

**Narrations de soi aux confins du temps.  
Essai d'une herméneutique de la minoritarité**

**Emir Delic**

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
dans le cadre des exigences  
du programme de doctorat en lettres françaises

Département de français  
Faculté des arts  
Université d'Ottawa

© Emir Delic, Ottawa, Canada, 2013

## RÉSUMÉ

Depuis les années 1980, la problématique identitaire a fait couler beaucoup d'encre dans le cadre des études des minorités culturelles, dont celles des communautés francophones du Canada. Si la richesse et l'apport de ces études ne font aucun doute, une tendance s'est profilée au cours des ans consistant à aborder la question des identités minoritaires à travers le thème de l'espace. Cette étude va, dans une certaine mesure, à contre-courant de ces travaux en faisant du temps son objet d'intérêt principal. Plus précisément, elle se donne pour objectif d'explorer, dans une perspective herméneutique, de quelle manière le soi minoritaire inscrit et interprète son être dans le monde du point de vue de la temporalité. Ayant comme ancrage théorique central l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur, cette étude se divise en trois parties connexes. Pour commencer, il est question de cerner les fondements de la conception narrative que tout être humain possède de son existence dans le temps en ce sens que tout un chacun construit son identité par les histoires qu'il raconte et fait raconter à son propre endroit. Ensuite, il s'agira d'interroger si les sujets minoritaires sont en mesure de s'appréhender sur le même mode narratif que celui auquel ont recours les sujets majoritaires. De cette interrogation, il ressortira une particularité structurelle dans la manière dont les sujets minoritaires et majoritaires se réalisent (les premiers ont toujours un pouvoir d'agir alors que celui des seconds est inhibé à des degrés différents) et, par conséquent, une différence dans la manière dont ils se rapportent au temps. À la fin, la tâche sera de montrer comment le rapport particulier que les sujets minoritaires entretiennent au temps engendre, tel que nous l'enseigne l'unique vecteur culturel qu'est la littérature – et dans ce cas-ci la littérature franco-ontarienne – des narrations de soi qui leur sont propres.

## REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à adresser mes remerciements sincères à Lucie Hotte qui a su me guider avec la plus grande bienveillance et le plus grand enthousiasme au long de mes parcours professionnel et personnel. Source d'inspiration inépuisable, elle m'a toujours indiqué la bonne voie à suivre afin de mener à bien ce projet de recherche tout en me faisant découvrir le bonheur dans tous les aspects du travail universitaire. Je lui suis également redevable de sa profonde humanité.

Au Département de français, à l'Institut d'études canadiennes et au Centre de recherche en civilisation canadienne-française de l'Université d'Ottawa, où j'ai pu profiter d'une ambiance de travail stimulante pendant plusieurs années, je témoigne ma reconnaissance à toutes les personnes qui ont influencé, de diverses manières, mon cheminement de chercheur.

Je tiens également à remercier de leur généreuse aide financière le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le Ministère de la Formation et des Collèges et Universités de l'Ontario, l'Université d'Ottawa, l'Association des universités de la francophonie canadienne et la Succession de Françoise et Yvan Lepage.

La réalisation de ce projet n'aurait jamais été possible sans le solide soutien moral de mes parents, Indira et Halid Zukan, et de ma sœur, Azra. La compréhension dont ils ont fait preuve tout du long de mes études a toujours été très appréciée. J'aimerais également exprimer ma gratitude à tous mes amis et, tout particulièrement, à Julie Delorme, Claudia Labrosse, Heidi Lenz, Noële Racine, Kelly Nolan, Florian Panissié et Jimmy Thibeault. Je dois un dernier merci à Scott Long, qui a toujours su m'encourager au bon moment.

Herméneutique et philosophie réflexive sont ici corrélatives et réciproques. D'un côté, la compréhension de soi passe par le détour de la compréhension des signes de culture dans lesquels le soi se documente et se forme ; de l'autre, la compréhension du texte n'est pas à elle-même sa fin, elle médiatise le rapport à soi d'un sujet qui ne trouve pas dans le court-circuit de la réflexion immédiate le sens de sa propre vie. Ainsi faut-il dire, avec une égale force, que la réflexion n'est rien sans la médiation des signes et des œuvres, et que l'explication n'est rien si elle ne s'incorpore à titre d'intermédiaire dans le procès de la compréhension de soi ; bref, dans la réflexion herméneutique – ou dans l'herméneutique réflexive –, la constitution du *soi* et celle du *sens* sont contemporaines.

Paul Ricœur, *Du texte à l'action*

## INTRODUCTION

Figure curieuse que celle de soi, qui a autant de visages que de regards qui s'y posent. Sa perpétuelle mutabilité n'est toutefois qu'un épiphénomène. Son trait fondamental réside, en fait, au sein même de la réflexivité tonique qui est la sienne et qui implique un passage obligé par les espaces vivants, mouvants, ondoyants des sens et des savoirs partagés avec l'autre. Car, omniprésent, ce dernier accompagne même ceux qui, l'œil distrait, ne l'aperçoivent guère, jusqu'à ce que certaines conjonctures historiques favorables, tels les profonds bouleversements socioculturels du XVI<sup>e</sup> siècle ou encore l'émiettement impétueux de la cartographie géo-symbolique en ce début du nouveau millénaire, le fassent ressurgir de la pénombre et qu'il se montre avec éclat. C'est alors que sont tirées au clair à la fois son inéluctabilité anthropologique – toute présence se révélant du coup à son état brut, soit à celui de la coprésence, fût-ce de soi à soi-même – et son insaisissabilité sémiotique – toute présence « autre », de par son altérité, échappant à jamais à la connaissance pleine de l'instance percevante. Et voilà que le soi, jeté dans la perplexité devant l'altérité dont il n'ignore plus l'existence, (re)découvre la véritable complexité de son être dans le monde.

À ce moment précis, s'ouvre un vaste espace d'investigation. Espace d'investigation d'autant plus vaste, en effet, qu'il porte non seulement sur l'autre mais encore sur soi-même, ou mieux peut-être, qu'il porte non seulement sur l'autre comme un soi-même mais encore sur « soi-même comme un autre<sup>1</sup> » – comme le veut le titre de l'ouvrage de Paul Ricœur qui

---

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1996 [1990]. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *SA*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

a fourni, à bien des égards, l'inspiration initiale à l'herméneutique de la *minoritarité*<sup>2</sup>, soit de l'être minoritaire, que cette étude se propose d'esquisser.

### **Balises contextuelles : émergence et évolution de la littérature franco-ontarienne**

Dans le contexte des minorités francophones du Canada et dans celui, plus précis, de l'Ontario français dont il sera question ici, pareil moment décisif engageant une réflexion aiguë sur l'identité et l'altérité remonte à la fin des années 1960. À cette époque s'effrite l'« ancien<sup>3</sup> » Canada français<sup>4</sup>, qui, à titre d'espace nationalitaire utopique, cherchait à embrasser toutes les communautés d'expression française dispersées sur le vaste territoire nord-américain. Cet effritement, provoqué surtout par la montée du nationalisme québécois et précipité par la prise en charge par l'État de la gestion de services qu'assurait jadis l'Église catholique, y compris l'éducation et les soins médicaux, projette les francophones hors Québec dans un véritable vide identitaire, exclus qu'ils se trouvent dès lors des ambitions autonomistes de la belle province ayant territorialisé son identité au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'ensuivra la formation, au Canada, de nouvelles collectivités minoritaires s'identifiant par rapport à l'espace provincial ou territorial qu'elles habitent, tels les Franco-Ontariens, les Franco-Manitobains, les Fransaskois, les Franco-Yukonnais et les

---

<sup>2</sup> Par minoritarité, il faut comprendre l'être minoritaire dans toute l'acception du terme. Le terme de minoritarité a été préféré à celui, usité, de minorisation, car ce dernier terme renferme d'emblée des connotations négatives, privatives. Le soi minoritaire se réalise certes en composant avec une certaine privation, mais il est également à même de bénéficier de dimensions proprement productives de sa condition, lesquelles il ne faudrait pas sous-estimer.

<sup>3</sup> Si nous qualifions ici le Canada français d'« ancien », c'est pour le distinguer d'un *nouvel* espace franco-canadien qui semble se dessiner, depuis le début des années 2000 environ, grâce notamment aux efforts de certains réseaux associatifs. On notera dans ce contexte, par exemple, l'élargissement récent du mandat de la revue *Liaison*, qui, désirant porter son attention au-delà des frontières de l'Ontario français, a décidé en 2005 d'adopter une vision pancanadienne : « *Liaison* est une revue d'information, d'opinion, de création artistique où se définit et s'exprime la culture franco-canadienne en évolution » (*Liaison*, n° 143, printemps 2009, p. 2).

<sup>4</sup> Au sujet de la dissolution de l'ancienne nation canadienne-française, voir Linda Cardinal, « Ruptures et fragmentations de l'identité francophone en milieu minoritaire ; un bilan critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, printemps 1994, p. 71-86 et *Id.*, « Les restes de la nation canadienne-française et le discours "communautariste" en milieu francophone hors Québec », *Francophonies d'Amérique*, n° 15, printemps 2003, p. 71-80.

Terre-Neuviens, pour ne nommer que ceux-là<sup>5</sup>. Or l'affirmation et l'évolution de ces identités fragmentées sont intimement liées à la production artistique et tout particulièrement littéraire au sein de la minorité francophone en question<sup>6</sup>.

En Ontario français, la quête identitaire coïncide ainsi avec un renouveau artistique qui, s'enracinant dans le milieu de Sudbury, aboutit au début des années 1970 à l'avènement d'une institution littéraire franco-ontarienne distincte<sup>7</sup>. D'emblée, cette institution se caractérise par son engagement social. En effet, selon la Coopérative des Artistes du Nouvel-Ontario (CANO) – le regroupement d'artistes qui est à la source du bouillonnement culturel et de l'affirmation identitaire des années 1970 –, au-delà de son dessein de se démarquer dans sa spécificité, la littérature franco-ontarienne doit viser à édifier une conscience collective, ce qu'elle réaliserait en mettant en scène le vécu de la population francophone, en l'occurrence sudburoise, une population défavorisée, aliénée et démunie sur tous les plans : social, culturel, économique et politique<sup>8</sup>.

Cette fonction sociale attribuée à la littérature franco-ontarienne orientera profondément l'expression artistique aussi bien sur le plan générique que sur le plan thématique. La littérature de l'Ontario français a en ce sens longtemps témoigné d'une

---

<sup>5</sup> Pour un excellent survol des différentes communautés francophones du Canada, voir Gratien Allaire, *La francophonie canadienne : portraits*, Québec/Sudbury, CIDEF-AFI/Prise de parole, 2001 [1999].

<sup>6</sup> Voir François Paré, *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Bibliothèque canadienne-française », 2001 [1992]. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *LE*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

<sup>7</sup> S'il est vrai que certains signes institutionnels apparaissent en Ontario dès la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'institution littéraire franco-ontarienne ne revendique sa particularité qu'à partir du début des années 1970. À ce sujet, se référer à François Paré, « Repères pour une histoire littéraire de l'Ontario français », Jacques Cotnam, Yves Frenette et Agnès Whitfield (dir.), *La francophonie ontarienne : bilan et perspectives de recherche*, Ottawa, Le Nordir, 1995, p. 269-282.

<sup>8</sup> Voir notamment François Paré, « L'institution littéraire franco-ontarienne et son rapport à la construction identitaire des Franco-Ontariens », Jocelyn Létourneau (dir.), *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, coll. « Culture française d'Amérique », 1994, p. 45-62 et Lucie Hotte, « Littérature et conscience identitaire : l'héritage de CANO », Andrée Fortin (dir.), *Produire la culture, produire l'identité?*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 53-68. Pour un témoignage personnel de cette époque du point de vue d'un intervenant culturel, on lira avec intérêt Gaston Tremblay, *Prendre la parole. Le journal de bord du Grand CANO*, Ottawa, Le Nordir, 1996 [1995].

prédilection pour les genres dramatique et poétique, et elle a eu une préférence marquée pour certains thèmes associés à la promotion de l'identité collective, telles la marginalisation, la littérisation du Nord de la province et la mise en scène de la langue orale. Toujours est-il que son paysage s'est métamorphosé au cours des trois dernières décennies : les écrivains des premières générations, parachevant leur art, abordent peu à peu de nouvelles rives thématiques ; de nouvelles voix d'origines diverses et d'horizons différents viennent enrichir le corpus franco-ontarien ; et la prose, notamment le roman, occupe, à côté du théâtre et de la poésie, une place de plus en plus prépondérante<sup>9</sup>. Si la production littéraire en Ontario français a donc connu un essor phénoménal depuis les années 1970, l'épanouissement de la critique se penchant sur cette production ne se révèle pas moins remarquable.

En fait, si l'on considère que les « petites<sup>10</sup> » littératures ne trouvent une place – encore modeste s'entend – dans l'aire véritable des discours savants que vers la fin du XX<sup>e</sup> siècle, il faut reconnaître que la littérature de l'Ontario français jouit déjà d'une documentation riche. Elle fait, depuis les années 1980, l'objet de plusieurs anthologies, bibliographies et historiographies<sup>11</sup> ; un véritable discours critique, inspiré de travaux

---

<sup>9</sup> Voir surtout Lucie Hotte (dir.), *La littérature franco-ontarienne : voies nouvelles, nouvelles voix*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Roger-Bernard », 2002 et Lucie Hotte et Johanne Melançon (dir.), *Thèmes et variations : regards sur la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2005.

<sup>10</sup> L'expression est de François Paré. Il distingue les « petites » littératures des « grandes » littératures instituées par les cultures hégémoniques. Voir son ouvrage *Les littératures de l'exigüité*, *op. cit.*

<sup>11</sup> Voir René Dionne, *Bibliographie de la littérature franco-ontarienne. 1610-1993*, Ottawa, Vermillon, coll. « Essais et recherches », n° 8, 2000 ; *Id.*, *Histoire de la littérature franco-ontarienne des origines à nos jours. Tome 1. Les origines françaises (1610-1760). Les origines franco-ontariennes (1760-1865)*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Histoire de la littérature franco-ontarienne », 1997 ; *Id.*, *Histoire de la littérature franco-ontarienne des origines à nos jours. Tome 2. La littérature des fonctionnaires (1865-1910)*, Ottawa, Vermillon, coll. « Essais et recherches », n° 9, 2000 ; Jacques Flamand et Hédi Bouraoui (dir.), *Écriture franco-ontarienne d'aujourd'hui*, Ottawa, Vermillon, 1989 ; *Id.* (dir.), *Écriture franco-ontarienne 2003*, Ottawa, Vermillon, coll. « Les cahiers du Vermillon », n° 4, 2004 ; Paul Gay, *La vitalité littéraire de l'Ontario français. Premier panorama*, Ottawa, Vermillon, coll. « Paedagogus », n° 1, 1986 ; Yolande Grisé, *Parli, parle, parlons. Anthologie des textes franco-ontariens*, vol. 1, Montréal, Fides, 1982 ; *Id.*, *Les yeux en fête. Anthologie des textes franco-ontariens*, vol. 2, Montréal, Fides, 1982 ; *Id.*, *Des mots pour se connaître. Anthologie des textes franco-ontariens*, vol. 3, Montréal, Fides, 1982 ; *Id.*, *Pour se faire un nom. Anthologie des textes franco-ontariens*, vol. 4, Montréal, Fides, 1982.

précurseurs de René Dionne et de Fernand Dorais<sup>12</sup>, voit le jour au début des années 1990 ; le corpus franco-ontarien se voit abordé depuis lors de plus en plus dans une multitude d'études et dans des cadres variés allant des colloques jusqu'aux monographies en passant par les salles de classe. La parution, en 2010, de deux ouvrages importants fait parfaitement montre de cette vitalité du milieu littéraire. Il est question du *Dictionnaire des écrits de l'Ontario français*<sup>13</sup>, dirigé par Gaétan Gervais et Jean-Pierre Pichette et couvrant presque quatre siècles des lettres d'expression française en Ontario, de même que d'une première *Introduction à la littérature franco-ontarienne*<sup>14</sup>, réalisée par les soins de Lucie Hotte et Johanne Melançon.

