiellement être observé à partir d'un second cadre, non-naturaliste, ce qui permettrait de pleinement saisir la nature de ces phénomènes, et de ce qu'est une personne, tel que considérée par Ricoeur. En effet, sans postuler quoi que ce soit, nous pouvons tout de même nous questionner à ce sujet.

Poursuivons maintenant notre itinéraire en explorant un second type de cadre interprétatif, non-naturaliste, quant à l'identité personnelle. Tel que nous le verrons, ce cadre est celui qu'emprunte Ricoeur pour formuler sa théorie narrativiste. Ainsi, nous serons en mesure d'analyser si, et comment, ce cadre peut être superposé au 'naturalisme libéral' de McDowell.

3.4 Le cadre institutionnaliste

Avant de plonger dans l'œuvre ricoeurienne, amorçons cette étape de l'itinéraire en explorant les travaux d'un autre philosophe proposant d'interpréter la personne à travers un cadre institutionnaliste. Michel Seymour est un penseur contemporain qui s'est beaucoup attardé à la nature du langage et à son rôle dans nos vies. Le fruit de ses réflexions philosophiques peut être saisi dans son livre *Pensée, Langage et Communauté*, au sein duquel nous allons retrouver quelques éléments nous permettant de comprendre en quoi consiste le cadre institutionnaliste. En premier lieu, il est important de préciser que le langage est la composante principale de ce cadre interprétatif. Comme l'explique Seymour dans son article *Interprétationnisme ou Institutionnalisme?*, l'institutionnalisme « conçoit le langage comme un ensemble de règles

constitutives qui donnent la signification des mots »²²⁵, en plus de supposer que « le langage est une construction sociale collective ».²²⁶ Nous pouvons constater que cette position s'inspire profondément de Ludwig Wittgenstein, considéré par plusieurs comme le fondateur de l'institutionnalisme en philosophie du langage. En effet, l'idée que le langage soit un ensemble de règles constitutives permettant de réaliser des « jeux de langage » et s'édifiant en tant que construction sociale collective est une idée qui s'est imprégnée dans l'esprit de plusieurs philosophes du langage depuis la parution des *Recherches Philosophiques*. C'est donc à partir de cette conception du langage que Seymour déploie son fil argumentaire afin de démontrer que la personne n'est pas une fiction, mais plutôt une institution.

Tout d'abord, le philosophe québécois affirme que la première étape de son trajet argumentaire est d'admettre que les contenus de la pensée humaine sont des contenus linguistiques. Il précise que « cela vaut non seulement pour les contenus de pensée des états mentaux de l'agent, mais aussi pour les contenus intervenant dans la représentation qu'il se fait de ses propres états mentaux ou actions intentionnelles ».²²⁷ Ensuite, la seconde étape est d'admettre que les énoncés particuliers entrant dans la représentation que l'agent se fait de ses propres états mentaux ou de ses propres actions sont des énoncés à la première personne, des énoncés au « Je ». Seymour poursuit son raisonnement en expliquant qu'il existe différents types d'actes illocutoires, et que l'un d'eux est l'acte illocutoire déclaratif. Ce type d'acte, précise-t-il, sert notamment à faire advenir à l'existence des faits de nature institutionnelle, et ce type d'énoncé déclaratif est « vrai seulement à la condition que l'état de choses représenté par l'énoncé soit rendu vrai par l'agent ».²²⁸ Par conséquent, un acte illocutoire déclaratif, à la première personne, peut instituer certains faits dans le monde, à la condition que ces faits soient rendus vrais, donc concrétisés et matérialisés à travers l'action langagière d'un agent qui fait une déclaration à l'aide de ces actes langagiers. De plus, Seymour précise que ces types de faits institutionnels sont similaires aux faits instaurés par un usager introduisant un nouveau terme dans un langage, une nouvelle règle d'usage pour pratiquer un « jeu de langage » particulier. En effet, lorsqu'il écrit que « les faits institutionnels instaurés par la performance d'actes illocutoires déclaratifs réalisés sur des énoncés

²²⁵ Michel Seymour, *Interprétationnisme ou Institutionnalisme?*, *Philosophiques*, Vol. 32, No. 1, 2005, p.171

²²⁶ *Ibid*, p.188-189

²²⁷ Michel Seymour, *Pensée, Langage et Communauté*, Édition Bellarmin, 1994, p.284

²²⁸ *Ibid*, p.289

psychologiques à la première personne sont semblables aux faits instaurés par celui qui introduit un nouveau terme dans le langage, qui reconnaît normativement un usage déjà existant, ou qui introduit une nouvelle règle concernant un terme déjà existant », ²²⁹ Seymour démontre l'existence d'une certaine équivalence entre ces différents types de faits intimement reliés au langage. D'autre part, le professeur de l'université de Montréal trouve important d'ajouter que le succès des dispositions déclaratoires d'énoncés psychologiques à la première personne ne dépend aucunement d'une position d'autorité prévue par une institution, ou bien d'une reconnaissance par les autres, ou même d'un comportement conforme adopté par d'autres, ²³⁰ comme c'est le cas pour les règles du langage. La seule autorité qui compte est l'autorité de la première personne. La seule condition de vérité des faits institutionnels instaurés par les actes illocutoires déclaratifs, comme nous l'avons vu, est le fait d'être concrétisé et matérialisé à travers l'action. Seymour résume cette idée en affirmant que « les agents ont une telle autorité sur leurs propres états intentionnels parce qu'ils les créent en choisissant de les décrire de telle ou telle façon ». ²³¹ C'est donc dire que l'agent est responsable face à toutes ses actions illocutoires déclaratives et lui seul a le rôle de les instituer, en les rendant vrais. Par conséquent, la personne que l'agent est et devient dépend en quelque sorte de l'histoire qu'il choisit de raconter et par la suite d'instituer à travers ses actions. Dès lors, on peut constater un parallèle étroit entre la théorie institutionnaliste de Seymour et la théorie narrativiste de Ricoeur, du moins au niveau du cadre interprétatif déployé pour comprendre l'identité personnelle.

En bref, la position de Seymour, telle que nous l'avons explicitée, se base sur la nature institutionnelle du langage afin de démontrer que les actes illocutoires déclaratifs portant sur des énoncés psychologiques au « Je », sont ce qui permet à la personne de s'instituer en tant qu'entité non-fictive, mais plutôt institutionnelle. Dit autrement, il y a les propensions naturelles involontaires auxquelles je consens, et les éléments narratifs qui sont autant de points d'aboutissement auxquels je suis parvenu à cause des efforts et de ma volonté. Une histoire ainsi racontée est en lien étroit avec ce que je suis dans la réalité. C'est l'histoire d'une dialectique interprétative se déployant dans un va-et-vient perpétuel entre ce que je pressens être et ce que je souhaite devenir, dans le but d'unifier une vie par ailleurs parsemée d'embûches, de contradictions

²²⁹ Ibid, p.290

²³⁰ Ibid, p.291

²³¹ Michel Seymour, *Interprétationnisme ou Institutionnalisme?*, *Philosophiques*, Vol. 32, No. 1, 2005, p.187

et de déceptions. Bien entendu, le langage et le rôle du sujet langagier, du sujet sémiotique, ne s'arrête pas qu'à instituer la personne dans le monde, car comme le stipule Seymour, « les énoncés psychologiques à la première personne ont sans doute une foule d'autres usages, mais l'un d'entre eux est d'accomplir des actes déclaratifs ». ²³² Cette façon de voir les choses permet d'expliquer en quoi consiste l'autorité de la première personne, mais sans postuler une transparence épistémique et surtout sans postuler l'existence d'un sujet substantiel. Suite à ces réflexions, enchainons en explorant le cadre précis que Ricoeur emprunte lui-même dans ses propres travaux afin d'interpréter ce qu'est une personne en fonction de sa théorie de l'identité narrative.

3.5 Le cadre ricoeurien

Le première chose à établir avant d'explorer le type d'entité qu'est la personne selon Ricoeur, c'est de comprendre sa perspective au sujet du langage. La raison en est fort simple. Puisque l'identité personnelle découle de la narrativité, selon Ricoeur, le langage, les mots et leurs symboles sont donc constitutifs de ce qu'est une personne. En effet, comme il l'affirme dans le Tome II de *Finitude et Culpabilité*, qui s'intitule *La symbolique du mal*, le symbole est un élément central à l'être humain et à sa nature narrativiste, car le symbole « donne un langage à l'aveu, à la confession; par lui l'homme, de part en part, reste langage ». ²³³ Ainsi, si l'homme est langage, qu'est-ce que le langage aux yeux du philosophe français? Dans un passage très révélateur de *Temps et Récit* (Tome III), Ricoeur semble partager la conception du langage de Wittgenstein en écrivant que « le langage est la grande institution – l'institution des institutions – qui nous a chacun dès toujours précédés ». ²³⁴ Ce serait donc difficile de passer sous silence le fait que pour Ricoeur, tout comme pour Seymour et Wittgenstein, le langage est une institution. Par conséquent, peut-on considérer que, si la personne est langage, et que le langage est une institution, alors la personne est une institution ? Cette tactique logique semble un peu trop simpliste, et nous allons dans ce cas reprendre notre cheminement et replonger dans l'œuvre ricoeurienne afin d'y trouver davantage d'indices nous permettant d'adéquatement saisir son cadre interprétatif.

Dans son essai *The Language of Faith*, Ricoeur partage quelques indices pouvant être utiles à notre mission. Dans un premier temps, il revient sur la notion du langage en affirmant que celui-

²³² Ibid, p.302

²³³ Paul Ricoeur, *Finitude et Culpabilité (La symbolique du mal – Tome II)*, Aubier, Éditions Montaigne, 1960, p.325

²³⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit (Tome III)*, Éditions du seuil, 1985, p.321

ci n'est pas un pouvoir, une fonction ou une faculté parmi d'autres, mais qu'il est plutôt l'aspect sémantique de toutes les fonctions humaines. C'est pourquoi Ricoeur fait référence à Humboldt pour dire, comme nous l'avons déjà constaté, que l'homme est langage.²³⁵ Dans un second temps, le penseur français explique, selon sa compréhension de la chose, que l'être humain se préserve fondamentalement à travers son noyau 'mythico-poétique' (*mythico-poetic*), une certaine essence qui l'amène à constamment se créer et se recréer à partir d'une parole reproductrice.²³⁶ Or, c'est ce phénomène qui amène Ricoeur à affirmer que l'homme est langage, et plus précisément, que l'homme est institué par le mot, c'est-à-dire par un langage, qui selon la foi du philosophe, est moins un langage parlé par l'homme que à l'homme.²³⁷ En laissant de côté cet élément, qui n'est pas pertinent pour le sujet de notre recherche, nous pouvons néanmoins retirer de ce passage que, selon Ricoeur, l'homme est institué par le mot, par le langage. Or, cette institutionnalisation à son tour s'accomplit par la performance d'actes illocutoires déclaratifs réalisés sur des énoncés à la première personne qui contiennent un verbe à caractère psychologique. En effet, tel qu'il le mentionne en concluant son essai, l'homme est fondé, trouvé, au centre de son pouvoir 'mythico-poétique', par une parole créatrice.²³⁸ En somme, à partir de ces passages, nous saisissons bien comment le philosophe narrativiste perçoit le langage et en quoi celui-ci constitue la nature fondamentale de la personne. Nous avons donc un premier indice de taille nous permettant de concevoir le cadre institutionnaliste employé par Ricoeur. Dès lors, poursuivons notre recherche afin de voir s'il n'y a pas d'autres éléments, propre à son cadre, qui permettent de concevoir la personne comme une institution.

3.5.1 Les traces & archives

Revenons pour un moment au premier segment de notre aventure philosophique, lorsque nous explorions le cheminement métaphysique ayant mené Ricoeur à développer sa théorie de l'identité narrative. Si nous nous souvenons bien, un élément important de son parcours est lié au concept du temps, au sujet duquel il fait part d'une aporie entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique. Or, la solution à cette aporie, aux yeux de Ricoeur, est la création et la

²³⁵ Paul Ricoeur, *Two essays: The Critique of Religion and The Language of Faith*, Union Seminary Quarterly Review, Vol. XXVIII, No. 3, Spring 1973, p.218

²³⁶ Ibid, p.224

²³⁷ Ibid

²³⁸ Ibid

refiguration d'un tiers-temps, le temps humain, et les éléments permettant la création de ce temps fondateur à l'identité narrative sont les instruments de pensée tels que le calendrier, et surtout, affirme-t-il, « le recours des archives, des documents et des traces ».²³⁹ Il ajoute que « ces instruments de pensée ont ceci de remarquable qu'ils jouent le rôle de connecteurs entre le temps vécu et le temps universel. À ce titre, ils attestent la fonction poétique de l'histoire, et travaillent à la solution des apories du temps ».²⁴⁰ Par ce fait, il est intéressant de constater que la trace, que Ricoeur qualifie de nouveau connecteur, et même d'ultime connecteur,²⁴¹ entre les perspectives du temps phénoménologique et du temps cosmologique, ou encore entre le temps vécu et le temps universel, a également un rôle important à jouer dans l'institution de la personne en soi. Retraçons donc brièvement le raisonnement de Ricoeur soulignant le caractère institutionnalisant des traces et des archives.