L'évolution fulgurante qu'a connue la critique littéraire en Ontario français lors des quatre dernières décennies n'est donc pas niable. Force est cependant de constater que la question de l'identité collective, qui a profondément influé sur la création des œuvres, a agi pour un temps pareillement sur le discours critique. À cet égard, dans un article paru à l'aube du nouveau millénaire, Lucie Hotte souligne en clair que « la critique littéraire en Ontario français a fait siens les présupposés esthétiques et épistémologiques qui présidaient à la production de la culture chez CANO<sup>15</sup> ». Autrement dit, le discours critique s'attachait, surtout au cours des années 1970 et 1980, et dans certains cas jusque-dans les années 1990, à appliquer à des œuvres franco-ontariennes une lecture référentielle, qui, en les inféodant à une thématique identitaire, débouchait généralement sur une vision mettant en relief la

---

<sup>12</sup> René Dionne (dir.), *Propos sur la littérature outaouaise et franco-ontarienne*, 4 vol., Ottawa, Centre de recherche en civilisation canadienne-française [vol. 1, 3, 4]/Société des écrivains canadiens [vol. 2], 1978-1983 ; Fernand Dorais, *Entre Montréal et... Sudbury : pré-textes pour une francophonie ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, 1984.

<sup>13</sup> Gaétan Gervais et Jean-Pierre Pichette (dir.), *Dictionnaire des écrits de l'Ontario français : 1613-1993*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2010.

<sup>14</sup> Lucie Hotte et Johanne Melançon (dir.), *Introduction à la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2010.

<sup>15</sup> Lucie Hotte, « Littérature et conscience identitaire : l'héritage de CANO », p. 61.

marginalité, la dépossession, voire le misérabilisme, composantes considérées alors comme étant consubstantielles à la condition franco-ontarienne. Par conséquent, nombre d'œuvres de « l'oubli » (*LE*, p. 163-164) ou « décontextualisées<sup>16</sup> », pour emprunter un mot respectivement à François Paré et à Robert Yergeau, c'est-à-dire celles qui n'étaient pas marquées au coin de la communalité telle que définie selon le programme idéologique de CANO, ont été dévalorisées, sinon complètement réduites au silence, justement parce qu'elles s'opposaient aux œuvres de la « conscience » (*LE*, p. 163-164) ou « surcontextualisées<sup>17</sup> », qui, elles, « marque[nt] et martèle[nt] l'origine du groupe culturel dont elle[s] émane[nt] » (*LE*, p. 163). C'est au milieu des années 1990 que la critique commence à se rendre véritablement compte de la prépondérance de la grille de lecture unidimensionnelle des œuvres. Depuis, cette prise de conscience n'a cessé de s'aiguiser, permettant ainsi non seulement la découverte de certaines œuvres jusqu'alors négligées, mais aussi la redécouverte de textes naguère interprétés dans une optique identitaire. Au demeurant, cette ouverture du langage critique s'accompagne de l'apparition récente d'œuvres qui ne se laissent ranger ni sous le « particularisme<sup>18</sup> » caractéristique des œuvres « surcontextualisées » ni sous l'« universalisme » affiché par les œuvres « décontextualisées », mais qui s'inscrivent plutôt dans une perspective que Lucie Hotte qualifie d'« individualiste », laquelle, tout en tenant compte à des degrés divers de la réalité franco-ontarienne, est portée par un franc élan d'exploration esthétique<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Robert Yergeau, « Comment habiter le territoire fictionnel franco-ontarien? », *Liaison*, n° 85, 15 janvier 1996, p. 30-32.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Nous empruntons à Lucie Hotte ce terme, qui va de pair avec ceux d'« universalisme » et d'« individualisme ». Voir son étude « La littérature franco-ontarienne à la recherche d'une nouvelle voie : enjeux du particularisme et de l'universalisme », Lucie Hotte (dir.), *La littérature franco-ontarienne : voies nouvelles, nouvelles voix*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Roger-Bernard », 2002, p. 35-47.

<sup>19</sup> *Ibid.*

### **Balises conceptuelles : littérature et imaginaires individuel et collectif**

Pourquoi alors chercher encore à creuser la problématique identitaire? Serait-ce là finalement un fatal reflexe anachronique? un retour dans les enclos d'une approche littéraire prédéterminée et rigide? un enfermement dans une lecture à sens et à issue uniques? Il convient, nous semble-t-il, d'évoquer à ce propos l'allocution d'ouverture qu'a prononcée François Paré au colloque « La littérature franco-ontarienne : Enjeux esthétiques<sup>20</sup> ». Ce colloque, organisé par Lucie Hotte et François Ouellette en 1996 à l'Université McGill, constitue un point tournant dans l'ouverture du discours critique évoquée tout à l'heure. À la question de savoir si la problématique identitaire a fait son temps, Paré avait alors déclaré : « La réponse est certes non, dans la mesure où elle n'est pas résolue – pas pour moi du moins – et où elle continue de hanter la conscience collective<sup>21</sup> ». Sans aucun doute cette réponse vaut-elle encore aujourd'hui. À plus forte raison qu'à l'heure actuelle, la question identitaire hante, à nos yeux, autant, peut-être même davantage, la conscience individuelle que la conscience collective. Comment expliquer cette hantise, en milieu minoritaire, de sa propre identité, de ses propres lieux d'appartenance? Et quels en sont les enjeux?

Une manière de circonscrire les dimensions centrales de cette problématique est de considérer que toute quête d'identité, soit-elle celle d'un sujet minoritaire ou majoritaire, s'accompagne de diverses *requêtes d'altérité*. Par là, il faut comprendre les manières variées, les unes plus prégnantes que d'autres, dont autrui « affecte<sup>22</sup> » le processus de façonnement du sens de soi, processus qui ressortit à un travail actif et constant *de* et *sur* l'imaginaire. Et

---

<sup>20</sup> Comme l'indique son intitulé, l'objectif principal des organisateurs consistait à amener les intervenants à « évacuer toute référence à la dimension identitaire dans laquelle les œuvres avaient été produites » (François Ouellet, « Avant-propos », Lucie Hotte et François Ouellet (dir.), *La littérature franco-ontarienne : enjeux esthétiques*, Ottawa, Le Nordir, 1996, p. 8).

<sup>21</sup> François Paré, « Pour rompre le discours fondateur : la littérature et la détresse », Lucie Hotte et François Ouellet (dir.), *La littérature franco-ontarienne : enjeux esthétiques*, Ottawa, Le Nordir, 1996, p. 19.

<sup>22</sup> Au sens philosophique d'influencer ou d'exercer une action sur quelqu'un ou quelque chose. Ricœur et d'autres phénoménologues recourent dans leurs écrits souvent à ce terme et à ses dérivés.

cela, peu importe que cet imaginaire soit celui d'un individu ou celui d'une collectivité. C'est justement ce que fait valoir Benedict Anderson dans son livre *Imagined Communities*<sup>23</sup>, où il traite avec finesse de la construction de l'identité nationale. D'après lui, celle-ci « *is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion*<sup>24</sup> ». Enoch Powell arrive à la même conclusion quand il constate, une dizaine d'années plus tôt qu'Anderson, que « *[l]ife of nations no less than that of men is lived largely in the imagination*<sup>25</sup> ». Certains grands bâtisseurs du sentiment national en Europe – songeons, par exemple, à Joachim Du Bellay<sup>26</sup>, en France, ou à Johann Gottfried von Herder<sup>27</sup>, en Allemagne – adoptent, eux aussi, une position semblable. Il va sans dire que les considérations de ces différents penseurs sur les imaginaires individuel et collectif sont à même d'aller bien au-delà de la question nationale au sens strict qu'ils ont en vue. À plusieurs égards, elles décrivent effectivement l'imaginaire collectif au sens large. Pour s'en convaincre, il suffit de tenir compte de la définition suivante que donne Charles Taylor de ce qu'il nomme l'« imaginaire social ». Selon lui, cet imaginaire désigne « *the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations*<sup>28</sup> ». Sur la base de cette définition, il

---

<sup>23</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, éd. rév., London/New York, Verso, 2003 [1983]. Il est intéressant de noter que le titre de cet ouvrage est rendu en français par *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Pierre-Emmanuel Dauzat (trad.), Paris, La découverte, 1996.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>25</sup> John Enoch Powell, *Freedom and Reality*, John Wood (éd.), London, Batsford, 1969, p. 245.

<sup>26</sup> Voir sa *Deffence, et illustration de la langue françoise*, Jean-Charles Monferran (éd.), Paris, Droz, coll. « Textes littéraires français », 2001 [1549].

<sup>27</sup> Voir Johann Gottfried von Herder, *Traité sur l'origine des langues*, Lionel Duvoy (trad.), Paris, Allia, 2010.

<sup>28</sup> Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham and London, Duke University Press, 2004, p. 23.

devient manifeste qu'aucune société ne saurait être sans faire appel à l'œuvre constante de l'imagination, œuvre qui est tant du ressort des individus que de la collectivité.

Or qui dit œuvre dit du coup fabrication, construction. Sans doute Du Bellay et Herder n'en étaient-ils que trop conscients lorsqu'ils « défendaient » et « illustraient », chacun à sa façon, l'usage d'une langue sur leur territoire national respectif. En effet, si, comme le souligne Menno Spiering, « *national identity is no ontological category, but a form of cultural production*<sup>29</sup> », la littérature a un rôle irremplaçable à jouer dans cette « production culturelle ». Le confirme parfaitement tout le domaine contemporain de l'imagologie, centré qu'il est sur les représentations littéraires<sup>30</sup>.

S'il faut insister de la sorte sur les liens étroits qui nouent les imaginaires individuel et collectif aux pratiques littéraires, c'est parce que ces liens s'avèrent déterminants pour les processus corrélés de quêtes d'identité et de requêtes d'altérité dans les contextes de minorité culturelle. Pourquoi? Parce que les requêtes d'altérité dans ces contextes peuvent devenir pesantes, embarrassantes, au point de déstabiliser l'identité du sujet. Car les sujets vivant en situation minoritaire se voient le plus souvent dépourvus de repères identitaires traditionnellement perçus comme garants de stabilité de la communalité du groupe, à savoir une spatialité autonome, c'est-à-dire un territoire de souveraineté politique et socioculturelle (comme celui des États-nations), et une temporalité durable, ce que Gérard Bouchard nomme

---

<sup>29</sup> Menno Spiering, *Englishness. Foreigners and Images of National Identity in Postwar Literature*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, coll. « Studia Imagologica », 1992, p. 11.

<sup>30</sup> Selon Joep [Joseph Theodoor] Leerssen, « [...] [i]magology, working as it does primarily on literary representations, furnishes continuous proof that it is in the field of imaginary and poetical literature that national stereotypes are first most effectively formulated, perpetuated and disseminated » (Joep Leerssen, « Imagology : History and Method », Manfred Beller et Joep Leerssen (dir.), *Imagology : the Cultural Contruction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*, Amsterdam/New York, Rodopi, coll. « Studia Imagologica », 2007, p. 26). Voir aussi Spiering, *op. cit.* et Joep Leerssen, *Mere Irish and fíor-ghael : Studies in the Idea of Irish Nationality, Its Development and Literary Expression prior to the Nineteenth Century*, 2<sup>e</sup> éd., Notre Dame, University of Notre Dame Press, coll. « Critical conditions : Field day monographs », 1997 [1986].

« mémoire longue<sup>31</sup> », en vertu de laquelle on projette son héritage et son patrimoine dans la nuit des temps<sup>32</sup>. Cette impermanence intrinsèque des minorités dans l'espace et dans le temps, quoique diversement articulée selon le cas, fonde l'instabilité qui leur est propre. C'est à la lumière de cette instabilité qu'il faut considérer la place primordiale assignée à l'écrivain dans toute communauté minoritaire. « L'écrivain minoritaire, fait valoir François Paré sur ce sujet, reste l'articulateur de la conscience collective et, dans le langage, l'interprète de la transformation de cette conscience en agir dramatique. » (*LE*, p. 183) En ce sens, la « voie à emprunter » qu'annonçait Fernand Dorais en 1982 afin d'assurer l'épanouissement de l'Ontario français, à savoir « compenser l'espace physique par l'espace culturel<sup>33</sup> », est toujours et encore le lot des Franco-Ontariens comme de bien d'autres minorités culturelles de par le monde.

### **Objet de l'étude : la minoritarité et les valeurs découvrautes**

Les réseautages technologiques et politico-économiques ainsi que les divers mouvements migratoires afférents à la mondialisation galopante suscitent, on le sait, des brassages sans précédent de populations et de cultures, brassages qui ne cessent d'accuser la perméabilité et l'artificialité de tous les repères identitaires traditionnels se voulant naguère immuables, tels l'attachement territorial et la filiation familiale. Aussi l'intensification des contacts interculturels sous toutes leurs formes engendre-t-elle, surtout depuis le début des années 1990, de profondes reconfigurations, à l'échelle planétaire, des coordonnées géo-

---

<sup>31</sup> Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, 2<sup>e</sup> éd., Montréal, Boréal, coll. « Boréal Compact », 2001 [2000], p. 380-385.

<sup>32</sup> François Paré fait valoir : « [...] [L]es discours dominants n'ont pas de commencement dans le raconté. Il faut bien supposer qu'une origine inconnue, inexplicable, inénarrable, fonde leur existence présente et leur place prédominante dans l'ensemble des productions écrites. [...] [I]ls se proposent à nous comme immémoriaux. Et c'est justement en tant que dissociés d'une origine réelle que ces discours s'instituent dans l'hégémonie » (*LE*, p. 58).

<sup>33</sup> Fernand Dorais, *Entre Montréal... et Sudbury*, p. 68.

symboliques sur le fond desquelles les communautés et les individus inscrivent et interprètent leur être dans le monde. La multiplicité des « présences de l'autre<sup>34</sup> » convie de la sorte à une réflexion sur la multiplicité des présences de soi.

Que les interactions de plus en plus fréquentes et diversifiées avec autrui finissent par ébranler des certitudes identitaires et qu'elles débouchent au tournant du millénaire sur une problématisation sérieuse des processus d'identification des sujets individuels et collectifs, cela ne devrait pas étonner pour au moins deux raisons. Tout d'abord, sans trop vouloir anticiper la suite de notre étude, il paraît clair que toute construction du sens de soi s'effectue inmanquablement à travers un détour par l'autre. Tant il est vrai que tout se joue dans l'écart continuellement recréé entre l'identité du soi et l'altérité d'autrui<sup>35</sup> qui, comme l'affirme François Hartog, forme le lieu d'« une différence assignable ou significative entre les deux termes<sup>36</sup> ». Ensuite, la remise en cause des carcans identitaires traditionnalistes, voire essentialistes, et les nouvelles conceptualisations de l'identitaire qui en ont résulté participent pleinement de l'époque postmoderne dans la mesure où celle-ci engage un scepticisme fondamental à l'encontre des « métarécits » et, par conséquent, la recherche de nouvelles sources de légitimité<sup>37</sup>.

Il est surprenant cependant que, dans le cadre de ces explorations de la problématique identitaire, rares soient encore aujourd'hui, relativement au nombre des études consacrées à ce sujet en général, les analyses qui ont cherché à tendre une oreille attentive aux dynamiques relationnelles régissant les univers marginaux et mouvants des minorités

---

<sup>34</sup> Éric Landowski, *Présences de l'autre. Essais de socio-sémiotique II*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Formes sémiotiques », 1997.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 15-16.

<sup>36</sup> François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, éd. rév. et aug., Paris, Gallimard, coll. « Folio/Histoire », 2001 [1980], p. 331.

<sup>37</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minit, coll. « Critique », 2005 [1979].

culturelles comme celles du Canada français ou, plus largement, les univers divers des « cultures de l'exiguïté<sup>38</sup> ». N'y aurait-il pas toutefois lieu de croire que ces différentes cultures soient également porteuses d'un savoir – un savoir autre? – sur le vivre-ensemble? Car n'évoluent-elles pas toutes dans un espace fragile, « intranquille<sup>39</sup> », marqué du sceau d'une certaine éternelle éphémérité parce qu'infiltré, au jour le jour, par l'opiniâtre présence de l'autre? En effet, autant le sujet minoritaire recherche obstinément une affirmation et une complétude identitaires dans un espace, tant territorial que temporel, qui n'est pas intégralement le sien, c'est-à-dire dans un espace qui loge continûment à l'enseigne des requêtes embarrassantes d'altérité, autant cet espace, apanage d'une centralité qui s'arroge le pouvoir de priorisation, ne cesse d'effacer les traces de sa présence, semblant ainsi la reléguer à une évanescence de plus en plus décadente dans le monde signifiant. Et pourtant, le soi minoritaire persiste et se maintient, très résolument.

C'est donc en la direction de l'être minoritaire que nous nous tournons ici pour interroger les modalités d'identité et d'altérité qui s'y manifestent. Notre ambition consistera plus précisément à sonder une condition primaire de cet être, à savoir son inscription primordiale dans le temps. Le concept de temps, quoique concomitant à celui d'espace, reste en effet encore largement inexploré dans le domaine des littératures francophones et dans celui, plus large, des littératures minoritaires. En fait, la plupart des études se penchant sur un corpus minoritaire dans une perspective théorique ont une prédilection pour l'espace<sup>40</sup>, et, pour ce qui est des lettres franco-ontariennes, le traitement de ce thème a dominé, et de loin,

---

<sup>38</sup> Le terme est de François Paré. Voir ses ouvrages *Les littératures de l'exiguïté*, *op. cit.* et *La distance habitée*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Roger-Bernard », 2003.

<sup>39</sup> Nous nous permettons d'adjectiver ici le substantif « intranquillité » employé par Lise Gauvin dans « D'une langue l'autre. La surconscience linguistique de l'écrivain francophone », *L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*, Paris, Karthala, 1997, p. 6-15.

<sup>40</sup> « [L]es petites littératures tendent à glorifier l'espace », souligne François Paré dans *Les littératures de l'exiguïté*, p. 115.

tant dans la création que dans la critique des œuvres jusque dans les années 2000<sup>41</sup>. Il est vrai qu'il existe certaines analyses ponctuelles du thème du temps en littérature<sup>42</sup> et que celui-ci a récemment su éveiller l'intérêt des chercheurs provenant de plusieurs autres disciplines<sup>43</sup>. Cependant, à notre connaissance, il n'existe encore aucune problématisation et théorisation d'envergure de la question spécifique de la temporalité de l'être minoritaire.

Le rapport que le soi minoritaire entretient au temps est-il le même que celui du soi majoritaire? Si non, pourquoi est-ce le cas? Comment son rapport à la temporalité détermine-t-il son rapport à soi, son rapport à autrui et son rapport au monde? L'expérience vive qu'il fait du temps, est-elle euphorique ou dysphorique? statique ou dynamique? Comment cette expérience s'exprime-t-elle? Comment conditionne-t-elle son accomplissement et son appréhension de soi? Ce sont là les questions qui forment la toile de fond de la problématique globale de cette étude. Cela dit, elle ne prétend aucunement pouvoir y fournir toutes les réponses. Son ambition, plus modeste mais peut-être à valeur plus heuristique, est plutôt de mettre en évidence, sous l'inspiration de l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur, la nécessité d'une herméneutique distincte lorsque l'on cherche à comprendre la constitution et l'interprétation de soi de sujets minoritaires. À cette fin, cette étude est divisée en trois parties intimement connexes. Il faudra au préalable cerner les fondements de la conception narrative que tout être humain possède de son existence dans le temps (chapitre I)

---

<sup>41</sup> Voir Lucie Hotte, « Fortune et légitimité du concept d'espace en critique littéraire franco-ontarienne », Robert Viau (dir.), *La création littéraire dans le contexte de l'exiguïté : 9<sup>e</sup> colloque de l'APLAQA*, Beauport, MNH, coll. « Écrits de la francité », 2000, p. 335-351 et *Id.*, « Un pays à soi : construction d'un territoire franco-ontarien », Jaap Lintvelt et François Paré (dir.), *Frontières flottantes. Lieu et espace dans les cultures francophones du Canada/Shifting Boundaries. Place and Space in the Francophone Cultures of Canada*, Amsterdam, Rodopi, 2001, p. 217-228.

<sup>42</sup> Voir *LE*, p. 62-64, 70-72. Se rapporter aussi à Jean Morency, « L'image de la maison qui brûle : figures du temps dans quelques romans d'expression française du Canada », *@nalyzes*, vol. 6, n° 1, hiver 2011, p. 197-215. En ligne : <http://www.revue-analyses.org/index.php?id=1783>, page consultée le 24 août 2012.

<sup>43</sup> Voir Anne Gilbert, Michel Bock et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Amérique française », 2009.

afin d'examiner la particularité de ces fondements dans le cas de sujets appartenant à une minorité (chapitre II) et de pouvoir explorer, à la fin, comment cette particularité engendre, tel que nous l'enseigne l'unique vecteur culturel qu'est la littérature, des narrations de soi propres aux sujets minoritaires (chapitre III).

Dans le premier chapitre, il s'agira tout particulièrement d'interroger, en suivant la démarche de Ricœur tout en l'étayant, les deux manières différentes de l'être humain de se rapporter au temps : d'une part, l'*idem* ou la mêmeté, qui s'exprime dans le paradigme du caractère ; d'autre part, l'*ipse* ou l'ipséité, qui s'exprime dans le paradigme du maintien de soi. Bien que concurrents, ces deux pôles de temporalité existentielle ne sont pas sans parenté dans la mesure où l'un et l'autre désigne en dernière analyse l'ipséité du sujet, à la différence capitale près que le premier en véhicule la dimension inauthentique, et le second la dimension authentique. Afin de tirer au clair la nature de la relation entre eux, nous nous attarderons ensuite sur la réciprocity qu'établit Ricœur entre les problématiques de la temporalité et de la narrativité en lien avec sa théorie de la triple *mimèsis*. Cela nous amènera à voir que, du point de vue conceptuel, la médiation entre la mêmeté et l'ipséité est opérée par l'identité narrative, elle-même procédant de la dynamique d'entrecroisement entre le récit historique et le récit de fiction dans leur travail conjoint de refiguration du temps et partant de la praxis humaine. Après s'être ainsi signalée une première fois, l'aptitude singulière de l'identité narrative à faire médiation entre la mêmeté et l'ipséité se verra confirmée par la suite. Ce sera d'abord le cas dans le cadre de l'étude de l'architecture conceptuelle de l'herméneutique ricœurienne du soi. On verra que le registre narratif occupe une place déterminante dans cette herméneutique puisqu'il assure la transition entre les trois autres registres qui la composent et qui touchent respectivement aux sphères langagière, praxique et éthico-morale. L'aptitude médiatrice de l'identité narrative sera enfin consolidée

dans le cadre d'une analyse de la double transposition sur laquelle Ricœur érige sa conception narrative de l'identité du soi, soit la transposition de la notion de mise en intrigue du plan de l'action racontée à celui de l'existence humaine en passant par celui du personnage de récit. Il sera alors souligné au final que l'identité narrative est dotée d'un dynamisme foncier et du pouvoir singulier de synthétiser l'hétérogène, dont les traits contraires de notre expérience du temps qui prend à la fois l'aspect de la durée et l'aspect du passage. L'identité narrative, en ce sens, s'avère de nature à narrativiser et à réunir la mêmeté et l'ipséité au sein d'une dialectique active et créative qui ne cesse de se régénérer.

Or si Ricœur élabore ainsi une théorie ingénieuse de l'ipséité, et s'il agrandit et nuance, grâce à la dimension narrative de cette théorie, la notion de connexion de la vie avancée originalement par Wilhelm Dilthey, la question se posera de savoir si Ricœur a tenu suffisamment compte de tous les aspects de cette connexion. Voilà qui nous mettra sur le chemin de lever le voile sur la prédilection tacite de son herméneutique du soi dans sa formulation originale pour le sujet vivant en contexte majoritaire. Pour faire ressortir cette prédilection, il faudra examiner non seulement les implications ontologiques des aspects phénoménologiques inhérents aux quatre registres de l'herméneutique ricœurienne du soi, mais aussi la deuxième relation dialectique que l'ipséité engage, cette fois-ci, non pas avec la mêmeté, mais avec l'altérité. Au sortir de cet examen, deux éléments principaux pourront être établis. *Primo*, le sujet majoritaire, en ce qu'il existe sur le *mode de l'agir*, est un soi actif « qui peut », tandis que le sujet minoritaire, en ce qu'il existe sur le *mode du pâtir*, est un soi qui « ne peut pas ». *Secundo*, puisqu'il existe sur le mode passif, son attestation de soi, à double titre de créance et de confiance en soi (entendons : confiance en ses différents pouvoirs d'agir sur les différents registres de l'herméneutique du soi) ne s'acquiert pas en passant par l'épreuve d'un soupçon ordinaire relié à la fragilité basique de tout être humain ;

elle s’acquiert plutôt en passant par l’épreuve d’une *contestation de soi*, à double titre de mécréance et de méfiance en soi.

Le troisième chapitre s’attachera à ausculter l’impact de cette contestation de soi sur le processus même de construction des narrations de soi. C’est à ce stade de notre parcours que nous entreprendrons des séries d’analyses textuelles en procédant de deux manières complémentaires. D’une part, étant donné que notre étude vise à élaborer un cadre théorique englobant et cohérent, nous ferons une lecture très approfondie d’une œuvre en particulier, à savoir le roman *L’écureuil noir*<sup>44</sup> de Daniel Poliquin. D’autre part, afin de montrer l’applicabilité de certaines notions théoriques avancées, nous ferons nombre de lectures circonscrites de plusieurs autres œuvres franco-ontariennes, dont surtout le récit poétique *L’homme invisible/The Invisible Man*<sup>45</sup> et le collectif de recueils de poésie *Sudbury (poèmes 1979-1985)*<sup>46</sup> de Patrice Desbiens ainsi que le recueil de poésie *Abris Nocturnes*<sup>47</sup> de Robert Dickson. C’est donc véritablement à ce stade que se révélera toute la pertinence de l’Ontario français comme exemple de culture de l’exiguïté propice à l’exploration d’une herméneutique de la minoritarité. Outre la complexité bien connue de la composition démographique de la population francophone de l’Ontario qui brille par sa diversité – complexité dont fera foi, d’ailleurs, le personnage de Calvin dans *L’écureuil noir* –, ce qui a motivé notre choix de la littérature franco-ontarienne comme étude de cas du cadre théorique

---

<sup>44</sup> Daniel Poliquin, *L’écureuil noir*, 2<sup>e</sup> éd., Montréal, Boréal, coll. « Boréal compact », 1999 [1994]. Désormais, les références à cette œuvre seront indiquées par le sigle *EN*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

<sup>45</sup> Patrice Desbiens, *L’homme invisible/The Invisible Man*, suivi de *Les cascadeurs de l’amour*, Sudbury, Prise de parole, 1997 [1981, 1987]. Désormais, les références à cette œuvre seront indiquées par le sigle *HI*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte. Par ailleurs, les lettres « f » et « a », désignant respectivement le texte français et le texte anglais du récit, accompagneront le folio.

<sup>46</sup> Patrice Desbiens, *Sudbury (poèmes 1979-1985)*, Sudbury, Prise de parole, 2000. Le collectif comprend, dans l’ordre de la date de publication originale, *L’espace qui reste*, *Sudbury* et *Dans l’après-midi cardiaque*, recueils de poésie parus chez la même maison d’édition respectivement en 1979, 1983, 1985. Désormais, les références à cette œuvre seront indiquées par le sigle *S*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

<sup>47</sup> Robert Dickson, *Abris Nocturnes*, Sudbury, Prise de parole, 1986. Désormais, les références à cette œuvre seront indiquées par le sigle *AN*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

proposé, c'est l'état de développement de l'institution littéraire. Du point de vue de l'institutionnalisation (production, promotion et circulation des œuvres), la littérature franco-ontarienne, malgré ses propres défis<sup>48</sup>, se situe en effet entre la littérature québécoise et les littératures plus fragilisées comme la littérature acadienne ou franco-manitobaine. Il nous a semblé que cette position du milieu, accompagnée en outre d'une position de médiation en ce sens que des auteurs d'ailleurs publient souvent dans une maison d'édition franco-ontarienne, ferait du corpus d'auteurs franco-ontariens un terreau particulièrement riche pour divers questionnements des sens, des symboles et des significations de la minoritarité<sup>49</sup>.

De cela, témoignera le fait que les analyses textuelles entreprises dans le troisième chapitre nous permettront d'étayer l'hypothèse que l'identité narrative n'opère pas en contexte minoritaire sa fonction de médiété entre les pôles de l'*idem* du caractère et de l'*ipse* du maintien de soi de la même manière dont elle le fait en contexte majoritaire. Nous pourrions nous douter de cet état de fait dès l'analyse du processus de formation des deux pôles de temporalité existentielle. On s'apercevra en particulier que le morcellement de l'un

---

<sup>48</sup> Qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à une étude récente sur le sujet : Lucie Hotte, Caroline G. Boudreau, Emir Delic, Jennifer Dumoulin et Martine Noël, *La chaîne du livre en Ontario français : un état des lieux*, rapport de recherche, Ottawa, Chaire de recherche sur les cultures et les littératures francophones du Canada, juin 2010. Disponible en ligne : [http://www.crcf.uottawa.ca/clfc/publications/chaine\\_livre.pdf](http://www.crcf.uottawa.ca/clfc/publications/chaine_livre.pdf), page consultée le 20 août 2012.

<sup>49</sup> Aussi chaque œuvre littéraire abordée dans cette étude sera-t-elle envisagée d'abord et avant tout comme ce que Jean-Marie Schaefer a appelé avec discernement une « réalité sémiotique complexe et pluridimensionnelle » (Jean-Marie Schaefer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1989, p. 80), réalité qui se fonde d'emblée sur un acte communicationnel donnant lieu à maints codages et décodages de signes tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du monde du texte proprement dit. Voilà pourquoi la question de la classification générique des œuvres n'a nullement orientée le choix du corpus. Seules importaient la richesse et la profondeur sémiotiques des déterminations temporelles de l'être minoritaire dont se trouvent investies l'ensemble des œuvres retenues. Si des œuvres de certaines femmes de lettre franco-ontariennes auraient également pu répondre à ces deux critères, il est indubitable que la plupart d'entre elles privilégient dans leurs créations une esthétique universaliste qui fait abstraction du référent franco-ontarien, et que, quand elles font mention de ce référent, elles l'explorent souvent en lien avec le statut minoritaire considéré dans une perspective féministe et non pas dans la perspective anthropologique qui est la nôtre. De plus, tout choix impliquant par principe un acte d'exclusion, d'autres œuvres franco-ontariennes – voire des œuvres provenant d'un milieu minoritaire différent – auraient pu satisfaire à nos critères de sélection du corpus. Il reste que toute approche théorique se voulant valable, approche qui s'élaborera ici grâce à un passage par les œuvres choisies, se doit, par delà son développement premier, de viser à une mise à l'épreuve ultérieure à travers son application à d'autres textes et contextes.

et l'autre pôle conditionne un certain nombre de défis d'harmonisation entre eux. Cela aura pour conséquence non seulement le risque d'un court-circuitage de la dialectique entre l'*idem* et l'*ipse*, de sorte que le sujet minoritaire s'expose à une variété d'écueils débouchant sur la perte de soi, mais encore le fait que le soi minoritaire accueille, souvent à son insu, le cheval de Troie des préférences évaluatives (entendons : ce qu'on fait ou ne fait pas parce qu'on l'aime ou ne l'aime pas) dérivées des idéaux de vie de la majorité, de sorte que, optant pour les stratégies de l'effacement et acquiesçant aux requêtes du conformisme, il ne se rend pas compte de l'importance de s'affirmer comme sujet minoritaire dans l'espace social. Et une telle affirmation de soi est, on le verra, la condition *sine qua non* d'une réelle attestation de soi, à titre de créance et de confiance en soi, et, par le fait même, d'une prise de conscience d'entretenir un rapport unique au temps. On verra, en d'autres termes, que seulement si le sujet minoritaire s'accepte lui-même, peut-il découvrir, au double sens d'inventer et de dévoiler, la particularité de ses narrations de soi.