Tout d'abord, dans *Temps et Récit* (Tome III), l'auteur accomplit l'exercice d'ouvrir l'*Encyclopaedia Universalis* et l'*Encyclopaedia Britannica* afin d'y chercher le terme « archives » et voir comment il y est défini. Ce qu'il retrouve dans la première encyclopédie, en bref, c'est que les archives sont constituées par l'ensemble des documents résultant de l'activité d'une institution, ou encore d'une personne physique ou morale.²⁴² En ce qui concerne l'interprétation de Ricoeur qui découle de ses trouvailles, afin de conserver toute sa clarté, voici l'intégralité du passage, et nous comprendrons très bien le fond de sa pensée par après :

« Les deux définitions et les développements qui suivent dans les deux encyclopédies permettent d'isoler trois caractéristiques : d'abord, le renvoi à la notion de document (ou de record) : les archives sont un ensemble, un corps organisé, de documents, d'enregistrements; ensuite, la relation à une *institution* : les archives sont dites, dans un cas, résulter de l'activité institutionnelle ou professionnelle; dans l'autre, elles sont dites produites ou reçues par l'entité dont lesdits documents sont les archives; enfin, la mise en archives a pour but de conserver, de préserver les documents produits par l'institution concernée [...] Le caractère *institutionnel* des archives est donc trois fois affirmé : les archives constituent le fonds documentaire d'une institution; c'est une activité spécifique de cette institution que de les produire, de les recevoir, de les conserver; le dépôt ainsi

²³⁹ Paul Ricoeur, *Temps et récit (Tome III)*, Éditions du seuil, 1985, p.150

²⁴⁰ Ibid

²⁴¹ Ibid, p.171

²⁴² Ibid

constitué est un dépôt autorisé par une stipulation adjointe à celle qui institue l'entité dont les archives sont le fonds »²⁴³

Ainsi, on comprend que le concept d'une 'trace', qui fait intégralement partie de la notion d'archive, a certainement un rôle majeur à jouer dans l'institution d'une personne ou d'une entité à cause du fait que celle-ci en est garante. En effet, Ricoeur affirme que dans la notion de document, l'accent est de nos jours mis sur la fonction d'appui, de garant, rapportée à une histoire ou à un récit. Comme il précise, « ce rôle de garant constitue la preuve matérielle, ce qu'en anglais on appelle « evidence », de la relation qui est faite d'un cours d'événements. Si l'histoire est un récit vrai, les documents constituent son ultime moyen de preuve; celle-ci nourrit la prétention de l'histoire à être basée sur des faits ».²⁴⁴ Par conséquent, la notion de document, de trace ou d'archive est fondamentale au caractère institutionnel de la personne, en tant qu'histoire narrativement racontée, puisque c'est à partir de ces éléments que la légitimité de celle-ci s'appuie. En d'autres mots, les traces laissées par les archives sont responsables du fait que la personne ne soit pas qu'une fiction, mais quelque chose comme une institution. Tout cela nous amène à explorer la trace fondamentale, en ce qui concerne l'institutionnalisation de la personne : Le nom propre.

3.5.2 La personne et le nom propre

La notion de nom propre est importante pour les défenseurs de la théorie institutionnaliste en philosophie du langage. Saul Kripke, qui est l'un des plus grands wittgensteiniens des dernières décennies, a mis de l'avant un argumentaire robuste en produisant de multiples exemples qui démontrent comment certains noms propres peuvent être introduits dans le langage. Seymour nous aide à comprendre la position kripkéenne lorsqu'il explicite, dans son livre *Pensée, Langage et Communauté*, l'idée que la description définie d'un nom propre peut parfaitement servir à en fixer la référence dans un langage. Or, ajoute Seymour, « l'acte de fixer la référence d'un terme donné n'existe que dans le contexte d'un acte déclaratif de baptiser un objet ou une personne ».²⁴⁵ Ainsi, l'idée ricoeurienne que nous allons explorer à l'instant en est une qui est défendue par de nombreux institutionnalistes du langage, dont Wittgenstein, Kripke et Seymour.

²⁴³ Paul Ricoeur, *Temps et récit (Tome III)*, Éditions du seuil, 1985, p.171-172

²⁴⁴ Ibid, p.172

²⁴⁵ Michel Seymour, *Pensée, Langage et Communauté*, Édition Bellarmin, 1994, p.298

Dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur explique comment il comprend lui-même la notion de nom propre. Tout d'abord, il écrit que « le privilège des noms propres assignés à des humains tient à leur rôle ultérieur de confirmation de leur identité et de l'ipséité de ceux-ci ».²⁴⁶ On peut donc saisir, à partir de cet extrait, qu'aux yeux de Ricoeur, le nom propre est en quelques sortes un connecteur entre deux types d'identité, tout comme le calendrier est un connecteur entre deux types de temps. En effet, ce qu'est le calendrier par rapport au temps phénoménologique et au temps cosmologique, le nom propre l'est par rapport à l'aspect *Idem* et *Iipse* de l'être humain. Afin de valider cette information, plongeons dans la deuxième étude de son livre afin d'y extraire le minerai qui nous permettra de pleinement saisir le caractère institutionnel du nom propre. Ainsi, nous pouvons rendre compte du fait que selon le philosophe français, le nom propre permet un rapprochement pouvant être saisi à travers une objectivation d'un type unique, celui de l'assimilation entre le sujet sémiotique, le « Je » ou encore le sujet d'énonciation, et la personne, considérée comme particulier de base irréductible.²⁴⁷ De plus, explique-t-il, « la conjonction entre le sujet, limite du monde, et la personne, objet de référence identifiante, repose sur un processus de même nature que l'inscription, illustrée par la datation calendaire et la localisation géographique ».²⁴⁸ Dès lors, on peut constater que le nom propre n'est qu'un élément, parmi deux autres, permettant de fondamentalement établir la personne en tant qu'institution. Selon Ricoeur, il y a une archive principale qui permet de démontrer, de prouver, qu'une personne n'est pas qu'une simple fiction, mais bien une institution. Cette archive est l'acte de naissance. En effet, il explique que c'est dans l'acte de naissance que nous pouvons trouver une triple inscription déterminante à l'institution d'une personne dans le monde des hommes et au sein du temps humain. Premièrement, tel que nous venons de le voir, l'élément le plus important est le nom propre, conforme aux règles d'appellation du « jeu de langage » dans lequel l'acte de naissance est produit. Deuxièmement, une date conforme aux règles de la datation calendaire, donc conforme au temps humain. Troisièmement, un lieu de naissance conforme aux règles de localisation dans l'espace public.²⁴⁹ Un fait intéressant à préciser, en brève parenthèse, est que pour ces trois types d'inscriptions, Ricoeur spécifie clairement que le tout doit se faire conformément à certaines règles d'usage, idée qui découle intimement de la philosophie de Wittgenstein et de sa conception

²⁴⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p.42

²⁴⁷ *Ibid*, p.69

²⁴⁸ *Ibid*, p.70

²⁴⁹ *Ibid*, p.71

institutionnaliste. Bref, affirme Ricoeur, les trois inscriptions doivent être inscrites sur les registres de l'état civil afin de constituer un acte de naissance permettant l'institution d'une « nouvelle » personne. Ainsi inscrit, explique-t-il, « le « Je » est, au sens propre du terme, enregistré. De cet enregistrement résulte ce qui s'énonce : « Moi, un tel, né le..., à... ». De cette manière, « Je » et « Paul Ricoeur » veulent dire la même personne. Ce n'est donc pas arbitrairement que la personne, objet de référence identifiante, et le sujet, auteur de l'énonciation, ont même signification; une inscription d'un genre spécial, opérée par un acte spécial d'énonciation, *l'appellation*, opère la conjonction ».²⁵⁰ On peut donc comprendre que l'appellation, qui inclut la notion de nom propre, est le connecteur absolu entre le « Je » du discours, sujet et auteur illocutoire, et la personne, objet de référence identifiante. Ce connecteur, tout comme pour le calendrier, qui est un outil important dans l'institution du temps humain, est par conséquent un outil central à l'institution de la personne dans le monde humain.

Somme toute, nous avons pu mettre en évidence les différents éléments du cadre interprétatif ricoeurien nous permettant de légitimement affirmer que la personne, aux yeux du philosophe français, est bel et bien une institution narrative. En effet, autant au niveau du langage, élément constitutif à l'homme, qui est compris comme une institution par Ricoeur, qu'au niveau du nom propre, de l'acte de naissance et des autres archives, tous considérés comme des traces, permettant de « prouver » l'existence bien réelle, et non fictive, d'une personne, nous avons su expliciter les différents éléments caractérisant le cadre interprétatif ricoeurien. Ce cadre est précisément ce qui nous permet d'affirmer que la personne, pour Paul Ricoeur, est bel et bien une institution.

²⁵⁰ Ibid

4. Un fondement ontologique à l'identité narrative

Nous voilà prêt à entamer la dernière étape de cette recherche philosophique concernant la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur. Au cours des trois chapitres précédents, nous avons pris le soin d'explicitier le détail des plans architecturaux de la théorie ricoeurienne. Toutefois, il nous manque une partie très importante, l'élément crucial qui permet à tout édifice de demeurer solidement en place au fil du temps et des intempéries : la fondation. En effet, ce n'est qu'avec une fondation des plus solides que notre édifice théorique pourra se maintenir en place par lui-même et résister aux assauts de quiconque souhaiterait déstabiliser notre construction et par le fait même, ébranler la légitimité et la validité de la théorie ricoeurienne. Or, la fondation de tout édifice théorique au sujet de l'identité personnelle se retrouve au sein d'une réflexion et d'un discours ontologique, de premier niveau, d'ordre métaphysique. Tel que nous le verrons, ce discours n'est pas explicite et apparent dans l'œuvre de Ricoeur qui, pour de nombreuses raisons, s'en est probablement tenu à distance. Nous tenterons tout de même de déceler quelques éléments-clés de sa réflexion ontologique nous permettant d'élucider les plans fondationnels de l'identité narrative. En fait, il y a deux éléments principaux que nous retrouvons dans le discours ontologique de Paul Ricoeur. En premier lieu, nous expliciterons son questionnement portant sur la notion de substance, terme qui s'est historiquement frayé un chemin étroitement parallèle au discours ontologique. Hume fût l'un des premiers de l'époque moderne à se demander si la nature du 'soi', ou de la personne, est la même chose que celle de la substance.²⁵¹ En effet, si elles sont la même chose, Hume demande comment la substance peut-elle demeurer constante et identique lorsque la personne elle-même change ? Et s'ils sont distincts, quelle est la différence entre ces deux principes ? Il faut tout de même se rappeler que Hume était grandement influencé par le discours de Descartes et de ses méditations métaphysiques dont le terme « substance » était le nexus, et qui fût par la suite le noyau du discours métaphysique caractérisant l'époque moderne dans son ensemble. Ainsi, le discours d'un soi ou d'une personne « substantielle », selon Hume, sur lequel de nombreux philosophes s'accordent, notamment Karl Popper, que nous reverrons au cours de ce chapitre, semble nuire davantage qu'il n'aide à la réflexion sur l'identité personnelle.²⁵² Même Jean-Paul Sartre, grand penseur existentialiste, écrit que « l'erreur ontologique du rationalisme cartésien, c'est de n'avoir pas vu que, si l'absolu se définit par le primat de l'existence sur

²⁵¹ David Hume, *A Treatise on Human Nature*, Penguin Classics, 1985 (1739), p.677

²⁵² Karl R. Popper & John C. Eccles, *The Self and it's Brain*, Springer International, 1977, p.103

l'essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure « apparence », en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît ». ²⁵³ Or, comme nous le verrons dans ce chapitre, cette pensée très existentialiste à l'égard de la réflexion ontologique est celle que Ricoeur semble partager lui-même dans son œuvre, et qui caractérise un des deux volets principaux de l'ontologie de sa théorie narrative.

Le second volet du fondement ontologique de sa théorie, comme nous avons pu le remarquer au premier chapitre, se comprend à partir de la notion de dualisme. En effet, même si Ricoeur ne se prononce pas clairement au sujet du dualisme ontologique dans son œuvre, nous constaterons que ce thème est néanmoins très présent au fondement de sa théorie de l'identité narrative. Robert Louis Stevenson, grand écrivain écossais, écrit ce que de nombreux penseurs ont émis comme intuition au fil de l'histoire philosophique, soit que « l'homme n'est pas véritablement un, mais véritablement deux » ²⁵⁴ et qu'il existe en chaque être humain une dualité primitive. En effet, ce caractère dualiste qui semble constituer la nature humaine peut même être repéré dans les écrits de philosophes reconnus comme étant non-dualistes. L'un d'eux est David Hume, qui affirme que l'homme n'est pas seulement un être qui raisonne, mais également un objet sur lequel ce dernier raisonne. ²⁵⁵ Derek Parfit en est un autre, qui, s'inspirant de John Locke, fait une distinction claire entre ce qu'est un être humain et ce qu'est une personne, expliquant qu'un être humain ne devient qu'une personne lorsque cet être humain devient conscient de soi. ²⁵⁶ Or, le développement de cette conscience de soi, est-ce la même chose que le développement du sujet langagier, du sujet sémiotique, que nous avons déjà explicité ? On peut se poser la question, mais il est clair que nous retrouvons dans ce passage une rhétorique qui met de l'avant deux niveaux, deux natures propres à l'être humain. Dès lors, le discours kantien est sans équivoque sur cette question; une personne est à la fois active et passive, à la fois un agent et un sujet d'expérience. ²⁵⁷ En effet, Christine M. Korsgaard explique que Kant concevait l'être humain selon deux perspectives différentes. D'un côté, nous sommes des objets pouvant être compris de manière théorique, tel un phénomène naturel dont le comportement peut être causalement expliqué et prédit. De l'autre côté, nous sommes des

²⁵³ Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965, p.121

²⁵⁴ Robert Louis Stevenson, *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, Penguin Classics, Penguin Books, 1979, p.81-82

²⁵⁵ David Hume, *A Treatise on Human Nature*, Penguin Classics, 1985 (1739), p.43

²⁵⁶ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Clarendon, 1987 (1984), p.322

²⁵⁷ Christine M. Korsgaard, *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian response to Parfit*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, No. 2 (Spring 1989), p.101

agents, les penseurs de nos pensées et les instigateurs de nos actions.²⁵⁸ Kant explique que ces deux perspectives ne peuvent être complètement assimilées l'une à l'autre, car la manière de se comprendre lorsque nous occupons l'une de ces perspectives est incongrue avec la manière dont nous nous comprenons lorsque nous occupons l'autre perspective.²⁵⁹ Ces exemples ne servent qu'à illustrer le fait que la nature dualiste de l'être humain est présente un peu partout dans la littérature philosophique. En ce qui concerne le dualisme ontologique plus spécifiquement, John Foster affirme que de manière générale, c'est une doctrine qui traite de la sphère physique et de la sphère mentale et de la relation qui prévaut entre ces deux sphères. En effet, ce dernier explique le dualisme ontologique à partir de cinq énoncés très concrets : 1. Il y a une sphère mentale 2. La sphère mentale est fondamentale 3. Il y a une sphère physique 4. La sphère physique est fondamentale 5. Il y a donc deux sphères ontologiquement fondamentales et distinctes.²⁶⁰ Toutefois, comme nous le verrons au cours de ce dernier chapitre, cette forme très classique de dualisme n'est pas véritablement celle qui se retrouve au fondement de la pensée ricoeurienne. Par conséquent, afin d'apporter une lumière éclaircissante sur le fondement ontologique de la théorie de Ricoeur, nous commencerons par explorer sa propre manière de traiter la question, principalement à travers son opus *Soi-même comme un autre*. Ensuite, nous expliciterons l'influence majeure ayant marqué l'ontologie ricoeurienne : la philosophie de l'existence. Par la suite, nous analyserons une théorie contemporaine supportant le premier élément-clé de son ontologie, concernant la notion de substance. Suite à cela, nous poursuivrons en découvrant une seconde théorie contemporaine qui se marie à la perfection avec celle de Ricoeur, et qui traitera cette fois du second élément clé de son ontologie; le dualisme. Finalement, nous serons en mesure de conclure avec une vue globale des plans de la fondation ontologique de l'édifice conceptuel représentant la théorie narrative de Paul Ricoeur. Toutefois, il faut garder en tête, comme l'a signalé Martin Heidegger, que dans le discours métaphysique et ontologique, on ne peut jamais prouver quoi que ce soit, mais on peut certes indiquer énormément.²⁶¹

²⁵⁸ Ibid, p.119

²⁵⁹ Ibid

²⁶⁰ John Foster, *The Immaterial self: A defence of the Cartesian dualist conception of the mind*, Routledge, 1991, p.1

²⁶¹ Martin Heidegger, *Identity and Difference*, The University of Chicago Press, 2002, p.22

4.1 Ricoeur et son ontologie

G. B. Madison stipule qu'il y a essentiellement deux notions de bases à la philosophie de Paul Ricoeur, soit le symbole, c'est-à-dire la signification (*meaning*), ainsi que l'existence.²⁶² Or, ces notions se retrouvent elles-mêmes au cœur des deux éléments clés de la réflexion ontologique de Ricoeur et nous permettront d'adéquatement explorer celle-ci.

Tout d'abord, à partir du thème de l'existence, élucidons le premier élément de l'ontologie ricoeurienne. La réticence métaphysique du philosophe français envers la notion de substance est assez frappante dans son œuvre. En effet, à plusieurs reprises, il tente d'explorer d'autres voies ontologiques afin de se libérer du joug de la substance par rapport au soi et à la personne. Dans la troisième étude de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur se montre intrigué par une théorie mise de l'avant par Donald Davidson. En bref, la théorie du philosophe américain stipule que les événements, ou les actions, peuvent et doivent être traités de la même manière que les substances, selon un argumentaire qui mérite d'être pris en considération aux yeux de Ricoeur. Celui-ci trouve cette théorie intéressante car elle permet de penser à une ontologie de l'identité personnelle qui évacue toute notion de substance. Comme il écrit, « la question d'identité est tellement centrale dans le plaidoyer (de Davidson) en faveur d'une ontologie de l'évènement qu'elle fournit l'argument majeur dans l'essai intitulé « *The individuation of events* » ». ²⁶³ Toutefois, Ricoeur ne traite pas plus longuement de cette théorie, puisqu'elle présente certaines lacunes. Mais on saisit très bien qu'il est à la recherche d'un concept ontologique contemporain pouvant se marier à sa propre théorie de l'identité narrative. C'est donc probablement pourquoi il intitule la dixième et dernière étude de *Soi-même comme un autre* « Vers quelle Ontologie? ». Dans cette étude, Ricoeur rend justice à Maine de Biran, un penseur important ayant proposé une ontologie du corps propre, lorsqu'il mentionne que ce dernier « a véritablement donné une dimension ontologique appropriée à sa découverte phénoménologique, en dissociant la notion d'existence de celle de substance, et en la rattachant à celle d'acte ». ²⁶⁴ Mais qu'est-ce que l'ontologie du corps propre? Ricoeur explique que c'est l'ontologie « d'un corps qui est aussi mon corps et qui, par sa double allégeance à l'ordre des corps physiques et à celui des personnes, se tient au point d'articulation d'un pouvoir

²⁶² G. B. Madison, Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Edited by Lewis Edwin Hahn, Open Court, 1995, p.76

²⁶³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Édition du Seuil, 1990, p.105

²⁶⁴ Ibid, p.371

d'agir qui est le nôtre et d'un cours des choses qui relève de l'ordre du monde ». ²⁶⁵ Par conséquent, l'ontologie du corps propre offre une posture qui permet la conciliation d'une certaine forme de dualisme présent au sein de l'être humain. Aussi, il s'intéresse à cette théorie car, en lien avec la phénoménologie du « je peux », elle pointe dans la direction d'une ontologie du soi. ²⁶⁶ Or, c'est cette ontologie du soi qui semble être le point d'intérêt principal de Ricoeur car elle lui permet de solidifier son propre concept d'identité-ipséité qui se retrouve au cœur de son herméneutique du soi et qui permet de se distancier d'une ontologie de la substance en tant que telle. De plus, l'ontologie du soi, validant la notion d'identité-ipséité, qui comme nous l'avons vu se distingue de l'identité-mêmeté, se retrouve elle-même au cœur de sa perspective dualiste.

4.1.1 Le dualisme ontologique de Ricoeur

Sans trop se répéter, rappelons rapidement que la théorie de l'identité narrative de Ricoeur propose une distinction entre deux sortes d'identité, celle de l'*ipse* et celle de l'*idem*, et ce sont ces deux éléments qui sont à la base de son dualisme ontologique. En effet, il importe de préciser qu'aux yeux du philosophe français, « la distinction entre ipséité et mêmeté ne porte pas seulement sur deux constellations de significations, mais sur deux modes d'être ». ²⁶⁷ Selon Ricoeur, ces deux modes d'être sont précisément l'être soi-même et l'être-au-monde, ²⁶⁸ et il ajoute que « s'il est un être du soi, autrement dit si une ontologie de l'ipséité est possible, c'est en conjonction avec un fond à partir duquel le soi peut être dit agissant ». ²⁶⁹ Autrement dit, une ontologie du soi n'est possible qu'à travers la rencontre d'une autre base ontologique lui permettant la possibilité d'agir et d'être. Par conséquent, Ricoeur se demande si le soi, en tant que concept phénoménologique, découle d'une ontologie du soi de la même manière que l'homme, en tant que concept anthropologique, découle de cette seconde forme ontologique. ²⁷⁰ En somme, le philosophe narrativiste ne trouve pas de réponse concluante à son questionnement, mais nous donne certes un nombre suffisant de pistes à suivre afin d'élaborer un portrait adéquat de sa propre réflexion ontologique au sujet de l'identité personnelle. En effet, nous avons pu constater que, dans un premier temps, Ricoeur ne conçoit pas la personne comme une substance en tant que telle. Il tente

²⁶⁵ Ibid, p.135

²⁶⁶ Ibid, p.136

²⁶⁷ Ibid, p.358

²⁶⁸ Ibid, p.364

²⁶⁹ Ibid, p.357

²⁷⁰ Ibid, p.363

plutôt de se distancier de cette pensée ontologique qui se réfère au concept de substance afin d'établir un élément premier, au fondement de l'être. Nous avons démontré que Ricoeur s'est plutôt penché du côté de l'ontologie de l'événement et du côté de l'ontologie du corps propre dans le but d'y trouver des alternatives envisageables à l'ontologie de la substance. Ses efforts n'ont pas abouti dans une théorie ontologique explicitement et positivement formulée, mais ils ont néanmoins permis d'établir et de comprendre quelques éléments de manière négative. Dans un second temps, nous avons mis en lumière le caractère dualiste de sa réflexion ontologique entre les deux modes d'être de l'identité personnelle qui sont caractérisés par les aspects *Idem* et *Ipse*. Or, pour la suite de notre recherche, notre tâche consistera à explorer des concepts allant dans le même sens que la théorie narrativiste de Ricoeur afin de démontrer la validité ontologique de celle-ci. Toutefois, nous allons débiter par expliciter les origines de sa pensée sur l'Être, qui se retrouvent principalement au sein des œuvres de Karl Jaspers et de Gabriel Marcel.

4.2 La philosophie de l'existence

Très tôt dans son parcours de philosophe, Paul Ricoeur fût introduit à la philosophie de l'existence à travers la pensée de Gabriel Marcel, un de ses professeurs, ainsi qu'à travers celle de Karl Jaspers, qu'il découvrit lorsqu'il fut fait prisonnier par les allemands lors de la deuxième guerre au début des années 1940. Durant ces années ironiquement très formatrices pour le jeune penseur, Ricoeur se mit à lire et à traduire, en compagnie de son collègue Mikael Dufrenne, de l'allemand au français, l'opus de Jaspers intitulé *La philosophie de l'existence*. Cette rencontre d'ordre intellectuelle fut significative pour le développement et l'élaboration d'une grande portion de sa propre philosophie. En effet, tel que nous le constaterons dans cette section, plusieurs idées provenant de la philosophie de l'existence de Jaspers et de Marcel sont au fondement de quelques idées que nous avons déjà explicitées.