### **L'herméneutique : au confluent de l'onto-anthropologie et de la socio-sémiotique**

Une remarque, enfin, sur l'approche méthodologique globale de cette étude qui, ancrée dans l'herméneutique au sens large de théorie et d'approche interprétatives, aura deux embranchements principaux. Ces embranchements seront appelés en quelque sorte par le fait même de chercher à explorer les constructions narratives de soi de sujets minoritaires, c'est-à-dire fondamentalement des constructions discursives<sup>50</sup>.

La première approche est celle de l'anthropologie philosophique ou de l'onto-anthropologie de Paul Ricœur qui porte sur l'être du sujet en tant que sujet vivant et agissant

---

<sup>50</sup> « La patrie du Franco-Ontarien, c'est son discours », affirme François Paré dans *Théories de la fragilité*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Essai », 1994, p. 36.

dans un monde où son vivre et son agir, étant essentiellement l'œuvre d'interprétation, reposent sur l'herméneutique. Que telle soit l'approche de l'être du sujet envisagé par Ricœur, nous le savons au moins depuis *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*<sup>51</sup>, où l'herméneutique que le philosophe conçoit révèle « une manière d'exister » qui est « de bout en bout » un « être-interprété<sup>52</sup> ». Dans le deuxième tome de ses essais d'herméneutique, intitulé *Du texte à l'action*<sup>53</sup>, Ricœur précisera à ce propos que, selon lui, la tâche de l'herméneutique des textes<sup>54</sup> est double : d'une part, « reconstruire la dynamique interne du texte » ; d'autre part, « restituer la capacité de l'œuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d'un monde que je pourrais habiter » (*DLI*, p. 37). On le voit, dans l'onto-anthropologie de Ricœur, l'être du soi, à titre même d'être-interprété, relève toujours d'une construction active des signes, que ce soit au-dedans ou au-dehors des textes et des actions.

C'est sur le terrain de la construction et de l'intelligibilité des signes que l'onto-anthropologie de Ricœur rencontre la socio-sémiotique d'Éric Landowski. Si, en effet, pour Ricœur tout être est un être-interprété, pour Landowski, « la seule chose qui, sous une forme ou une autre, puisse vraiment nous être *présente*, c'est le *sens*<sup>55</sup>. » Landowski, tout comme Ricœur, précisera sa pensée sur ce chapitre dans un tome ultérieur de ses « essais de socio-sémiotique », alors qu'il insiste sur le caractère manié, fabriqué, du sens :

---

<sup>51</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>53</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1998 [1986].

<sup>54</sup> Le terme de « texte » doit être pris au sens de « toute organisation du langage [...] dans des unités de discours plus longues que la phrase », comme l'affirme Paul Ricœur dans « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1998 [1986], p. 14. Désormais, les références à cette introduction générale à la collection d'essais du philosophe intitulée *Du texte à l'action* seront indiquées par le sigle *DLI*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

<sup>55</sup> Éric Landowski, *Présences de l'autre*, p. 7.

« Comprendre », [...] c'est construire. C'est donc *faire-être* quelque chose : faire-être le monde en tant que *monde signifiant* mais aussi nous faire-être nous-mêmes en tant que *sujets*. Faute de cette construction, nous resterions certes situés quelque part en ce monde, mais nous ne serions jamais *présents* à ce monde. Faire-être le sens constitue alors une exigence première par rapport à nous-mêmes : c'est la condition fondamentale de notre propre accomplissement<sup>56</sup>.

Dans cette double perspective de l'interprétation de soi, l'une provenant de Ricœur et l'autre de Landowski, parler, comme nous le ferons tout le long de cette étude, de constitution ou construction de soi revient à dire constitution ou construction du sens de soi et, par ricochet, compréhension de ce sens de soi.

Mais à quelle fin adopter une telle double approche de l'onto-anthropologie ricœurienne et de la socio-sémiotique landowskienne? À cette fin de pouvoir profiter non seulement des vastes ressources herméneutiques de l'une, mais aussi de celles de l'autre, ressources qui se croisent tant sur le terrain de l'activité interprétative que sur celui de l'implication du pouvoir à même cette activité interprétative. On a déjà évoqué – et nous l'analyserons en détail au deuxième chapitre – que pour Ricœur l'être est conçu comme acte et puissance. Ce que l'approche socio-sémiotique de Landowski permet de faire, c'est de tisser en quelque sorte un lien conceptuel entre les narrations de soi en tant que pratique discursive et le rôle que joue le pouvoir dans les conditions de possibilité de cette pratique, conditions que Ricœur n'a pas – nous le verrons aussi au deuxième chapitre – abordées de front. Landowski, pour sa part, place l'idée du pouvoir exercé au cœur de sa conception de la socio-sémiotique. Voici l'explication qu'il en fournit :

[A]u lieu d'envisager le langage comme le simple support de « messages » circulant entre des émetteurs et des récepteurs quelconques, abstraction faite de leurs déterminations propres [...], il s'agira avant tout de saisir les *interactions* réalisées, à l'aide du discours, entre les « sujets », individuels ou collectifs, qui s'y inscrivent et qui, d'une certaine façon, s'y reconnaissent. Considérer de la sorte le discours comme

---

<sup>56</sup> Éric Landowski, *Passions sans nom. Essais de socio-sémiotique III*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Formes sémiotiques », 2004, p. 26.

un espace d'interaction, c'est peut-être se donner, à terme, le moyen d'aborder, sur un mode autre qu'intuitif, l'analyse des conditions d'existence et d'exercice du *pouvoir* en ce qu'elles ont socialement de plus d'évanescence et sans doute, en même temps, de plus profond : c'est toucher à la formation et aux fluctuations du lien social et politique vécu<sup>57</sup>.

Sous cet angle, tant les œuvres littéraires à l'étude que toutes les « actions » appartenant au contexte minoritaire de l'Ontario français que nous citerons et commenterons dans cette étude seront considérées précisément, non pas comme des moyens de transmission de « messages » entre les auteurs et leurs publics, mais plutôt comme des espaces discursifs où, indépendamment de l'intentionnalité des auteurs, indépendamment donc des « déterminations » dont ils auraient investi leurs « textes », interagissent une multitude de « sujets », y compris le soi et l'autre, « individuels ou collectifs ». Si cette perspective s'avère, à coup sûr, propice à une exploration de la constitution et de la compréhension de soi de sujets minoritaires, c'est en partie parce qu'elle suscite, ainsi que le fait très bien entendre Landowski, des interrogations sur les rapports de pouvoir, interrogations qui, quoique susceptibles d'éclaircir toute dynamique relationnelle, se montrent particulièrement pertinentes quand on se penche sur les espaces d'interaction et d'échange habités ou traversés par les minorités culturelles. Bref, c'est dans l'exacte mesure où les narrations de soi constituent des constructions discursives qu'il faut soulever la question des pouvoirs. Car enfin, comme le souligne à cet égard Patrick Imbert, « [l]e discours est un processus sociosémiotique médiatisant les rapports de pouvoir<sup>58</sup> ». Quels sont donc les pouvoirs à l'œuvre dans les narrations de soi telles qu'envisagées par Ricœur? Ces pouvoirs sont-ils les mêmes que ceux qui gouvernent, au sens large, le monde habité par les sujets minoritaires?

---

<sup>57</sup> Éric Landowski, *La société réfléchie. Essais de socio-sémiotique*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1989, p. 9.

<sup>58</sup> Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Transferts culturels », 2004, p. 3.

Et si non, que dire de leur manière de se réaliser et de s'appréhender? Voilà le questionnement qui orientera notre réflexion du début à la fin.

Il en découle en somme que la double démarche onto-anthropologique et socio-sémiotique que nous adopterons, démarche ayant un soubassement résolument herméneutique, se révèle une voie apte à permettre non seulement de mettre en relief les rapports de pouvoir asymétriques qui conditionnent les *narrations de soi* d'un sujet minoritaire et d'éclairer leur caractère essentiellement relationnel avec diverses figures de l'autre, mais aussi de dégager leur interdépendance avec l'imaginaire collectif d'une minorité culturelle qui trouve dans la littérature l'un de ses vecteurs principaux. C'est là, du moins, la voie dans laquelle nous nous engagerons en vue d'explorer les *confins du temps* dans lesquels se jouent les narrations de soi en contexte minoritaire et de tracer ainsi l'esquisse d'une *herméneutique de la minoritarité*. Et si le hasard des rencontres lui sourit, cette voie nous amènera peut-être sur les sentiers d'une réflexion plus générale sur l'exiguïté culturelle et la marginalité à l'ère de la postmodernité<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Concept ambivalent contemporain s'il en est, ambivalence qui va jusqu'à son appellation (postmodernisme? postmodernité?), la postmodernité a fait couler beaucoup d'encre au cours des trente dernières années sans que l'on réussisse pour autant à lui donner une acception précise. Nous en manquerait-il le recul nécessaire pour y parvenir? Peut-être. Il n'empêche que l'on s'accorde généralement sur certains traits spécifiques, y compris un scepticisme à l'égard des grandes vérités, la possibilité et la recherche de légitimations autres, l'hétérogénéisation et la complexification des savoirs. Pour un survol de la question dans le domaine des sciences humaines, voir Yves Boisvert (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998.

## CHAPITRE I

### Être, temps et récit : sur les traces de Paul Ricœur

Dire *soi*, ce n'est pas dire *je*. Le *je* se pose – ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même.

Paul Ricœur<sup>60</sup>

*In Dichtung und Wahrheit verhält sich ein Mensch universal-historisch zu seiner eigenen Existenz.*

Wilhelm Dilthey<sup>61</sup>

L'identification, au sens large d'expression d'une identité particulière, figure parmi les actes primordiaux de l'existence humaine. Que ce soit de manière implicite – en hélant un taxi, on se signale comme une personne requérant un mode de transport – ou explicite – en présentant ses papiers d'identité, on s'affirme comme la personne que l'on prétend être –, la question de savoir qui l'on est survient différemment mais inlassablement dans toutes nos activités et interactions quotidiennes, à telle enseigne qu'en surface, elle paraît relever d'une banalité, voire d'une lapalissade. Rien n'est pourtant moins vrai. Inéluctablement, tout un chacun s'en rend à l'évidence non seulement lors de ces moments charnières, plus ou moins définis, plus ou moins ressentis, et pourtant traversés, entre ce que l'on aime à nommer les quatre âges qui balisent une existence – tendre, adulte, de la retraite et vieillesse –, mais encore à des moments précis qui viennent ponctuer, dérégler, jalonner le train-train ordinaire de la vie en la marquant de toutes sortes de manières. Sont alors enclines à éclater toute l'ambiguïté et toute la polysémie de la réponse à la question de savoir qui l'on est.

---

<sup>60</sup> *SA*, p. 30.

<sup>61</sup> Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 5<sup>e</sup> éd., *Gesammelte Schriften*, tome VII, Stuttgart, Teubner, 1968, p. 199 : « En fiction et en réalité, l'homme se tient dans un rapport historico-universel à son existence ». Nous traduisons.

L'objectif de ce chapitre est de sonder cette polysémie intrinsèque de la notion d'identité dans l'optique de l'anthropologie philosophique et herméneutique de Paul Ricœur<sup>62</sup>. Nous allons en particulier nous attacher à examiner les déterminations temporelles de l'identité du soi et à explorer de quelle manière l'inscription foncière de notre être dans le temps a pour effet de conjuguer deux processus continuels qui informent l'existence humaine : la quête d'identité et l'appel de narrativité.

### **La polysémie de la notion d'identité : mêmeté et ipsité**

Dans la vie ordinaire, la question « Qui êtes-vous? » trouve la plupart du temps une réponse claire et nette dans la simple déclaration du nom. Là, la quête d'identification tend à s'achever, comme si le nom, parce que censé coller à notre être de façon durable, rendait, par hypallage, qui nous sommes une fois pour toutes. Or, si le nom, auquel on reconnaît volontiers le statut de premier trait identificatoire<sup>63</sup>, fournit d'habitude une réponse adéquate à la question « Qui êtes-vous? », il en va tout autrement de la question « Qui suis-je? », la transposition de l'interrogation du plan intersubjectif au plan subjectif, intime, pointant vers l'équivocité fondamentale du terme d'identité<sup>64</sup>. En effet, comme le montre en clair Paul

---

<sup>62</sup> « On parle d'anthropologie philosophique – onto-anthropologie – dans la mesure où l'œuvre de Ricœur se présente comme une réflexion générale sur l'homme en tant qu'homme. On parle d'anthropologie herméneutique dans la mesure où Ricœur fait de l'interprétation le mode d'être par excellence de l'être et de l'agir que nous sommes », précise Johann Michel dans « L'animal herméneutique », Gaëlle Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2008, p. 66.

<sup>63</sup> Sur cette question, voir Guy Brunet, Pierre Darlu et Gianna Zei (dir.), *Le patronyme. Histoire, anthropologie, société*, Paris, CNRS, 2001 ; Alice Chalanset et Claudie Danziger (dir.), *Nom, prénom. La règle et le jeu*, Paris, Autrement, coll. « Mutations », 1994 ; Françoise Daviet-Taylor et Laurent Gourmelen (dir.), *La personne et son nom*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 2008 ; et Agnès Fine et Françoise-Romaine Ouellette (dir.), *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. « Les Anthropologiques », 2005.

<sup>64</sup> À cet égard, l'échange entre le commissaire et Garance dans le film *Les enfants du paradis* est fort éloquent : « Comment-vous appelez-vous? – Moi, je ne m'appelle jamais : je suis toujours là, je n'ai pas besoin de m'appeler! Mais les autres m'appellent Garance, si ça peut vous intéresser » (Marcel Carné (réal.) et Jacques Prévert (scén.), *Les enfants du paradis*, Montréal, Criterion Pictures, 1945).

Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, il faut distinguer deux acceptions du mot, qui concourent, chacune à sa manière, à la dynamique complexe de l'advenue du sens de soi.