Tout d'abord, Dufrenne et Ricoeur signalent que « dès 1932, la philosophie existentielle apparaît comme une doctrine assez ferme de la condition humaine : elle définit un axe central, et, de part et d'autre de cet axe, des déviations et des dégradations ». ²⁷¹ Cette philosophie se démarque entre autre par le fait qu'elle invite l'être humain à tenir compte d'un certain bond qu'il faut effectuer à partir de l'objet empirique pour aller au sujet humain, soit de la chose à la personne. ²⁷²

²⁷¹ M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du seuil, 1949, p.332

²⁷² Ibid, p.342

C'est ce qui amène les jeunes traducteurs à commenter que « si la personne n'est rien sans l'homme, nul ne va à l'homme que par la personne ».²⁷³ Dès lors, on peut déjà remarquer une forte influence sur la pensée même de Ricoeur qui se développera au cours des décennies subséquentes. En effet, la visée de la philosophie de l'existence est de réaliser une certaine unité au sein de l'être humain, qui semble être constitué d'un objet empirique, l'homme, et d'un sujet humain, la personne. Comme l'écrit Jaspers lui-même dans son livre *Introduction à la philosophie*, « il n'est pas possible de préciser formellement le but final de l'histoire (de la philosophie); mais il est possible de préciser un but qui est lui-même la condition à remplir pour que les plus hautes possibilités de l'homme s'ouvrent à lui : l'unité de l'humanité ».²⁷⁴ Cette unité de l'humanité, thème central à la philosophie de l'existence, est précisément le thème qui propulsera la pensée de Ricoeur tout au long de sa carrière philosophique, et qui se retrouve également au cœur de sa théorie de l'identité narrative.

De plus, cette école de pensée est très séduisante pour un jeune philosophe qui hésite et qui éprouve des doutes quant à la nature substantielle du monde et de la personne. En effet, la philosophie existentielle, aux yeux de Ricoeur, peut non seulement conduire à une nouvelle ontologie, mais également à une axiologie paradoxale.²⁷⁵ D'autant plus, le génie de la philosophie existentielle, encore selon le jeune Ricoeur et son collègue Dufrenne, « est de frayer la voie à une ontologie de l'être déchiré, des limites et des bonds, à une ontologie qui exclut le système et permet une systématique ordonnée et cohérente ».²⁷⁶ En d'autres mots, la philosophie de Jaspers ouvre la porte à une réflexion sur l'être évacuée de toute substance et de tout système dogmatique. Cette nouvelle ontologie, comprise à travers l'argument du choix de soi et fruit de la philosophie existentielle, en est une qui implique directement le sujet, donc c'est une philosophie du sujet, c'est-à-dire, encore selon les jeunes commentateurs, une philosophie de la liberté.²⁷⁷ Bref, on remarque un grand parallèle entre l'ontologie de Jaspers et la philosophie du sujet qui caractérise sa philosophie de l'existence, ainsi que l'ontologie de Ricoeur et l'identité-ipséité qui caractérise sa philosophie narrativiste. Le parallèle ne se limite néanmoins pas qu'à ce niveau, puisque nous

²⁷³ Ibid, p.339

²⁷⁴ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Traduit par Jeanne Hersch, Imprimerie Plon, 1964, p.145-146

²⁷⁵ M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du seuil, 1949, p.349

²⁷⁶ Ibid, p.374

²⁷⁷ Ibid, p.348

le retrouvons, d'abord, au sein de la conception dualiste de la philosophie de l'existence, et ensuite, au sein de sa perspective ontologique de nature non-substantielle.

4.2.1 La philosophie de l'existence et le dualisme

En premier lieu, il est important de préciser que le rapport des existences, selon l'interprétation de Ricoeur et de Dufrenne, ne peut pas être exprimé à travers le monisme, même si ce dernier peut très bien s'avérer être valable dans l'exploration du monde.²⁷⁸ En effet, la philosophie de l'existence de Jaspers stipule que le monde c'est d'abord le non-moi qui s'oppose au moi, c'est donc pourquoi ce dernier affirme qu'il existe un monde objectif, que l'être humain est voué à connaître, et un monde subjectif, pour lequel c'est son destin d'y vivre.²⁷⁹ Un peu comme Kant, Jaspers considère que « l'homme peut être abordé de deux manières : comme objet de recherche scientifique et comme existence d'une liberté inaccessible à toute science ».²⁸⁰ Ainsi, la philosophie de l'existence jasperienne conçoit deux pôles à la réalité : la nature et l'esprit.²⁸¹ Dans un premier temps, Ricoeur et Dufrenne expliquent que l'être de la nature consiste simplement à être objet, un objet qui nous est essentiellement étranger et dont l'en-soi nous échappe constamment au moment où nous croyons l'investir. Dans un second temps, ils expliquent que l'être de l'esprit nous apparaît à travers des pensées que nous convertissons en objets afin de les soumettre à un examen épistémologique, mais qui demeurent toutefois des pensées d'ordre subjectives qui ne nous opposent jamais à un en-soi inaccessible.²⁸² Il semble donc y avoir deux pôles ontologiques distincts l'un de l'autre, et comme le précisent Ricoeur et Dufrenne, « situé ainsi à mi-chemin du subjectif et de l'objectif, participant des deux, l'esprit est bien le médiateur entre l'être empirique et l'existence ».²⁸³ À cela, ils ajoutent que l'esprit se retrouve en équilibre relativement instable entre une réalité matérielle qui le porte et une existence qui l'inspire, et c'est pourquoi l'intelligibilité de l'esprit est en quelque sorte « limitée à la fois par l'opacité muette de la matière et l'intimité ineffable de l'existence ».²⁸⁴ Or, c'est fort probablement à cause de ce rôle de médiateur que l'esprit, et son essence, à savoir les idées et la pensée,²⁸⁵ sont d'une importance

²⁷⁸ Ibid, p.172

²⁷⁹ Ibid, p.73

²⁸⁰ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Traduit par Jeanne Hersch, Imprimerie Plon, 1964, p.84

²⁸¹ M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du seuil, 1949, p.42

²⁸² Ibid

²⁸³ Ibid, p.78

²⁸⁴ Ibid, p.91

²⁸⁵ Ibid, p.43

si considérable à l'ontologie existentielle. En effet, Gabriel Marcel, dans ses *Fragments philosophiques* (*Philosophical Fragments* (1909-1914)), aborde le rôle des idées et de la pensée de la manière suivante. Pour Marcel, l'existence est un moment, un moment idéal, intimement liée à l'essence de la pensée finie, empirique. Mais la pensée en tant que telle, considérée en soi, lui paraît être libérée de l'existence, qu'elle conditionne.²⁸⁶ Or, ceci indique qu'il n'y a aucune réconciliation possible entre la forme de pensée qui traite du développement dialectique et la forme de pensée qui affirme la liberté.²⁸⁷ Par conséquent, Marcel demande si tout cela ne nous renvoie pas au dualisme kantien du monde nouménal et du monde empirique, phénoménal.²⁸⁸ De leur côté, Ricoeur et Dufrenne comprennent cette idée existentielle un peu différemment, puisque leur interprétation stipule que « le monde est à la fois pour moi un monde donné qui est le lieu de mes découvertes et un monde produit qui est le lieu de mes inventions. Ainsi pourrait-on opposer le monde « paradisiaque » où tout vient à ma rencontre et le monde de la production où tout doit être conquis ». ²⁸⁹ Autrement dit, le monde se compose en deux sphères, l'une de nature empirique, objective et entièrement indépendante de l'homme et de sa pensée, et l'autre de nature humaine, produit par la pensée et les idées qui créent à travers des inventions et des institutions, donc un monde subjectif et entièrement dépendant de l'homme. Bref, conservons cette distinction en tête car nous la retrouverons très prochainement, mais pour l'instant tâchons de poursuivre en explicitant davantage l'ontologie non-substantielle mise de l'avant par la philosophie de l'existence, et qui influença l'ontologie propre à la théorie de l'identité narrative de Ricoeur.

4.2.2 La philosophie de l'existence et une ontologie non-substantielle

Dans son livre *La Philosophie de l'Existence*, Karl Jaspers explique que le soi authentique, la personne fondamentale, ne peut jamais être une possession pour l'être humain, puisqu'elle n'a rien de substantiel. Plutôt, dit-il, la personne demeure constamment une potentialité accessible pour l'homme.²⁹⁰ En effet, Jaspers affirme que la réalité du soi est ce qui peut être narré seulement sous la forme d'une histoire.²⁹¹ Cette histoire est ce qui contient toute la potentialité de la personne à être et à devenir, et aucune substance n'est au fondement de celle-ci, de cette potentialité. Or,

²⁸⁶ Gabriel Marcel, *Philosophical Fragments (1909-1914)*, The University of Notre Dame Press, 1965, p.59

²⁸⁷ Ibid, p.124

²⁸⁸ Ibid, p.125

²⁸⁹ M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du seuil, 1949, p.74

²⁹⁰ Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, University of Pennsylvania, 1971, p.38

²⁹¹ Ibid, p.83

c'est cette idée jasperienne qui est à la source du passage de Ricoeur et de Dufrenne stipulant que « le moi originel risque de n'être plus un être, mais un mouvement, l'élan vers une existence sans épaisseur d'une liberté qui, même si elle s'accomplit dans le monde et se charge d'histoire, reste sans matière ». ²⁹² Il est donc clair que l'ontologie au fondement de la philosophie de l'existence n'en est pas une de substance, mais davantage quelque chose comme un mouvement, ou comme un processus. En somme, les deux jeunes philosophes français résument la pensée existentialiste en écrivant que « la philosophie de Jaspers est dominée par cette découverte que l'existence et la Transcendance sont tour à tour l'englobant. La liaison vitale du sujet affirmant et de l'être affirmé signifie successivement le triomphe de la liberté sur les énoncés de sa propre vérité, et l'inclusion de cette même liberté et de sa vérité dans l'apparence de l'être. La première exigence comporte la destruction de l'ontologie classique et, à la limite, de toute ontologie ayant structure et forme ». ²⁹³ Cette ontologie classique, c'est justement l'ontologie de la substance que nous retrouvons à travers l'histoire de la philosophie occidentale depuis la Grèce antique. C'est à cette ontologie classique que Johanna Seibt donne le nom du 'mythe de la substance', notion que nous retrouverons dans la prochaine section et qui nous amènera à expliciter une théorie directement alignée avec l'ontologie présente au sein de la philosophie de l'existence de Jaspers et Marcel, ainsi qu'avec l'ontologie qui se retrouve dans la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur.