Dans sa première acception qui dérive de l'étymon de l'*identitas* latine, l'identité se déploie sous le régime de l'*idem* – « même ». C'est l'*idem* qui empreint sur l'identité la sorte de permanence dénotée d'emblée par l'attribution d'un nom invariable à une personne ou à une chose. À y regarder de près, cette permanence s'ancre sur quatre composantes que renferme l'identité-*idem*. En premier lieu, il y a l'identité numérique. Dénotant l'unicité, c'est-à-dire l'existence une et unique d'une chose (et non pas de plusieurs choses), elle suppose la capacité d'isoler ou de différencier une chose d'une autre. Sur l'identité numérique se greffe donc l'opération d'identification d'une « seule et même » chose indépendamment du nombre de ses occurrences, opération qui signifie au fond que « connaître, c'est reconnaître : la même chose deux, *n* fois » (*SA*, p. 141). En deuxième lieu, vient l'identité qualitative, qui concerne, quant à elle, une similitude tellement complète entre deux choses qu'elle permet d'affirmer qu'il s'agit de la « même » chose. Citons, à titre d'exemples, la possession d'une « même » voiture ou d'une « même » collection de livres par des propriétaires différents. À cette composante de similitude se rattache l'opération de substitution d'une chose à une autre sans qu'il s'y produise une « perte sémantique » (*SA*, p. 141). Quoique distinctes, ces deux premières composantes de l'identité-*idem* ne sont pas sans parenté. Comme le fait valoir Ricœur,

c'est précisément dans la mesure où le temps est impliqué dans la suite des occurrences de la même chose que la réidentification du même peut susciter l'hésitation, le doute, la contestation ; la ressemblance extrême entre deux ou plus occurrences peut alors être invoquée à titre de critère indirect pour renforcer la présomption d'identité numérique. (*SA*, p. 141)

On pourrait songer ici à la rencontre, après quelques mois de silence, d'un ami ou d'un membre de famille dont l'apparence physique a ostensiblement changé, faisant ainsi signe en

direction du soupçon d'une diversité numérique, mais qui demeure encore reconnaissable. Que se passe-t-il cependant lorsque l'on perd contact avec une personne pendant plusieurs années, voire des décennies? En pareille occurrence, l'identité qualitative saurait peut-être toujours prêter secours à l'identité numérique, mais il est évident que plus la distance dans le temps est grande, plus ce secours diminue. Engendrée par le passage du temps qui agit comme « facteur de dissemblance, d'écart, de différence » (SA, p. 142), cette anémie progressive du critère de ressemblance oriente notre regard vers les rouages d'une troisième composante de l'identité-*idem*, soit « la continuité ininterrompue entre le premier et le dernier stade de développement de ce que nous tenons pour le même individu [ou la même chose] » (SA, p. 141).

La démonstration de cette continuité fonctionne comme critère annexe ou substitutif de la similitude ; elle repose sur une série ordonnée de changements faibles qui, pris un à un, menacent la ressemblance sans la détruire ; ainsi faisons-nous des portraits de nous-mêmes à des âges successifs de la vie. (SA, p. 142)

Viendront dans ce contexte également à l'esprit des vidéos, aujourd'hui largement diffusées, de l'avancement progressif des travaux de grands projets de construction tels des édifices ou des quartiers entiers. Sans doute aurait-on du mal, dans bien des cas, à admettre qu'il soit question du « même » emplacement en l'absence de pareils témoignages de leurs transformations graduelles. Ces observations sur la manière dont la continuité ininterrompue dans le changement épaula la réidentification du même, tantôt en compagnie du maintien de la similitude, tantôt à sa place, mettent en relief la place fondamentale qu'occupe le temps, à titre de quatrième composante de l'*idem*, dans le régime entier de celui-ci. C'est que l'identité-*idem*, que nous nommerons dorénavant – en suivant Voltaire<sup>65</sup> et d'autres après lui, y compris Ricœur – la « mêmété », repose en dernière instance sur un principe de

---

<sup>65</sup> Voir André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2<sup>e</sup> éd. « Quadrige », Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2006 [1926], p. 456.

permanence dans le temps. Pensons à cet effet à une maison qui demeure la « même », bien qu'elle ait été réaménagée de fond en comble, ou encore à l'A.D.N. d'une personne qui reste le « même » en dépit de toutes les vicissitudes de la vie. Comme l'attestent ces deux exemples, la permanence à laquelle nous avons affaire ici s'applique à « l'organisation d'un système combinatoire ». D'après Ricœur,

[l]'idée de structure, opposée à celle d'événement, répond à ce critère d'identité [...] ; elle confirme le caractère relationnel de l'identité, qui n'apparaissait pas dans l'antique formulation de la substance, mais que Kant [dans la *Critique de la raison pure*] rétablit en classant la substance parmi les catégories de la relation en tant que condition de possibilité de penser le changement comme arrivant à quelque chose qui ne change pas, du moins dans le moment de l'attribution de l'accident à la substance ; la permanence dans le temps devient ainsi le transcendantal de l'identité numérique.<sup>66</sup> (SA, p. 142)

Il s'ensuit que la permanence dans le temps s'avère une sorte de supra-composante de la mêmeté qui chapeaute les trois autres, soit l'identité numérique, l'identité qualitative et la continuité ininterrompue dans le changement.

Les quatre composantes de la mêmeté étant mises au jour, revenons à la signification différenciée du nom comme réponse aux questions « Qui êtes-vous ? » et « Qui suis-je ? ». En fait, eu égard à la composition de la mêmeté, on peut se hasarder à dire que, si la première question trouve dans le nom une réponse satisfaisante, c'est parce qu'elle concerne surtout le domaine de la mêmeté et que l'appartenance du nom à ce domaine ne fait aucun doute : mon nom ne me délaisse pas, et, quand bien même il changerait, par exemple afin de refléter un nouveau statut matrimonial ou de seconder un effort délibéré pour me doter d'une nouvelle « identité », il ne cessera de servir aux autres à me désigner de manière objective comme la

---

<sup>66</sup> Pour une explication détaillée du présent renvoi fait à Immanuel Kant, se référer à SA, p. 142, n. 1. Comme on pourrait s'en douter, il y est question en particulier de la « Première analogie de l'expérience », à savoir le « Principe de la permanence de la substance » (Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Alain Renaud (trad. et éd.), Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1997, p. 253-258). Sur l'influence double d'Immanuel Kant et de Martin Heidegger, dont il sera question à l'instant, sur la théorie narrative de Ricœur, voir Kevin J. Vanhoozer, « Philosophical Antecedents to Ricœur's Time and Narrative », David Wood (dir.), *On Paul Ricœur : Narrative and Interpretation*, London, Routledge, 1992, p. 34-54.

« même » personne<sup>67</sup>. Si, au contraire, le nom ne réussit pas à offrir une réponse satisfaisante à la deuxième question, c'est parce que celle-ci s'enquiert moins de la personne *que* je suis que de la personne *qui* je suis et qu'elle participe, de ce fait, moins du régime de l'identité-*idem* – « même » – que d'un autre régime de l'identité, à savoir celui de l'*ipse* – « soi-même ».

À l'opposé de l'identité-*idem* qui connote la quiddité d'un substrat, le régime de l'identité-*ipse* touche au cœur de l'existence humaine qu'est le vécu ou l'expérience subjective propre à une personne (ou à un groupe de personnes). Ainsi que l'affirme Thomas Hünefeldt, « “*idem-identity*” [...] is the identity of a person in as much as it is objectified, “*ipse-identity*” [...] is the identity of a person in as much as it is not objectified but experienced or “*lived*”<sup>68</sup> ». Certes, le nom n'est pas totalement étranger au régime de l'*ipse* – mon nom, en tant précisément que nom propre, m'appartient à moi –, mais la primauté de la fonction identificatoire des anthroponymes dans le cadre des échanges de la vie ordinaire est telle que la dimension attributive ou possessive singulière du nom qui en conditionne l'expérience subjective, c'est-à-dire sa « mienneté », caractéristique de l'*ipse*<sup>69</sup>, se trouve éclipsée par sa mêmeté, propre à l'*idem*.

Quoique la double appartenance du nom propre aux régimes de l'identité-*idem* et de l'identité-*ipse* montre que les deux significations de l'identité sont reliées l'une à l'autre,

---

<sup>67</sup> À plus forte raison que le nom est immanquablement sous l'égide des instances civiles et étatiques : « [N]oms et prénoms sont des éléments de l'identité individuelle que des institutions étatiques, les États civils, encadrées par des lois, garantes de l'ordre public, sont censées inscrire, protéger, conserver dans la durée. De ce fait, noms et prénoms échappent à la volonté de changement qui pourrait émaner des individus. Pas plus l'habitant de Jericocoara que le Manouche de Pau ne sont censés échapper à cette “immutabilité” du nom. » (Agnès Fine et Françoise-Romaine Ouellette, « La révolution du nom dans les sociétés occidentales contemporaines », Agnès Fine et Françoise-Romaine Ouellette (dir.), *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. « Les Anthropologiques », 2005, p. 14) C'est donc dire que, même quand il y a un changement légal du nom, ce changement est dûment consigné et conservé dans les registres d'état civil.

<sup>68</sup> Thomas Hünefeldt, « Semantic Dualism and Narrative Identity – Paul Ricœur on the Cognitive Sciences », *Cognitive Processing*, vol. 6, n° 3, septembre 2005, p. 154.

<sup>69</sup> La mienneté du nom se trouve à plusieurs égards en résonance avec la mienneté du corps propre et avec celle de la vie humaine en général, problématiques auxquelles touchera le prochain chapitre.

l'identité humaine opère assurément moins selon le premier régime que selon le deuxième. Car l'être d'une personne, à la différence de celui d'une chose, n'est nullement réductible à un substrat inaltérable. Il ne se laisse pas ramener à un noyau dur, statique, de la personnalité, à un « moi » immédiat et intemporel, dont René Descartes nous fournit l'illustration la plus achevée à partir de son célèbre postulat « *cogito, ergo sum* » et de sa tentative d'établir un point fixe originaire de toute certitude<sup>70</sup>. Si la théorie de Descartes rencontre vite plusieurs adversaires, dont Johann Gottlieb Fichte<sup>71</sup> et Edmund Husserl<sup>72</sup>, qui s'attaquent notamment à la centralité et à l'atomisme de la substance pensante qu'est le *Cogito* cartésien, il revient à Martin Heidegger de développer en 1927, dans *Sein und Zeit*<sup>73</sup>, une première conception du sujet<sup>74</sup> qui marque une rupture radicale avec toute

---

<sup>70</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, Denis Huismann (éd.), Paris, Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 2002 [1637].

<sup>71</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, J. G. Fichte : Sämmtliche Werke und Nachlass, Zweite Abtheilung 1, Zur Rechts- und Sittenlehre (1796-1813)*, version électronique, [s.l.], InteLex, 2003 [1796]. Pour l'édition française, voir *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science 1796-1797*, Alain Renaut (trad. et éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée/Essais philosophiques », 1984.

<sup>72</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (éd.), Haag, Martinus Nijhoff, coll. « Husserliana », 1973. Pour l'édition française, voir *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, Marc de Launay (trad. et éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée/Essais philosophiques », 1994.

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19<sup>e</sup> éd., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, [1927] 2006. Pour l'édition française, nous nous référons à *Être et temps*, François Vezin (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1986. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *SZ* pour l'édition allemande et le signe *ÊT* pour l'édition française, suivis du paragraphe et du folio, et placées entre parenthèses dans le texte. Par ailleurs, afin de ne pas alourdir la lecture de notre texte, nous avons généralement choisi de citer la version française d'un ouvrage en langue étrangère autre que l'anglais lorsqu'il s'agissait de reprises de termes isolés ou de très courts passages. Dans tous les cas, cependant, les citations sont accompagnées d'une version correspondante dans l'autre langue placée en notes en bas de page ou entre parenthèses, et suivie, le cas échéant, d'une référence bibliographique à l'édition citée.

<sup>74</sup> Il convient de remarquer à présent que, dans cette étude, nous employons le terme de « sujet » au sens large du terme et le tenons pour équivalent des termes de « soi », d'« être humain » ou d'« homme » (*lato sensu*, encore ici). Dans cette acception du terme, le sujet ne garde donc rien du latin « *substratum* », dont dérive originalement le « *subjectum* » et qui signifie d'abord « ce qui rassemble toutes choses pour en faire une base, un soubassement » (Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 226). C'est Descartes, en fait, qui, dans son *Discours de la méthode* (*op. cit.*), fait fusionner dans le *subjectum* le sens du *substratum* et le sens du *je* de l'homme. « [C]e qui se produit avec Descartes, note Ricœur, c'est que l'homme devient le premier et réel *subjectum*, le premier et réel fondement. Il se produit ainsi une sorte de complicité, d'identification, entre les deux notions du *subjectum* comme fondement et du *subjectum* comme *je* » (*Ibid.*, p. 226-227). Bref, le sujet tel que nous l'entendons est distinct des termes de « je », de « moi » et d'« ego » tels qu'identifiés au *Cogito* cartésien.

« substantialisation de l'âme » et toute « réduction de la conscience à une chose<sup>75</sup> » (*ÊT*, § 10, p. 78) présentes jusqu'alors, sous diverses formes et de manières plus ou moins accentuées, dans toute la pensée occidentale sur la subjectivité depuis Descartes. Établissant ainsi que « [l]a personne n'est ni chose, ni substance, ni objet<sup>76</sup> » (*ÊT*, § 10, p. 80) et posant en clair la question du *qui* de cet étant qu'est l'être humain<sup>77</sup>, donc celle de son existence au lieu de celle de son essence<sup>78</sup>, Heidegger met en lumière la nature éminemment relationnelle de la constitution du sujet en insistant sur son mode spécifique d'être qu'est le *Dasein*<sup>79</sup> et sur son ouverture fondamentale à soi-même, à autrui et au monde *dans* lequel il *est*. Ce faisant, le philosophe allemand délaissera les appellations de « *ego* », de « je » et de « moi », qui ressortissent aux diverses théories de l'égologie, et optera pour les concepts de soi (*Selbst*) et d'ipséité (*Selbstheit*) pour désigner la construction inachevée et temporelle de l'être du sujet<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> Heidegger écrit : « *Seelensubstanz* » et « *Verdinglichung des Bewußtseins* » (*SZ*, § 10, p. 46).

<sup>76</sup> « *Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand.* » (*SZ*, § 10, p. 47)

<sup>77</sup> « *Das Wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem "Subjekt", dem "Selbst". Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identitisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht.* » (*SZ*, § 25, p. 114) : « La réponse au "qui?" se tire du je lui-même, du "sujet", du "soi-même". Il est cela qui, à travers la variation des comportements et des vécus, se maintient comme identique et reste par là en rapport avec cette multiplicité. » (*ÊT*, § 25, p. 156)

<sup>78</sup> Dans une formule surprenante qui revient, légèrement remaniée, à plusieurs reprises dans son ouvrage, Heidegger fait valoir que « [d]as "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz » (*SZ*, § 9, p. 42) : « *L' "essence" du Dasein tient dans son existence* » (*ÊT*, § 9, p. 73).

<sup>79</sup> Le terme allemand de *Dasein*, qui signifie ordinairement « existence » et littéralement « être-là », reçoit un sens particulier chez Heidegger. Voici la définition élémentaire qu'il en donne au début de l'ouvrage : « *Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein.* » (*SZ*, § 3, p. 7) : « Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de *Dasein*. » (*ÊT*, § 2, p. 31) Ici apparaît déjà l'importance de la notion, rencontrée plus haut en lien avec le nom propre, de mienneté, qui constitue, outre l'ouverture fondamentale du soi, l'un des recoupements majeurs entre la conception de l'ipséité de Ricœur et celle de Heidegger. Sur la notion heideggérienne de *Jemeinigkeit* (mienneté), que François Vezin rend en français par l'« être-chaque-fois-à-moi », voir *SZ*, § 9, p. 41-42 (*ÊT*, § 9, p. 74).

<sup>80</sup> Ces observations fort sommaires sur les textes phares des œuvres philosophiques de Descartes et de Heidegger n'ont pour but que de situer l'herméneutique du soi de Ricœur, qui sert de base à notre réflexion, dans l'évolution historique globale de l'émergence d'une conception du sujet non substantifié, et de signaler dès maintenant certaines affinités entre la pensée de Heidegger et celle de Ricœur, lesquelles transparaîtront davantage plus loin. Pour une étude approfondie de l'avènement progressif du sujet moderne, voir notamment Alain Renaud, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, coll.

Cette insistance originale de Heidegger sur la réflexivité et l'inachèvement inhérents à l'existence humaine, Paul Ricœur la reprendra, à sa façon, au début des années 1990 dans *Soi-même comme un autre*<sup>81</sup>. Ce qui rend son approche herméneutique du soi dans cet ouvrage<sup>82</sup> particulièrement pertinente pour notre propos, c'est qu'il élabore une conception de l'identité humaine, qui, contrairement à celle de Heidegger, n'évacue pas complètement les modalités de la mêmeté au profit de celle de l'ipséité, mais rend en quelque sorte possible leur coexistence au sein d'une dialectique d'un type unique. Détaillons.