4.3 Le 'mythe de la substance'

Le lien qui relie le concept d'identité au concept métaphysique de la substance s'est beaucoup érodé au cours des dernières décennies, et ce, à cause d'une panoplie de perspectives philosophiques caractérisant la philosophie contemporaine. Johanna Seibt est l'une de ces philosophes qui remet en question la relation quasi dogmatique qui existe entre substance et identité. En effet, dans son article *Beyond the « identity » paradigm*, elle explique que le concept d'identité est un résidu théorique assez problématique qui nous a été légué par la métaphysique occidentale classique, axée sur le principe de substance et ayant pour bagage plusieurs implications théoriques, dont le déterminisme et l'essentialisme. ²⁹⁴ De plus, elle affirme que l'identité, en frappant contraste avec sa signification métaphysique traditionnelle, est aujourd'hui davantage compris, à l'aide de nombreuses études, comme étant en quelque sorte une relation à soi-même

²⁹² M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du seuil, 1949, p.148

²⁹³ Ibid, p.362

²⁹⁴ Johanna Seibt, *Beyond the "Identity" paradigm*, *Conflict Resolution Quarterly*, Vol. 28, No. 3, Spring 2011, p.230

très complexe et dynamique, constituée d'une multitude d'expériences de reconnaissance sociale ainsi que de processus évaluatifs de conscience de soi.²⁹⁵ Or, ce sont ces constatations qui ont motivé Seibt à investir ses efforts afin d'élucider et d'explicitier le lien historique qui règne entre la notion d'identité et celle de substance. Dans son essai *Particulars*, elle affirme que l'histoire de l'ontologie occidentale, depuis Aristote, est marquante à trois égards. Premièrement, dit-elle, le terme 'substance' est constamment appliqué en tant qu'étiquette pour signifier la catégorie ontologique la plus fondamentale de toute théorie traitant du domaine ontologique.²⁹⁶ Deuxièmement, elle remarque que les définitions de type intensionnelles et extensionnelles de la catégorie 'substance' diffèrent tellement les unes des autres qu'il ne semble pas y avoir une intersection d'extensions, ou encore aucun dénominateur commun, à la notion historique du terme 'substance'. Afin d'être plus concise, elle stipule qu'il ne semble pas exister aucune substance au concept de substance.²⁹⁷ Troisièmement, elle conclut sa remarque en affirmant que même s'il n'y a aucune notion de substance commune à toutes les ontologies substantielles, il y a tout de même plusieurs restrictions quant à la manière dont les théories du domaine ontologique peuvent être construites. Ces trois principes, explique Seibt, forment ce qu'elle appelle un paradigme de recherche dans le sens kuhnien, car ils dirigent l'accumulation et l'interprétation des données, et restreignent l'espace disponible en métaphysique pour des problèmes et des solutions légitimes.²⁹⁸ Par conséquent, elle constate que la réflexion ontologique historique et contemporaine est prise dans ce qu'elle nomme le 'paradigme de la substance', et va même jusqu'à lui donner le qualificatif de 'mythe de la substance'.²⁹⁹ Or, elle ajoute qu'on peut démontrer qu'il y a au moins trois questions centrales à l'ontologie qui sont négativement affectées précisément à cause du caractère dilemmatique des propositions provenant du paradigme de la substance; soit le problème d'individuation, le problème des universaux, ainsi que le problème de la persistance.³⁰⁰ En effet, sans les propositions provenant de ce paradigme, Seibt affirme que ces questions d'ordre ontologique ne sont plus des 'problèmes' en soi, mais plutôt des tâches à effectuer à l'aide d'une grande variété de solutions alternatives. En somme, le message que veut communiquer la

²⁹⁵ Ibid, p.231

²⁹⁶ Johanna Seibt, *Particulars, Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*, R. Poli, Springer Science + Business Media, 2010, p.28

²⁹⁷ Ibid

²⁹⁸ Ibid, p.29

²⁹⁹ Ibid, p.23

³⁰⁰ Ibid, p.24

philosophe danoise est que la recherche et la réflexion ontologique contemporaine est profondément influencée par les présuppositions théoriques provenant du paradigme de recherche traditionnel en ontologie, qu'elle appelle 'paradigme de la substance', ou de manière plus polémique, le 'mythe de la substance'.³⁰¹ Dans le but de sortir de ce paradigme et de s'aventurer dans une avenue ontologique plus prometteuse à ses yeux, elle présente une théorie qui, comme on le verra, s'allie parfaitement avec la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur.

4.3.1 La théorie générale des processus (*general process theory*)

Dans son essai *Particulars*, Johanna Seibt met de l'avant une alternative ontologique non-particulariste au 'paradigme de la substance'. Cette ontologie, basée sur des 'dynamiques' ou encore des 'processus génériques', qui sont eux-mêmes considérés comme des individus mais pas des particuliers de base, est connue sous le nom de Théorie Générale des Processus (General Process Theory (GPT)).³⁰² Nous nous référerons donc à cette théorie à l'aide de ses initiales, GPT, comme c'est le cas dans la littérature qui traite de celle-ci. Alors, Seibt explique que la GPT opère selon un concept d'individualité qui ne se concentre pas nécessairement sur la localisation spatio-temporelle, mais plutôt sur la 'spécificité du fonctionnement', dans le sens le plus large du terme 'fonctionnement'.³⁰³ Autrement dit, la GPT tourne autour du rôle dynamique d'une entité ou d'une activité à l'intérieur d'un certain contexte dynamique défini. Donc, dans la GPT, la question de savoir où se passe quelque chose, en référence à la localisation spatio-temporelle d'un particulier, est remplacée par la question de savoir ce qui se passe en référence à un individu. De plus, la professeure de l'université d'Aarhus indique que la catégorie de base de la GPT, une nouvelle catégorie étiquetée 'processus général', est façonnée à partir de la notion du sens-commun d'une activité abstraite ou encore d'une dynamique pure.³⁰⁴ Or, une activité abstraite ne se produit pas nécessairement dans une localisation spatio-temporelle unique. Donc, ontologiquement parlant, Seibt stipule qu'une activité abstraite n'est pas un particulier,³⁰⁵ mais peut très bien être considérée comme une entité individuelle au sens métaphysique. Elle précise qu'il y a sept aspects caractéristiques des activités abstraites, ou encore des dynamiques pures, qui concordent avec les

³⁰¹ Ibid, p.32

³⁰² Ibid, p.47

³⁰³ Ibid

³⁰⁴ Ibid

³⁰⁵ Ibid, p.48

caractéristiques principales de la GPT, soit le fait qu'elles sont indépendantes, individuelles, concrètes, spatio-temporellement étendues, non-particulières, non comptables, déterminables et finalement, le fait qu'elles sont des entités dynamiques.³⁰⁶ Seibt poursuit et affirme que la théorie générale des processus n'est pas seulement un cadre de travail désigné servant à démontrer que l'ontologie peut très bien se passer du concept des particuliers, il est également un cadre qui permet de révéler que tout ce dont nous avons réellement besoin en ontologie, ce sont des entités non-particulières.³⁰⁷ Elle explique que la GPT est ce qu'elle appelle une ontologie mono-catégorique (*monocategorical*) au sens où les processus génériques ne sont pas seulement les contreparties d'énoncés concernant des activités abstraites, mais ils sont également les contreparties d'énoncés portant sur des choses, des événements, des propriétés, des actions, des relations et même des personnes. En d'autres mots, Seibt affirme que n'importe quel individu concret peut être qualifié comme étant un processus général, puisque les énoncés portant sur des choses, des activités, des événements ou des personnes peuvent être traités en termes ontologiques équivalents malgré la variété des processus généraux auxquels ils se réfèrent.³⁰⁸ En bref, la philosophe danoise soutient que les processus généraux sont des dynamiques concrètes qui peuvent être bien saisies lorsqu'on les interprète à partir d'un modèle d'activités abstraites. Pour reprendre son expression, la théorie générale des processus parcourt la route vers l'individualité qui est la moins empruntée,³⁰⁹ puisque l'individualité peut être fondée dans la 'spécificité du fonctionnement' d'une entité, plutôt que dans ce qui est véhiculé par le discours traditionnel de l'ontologie de la substance, soit que l'individualité est reliée à la particularité ou encore à l'unicité d'une localisation spatio-temporelle.³¹⁰ Ainsi, une personne, puisque c'est le sujet qui nous concerne particulièrement dans cette recherche, peut très bien ne pas ontologiquement être considérée comme une substance, mais davantage comme un processus, et c'est précisément l'idée que l'on retrouve dans la philosophie de l'existence de Jaspers, ainsi que dans la théorie de l'identité narrative de Ricoeur.

³⁰⁶ Ibid

³⁰⁷ Ibid, p.49

³⁰⁸ Ibid

³⁰⁹ Ibid, p.51

³¹⁰ Ibid

4.3.2 La théorie générale des processus & l'identité narrative

Revenons brièvement à l'œuvre de Ricoeur afin de se remémorer une idée centrale de sa théorie. Dans *Soi-même comme un autre*, il écrit que « l'identité narrative développe un concept tout à fait original d'identité dynamique, qui concilie les catégories mêmes que Locke tenait pour contraires l'une à l'autre : l'identité et la diversité ». ³¹¹ Or, c'est cette idée d'identité dynamique qui dévoile le fond de sa pensée, et qui permet d'élaborer un lien indubitable avec la théorie générale des processus que nous venons d'explicitier. En effet, comme l'explique Pol Vandavelde, lorsque Ricoeur emploie l'expression d'identité narrative en parlant de la personne, il comprend cette identité non comme une série incohérente d'événements, ni comme une substantialité immuable insensible à toute évolution, mais plutôt comme une sorte d'identité que seule une composition narrative peut créer à travers son dynamisme. ³¹² On constate donc que l'identité narrative ricoeurienne est principalement caractérisée par son aspect dynamique, le fait qu'elle ne soit pas statique, immuable, mais plutôt en mouvement, constamment en train de se créer et se recréer, comme nous l'avions auparavant définie. On peut même affirmer qu'aux yeux de Ricoeur, le principe narrativiste central n'est rien d'autre qu'un processus; un processus langagier et interprétatif. En outre, James Phillips, dans son article *Psychopathology and the narrative self*, affirme que si nous voulons effectivement défendre la validité de la théorie de l'identité narrative, elle doit absolument être comprise à travers un concept d'identité qui ne dépend aucunement d'anciennes notions de la personne telles que la substance. ³¹³ Or, puisque la personne narrative, vécue réellement, est constamment soumise à une certaine révision, à une interprétation, Phillips considère donc que cette entité narrative est davantage un processus qu'une substance. ³¹⁴ Or, il explique que toute la notion de la personne narrative se comprend par le fait que le soi est indissolublement le narrateur et le récit en tant que tel, ³¹⁵ et que selon sa compréhension, le narrateur et le récit narratif sont constamment engagés dans une forme de processus, puisque les deux sont sujets à l'historicité ainsi qu'à toute contingence dictée par l'autre. ³¹⁶

³¹¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p.170

³¹² Pol Vandavelde, The challenge of the "Such as it was": Ricoeur's theory of narratives, *Reading Ricoeur*, Edited by David M. Kaplan, State University of New York press, 2008, p.142

³¹³ James Phillips, Psychopathology and the Narrative Self, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 10, No. 4, December 2003, Published by John Hopkins University Press, p.325

³¹⁴ Ibid, p.315

³¹⁵ Ibid, p.316

³¹⁶ Ibid, p.323

Nous venons d'expliciter quelques éléments importants qu'il convient de réitérer. Tout d'abord, nous nous sommes attardés à démontrer, à l'aide de Johanna Seibt, que la réflexion ontologique contemporaine est prise dans ce qu'elle qualifie de 'paradigme de la substance', ou encore de 'mythe de la substance'. Ce paradigme de la substance est peut-être ce qui a découragé Ricoeur à s'aventurer trop loin sur le terrain ontologique, puisque lui-même était à la recherche d'une alternative pouvant mieux cadrer avec sa théorie de l'identité personnelle. Or, nous avons démontré à quoi pouvait ressembler cette alternative ontologique en nous servant de la théorie générale des processus, dans laquelle nous nous sommes brièvement aventurés à l'aide de l'œuvre de Seibt. Après avoir explicité les composantes théoriques et conceptuelles de ce cadre ontologique, nous avons pu conclure en établissant le lien qui existe entre cette théorie générale des processus (GPT) et le dynamisme qui caractérise la théorie ricoeurienne de l'identité personnelle. Conséquemment, cet exercice nous aura permis de démontrer que le fondement ontologique à la base de l'identité personnelle n'est pas une substance, mais plutôt un processus, ce que le philosophe français semblait lui-même avoir en tête lorsqu'il réfléchissait à cette question. Nous sommes donc adéquatement outillés pour poursuivre notre aventure et finaliser notre parcours.

4.4 Une justification théorique pour le dualisme ontologique

Dans les sections précédentes où nous avons traité de dualisme, que ce soit en rapport avec la philosophie de Ricoeur ou celle de Jaspers et Marcel, nous avons pu constater que plusieurs penseurs partagent cette intuition métaphysique. Ulric Neisser, sans nécessairement se considérer comme un dualiste, affirme, comme John Locke et Derek Parfit, que peu importe ce que signifie le concept de 'personne', c'est un concept assurément distinct de l'individu dans son ensemble, compris en tant qu'être humain. En effet, Neisser atteste que si un être humain est facilement identifiable, une personne ne l'est toutefois pas du tout.³¹⁷ Il explique qu'il y a de nombreuses façons de comprendre et de parler d'une personne, et qu'on peut utiliser une panoplie d'adjectifs pour catégoriser celle-ci, telle que la personne écologique, la personne conceptuelle, la personne matérielle, la personne sociale, la personne existentielle, la personne narrative, la personne publique, et ainsi de suite.³¹⁸ En effet, chaque 'type' de personne peut faire l'objet d'une recherche

³¹⁷ Ulric Neisser, Two perceptually given aspects of the self and their development, *Developmental Review*, 11, 1991, p.197

³¹⁸ Ibid, p.199

et d'une analyse exhaustive. Par contre, dit-il, il y a quelque chose de très insatisfaisant à procéder de cette manière, car les choix adjectivaux semblent très arbitraires, et les possibilités sont presque infinies. Or, afin de choisir adéquatement entre ces multiples catégorisations de la 'personne', Neisser affirme qu'il nous faudrait une théorie générale de la nature humaine, soit une théorie articulée de manière suffisamment détaillée pour motiver et effectuer une analyse claire de tous ces enjeux difficiles.³¹⁹ Malheureusement, conclut-il, il n'y a aucune théorie de ce genre présentement disponible, du moins aucune qui ne soit assez crédible. C'est donc avec cette observation en tête que nous tenterons ensemble de découvrir une théorie générale de la nature humaine qui se juxtapose parfaitement à la théorie de l'identité narrative, centrale à notre recherche philosophique.

Karl R. Popper et John C. Eccles, dans leur opus *The self and Its Brain*, exposent la thèse principale qui est traitée sous tous ses angles dans l'ensemble de l'œuvre : l'interactionnisme psychophysique.³²⁰ Les co-auteurs expliquent que ce livre peut être décrit comme une tentative de coopération interdisciplinaire, puisque l'un d'eux (Eccles) est un scientifique spécialisé au niveau du cerveau humain, ayant été amené à s'intéresser à ce domaine de recherche à cause de sa fascination à l'égard du problème métaphysique de la relation entre l'esprit et le cerveau, et l'autre (Popper) est un philosophe qui tout au long de sa carrière a été largement insatisfait des écoles philosophiques prévalentes et qui est immensément captivé par la science.³²¹ Les deux penseurs se qualifient de dualistes, et même de pluralistes, ainsi que d'interactionnistes. Explorons en quoi consiste leur théorie dualiste qu'ils appellent l'interactionnisme psychophysique.

4.4.1 Le monde et l'univers vu comme des Processus

Tout d'abord, il importe de commencer par le commencement. Avant de s'aventurer à réfléchir sur la nature humaine, Popper et Eccles prennent comme point de départ la nature du monde et de l'univers dans son ensemble. Inspirés de la science du vingtième siècle, et particulièrement de la physique quantique, qui s'intéresse à l'infiniment petit, les deux auteurs expliquent que la matière n'est pas ce qu'on peut appeler une 'substance', puisqu'elle ne peut être éternellement conservée : elle peut être détruite, et elle peut être créée. En effet, ils appuient cette

³¹⁹ Ibid

³²⁰ Karl R. Popper & John C. Eccles, *The Self and its Brain*, Springer International, 1977, p.VIII

³²¹ Ibid, p.IX

observation avec l'exemple des nucléons, la plus stable des particules, qui peuvent eux-mêmes être détruits par collision avec leurs antiparticules, lorsque leur énergie est transformée en lumière.³²² Or, Popper et Eccles indiquent que la matière n'est rien d'autre que de l'énergie densément empaquetée pouvant être transformée en d'autres formes d'énergie. Par conséquent, affirment-ils, la matière, constituée d'énergie en son plus petit dénominateur, a une nature qui ressemble à quelque chose comme un processus, puisqu'elle peut être transformée en d'autres processus comme celui de la lumière, du mouvement ou encore, de la chaleur.³²³ Aux yeux des auteurs, cela signifie, comme l'avait soutenu A. N. Whitehead, que l'univers apparaît aux êtres humains désormais moins comme une collection de choses, mais plutôt comme une interaction constante d'une série d'événements ou encore de processus.³²⁴ On peut également facilement faire le lien avec la théorie des processus généraux (GPT) que nous venons de voir à travers les travaux de Johanna Seibt. D'autre part, Eccles et Popper ajoutent que les étoiles sont d'excellents exemples permettant d'illustrer la règle générale que les choses ne sont que des processus, que des structures dynamiques, puisque leur stabilité dépend de l'équilibre dynamique qui règne entre la pression gravitationnelle, causée par leur masse, et les forces répulsives causées par les particules élémentaires qui y sont étroitement entassées.³²⁵ En effet, si ces forces répulsives sont excessives, l'étoile explose, et si elles sont plus petites que la pression gravitationnelle, alors l'étoile disparaît dans un 'trou noir'. C'est donc pourquoi une étoile est un exemple parfait permettant d'illustrer le principe d'équilibre dynamique, symbolisant tout processus, qui existe partout dans l'univers, et pourquoi Popper et Eccles défendent l'idée, comme l'avait anticipé Héraclite, que la notion de 'substance' doit être remplacée ou expliquée par la notion de 'processus'.³²⁶

Ensuite, après s'être intéressé à la nature du monde et de l'univers, et démontré qu'au fondement de ceux-ci ce n'est pas le concept de substance qui prévaut, mais plutôt celui de processus, les auteurs poursuivent leur cheminement philosophique en se penchant du côté de l'être humain, leur sujet de prédilection, ainsi qu'à l'élément qui en fait un être unique : son esprit. En effet, ils s'émerveillent devant le fait que la matière s'est elle-même transcendée pour produire l'esprit, l'intention, ainsi qu'un monde complet provenant des produits de l'esprit humain. Ils

³²² Ibid, p.7

³²³ Ibid

³²⁴ Ibid

³²⁵ Ibid, p.20

³²⁶ Ibid, p.146

évaluent que l'un des premiers produits de l'esprit humain est le langage, et Popper est même prêt à spéculer qu'il fût son tout premier produit, et que par la suite le cerveau et l'esprit humain ont évolués en interaction avec le langage.³²⁷ De plus, le langage est central à l'émergence de la personne, car le 'soi', expliquent-ils, émerge grâce à l'interaction avec les autres personnes, ainsi que les artefacts et autres objets de son environnement. Or, ce processus d'émergence est profondément affecté et influencé par l'acquisition du langage et des capacités discursives, surtout lorsqu'un jeune être humain, soit un enfant, devient conscient de son nom et apprend à utiliser des pronoms personnels.³²⁸ En effet, Popper et Eccles sont d'avis que le développement d'un être humain dépend d'un processus de maturation dans lequel l'acquisition de la parole et du langage jouent un rôle majeur, puisque quelqu'un n'apprend pas seulement qu'à percevoir, ni à comprendre ses interprétations, mais apprend également à être une personne et un soi.³²⁹ Selon Popper, le fait de constater que nous ne sommes pas nés en tant que personne, mais que nous devons comprendre que nous sommes des 'soi', ou plutôt que nous devons apprendre à être un 'soi', lui semble être d'une importance des plus considérable.³³⁰

Bref, pour résumer le point de vue initial des deux auteurs quant à la nature du concept de 'personne', il faut saisir que le soi est en partie le résultat d'une exploration active de son environnement, qui s'effectue largement à l'aide du langage, et que temporellement parlant, le corps précède l'esprit, puisque l'esprit est un accomplissement ultérieur de celui-ci. Ainsi, il est clair que l'identité et l'intégrité du soi et de la personne ont une base physique, fondation qui semble être logée dans le cerveau humain,³³¹ et c'est pourquoi ils ont développé une théorie de la nature humaine ontologiquement dualiste qui s'appuie sur l'interactionnisme psychophysique.

4.4.2 La théorie des trois mondes

La question millénaire de savoir si les deux types d'états, physiques et mentaux, existent, et s'ils interagissent ensemble ou s'ils sont autrement reliés, est connu comme le problème de la relation entre le corps et l'esprit, ou encore le problème psychophysique. Selon Popper et Eccles, une des solutions concevables à ce problème est l'interactionnisme, la théorie qui stipule que les

³²⁷ Ibid, p.11

³²⁸ Ibid, p.49

³²⁹ Ibid

³³⁰ Ibid, p.109

³³¹ Ibid, p.115

états physiques et les états mentaux interagissent ensemble. Or, cette théorie conduit à une description qui passe du problème de la relation entre le corps et l'esprit au problème de la relation entre le cerveau et l'esprit, puisqu'il est avancé que l'interaction est localisée spécifiquement dans le cerveau. Cela a conduit de nombreux interactionnistes, notamment Eccles, à formuler la nature du problème de la relation entre le cerveau et l'esprit comme étant un problème de description, à travers le plus de détail possible, de la 'liaison' qui prévaut entre le cerveau et l'esprit (*Brain-Mind liaison*).³³² Ainsi, la théorie que nous explorerons dans cette section est une nouvelle théorie qui supporte une forme très forte de dualisme, comme l'explique Eccles, puisqu'elle est relative à la manière dont l'esprit conscient et le cerveau interagissent l'un avec l'autre.³³³ Toutefois, selon les auteurs du livre *The self and Its Brain*, afin de convenablement faire face aux questions philosophiques et scientifiques confrontant leur théorie et d'offrir une réponse considérablement plus claire, il est préférable de ne pas simplement parler que d'états physiques et mentaux, mais plutôt d'introduire une division tripartite à leur explication.³³⁴ Tout d'abord, il y a le monde physique, l'univers des entités physiques, que Popper et Eccles appellent le « monde 1 ». Ensuite, il y a le monde des états mentaux, relatif au cerveau animal et humain, qui inclut les états de conscience, d'inconscience ainsi que les dispositions psychologiques, qu'ils appellent le « monde 2 ». Finalement, il y a ce qu'ils considèrent être un troisième monde, un monde constitué du contenu et du produit de la pensée exclusivement humaine, qu'ils nomment le « monde 3 ». En effet, selon les auteurs, le « monde 3 » est intimement lié à l'émergence de l'homme et de sa créativité, qui est responsable de la création d'un nouveau monde objectif, un monde des produits de son esprit. Assurons-nous de bien saisir cette audacieuse idée philosophique et métaphysique.

Popper explique que par le terme « monde 3 », il signifie un monde composé des produits de l'esprit humain, tel que des histoires, des mythes explicatifs, des outils, des théories et des problèmes scientifiques, des institutions sociales, et toutes formes d'œuvres d'art.³³⁵ En d'autres mots, les objets du « monde 3 » sont des créations purement humaines, et ce même s'ils ne sont pas toujours le résultat d'une production planifiée par des individus. De plus, il précise qu'une des thèses principales de sa théorie est le fait que les objets du « monde 3 » peuvent parfaitement être

³³² Ibid, p.37

³³³ Ibid, p.355

³³⁴ Ibid, p.38

³³⁵ Ibid, p.38

réels, et ce pas seulement à travers leur matérialisation ou incarnation dans le « monde 1 », mais également dans leur aspect au sein du « monde 3 ». ³³⁶ En effet, plusieurs objets du « monde 3 », comme des livres, des médicaments synthétiques, des ordinateurs, et des avions, parmi tant d'exemples, sont incarnés dans des objets du « monde 1 », car ils sont des artefacts matériels qui appartiennent à la fois au « monde 3 », à travers leur conception, ingénierie, formule mathématique, ainsi qu'à toute autre caractéristique provenant de la pensée humaine, et au « monde 1 » à cause de leur matérialisation. Les œuvres d'art sont un autre parfait exemple de cette interaction qui existe entre les objets du « monde 1 » et du « monde 3 ». Toutefois, Popper signale qu'il y a des objets du « monde 3 » qui sont bien réels sans avoir d'existence matérielle en tant que telle, puisqu'ils n'existent que de manière encodée, comme des symphonies musicales non enregistrées ou des compositions poétiques non écrites, par exemple. ³³⁷ Or, cette codification qui confère une existence bien réelle aux objets du « monde 3 » s'effectue à travers une des composantes culturelles les plus importantes de ce monde, soit le langage. ³³⁸ Le langage, ainsi que le symbole et la signification, sont les objets du « monde 3 » qui donnent toute la légitimité à ce monde, puisque ce sont eux qui en sont l'essence et qui permettent de supporter tous les autres objets de ce monde typiquement humain. On peut même aller jusqu'à affirmer que le langage, sous toute ses formes, à cause de son pouvoir déclaratif et institutif, est à la base du « monde 3 », au même titre qu'on peut stipuler qu'en ce qui concerne le « monde 1 », c'est l'énergie qui en constitue la base, tel que véhiculé par la physique quantique. Bref, nous avons explicité ce qu'est le « monde 1 » et le « monde 3 », mais qu'en est-il du « monde 2 »? Eccles explique qu'il y a trois éléments principaux à ce monde. Premièrement, il y a les sens externes, qui influent spécifiquement au niveau des perceptions immédiatement transmises aux organes sensoriels; soit la vue, l'ouïe, l'audition, l'odorat, le goût, la douleur et le toucher. Deuxièmement, il y a ce qu'Eccles appelle les sens interne, qui comprend une grande variété d'expériences cognitives, comme les pensées, les souvenirs, les intentions, les émotions, les sentiments et les rêves. ³³⁹ Troisièmement, et au cœur du « monde 2 », il y a le 'soi', l'entité subjective de la pensée humaine, qui est à la base de l'identité personnelle et de la continuité psychique et mnémonique dont chaque être humain, à l'exception de certains cas psychopathologiques, expérimente tout au long de sa