Nous avons déjà pu constater que l'intégralité de la mêmeté repose sur un principe de permanence dans le temps rattaché à divers schèmes de substantialité, principe qui a pour contraire tout ce qui a trait à la différence, à la variation et à la diversité. Or n'existerait-il pas un principe de permanence dans le temps correspondant à l'ipséité, un principe apte à

---

« Bibliothèque des idées », 1989 et Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989. On lira également avec intérêt Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2007 [2004], surtout p. 13-85.

<sup>81</sup> Bien sûr, il ne s'agit pas de la première confrontation que fait Ricœur entre sa pensée sur l'existence et l'herméneutique et celle de Heidegger. Tel est, de manière significative, le projet du *Conflit des interprétations* (*op. cit.*), où Ricœur cherche à appliquer « par la voie longue » une « greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie » : « Il y a deux manières de fonder l'herméneutique dans la phénoménologie. Il y a la voie courte, dont je parlerai d'abord, et la voie longue, celle que je proposerai de parcourir. La voie courte, c'est celle d'une *ontologie de la compréhension*, à la manière de Heidegger. J'appelle "voie courte" une telle ontologie de la compréhension parce que, rompant avec les débats de *méthode*, elle se porte d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini, pour retrouver le *comprendre*, non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d'être » (*Ibid.*, p. 10). L'objectif de Ricœur est alors de « substituer à la voie courte de l'Analytique du *Dasein* la voie longue amorcée par les analyses du langage ; ainsi garderons-nous constamment le contact avec les disciplines qui cherchent à pratiquer l'interprétation de manière méthodique et résisterons-nous à la tentation de séparer la *vérité*, propre à la compréhension, de la *méthode* mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse. Si donc une nouvelle problématique de l'existence doit pouvoir être élaborée, ce ne peut être qu'à partir et sur la base de l'élucidation sémantique du concept d'interprétation commun à toutes les disciplines herméneutiques [...] » (*Ibid.*, p. 14-15). Ricœur finit par élaborer une herméneutique de l'existence pour l'opposer à l'Analytique du *Dasein* de Heidegger.

<sup>82</sup> Si, déjà à l'époque du *Conflit des interprétations* (*op. cit.*), Ricœur associe une approche sémantique à une approche réflexive, faisant ainsi valoir que « le sujet qui s'interprète en interprétant les signes n'est plus le *Cogito* » et que, rappelons-le, tout être est un « être-interprété » (*Ibid.*, p. 15), le résultat de son entreprise se présente strictement parlant, on vient de le signaler, comme une herméneutique de l'existence. En cela, le projet du *Conflit des interprétations*, bien qu'il y reste lié, diffère de celui de *Soi-même comme un autre*, où Ricœur développe une herméneutique du soi. D'ailleurs, l'avantage – et le défi – de fonder notre réflexion sur cette dernière œuvre consiste en ceci qu'elle est « considérée comme la véritable reprise de tout le parcours philosophique de Ricœur » (François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, nouv. éd., Paris, La Découverte, coll. « La Découverte poche », 2001 [1997], p. 618).

traduire le maintien de soi à travers les inévitables aléas de la vie et, par le fait même, à rendre compte des dimensions fondamentalement relationnelles, dialogales et réflexives de la constitution de l'identité du sujet? C'est à la recherche d'une réponse à cette question que Ricœur est conduit à sonder deux pôles fonciers de l'existence humaine qui, même s'ils relèvent, comme on le verra, tous les deux de la mienneté du sujet, représentent chacun une manière différente de l'être humain de se rapporter au temps. Ces deux pôles, Ricœur les désigne par deux termes paradigmatiques, à savoir le caractère et le maintien de soi.

On sait que le caractère dénote communément un trait ou un ensemble de traits propres à une personne, de même que, comme nous l'apprennent respectivement les dictionnaires *Le Grand Robert de la langue française* et *Trésor de la langue française*, un « ensemble des manières habituelles de sentir et de réagir qui distinguent un individu d'un autre<sup>83</sup> » ou bien un « ensemble des manières stables d'être, de sentir ou d'agir qui habituellement règlent le comportement d'une personne adulte dans ses relations avec d'autres personnes<sup>84</sup> ». Dans la mesure où le caractère renvoie donc aux signes distinctifs qui permettent d'identifier et de réidentifier un être humain comme le « même », on peut estimer qu'il exprime la mêmeté d'une personne. Très bien. Mais est-il possible d'en tirer argument pour assimiler la permanence dans le temps du caractère à celle que suppose l'immutabilité d'un substrat? Certes non. Parce que le caractère est, par essence, doté d'une dimension temporelle. C'est justement ce que fait valoir Ricœur par la reformulation qu'il en propose en termes de « dispositions durables », notion qu'il décompose à son tour en deux notions sous-

---

<sup>83</sup> *Le Grand Robert de la langue française*, nouv. éd. aug., version électronique sur CD-ROM [version 2.0], Paris, Le Robert/SEJER, 2005.

<sup>84</sup> *Trésor de la langue française*, version informatisée, Nancy, ATILF CNRS, [2004]. En ligne : <http://atilf.atilf.fr/tlfi.htm>.

jacentes qui, l'une et l'autre, mettent en valeur la composition temporelle et la nature acquisitive du caractère.

La première de ces notions est l'habitude. Celle-ci se réfère à la fois à l'habitude « acquise » et à l'habitude sur le point d'être « contractée », autrement dit, à l'habitude qui fait déjà partie des dispositions durables et à celle qui s'apprête à y être incorporée. Selon Ricœur, « [c]haque habitude ainsi contractée, acquise et devenue disposition durable, constitue un *trait* – un trait de caractère, précisément –, c'est-à-dire un signe distinctif à *quoi* on reconnaît une personne [et, nous ajouterions même par anticipation, un ensemble de personnes constituant une communauté] [...], le caractère n'étant pas autre chose que l'ensemble de ces signes distinctifs » (SA, p. 146). À la lumière de cette affirmation, il apparaît qu'une habitude se développe (et se perd) avec le passage du temps et que, de cette manière, elle confère une histoire au caractère qu'elle construit (ou déconstruit). Cette fonction historique de l'habitude se signale d'ailleurs dans les définitions du caractère tirées du *Grand Robert* et du *Trésor de la langue française* que nous venons de citer, définitions qui mettent toutes les deux en relief que le caractère d'une personne se façonne par son comportement « habituel »<sup>85</sup>. Or, comme le note Ricœur, dans l'histoire que le caractère reçoit de l'habitude, « la sédimentation tend à recouvrir et, à la limite à abolir, l'innovation qui la précédée » (SA, p. 146). Et c'est cette préséance de la sédimentation sur l'innovation qui fonde la permanence ou, mieux, la persistance du caractère dans le temps (SA, p. 146). Il n'est pas fortuit du reste si le terme d'habitude veut dire, par étymologie, « manière d'être », par quoi il faut entendre les manières persistantes d'agir et de réagir d'une personne qui

---

<sup>85</sup> On remarquera en outre que la définition donnée par le *Trésor de la langue française* met un accent particulier sur cet aspect temporel ou historique de la formation du caractère en attribuant celui-ci, de manière quelque peu restrictive, uniquement à « une personne *adulte* » (nous soulignons), c'est-à-dire un être dont les habitudes ont eu amplement le temps de se créer et de s'incruster.

composent ses dispositions durables, l'habitude dévoilant ainsi ses affinités profondes avec l'habitus.

À la notion d'habitude s'ajoute celle d'identifications acquises. Seconde notion connexe aux dispositions durables, elle désigne le processus par lequel le soi se façonne à l'exemple de l'autre.

Pour une grande part [...], note Ricœur avec force, l'identité d'une personne, d'une communauté, est faite de ces *identifications-à* des valeurs, des normes, des idéaux, des modèles, des héros, *dans* lesquels la personne, la communauté se reconnaissent. Le se reconnaître-*dans* contribue au se reconnaître-*à*. (*SA*, p. 146-147)

La notion d'identifications acquises exprime donc les voies multiples par lesquelles autrui intervient dans les formations identitaires. Le sujet, en prenant d'après les modèles de l'autre, finit au bout du compte par les faire siens et par obscurcir du même coup leur trait naguère novateur comme leur origine à l'extérieur de soi. Cet acte d'appropriation, au moyen duquel de l'autre s'introduit dans le soi, réussit normalement tant et si bien que, lorsque la conduite d'un individu dévie de ses modèles intériorisés, et donc de ses dispositions durables, il est dit de lui qu'il agit hors de son caractère, « qu'[il] n'est plus lui-même, voire qu'il est hors de soi » (*SA*, p. 147). Aussi bien toute une part de ce qui assure la permanence dans le temps du caractère, laquelle nous a autorisés à l'associer à la même, s'origine-t-elle paradoxalement dans ce à quoi celle-ci s'oppose : de l'autre. Ici commence à transparaître tout l'intérêt de l'usage philosophique, que nous empruntons à Ricœur, du pronom omnipersonnel et réfléchi « soi » (*SA*, p. 11-12) – de préférence aux pronoms « je » ou « moi » – pour désigner le sujet. Comme le fait observer Françoise Dastur à cet égard,

ni passif, ni actif, il [le soi] renvoie à cette voix moyenne qui s'exprime en français dans les verbes dits pronominaux, où l'action est à la fois faite et subie par le sujet. Il n'est pas sans intérêt de souligner que la véritable position de ce que la philosophie

classique nomme « le sujet » n'est pas ici, dans son rapport à l'événement [entendons par là, ce qui arrive au sujet au fil du temps], en situation de véritable maîtrise.<sup>86</sup>

La notion de soi traduit alors on ne peut mieux la nature essentiellement partagée du processus de constitution de l'être humain : autant il se constitue par lui-même, autant il est constitué par les autres. Remarquons dès à présent que cette prédication double du sujet, que nous considérerons plus en détail dans le chapitre suivant, occupe une place centrale dans toute l'anthropologie philosophique de Ricœur, qui n'a cessé d'attirer l'attention sur le soi en tant que sujet à la fois agissant et souffrant (ou pâtissant)<sup>87</sup>.

Cela étant dit, comment expliquer que, dans le cadre des identifications acquises, le sujet en arrive à faire abstraction de l'origine « hors de soi » de ce qu'il tient fermement pour sien, ce qui a pour effet ultime de renforcer justement sa croyance d'occuper une position de « maîtrise » dans sa constitution de soi? Cette situation paradoxale tient, à n'en pas douter, au fait que l'acquisition des identifications, au même titre que de celle des habitudes, forge l'histoire du caractère et que, dans cette histoire également, la sédimentation l'emporte sur l'innovation. L'intégration de l'altérité réalisée de cette façon par les identifications acquises concerne finalement le même aspect existentiel que celui mis en jeu par la contraction et l'incrustation des habitudes, à savoir l'aspect stable grâce auquel un sujet est reconnaissable comme étant le « même ».

À l'évidence, tant les habitudes que les identifications acquises, rangées qu'elles sont sous la bannière des dispositions durables, servent de garantes aux quatre composantes de la mêmeté que sont, rappelons-le, l'identité numérique, l'identité qualitative, la continuité ininterrompue dans le changement et la permanence dans le temps. Il en découle que les

---

<sup>86</sup> Françoise Dastur, « L'ipséité : son importance en psychopathologie », *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences*, vol. 3, n° 2, mars-avril 2005, p. 94.

<sup>87</sup> Ricœur fait valoir dans *Soi-même comme un autre* : « Pour ma part, je n'ometts jamais de parler de l'homme agissant et souffrant » (p. 172).

dispositions durables, partant le caractère, gravitent autour du pôle de l'*idem* de l'existence humaine, dénotant d'une certaine manière la dimension « objective » de l'identité personnelle. De ce fait, il n'est pas exagéré de considérer que le caractère véhicule le *quoi* du *qui* humain (SA, p. 147). En d'autres termes, le caractère, qui marque les traits, les propriétés et les qualités en apparence immutables qui font la personne *que* je suis, sert volontiers, d'une façon qu'il s'agit maintenant de préciser, à désigner la personne *qui* je suis<sup>88</sup>. Arthur Tatossian nous livre des remarques éclairantes sur cette expression du *qui* par l'entremise du *quoi* :

[...] [D]ans la vie quotidienne, nous avons tendance à reconnaître le « qui » [...] à partir du « quoi » ; cette assimilation est sans doute praticable pour les besoins de la vie quotidienne, mais n'est pas satisfaisante pour assumer la question de l'identité humaine. Sinon, il faudrait dire, par exemple, que la subjectivité humaine disparaît (que le « qui » humain disparaît) chaque fois qu'il y a conversion, changement radical de mode de vie et ainsi de suite.<sup>89</sup>

Si donc le caractère exprime le *quoi* du *qui* de l'identité humaine, cela ne veut pas dire pour autant – et il faut être clair sur ce point – qu'il pratique une substitution pure et simple de la dimension « objective » de l'identité (l'identité du même) à sa dimension « subjective » (l'identité du soi), ce qui équivaldrait à l'abolition de cette dernière. Le caractère actualise plutôt un « recouvrement » de la seconde dimension par la première de telle sorte que le *qui* humain (le soi) se montre sous les guises du *quoi* humain (du même). À bien y penser, il n'en pourrait être autrement puisque la composition temporelle et la nature acquisitive des traits de caractère observées plus haut interdisent toute qualification du sujet de type chosique. Bref, sous l'*idem* loge inéluctablement l'*ipse*, même lorsque celui-là se superpose à celui-ci.

---

<sup>88</sup> On notera que la déclaration, déjà mentionnée, du nom comme réponse adéquate à la question « Qui êtes-vous ? » atteste cet accès indirect au *qui* humain (son identité-ipséité) par le *quoi* (son identité-mêmeté, incarnée par le nom).

<sup>89</sup> Arthur Tatossian, « L'identité humaine selon Ricœur et le problème des psychoses », *L'art du comprendre*, n° 1, 1994, p. 100.

C'est en ce sens que l'on peut affirmer que le paradigme du caractère, quand bien même il désignerait la mêmeté du sujet, représente en dernière analyse une modalité de l'ipséité, modalité que l'on pourrait qualifier d'inauthentique. Modalité d'autant plus inauthentique, en fait, que l'identité du soi n'est pas réductible à l'identité du même, bien qu'elle prenne l'aspect de cette dernière dans la vie quotidienne. En définitive, l'existence humaine ne se laisse pas ramener à un invariant caractériel de la personnalité ; elle implique, de manière plus fondamentale, le maintien de soi à travers le temps.

Si la modalité inauthentique de l'ipséité se trouve alors dans le caractère, c'est-à-dire là où l'*ipse* et l'*idem* se chevauchent au point de rendre leur distinction, quoique présente, peu perceptible, où chercher sa modalité authentique sinon précisément là où les deux types d'identité « cessent de se recouvrir au point de se dissocier entièrement, mettant en quelque sorte à nu l'ipséité du soi sans le support de la mêmeté » (*SA*, p. 148)? Ce lieu de non-coïncidence entre l'*ipse* et l'*idem* réside, d'après Ricœur, dans le paradigme du maintien de soi qui s'exprime par la parole tenue (*SA*, p. 148-149) :

La parole tenue, précise-t-il, dit un *maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui*? Ici [...] l'usage des mots est un bon guide. Une chose est *la persévération du caractère* ; une autre, *la persévérance de la fidélité à la parole donnée*. (*SA*, p. 148 ; nous soulignons)

Il devient ainsi évident que le paradigme du maintien de soi suppose un modèle de permanence dans le temps polairement opposé à celui du caractère. Loin de concerner la persistance d'un ensemble de traits de caractère, la tenue d'une parole donnée, la tenue d'une promesse, se présente comme un défi lancé à la contingence du temps : peu importe ce qui m'arrive, peu importe que mes avis et mes dispositions actuelles puissent changer, je demeurerai fidèle à moi-même, « je maintiendrai » (*SA*, p. 149), de sorte que je resterai celui sur *qui* on peut compter (*SA*, p. 195). Par conséquent, comme le note Tatossian, « la fidélité à

soi et donc le soi sont d'autant plus fondés que le reste a pu changer<sup>90</sup> ». En instituant de la sorte un rapport inversement proportionnel entre la persistance du *quoi* et le maintien du *qui* du sujet, le paradigme du maintien de soi, à l'encontre de celui du caractère, effectue une dissociation patente entre la mêmeté et l'ipséité et accuse du même souffle la polarisation des modèles respectifs de permanence dans le temps que connotent ces deux acceptions de l'identité (*SA*, p. 149).