³³⁶ Ibid, p.39

³³⁷ Ibid, p.41

³³⁸ Ibid, p.355

³³⁹ Ibid, p.360

vie.³⁴⁰ Il est important de préciser que ce monde est au même niveau ontologique que le monde physique, le « monde 1 », puisqu'il n'en est que l'extension. En effet, Ricoeur et Jean-Pierre Changeux, tel que le rapporte Bernard P. Dauenhauer, sont tous deux d'avis que l'action de penser est une activité corporelle,³⁴¹ tout comme Eccles, Popper, et une multitude d'autres philosophes. Toutefois, l'originalité de la théorie des trois mondes est la suggestion d'une nouvelle sphère ontologique créée par l'être humain, en grande partie à cause du langage et de sa capacité de signifier, qui donne naissance à tous les objets du « monde 3 », représentant l'ensemble du contenu 'objectif' de la pensée humaine. L'autre originalité est que la nature interactionniste des deux sphères ontologiques se comprend principalement entre l'interaction des états du « monde 2 » et le contenu des objets du « monde 3 ». Finalement, Popper remarque que le premier à avoir frôlé ce genre de théorie, à son avis, est Platon, qui a lui-même contemplé quelque chose d'analogue aux mondes 1, 2 et 3.³⁴² En effet, sa pensée philosophique affirmait un brusque contraste entre le monde des objets visibles et des choses matérielles, qui correspond approximativement au « monde 1 », et le monde des objets intelligibles, qui correspond vaguement au « monde 3 ». En plus, Platon parlait des 'affections de l'âme', ou encore des 'états de l'âme', ce qui se rapproche considérablement au « monde 2 ».³⁴³

En résumé, voici un bref récapitulatif des composantes de chacun des trois mondes de la théorie dualiste de l'interactionnisme psychophysique telle que proposée par Karl Popper et John Eccles. Tout d'abord, le « monde 1 », qui représente le monde des objets physiques, est constitué des éléments légers, tel que l'hydrogène et l'hélium, ainsi que des éléments plus lourds, tel que les liquides, les cristaux et la matière, ainsi que de toute forme d'organisme biologique vivant, en plus de tous les artefacts humains dans leur dimension matériellement incarnée.³⁴⁴ Ensuite, le « monde 2 », qui représente le monde de l'expérience subjective, des états de conscience simple, sans contenu langagier, est à son tour constitué de la conscience de soi, soit de la connaissance subjective, ainsi que de toutes les expériences perceptives, réflexives, émotives, mnémoniques, en plus des dispositions intentionnelles, des rêves et de l'imagination créative.³⁴⁵ Finalement, le

³⁴⁰ Ibid

³⁴¹ Bernard P. Dauenhauer, *What makes us think? Two views, Reading Ricoeur*, Edited by David M. Kaplan, State University of New York Press, 2008, p.32

³⁴² Karl R. Popper & John C. Eccles, *The Self and its Brain*, Springer International, 1977, p.43

³⁴³ Ibid

³⁴⁴ Ibid, p.16 & 359

³⁴⁵ Ibid

« monde 3 », qui représente le monde du contenu et des produits de l'esprit humain, est formé du langage, de tout l'héritage culturel humain immatériel bien que pouvant être encodé sur des substrats matériels, tel que des livres philosophiques, théologiques, scientifiques, historiques, littéraire, artistique, technologique, en plus de tous les systèmes théoriques, des formules mathématiques, des plans d'ingénierie, ainsi que toutes les œuvres d'art et de science.³⁴⁶ Donc, si nous comprenons bien cette théorie, nous pouvons déduire que l'être humain, en tant qu'organisme biologique, appartient au « monde 1 & 2 », qui ne représente qu'un seul niveau ontologique, tandis que la personne, en tant qu'institution narrative, appartient au « monde 3 », puisqu'elle est le récit produit par le langage humain, une création ontologique propre à l'espèce humaine. Ceci concorde en quelque sorte avec ce que de nombreux penseurs ont évoqués à travers l'histoire humaine. En effet, Jean d'Ormesson, moins connu dans le monde philosophique que dans le monde littéraire, affirme que la pensée humaine crée d'une certaine manière une deuxième fois un univers dont elle devient le gérant et le maître. Or, explique-t-il, penser la pensée est la tâche d'un art difficile, celui de la philosophie,³⁴⁷ comme nous venons de le faire à travers la théorie métaphysiquement scientifique d'Eccles et Popper. Tel que l'écrit d'Ormesson lui-même, dans son opus *Comme un chant d'espérance*, « L'apparition de la pensée est à coup sûr l'événement le plus important de l'histoire de l'univers depuis sa sortie du néant. On dirait que le monde est créé pour la seconde fois. Selon une méthode très différente de la première. La première : un coup de tonnerre dans le vide. La seconde : une greffe sur ce qui existe déjà. Dans les deux cas : une lente évolution à partir d'un point de départ minuscule vers de prodigieuses conséquences ». ³⁴⁸ Bref, d'Ormesson résume bien l'idée dualiste fondamentale qui se cache derrière la théorie ontologique des trois mondes lorsqu'il affirme qu'« avec ses sens et sa pensée, l'homme crée une seconde fois le monde ». ³⁴⁹

4.5 La personne ricoeurienne & la théorie des trois mondes

Nous sommes finalement parvenus au dernier stade de notre itinéraire philosophique. Ce stade nous permettra, entre autre, de démontrer le lien qui existe entre la théorie ontologique des trois mondes et la théorie de l'identité narrative de Ricoeur. Nous nous assurerons également d'y intégrer toutes les composantes théoriques pertinentes que nous avons explicitées au cours de

³⁴⁶ Ibid

³⁴⁷ Jean d'Ormesson, *Guide des égarés*, Gallimard, Éditions Héloïse d'Ormesson, 2016, p.45

³⁴⁸ Jean d'Ormesson, *Comme un chant d'espérance*, Gallimard, Éditions Héloïse d'Ormesson, 2014, p.58

³⁴⁹ Ibid, p.113

l'aventure. Cette section servira donc de conclusion à l'exercice de recherche que nous venons de réaliser.

Domenico Jervolino atteste que l'un des legs philosophiques principaux de Ricoeur, même s'il était constamment à la recherche d'un principe conciliatoire, est sa démonstration que la nature humaine est fondamentalement double.³⁵⁰ En effet, comme nous l'avons démontré, la nature véritable de l'être humain et de son identité ne se révèle qu'à travers la dialectique qui existe entre l'ipséité et la mêmeté.³⁵¹ Nous avons expliqué que l'identité-ipséité fait référence à un sujet qui est issu du langage, que nous avons appelé le sujet sémiotique. C'est à ce sujet que Ricoeur se réfère lorsqu'il parle du « je » en tant qu'échantillon réflexif.³⁵² Or, selon ce dernier, l'être humain se prête à une double identification à travers son statut de personne objectivement observé, considéré à la troisième personne, ainsi qu'à travers son statut de sujet réfléchissant, considéré à la première personne. Son défi, comme nous l'avons démontré, est de fonder cette double identification sur une réalité plus fondamentale, une réalité ontologique. C'est précisément cette réalité que nous avons mise de l'avant avec la théorie des trois mondes de Popper et Eccles, soit une réalité objective, indépendante du contenu de la pensée humaine, et une réalité subjective, entièrement dépendante de l'être humain. L'identité-mêmeté constitue cette réalité objective, caractérisée par la continuité et la connectivité corporelle et psychologique, soit le « monde 1 et 2 », alors que l'identité-ipséité constitue cette réalité subjective, dépendante du langage humain, qui donne naissance au sujet sémiotique, objet du « monde 3 ». De plus, cette perspective cadre parfaitement avec l'interprétation de Ricoeur quant au statut institutionnel de la personne, puisque celle-ci est instituée en fonction du « monde 3 », telle une création, une construction, à partir de traces, d'archives, et bien sûr du langage. Comme l'explique William Schweiker, Ricoeur propose, à travers sa théorie de l'identité narrative, une philosophie herméneutique et réflexive de l'être humain en tant que créature agissante qui exprime son effort d'exister à travers son travail, ses artefacts culturels et son langage.³⁵³ L'être humain est donc un être qui crée de la signification afin de découvrir la vérité qui se cache autour de lui et au sein de sa vie, ce qui lui permet ainsi de doter

³⁵⁰ Domenico Jervolino, *Rethinking Ricoeur: The unity of his work and the paradigm of translation*, *Reading Ricoeur*, Edited by David M. Kaplan, State University of New York press, 2008, p.234

³⁵¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du seuil, 1990, p.167

³⁵² Ibid, p.71

³⁵³ William Schweiker, *Paul Ricoeur and the Prospects of a New Humanism*, *Reading Ricoeur*, Edited by David M. Kaplan, State University of New York Press, 2008, p.89

son existence d'un certain sens.³⁵⁴ Or, ce sens et cette signification sont des objets du « monde 3 », ayant une réalité ontologique différente de tout objet matériel et physique. En effet, comme le stipule Pol Vandavelde, lorsqu'on passe de l'action à la narration, on se déplace verticalement d'une sphère physico-mentale à une sphère linguistique.³⁵⁵ Ce changement de sphère, c'est exactement le passage du « monde 1 & 2 » au « monde 3 », deux domaines distincts. Olivier Abel offre une interprétation de la théorie ricoeurienne qui va dans le même sens de celle que nous venons de présenter. Il explique que la narrativité rompt avec notre cadre temporel habituel afin de nous donner accès à une autre temporalité, à un autre espace. Elle ouvre ce que nous pouvons appeler un quasi-temps, un quasi-espace, qui sont comme des variations sur le thème de notre monde et sur l'ouverture d'un autre monde.³⁵⁶ Encore une fois, cet autre monde, créé par l'homme, fait référence à la notion du « monde 3 » de la théorie poppérienne et ecclésiennne. Abel ajoute une réflexion fort intéressante quant au rôle de l'herméneutique et de la création de ce nouveau monde. Il affirme qu'il y a une relation herméneutique entre l'homme et le monde telle que façonnée par le langage, et s'appuyant sur la philosophie de Husserl, il stipule que le sujet pensant et parlant, soit le sujet sémiotique, découvre qu'il appartient lui-même à ce « monde », et que ce monde est déjà et toujours un langage.³⁵⁷ Selon Heidegger, ajoute Abel, le fait d'exister est une manière de comprendre ou d'être compris pour l'être humain comme s'il faisait partie d'un monde propre au discours, au langage, et par conséquent, l'herméneutique appartient à une ontologie de la compréhension, où le fait de comprendre est une manière d'appartenir au monde.³⁵⁸ Autrement dit, l'herméneutique nous permet de comprendre que le sujet qui interprète appartient irréductiblement au monde qu'il ou elle interprète, un monde créé par cette même interprétation, produit par le langage, soit le « monde 3 ». En outre, si l'herméneutique représente l'approche philosophique la plus appropriée pour l'explication du « monde 3 », puisqu'il est fait de langage, alors peut être que la phénoménologie est à son tour l'approche philosophique la plus appropriée pour l'explication du « monde 1 & 2 », puisque ces mondes ne sont que constitués de phénomènes et d'évènements, au sens ontologique naturellement. Or, ces deux écoles de pensées sont elles-mêmes au cœur de la philosophie ricoeurienne, et sont toutes deux au fondement de sa théorie de l'identité narrative, en

³⁵⁴ Ibid, p.101

³⁵⁵ Pol Vandavelde, *The Challenge of the "Such as it Was": Ricoeur's theory of narratives*, Ibid, p.158

³⁵⁶ Olivier Abel, *Paul Ricoeur's Hermeneutics: From critique to poetics*, Ibid, p.192

³⁵⁷ Ibid, p.189

³⁵⁸ Ibid

arrière-fond de la découverte du concept d'identité-mêmeté et d'identité-ipséité, les deux sphères de la réalité ontologique humaine, selon Ricoeur. Toutefois, cette brève remarque n'est que pertinente pour de futures recherches. Pour l'instant, tâchons de ne pas nous égarer sur une voie secondaire, puisque nous sommes rendus si prêts de notre destination finale.