Même si les paradigmes du caractère et du maintien de soi forment alors deux pôles distincts de l'identité humaine, ils ne sont pas étrangers l'un à l'autre. Bien au contraire, il n'est pas rare que l'un se décline en faisant appel à l'autre. Dans le contexte des identifications acquises reliées au caractère, par exemple, on pensera volontiers aux situations où l'intériorisation de certains principes ou idéaux par une personne ou par un groupe de personnes résulte en un attachement indéfectible à une « cause », lequel attachement peut même aller jusqu'à la volonté d'y sacrifier sa vie. De telles situations font ressortir comment, ainsi que le souligne Ricœur, « un élément de loyauté, de loyalisme s'incorpore [...] au caractère et le fait virer à la fidélité, donc au maintien de soi » (*SA*, p. 147). De manière analogue, d'une personne encline à honorer ses engagements et à tenir ses promesses, on peut dire qu'il est dans son caractère de se comporter de la sorte. Ces exemples illustrent clairement que la mêmeté et l'ipséité ne se laissent pas concevoir, dans toute leur étendue, l'une sans l'autre<sup>91</sup>. La question se pose dès lors de savoir ce qui rend possibles pareils croisements et enchevêtrements propres à l'identité humaine.

Afin de nous mettre sur la bonne piste dans l'exploration de cette question, il faut retenir de ce qui précède que les paradigmes du caractère et du maintien de soi arborent

---

<sup>90</sup> Arthur Tatossian, « L'identité humaine selon Ricœur et le problème des psychoses », p. 100.

<sup>91</sup> Voir *SA*, p. 147-148.

différents modèles de permanence de l'être humain dans le temps. Aussi la polarité qui oppose la persistance du caractère dans les dispositions durables au maintien de soi dans la parole tenue, le *quoi* au *qui* humains, la mêmeté à l'ipséité du sujet, plus exactement son ipséité inauthentique à son ipséité authentique, est-elle de nature temporelle. Il n'est donc guère surprenant que la quête de ce qui assure la méditation entre ces deux pôles fonciers de l'existence humaine nous conduise dans une problématique inséparable, dans l'œuvre philosophique ricœurienne, de celle de la temporalité : à savoir la narrativité. Pour Ricœur, c'est la narrativité, en effet, qui, en actualisant une dialectique entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, rend possible une médiation entre ces deux pôles de temporalité existentielle, médiation qui participe d'une conceptualisation narrative de l'identité humaine qu'il nous faudrait maintenant interroger.

### **De l'antichambre au foyer de la notion d'identité narrative**

Mettre en lumière toute l'extension que Ricœur confère à la notion d'identité narrative exige au préalable de décrire à grands traits les réflexions du philosophe sur les problématiques de la temporalité et de la narrativité. Ces réflexions, qui forment un vaste et fertile territoire théorique, sont formulées de la façon la plus systématique dans sa trilogie *Temps et récit*<sup>92</sup>. C'est là en effet que la notion d'identité narrative fait une première apparition avant d'élire domicile, à peu près huit ans plus tard, dans *Soi-même comme un*

---

<sup>92</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1991 [1983] ; *Id.*, *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1991 [1984] ; *Id.*, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Point Essais », 1991 [1985]. Désormais, les références aux trois tomes de cet ouvrage seront indiquées respectivement par les sigles *TR I*, *TR II* et *TR III*, suivis du folio, et placées entre parenthèses dans le texte. Paul Ricœur a également publié de nombreux articles sur le sujet, mais il serait vain d'en dresser ici une liste exhaustive. Nous ne nous priverons pas cependant de référer à ces études, dont plusieurs orchestrent les grands thèmes de *Temps et récit*, à des moments précis de notre réflexion. Ainsi le lecteur intéressé trouvera-t-il un échantillon de ces textes dans notre bibliographie.

*autre*. De l'antichambre au foyer de l'identité narrative, telle sera en gros la trajectoire que nous tâcherons de dessiner dans notre exploration de cette notion porteuse de Ricœur.

### ***À l'antichambre : l'identité narrative dans Temps et récit***

Il convient d'amorcer ce survol de *Temps et récit* en remarquant que toute approche globale de la narrativité est aiguillée par deux perspectives majeures, mutuellement non exclusives. Dans la première perspective, le récit pose problème. Sont alors invoqués des facteurs comme sa pluralité, son ubiquité et son polymorphisme qui érigent des barrages à son explicitation. Écoutons Roland Barthes, par exemple, qui ouvre sa célèbre « Introduction à l'analyse structurale des récits » sur ces mots :

Innombrables sont les récits du monde. C'est d'abord une variété prodigieuse de genres, eux-mêmes distribués entre des substances différentes, comme si toute matière était bonne à l'homme pour lui confier ses récits : le récit peut être supporté par le langage articulé, oral ou écrit, par l'image, fixe ou mobile, par le geste et par le mélange ordonné de toutes ces substances ; il est présent dans le mythe, la légende, la fable, le conte, la nouvelle, l'épopée, l'histoire, la tragédie, le drame, la comédie, la pantomime, le tableau peint (que l'on pense à la Sainte-Ursule de Carpaccio), le vitrail, le cinéma, les comics, le fait divers, la conversation. De plus, sous ces formes presque infinies, le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les sociétés ; le récit commence avec l'histoire même de l'humanité ; il n'y a pas, il n'y a jamais eu nulle part aucun peuple sans récit ; toutes les classes, tous les groupes humains ont leurs récits, et bien souvent ces récits sont goûtés en commun par des hommes de culture différente, voire opposée : le récit se moque de la bonne et de la mauvaise littérature : international, transhistorique, transculturel, le récit est là, comme la vie. [...]

Devant l'infini des récits, la multiplicité des points de vue auxquels on peut en parler (historique, psychologique, sociologique, ethnologique, esthétique, etc.), l'analyste se trouve à peu près dans la même situation que Saussure, placé devant l'hétéroclite du langage et cherchant à dégager de l'anarchie apparente des messages un principe de classement et un foyer de description.<sup>93</sup>

Il n'est pas dit cependant que, devant cet air troublant, insoluble, que le récit peut exhiber, il faille plier bagage et abandonner toute ambition analytique. À preuve, l'entreprise même de

---

<sup>93</sup> Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, n° 8, 1966, p. 1-2.

Barthes, qui vise à développer une approche structurale dans l'étude des récits<sup>94</sup>. Il n'est pas dit non plus qu'il faille tenir l'« infini des récits » suggéré par Barthes uniquement pour troublant. On peut effectivement considérer la multiplicité et la diversité des formes narratives et de leurs lieux de manifestation comme autant d'indices de leur riche fonctionnalité à l'égard de l'expérience humaine. Dans ce cas, le récit se fait solution. C'est là la seconde perspective majeure sur la narrativité. Comme le constate Hayden White à ce propos,

*[f]ar from being a problem [...], narrative might well be considered a solution to a problem of general human concern, namely, the problem of how to translate knowing into telling, the problem of fashioning human experience into a form assimilable to structures of meaning that are generally human rather than culture-specific.*<sup>95</sup>

Ainsi, cet historien des idées, dont l'approche de sa discipline doit beaucoup aux théories littéraires<sup>96</sup>, n'hésite pas à adouber l'acte de raconter « *a panglobal fact of culture* », « *a metacode* » et « *a human universal* »<sup>97</sup>. Entre le récit comme problème et le récit comme solution, Paul Ricœur, fidèle à son habitude de ne pas trancher le nœud gordien<sup>98</sup>, choisit la voie moyenne. À l'instar de White, bien que de manière différente que lui<sup>99</sup>, il élève, dans *Temps et récit*, la narrativité au rang de solution aux énigmes du caractère temporel de

---

<sup>94</sup> Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », p. 1-27. S'inscrivant dans le sillage du structuralisme émergeant des années 1960, l'objectif de Barthes consiste plus précisément à poser, à partir de la linguistique, les bases d'un modèle de description et de classification des formes narratives.

<sup>95</sup> Hayden White, « The Value of Narrativity in the Representation of Reality », W. J. T. Mitchell (dir.), *On Narrative*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1981 [1980], p. 1.

<sup>96</sup> Voir, par exemple, Hayden White, *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973 et *Id.*, « The Value of Narrativity in the Representation of Reality », p. 1-23.

<sup>97</sup> Hayden White, *loc. cit.*, p. 1-2.

<sup>98</sup> En témoignent la plupart des œuvres philosophiques de Ricœur, où ce « maître à penser plus que maître penseur », selon la formule heureuse de François Dosse (*op. cit.*, p. 7), loin de fermer tel ou tel débat sur lequel il se prononce, non seulement scrute les limites de sa pensée, mais relance de nouvelles questions. Comme on le verra, *Temps et récit* s'achève aussi sous le signe de l'esprit toujours tempéré du philosophe, où il déclare par ailleurs : « Il convient [...] à tout mode de pensée de vérifier la validité de son emploi dans la circonscription qui lui est assignée, en prenant une exacte mesure des limites de son emploi » (*TR III*, p. 488).

<sup>99</sup> Paul Ricœur situe explicitement sa pensée à l'égard de celle de Hayden White. Voir surtout *TR I*, p. 286-301.

l'existence humaine sans faire l'impasse toutefois sur les difficultés, évoquées par Barthes, quant à la multiplicité des modes et des genres narratifs qui informent cette existence.

Le point de départ de la réflexion de Ricœur dans *Temps et récit* réside dans l'idée que tous les modes et tous les genres narratifs partagent une « identité structurale » (*TR I*, p. 17) ou une « unité fonctionnelle » (*DLI*, p. 14), trait commun qui dépasse de loin la tâche de fournir des structures d'intelligibilité et de transmission à telle ou telle pensée ou à tel ou tel événement. À tout discours narratif, dont Ricœur scrute les deux modes principaux que sont le récit de fiction et le récit historique, appartient plutôt de donner forme et figure à ce qui n'a ni forme ni figure quoiqu'étant consubstantiel à l'existence humaine, à savoir le temps. Mais il n'est pas pour autant question ici d'une relation unilatérale. Tout au contraire, les rapports entre narrativité et temporalité se caractérisent par une réciprocité fondamentale : tout ce qu'on raconte se passe dans le temps et, inversement, tout ce qui se passe dans le temps est racontable<sup>100</sup>. Voilà la double prémisse des trois tomes de *Temps et récit* où Ricœur engage une « longue et difficile conversation triangulaire » (*TR I*, p. 156) entre l'historiographie, la critique littéraire et la phénoménologie du temps afin de mettre à l'épreuve son hypothèse de base qui énonce « que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle<sup>101</sup> » (*TR I*, p. 104). Des analyses exhaustives de *Temps et récit*, dont les tenants et aboutissants nombreux et variés ont fait couler beaucoup d'encre<sup>102</sup>, nous nous bornerons à signaler quatre éléments, dont chacun nous rapprochera d'un degré supplémentaire de l'apparition de la notion d'identité narrative.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>101</sup> Pour une formulation légèrement différente de cette hypothèse, voir aussi *TR I*, p. 17.

<sup>102</sup> Il n'est pas besoin de dire que l'on ne compte plus les penseurs, provenant d'une multitude d'horizons disciplinaires, qui se sont prononcés sur *Temps et récit* ou qui s'en sont diversement inspirés. Parmi les études

Premièrement, il importe de remarquer qu'aussitôt posée, la réciprocity entre narrativité et temporalité fait surgir le problème, classique mais non pas moins épineux, de la « référence » du récit au monde « réel », problème que Ricœur reformule en termes de la « fonction mimétique du récit<sup>103</sup> ». Qu'on se souvienne à cet égard de la fameuse maxime d'Aristote : « L'histoire [*muthos*], nous dit-il, est l'imitation [*mimèsis*] de l'action<sup>104</sup> ». Or que veut dire *mimèsis* si temporalité et narrativité entretiennent des relations réciproques, sinon symbiotiques? Dès le début de son parcours, Ricœur avance une solution à cette interrogation, que toute la suite de sa réflexion s'emploie à étayer. Ainsi, après avoir énoncé, à partir du livre XI des *Confessions* de saint Augustin<sup>105</sup> et de la *Poétique* d'Aristote<sup>106</sup> respectivement, les « apories » de l'expérience temporelle issues de « l'être et du non-être du temps » (*TR I*, p. 21-65) et la réplique que paraît pouvoir y apporter l'acte poétique de la composition narrative (*TR I*, p. 66-104), Ricœur procède sans tarder à une nouvelle conceptualisation de la notion aristotélicienne de *mimèsis* (*TR I*, p. 105-162). Celle-ci

---

qui engage une réflexion concentrée sur le sujet, notons Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (dir.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Procope », 1990 ; Morny Joy (dir.), *Paul Ricœur and Narrative : Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997 ; Bernard Stevens (dir.), « Paul Ricœur : temporalité et narrativité », *Études phénoménologiques*, n° 11, 1990 ; Éric Vigne (dir.), « Paul Ricœur », *Esprit*, n° 140-141, juillet-août 1988 ; et David Wood (dir.), *On Paul Ricœur : Narrative and Interpretation*, London, Routledge, 1992.

<sup>103</sup> Paul Ricœur, « Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit* », *Études phénoménologiques*, n° 11, 1990, p. 30.

<sup>104</sup> Aristote, *Poétique*, Michel Magnien (trad. et éd.), Paris, Le Livre de Poche/Librairie Générale Française, coll. « Classiques de poche », 2007 [1990], p. 93, chap. VI, 1450 a 4. Nous avons opté pour cette édition puisque, même si elle est postérieure à la publication de *Temps et récit*, la traduction inédite et l'annotation du texte grec qu'elle présente viennent appuyer à divers égards la « lecture » que fait Ricœur de cet ouvrage d'Aristote (voir surtout *TR I*, p. 66-104). Deux mises en garde s'imposent néanmoins. D'abord, Michel Magnien traduit le terme grec de *muthos* par « histoire », tandis que Ricœur préfère, quant à lui, dire « intrigue » ou « mise en intrigue » ; on élucidera plus loin les raisons de ce choix original et judicieux auquel nous nous rallions. En outre, si Magnien rend à bon escient *mimèsis* par « imitation » (pour son explication, voir Aristote, *Poétique*, p. 85, chap. I, 1447 a 16, n. 2), divergeant en cela de l'édition magistrale de la *Poétique* établie par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, qui traduisent *mimèsis* par « représentation » (pour leur explication, voir Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, « Introduction », Aristote, *Poétique*, Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot (éd.), Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1980, p. 17-22), Ricœur préserve le terme original de *mimèsis* au bénéfice évidemment du développement qu'il fait du concept même.