Revenons momentanément à la philosophie de Kerby, que nous avons exploré à travers l'ouvrage *Narrative and the Self* lorsque nous traitons du sujet langagier, qu'il avait lui-même appelé le sujet sémiotique, en référence au fait supplémentaire de Ricoeur. Une des influences principales de la pensée kerbienne provient des travaux du linguiste Benveniste, auquel nous avons antérieurement fait référence à quelques reprises. Or, selon ses recherches et son interprétation de la nature du langage humain, Benveniste stipule que ce dernier reproduit la réalité. En d'autres mots, la réalité est produite de nouveau à partir du langage.³⁵⁹ Cette conception du langage, qui va dans le même sens que la théorie des trois mondes, est justement celle qui amène Kerby à affirmer qu'elle offre un modèle du sujet humain qui ne considère pas seulement les actes d'auto-narration comme une description du 'soi', mais de manière plus importante, comme fondamentale à l'émergence et à la réalité de ce sujet.³⁶⁰ De plus, ce modèle entraîne l'assertion suivante : la personne est principalement le résultat d'un sujet attribuant le statut de 'soi' au site de narration et d'expression que nous appelons le corps humain. Par conséquent, la personne est conçue comme étant un sujet incarné (*embodied subject*),³⁶¹ ce qui concorde avec la théorie de l'identité narrative, qui est elle-même constitué de l'identité-mêmeté et de l'identité-ipséité, ainsi qu'avec la théorie des trois mondes, qui est constituée de deux sphères ontologiques, les « mondes 1 & 2 » et le « monde 3 ». Ainsi défini, en tant que 'soi' incarné, Kerby explique que la personne doit être comprise comme étant intimement liée au corps humain, qui inclut naturellement le cerveau et les états psychologiques qui lui sont propres, puisque celui-ci est le lieu dans lequel une histoire de vie se produit et s'accumule, et par conséquent l'entité qui est indissolublement associée au caractère de cette histoire, de ce récit narratif.³⁶² On comprend donc l'aspect fondamentalement dualiste de la théorie de l'identité narrative, puisque le récit qui représente la personne, dans le « monde 3 », est étroitement lié, et on peut même dire en interaction constante et continue avec

³⁵⁹ Anthony Paul Kerby, *Narrative and the Self*, Indiana University Press, 1991, p.66

³⁶⁰ Ibid, p.4

³⁶¹ Ibid

³⁶² Ibid, p.111

l'organisme biologique humain, représenté par le corps, le cerveau et sa structure neurologique, qui sont des objets du « monde 1 & 2 ». En effet, Kerby précise que l'être humain a incontestablement une existence ontologique corporelle indépendante du langage, mais la personne, quant à elle, n'est générée et n'existe ontologiquement qu'à travers le langage qui lui donne une dimension de sujet, de 'soi'.³⁶³ De plus, afin de solidifier son point de vue, il fait référence au fameux structuraliste Jacques Lacan, pour qui le langage est le médium privilégié du symbole, même si le phénomène de symbolisation s'étend aux rituels, cérémonies, conventions, etc. Kerby explique que par la notion de « symbole », Lacan a en tête une sphère de signification générative de sens à travers un système de relations différentielles, un peu comme Saussure définit lui-même le langage.³⁶⁴ Or, selon la perspective de Lacan, l'entrée dans la sphère symbolique commence avec l'acquisition du langage, et ce n'est qu'à partir de ce point, dit-il, que le réel est progressivement laissé de côté pour une réalité qui est redéfinie, par le symbole, dans un nouvel ordre social et culturel.³⁶⁵ Il y a donc, selon l'interprétation de Kerby, deux sphères primaires, fondamentales, soit la signification à partir du symbole, et le corps.³⁶⁶ Cette explication est étroitement alignée avec celle de Ricoeur et de sa théorie de l'identité narrative, ainsi qu'avec la théorie des trois mondes de Popper et Eccles. La personne, en tant qu'institution narrative, est donc un 'soi' incarné, un sujet langagier dans un corps humain, participant à deux niveaux ontologiques différents, celui de « l'être naturel », organique, indépendant de l'être humain, dont il est l'objet, et celui de « l'être institué » par la pensée humaine, par son langage, dont il est sujet.

Somme toute, la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur est le fruit d'un effort philosophique de longue haleine, très innovateur et précurseur dans un vingtième siècle qui symbolise en quelque sorte une passerelle entre deux époques de pensée, l'une où le langage n'est qu'un objet, parmi tant d'autres, de la réalité, et une autre où le langage est une réalité en soi. En effet, le vingtième siècle est le siècle de la philosophie du langage, où nous avons vu naître et croître de nombreuses écoles de pensées au sujet du langage et du symbole, dont l'herméneutique, le structuralisme, l'institutionnalisme, et le narrativisme, pour ne nommer que celles-ci. Or, comme nous avons pu le constater dans ce parcours de recherche, la théorie ricoeurienne de l'identité

³⁶³ Ibid, p.69

³⁶⁴ Ibid, p.79

³⁶⁵ Ibid

³⁶⁶ Ibid, p.106

personnelle est alignée, de manière forte ou faible, avec la plupart de ces écoles de pensées qui octroient un statut privilégié au langage, et Ricoeur ne fait que transposer ce statut privilégié du langage à l'entité qui en est le fruit, soit la personne. De plus, il ne serait pas surprenant qu'avec tous les outils et les capacités technologiques dont l'être humain est en train de se doter, nous soyons en mesure de démontrer et même de prouver, de manière scientifique et objective, que la théorie ricoeurienne, supportée par la théorie des processus généraux et la théorie des trois mondes, est la meilleure explication philosophique et métaphysique de ce qui constitue véritablement le principe d'identité personnelle. En effet, il y a déjà de nombreuses recherches en neuropsychologie qui utilisent des images remarquables du cerveau actif et qui corroborent cette thèse. John Bickle, professeur en philosophie et en psychologie à la Mississippi State University, progresse précisément dans cette direction. Dans son essai *Empirical evidence for a narrative concept of self*, il affirme qu'à l'aide d'images illustrant l'activité neurologique du cerveau humain, combinées aux observations de l'activité linguistique interne effectuée par Bernard Baars, un neurobiologiste de renommée internationale, nous avons désormais accès à des preuves empiriques appuyant le concept d'un 'soi' narratif.³⁶⁷ Bickle explique que la personne, telle qu'elle intéresse les philosophes, est créée et exprimée à travers une narrativité générée par une activité constante dans les régions de compréhension et de production du langage au niveau du cerveau, et ce, même si la plupart de ces productions linguistiques ne sont pas liées à une expression verbale, mais plutôt à une compréhension interne.³⁶⁸ Selon Bickle, cette conjecture s'apparente à une nouvelle forme de théorie, qui ne commence qu'à voir le jour; une théorie de type neurophilosophique.³⁶⁹ Or, cette nouvelle dimension théorique, qui a la capacité d'analyser l'interaction existant entre le « monde 1 & 2 » et le « monde 3 », entre l'identité-mêmeté et l'identité-ipséité de l'être humain, est peut-être ce qui permettra à l'espèce humaine, au cours de ce nouveau millénaire, d'enfin résoudre indubitablement le problème qui se retrouve au cœur de son existence, celui de l'identité personnelle.

³⁶⁷ John Bickle, *Empirical evidence for a narrative concept of self*, *Narrative and Consciousness*, Directed by G. Fireman, T. McVay & O. Flanagan, Oxford University Press, 2003, p.198

³⁶⁸ Ibid, p.198

³⁶⁹ Ibid

Bibliographie

- Biro J. I., Hume's difficulties with the Self, *Hume Studies*, Vol. 5, No. 1, April 1979
- Cassam Quassim, Kant and Reductionism, *The Review of Metaphysics*, Vol. 43, No. 1 (Sep), 1989
- Davidson Donald, First Person Authority, *Dialectica*, Vol. 38, No. 2-3, 1984
- Dennett Daniel C., The Origins of Selves, *Cogito*, 1989
- Dennett Daniel C., The Self as a Center of Narrative Gravity, *Philosophia*, Vol. 15, 1986
- Descartes, *Méditations Métaphysiques*, GF Flammarion, 1992 (2011)
- Dufrenne M. et Ricoeur P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du seuil, 1949
- Eccles John C. & Popper Karl R., *The Self and it's Brain*, Springer International, 1977
- Foster John, *The Immaterial self: A defence of the Cartesian dualist conception of the mind*, Routledge, 1991
- Garrett Brian, Anscombe on 'I', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 47, No. 189, 1997
- Garrett Brian, Wittgenstein and the First Person, *Australian Journal of Philosophy*, Vol. 73, No. 3, 1995
- Garrett Dan, Hume's Self-Doubts about Personal Identity, *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 3 (July), Published by Duke University Press, 1981
- Heidegger Martin, *Identity and Difference*, The University of Chicago Press, 2002
- Hume David, *A Treatise on Human Nature*, Penguin Classics, 1985
- Jaspers Karl, *Introduction à la philosophie*, Traduit par Jeanne Hersch, Imprimerie Plon, 1964
- Jaspers Karl, *Philosophy of Existence*, University of Pennsylvania, 1971
- Kerby Anthony Paul, *Narrative and the Self*, Indiana University Press, 1991
- Korsgaard Christine M., Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, No. 2 (spring), 1989
- Marcel Gabriel, *Philosophical Fragments (1909-1914)*, The University of Notre Dame Press, 1965

Narrative and Consciousness, Directed by G. Fireman, T. McVay & O. Flanagan, Oxford University Press, 2003

Naturalism in Question, Edited by Mario de Caro & David MacArthur, Harvard University Press, 2004

Neisser Ulric, Two perceptually given aspects of the self and their development, *Developmental Review*, 11, 1991

d'Ormesson Jean, *Comme un chant d'espérance*, Gallimard, Éditions Héloïse d'Ormesson, 2014

d'Ormesson Jean, *Guide des égarés*, Gallimard, Éditions Héloïse d'Ormesson, 2016

Parfit Derek, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Clarendon, 1987

Pascal Blaise, *Pensées*, Librairie Générale Française, 1972

Paul Ricoeur: Temporalité et narrativité, *étude phénoménologiques*, tome VI, no 11, 1990

Phillips James, Psychopathology and the Narrative Self, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 10, No. 4 (Dec), Published by John Hopkins University Press, 2003

Reading Parfit, Edited by Jonathan Dancy, Blackwell Publishers, 1997

Reading Ricoeur, Edited by David M. Kaplan, State University of New York Press, 2008

Reagan Charles E, *Paul Ricoeur*, The University of Chicago press, 1996

Ricoeur Paul, *Finitude et culpabilité*, tome I, Éditions Montaigne, 1960

Ricoeur Paul, *Finitude et Culpabilité (La symbolique du mal – Tome II)*, Aubier, Éditions Montaigne, 1960

Ricoeur Paul, *Le volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, 1963

Ricoeur Paul, *Réflexion faite*, Éditions Esprit, 1995

Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Édition du seuil, 1990

Ricoeur Paul, *Temps et récit*, Tome III, Éditions du seuil, 1985

Ricoeur Paul, *Two essays: The Critique of Religion and The Language of Faith*, Union Seminary Quarterly Review, Vol. XXVIII, No. 3 (spring), 1973

- Rovane Carol, *The Bounds of Agency*, Princeton University Press, 1998
- Sartre Jean-Paul, *La Transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965
- Seymour Michel, Interprétationnisme ou Institutionnalisme?, *Philosophiques*, Vol. 32, No. 1, 2005
- Seymour Michel, *Pensée, Langage et Communauté*, Édition Bellarmin, 1994
- Seibt Johanna, Beyond the "Identity" paradigm, *Conflict Resolution Quarterly*, Vol. 28, No. 3 (spring), 2011
- Seibt Johanna, Particulars, *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*, R. Poli, Springer Science + Business Media, 2010
- Stauder John Raphael, Language Narration and the Self, *History of the Human Sciences*, Vol. 7, No. 2, 1994
- Stevenson Robert Louis, *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, Penguin Classics, Penguin Books, 1979
- The Philosophy of Paul Ricoeur*, Edited by Lewis Edwin Hahn, Open Court, 1995
- Thornton Tim, Psychopathology and two kinds of Narrative Accounts of the Self, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 10, No. 4 (Dec), Published by John Hopkins University Press, 2003
- Vallée Marc-Antoine, *Le sujet herméneutique*, Éditions universitaires européennes, 2010
- « Temps et récit » de Paul Ricoeur en débat, entretien avec Paul Ricoeur, Édition du Cerf, 1990