<sup>105</sup> Saint Augustin, *Les confessions* précédées de *Dialogues philosophiques*, Lucien Jerphagnon (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

<sup>106</sup> Aristote, *Poétique*, *op. cit.*

conservera chez le philosophe français deux traits essentiels que lui a assignés le philosophe grec, à savoir son pouvoir créateur – elle est imitation innovante et non pas reproduction fidèle<sup>107</sup> – et son sens dynamique – elle est opération active et non pas structure statique<sup>108</sup>. Si la *mimèsis* proprement dite, qui renvoie à l'acte de la « composition poétique » (*TR I*, p. 106), demeure, dans la reconstruction qu'en propose Ricœur, la clef de voûte de l'« activité mimétique » (*TR I*, p. 69), elle en perdra pour ainsi dire le privilège exclusif. Ricœur soutient en effet que l'activité mimétique est à partager entre trois stades. De là découlera sa théorie originale de la « triple *mimèsis*<sup>109</sup> », dont il donne cette synthèse :

*Mimésis* I désigne la précompréhension dans la vie quotidienne de ce qu'un auteur a bien nommé la qualité narrative de l'expérience ; en entendant par là le fait que la vie, et plus encore l'action, comme Hannah Arendt l'exprime brillamment, demandent à être racontées[.] *Mimésis* II désigne l'autostructuration du récit sur la base des codes narratifs internes au discours. [À] ce niveau, [*m*]imésis II et *muthos*, c'est-à-dire l'intrigue ou mieux la mise en intrigue, coïncident. Finalement, [*m*]imésis III désigne l'équivalent narratif de la refiguration du réel par la métaphore [soit le pouvoir de l'énoncé métaphorique d'exprimer une réalité inaccessible à la description directe]. Je souligne aussi avec grande précision le rôle médiateur exercé en ce point par la lecture [...].<sup>110</sup>

<sup>107</sup> Dans son introduction à la *Poétique* d'Aristote, Michel Magnien affirme : « La *mimésis* n'est pas pure copie, comme pourrait le laisser entendre sa traduction consacrée [imitation] [...] ; elle est création, car transposition en figures de la réalité – ou d'une donnée narrative » (Michel Magnien, « Introduction », Aristote, *Poétique*, p. 25). Au fond, c'est ce pouvoir (re)créateur de la *mimésis* qui est en jeu de bout en bout dans *Temps et récit*.

<sup>108</sup> Comme l'indique la flexion nominale « -sis », la *mimésis* ne désigne pas un état, mais un processus (voir *TR I*, p. 70, n. 1). Ricœur précise à cet égard : « [Q]u'on dise imitation ou représentation [...], ce qu'il faut entendre c'est l'activité mimétique, le processus actif d'imiter ou de représenter » (*TR I*, p. 69).

<sup>109</sup> Voir *TR I*, p. 105-162.

<sup>110</sup> Paul Ricœur, « Mimésis, référence et refiguration dans *Temps et récit* », p. 32. Au sujet du pouvoir de refiguration de l'énoncé métaphorique, voir Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997 [1975]. Ajoutons, par souci de clarification, qu'il existe chez Ricœur une filiation proche entre l'énoncé métaphorique et le discours narratif relativement à leurs manières de porter le réel au sens et de le réorganiser, filiation que Ricœur ne manque pas de souligner dès l'incipit de *Temps et récit I* : « La fonction mimétique du récit pose un problème exactement parallèle à celui de la référence métaphorique. Elle n'est même qu'une application particulière de cette dernière à la sphère de l'*agir* humain. [...] Tandis que la redescription métaphorique règne plutôt dans le champ des valeurs sensorielles, pathiques, esthétiques et axiologiques, qui font du monde *habitable*, la fonction mimétique des récits s'exerce de préférence dans le champ de l'action et de ses valeurs *temporelles*. » (*TR I*, p. 12) Et il rappelle plus loin les importants acquis de *La métaphore vive* : « La référence métaphorique [...] consiste en ceci que l'effacement de la référence descriptive – effacement qui, en première approximation, renvoie le langage à lui-même – se révèle être, en seconde approximation, la condition négative, pour que soit libéré un pouvoir plus radical de référence à des aspects de notre être-au-monde qui ne peuvent être dits de manière directe. Ces aspects sont visés, de façon indirecte, mais positivement assertive, à la faveur de la nouvelle pertinence que l'énoncé métaphorique établit au niveau du sens, sur les ruines du sens littéral aboli par sa propre impertinence » (*TR I*, p. 151).

En d'autres termes, la *mimèsis* III, mise en jeu par la voie de la lecture, concerne le « pouvoir qu'a le récit de réorganiser notre expérience temporelle, au double sens de mettre à découvert les profondeurs de cette expérience et d'en transformer l'orientation<sup>111</sup> ».

De cette manière, la *mimèsis* proprement dite, la « *mimèsis*-création » (*TR I*, p. 94) se voit transformée en *mimèsis* II, soit en une phase intermédiaire dont l'intelligibilité repose précisément sur « sa faculté de médiation, qui est de conduire de l'amont à l'aval du texte, de transfigurer l'amont en aval par son pouvoir de configuration » (*TR I*, p. 106). Autrement dit, émergeant d'une « précompréhension du monde de l'action » (*TR I*, p. 106) immanente à l'expérience humaine (*mimèsis* I), la mise en intrigue « re-signifie » (*TR I*, p. 152) ce même monde en le configurant (*mimèsis* II) avant de le restituer en quelque sorte, par le canal de la lecture, au vif de l'expérience humaine pour refigurer l'agir et le pâtir qui la définissent (*mimèsis* III). Circulaire sans être vicieuse<sup>112</sup>, cette relation transitoire entre les trois phases mimétiques se révèle capitale pour tout le processus de médiation entre narrativité et temporalité. Ricœur affirme à ce sujet que,

[...] pour résoudre le problème du rapport entre temps et récit, [on doit] établir le rôle médiateur de la mise en intrigue entre un stade de l'expérience pratique qui la précède et un stade qui lui succède. [...] *Nous suivons donc le destin d'un temps préfiguré à un temps refiguré par la médiation d'un temps configuré.* (*TR I*, p. 107-108)

---

<sup>111</sup> Paul Ricœur, « Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit* », p. 29. Ricœur précise à ce sujet : « Le postulat sous-jacent à cette reconnaissance de la fonction de refiguration de l'œuvre poétique en général est celui d'une herméneutique qui vise moins à restaurer l'intention de l'auteur en arrière du texte qu'à expliciter le mouvement par lequel un texte déploie un monde en quelque sorte en avant de lui-même » (*TR I*, p. 152).

<sup>112</sup> Ricœur admet que sa théorie de la triple *mimèsis* imprime un caractère circulaire au procès entier de l'acte de raconter l'agir et le pâtir humains, autrement dit, au procès entier de la médiation entre temps et récit. Toutefois, cette circularité, que Ricœur conçoit comme « une spirale sans fin qui fait passer la médiation plusieurs fois par le même point, mais à une altitude différente » (*TR I*, p. 138), n'est pas vicieuse. En ce sens, « le cercle herméneutique de la temporalité et de la narrativité », plutôt que d'être une « tautologie morte », est un « cercle bien portant ». À ce propos, voir *TR I*, p. 137-144. Sur l'importance du cercle herméneutique dans la pensée de Ricœur, on lira avec intérêt Linda Fisher, « Mediation, Muthos, and the Hermeneutic Circle in Ricœur's Narrative Theory », Morny Joy (dir.), *Paul Ricœur and Narrative : Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997, p. 207-219.

Il s'ensuit deux aspects essentiels sous le signe desquels il faut placer toute la théorie de Ricœur sur les rapports entre temps et récit : d'abord, l'activité mimétique assurée par la triple *mimèsis* dans son ensemble s'articule véritablement autour de la configuration narrative opérée par la mise en intrigue ; ensuite, la médiation entre temps et récit se déploie au travers du processus entier de la triple *mimèsis* qui s'étend de la préfiguration à la refiguration en passant par la configuration du champ pratique<sup>113</sup>, c'est-à-dire de l'agir et du pâtir humains<sup>114</sup>.

Le deuxième élément à retenir de *Temps et récit* est étroitement lié au premier en ce sens que l'extension de la notion aristotélicienne de *mimèsis* pratiquée par Ricœur s'accompagne d'une extension parallèle de la notion aristotélicienne de *muthos*. Ce terme, généralement rendu par « histoire », dénote en réalité tant la « fable », au sens d'une histoire imaginaire, que le « récit », au sens de la construction réussie de cette histoire<sup>115</sup>. Il est impossible de ne pas remarquer dans ce contexte que, dans la *Poétique*, la déclaration déjà mentionnée : « L'histoire [*muthos*] est l'imitation [*mimèsis*] de l'action<sup>116</sup> » est immédiatement suivie de la précision : « j'appelle en effet "histoire" [*muthos*] agencement

---

<sup>113</sup> Ricœur divise le champ pratique en trois niveaux hiérarchiques que sont les pratiques (métiers, jeux, arts), les plans de vie (vie professionnelle, vie familiale, vie privée, etc.) et le projet global d'une vie. Toutefois, il faut noter que « le champ pratique ne se constitue pas de bas en haut, par composition du plus simple au plus élaboré, mais selon un double mouvement de complexification ascendante à partir des actions de base et des pratiques, et de spécification descendante à partir de l'horizon vague et mobile des idéaux et des projets à la lueur desquelles une vie humaine s'appréhende dans son unicité » (*SA*, p. 187). Sur cette question, voir *SA*, p. 180-193.

<sup>114</sup> Signalons dès maintenant que c'est cette théorie de la triple *mimèsis* qui ancre l'herméneutique du texte et celle de l'action telles qu'élaborées par Ricœur. Dans cette perspective, le texte n'est pas qu'un tout clos sur lui-même, mais un « moment » médiateur entre un « amont » et un « aval », et, par ailleurs, toute « action sensée » peut être considérée et interprétée comme un « texte ». Cette perspective est aussi la nôtre. Pour une discussion approfondie du sujet, voir Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, notamment la deuxième partie de l'ouvrage (« De l'herméneutique des textes à l'herméneutique de l'action »), p. 151-308.

<sup>115</sup> Paul Ricœur, « Life in Quest of Narrative », David Wood (dir.), *On Paul Ricœur : Narrative and Interpretation*, London, Routledge, 1992, p. 20-21.

<sup>116</sup> Aristote, *Poétique*, p. 93, chap. VI, 1450 a 4.

des actes accomplis [*sunthesis tôn pragmatôn*]<sup>117</sup> ». Ces formules font ressortir les deux traits saillants du *muthos* que Ricœur discerne chez Aristote : en vertu de sa détermination première, le *muthos* noue un rapport intime avec la *mimèsis*, la base définitionnelle commune des deux étant la *praxis*, c'est-à-dire l'agir humain ; en vertu de sa détermination seconde mais non de moindre importance, il signifie, à l'instar de la *mimèsis*, opération et non pas structure<sup>118</sup>. Non seulement Ricœur garde intacts ces deux traits du *muthos*, mais encore il les accentue. Ainsi, en ce qui concerne le lien du *muthos* à la *mimèsis*, il considère que les deux notions forment une « cellule mélodique » (*TR I*, p. 68) et qu'il y a « quasi-identification entre les deux expressions : imitation ou représentation d'action, et agencement des [actes accomplis] » (*TR I*, p. 71). Voilà pourquoi, dans sa théorie de la triple *mimèsis* telle qu'il la résume dans l'extrait cité plus haut, il affirme que *mimèsis II* et *muthos* « coïncident ». Le même extrait témoigne par ailleurs de l'accent particulier que Ricœur place sur le dynamisme du *muthos*. C'est la raison pour laquelle il se résout à rendre ce mot par les expressions « intrigue » ou « mise en intrigue », qui véhiculent effectivement mieux que les

---

<sup>117</sup> Aristote, *Poétique*, p. 93, chap. VI, 1450 a 5. Voir aussi Aristote, *Poétique*, p. 93, chap. VI, 1450 a 15 : « Cependant, la plus importante de ces parties [de la tragédie] est l'agencement des actes accomplis [*è tôn pragmatôn sustasis*] [c'est-à-dire le *muthos*] ». Dans l'édition Dupont-Roc et Lallot, à laquelle se réfère Ricœur, les expressions « *sunthesis tôn pragmatôn* » et « *è tôn pragmatôn sustasis* » sont traduites respectivement par « le système des faits » et « l'agencement des faits en système » (Aristote, *Poétique*, Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot (éd.), p. 54-55, chap. VI, 50 a 5, 15), traductions dont Ricœur retiendra « agencement des faits » (pour son raisonnement, voir *TR I*, p. 69). La formulation heureuse « agencement des actes accomplis » que propose Magnien a le grand mérite de souligner que le *muthos*, comme la *mimèsis*, s'assied sur le terrain de la *praxis*, du champ pratique, lequel deviendra le pivot de l'herméneutique du soi de Ricœur. Le commentaire de Magnien au sujet de sa traduction est instructif : « C'est ainsi que nous traduisons *pragmata* (on pourrait traduire par *faits*), pour garder en français le rapport étroit qui existe en grec entre *praxis* (le fait d'agir) et *pragma* (le résultat de cette action), substantif tous deux dérivés du verbe *prattein* [...]. Notons encore que *praxis* ne désigne pas chez Aristote n'importe quelle action [...], mais une action engagée dans un certain but et menée jusqu'à sa fin ; l'homme – et non l'animal – peut seul engager une action, car elle est le résultat d'un choix » (Magnien, dans Aristote, *Poétique*, p. 93, chap. VI, 1450 a 5, n. 6).

<sup>118</sup> L'acception dynamique du *muthos* est manifeste dès le tout début du texte de la *Poétique*, où, comme l'affirme Ricœur, il se trouve « posé comme complément d'un verbe qui veut dire composer » tout en étant identifié à la *poësis* (*TR I*, p. 69). La phrase inaugurale de la *Poétique* se lit comme suit : « Nous allons traiter de l'art poétique lui-même et de ses espèces, de l'effet propre à chacune d'entre elles, de la manière dont il faut agencer les histoires si l'on souhaite que la composition soit réussie » (Aristote, *Poétique*, p. 85, chap. I, 1447 a 8-10 ; nous soulignons).

termes « histoire », « fable » ou « récit » le sens dynamique de l'expression « agencement des actes accomplis<sup>119</sup> ».

Cette insistance sur les deux traits saillants du concept aristotélicien de *muthos* a d'emblée pour effet de souligner les liens que ce concept entretient avec la *poësis*, et ce, bien que la *mimèsis* soit l'unique « concept englobant » (*TR I*, p. 70) mis au point par Aristote. Ricœur fait observer à cet effet que, dans la *Poétique*, « l'adjectif "poétique" (avec le substantif sous-entendu : "art") [...] met [à lui seul] la marque de la production, de la construction, du dynamisme sur toutes les analyses : et d'abord sur les termes *muthos* et *mimèsis* » (*TR I*, p. 69). La *mimèsis* et le *muthos* portent alors tous les deux l'empreinte de l'effet tonique de la *poësis*<sup>120</sup>. C'est dire que ni mise en intrigue ni activité mimétique, parce qu'elles ressortissent à une activité poétique, ne peuvent se concevoir autrement que comme des processus actifs. Il importe de noter d'ailleurs que toute la réflexion de Ricœur sur la narrativité conserve sans équivoque ce dynamisme intrinsèque de la *poësis*. Son terme consacré de *poétique du récit* en fait la preuve éloquente.

Il serait faux néanmoins d'en déduire que Ricœur s'en tient à une simple récupération de la pensée du philosophe grec. Encore ici, il n'est question que d'une « impulsion initiale » (*TR I*, p. 67). De fait, l'accentuation du rapport du concept aristotélicien de *muthos* à la *mimèsis* et du dynamisme de ce concept, si elle accuse sa filiation avec l'art poétique, sert avant tout à préparer son amplification. La notion d'intrigue telle que développée dans *Temps et récit* franchit sans conteste bien des limites que lui impose le primat du modèle tragique qui préside à son élaboration dans la *Poétique*<sup>121</sup>. Comme nous réservons pour la suite du chapitre l'examen des procédures opératoires de la mise en intrigue, remarquons

---

<sup>119</sup> Voir *TR I*, p. 69, n. 1.

<sup>120</sup> Tout comme dans le cas de la *mimèsis*, la flexion « -sis » du terme signe une opération.

<sup>121</sup> Voir surtout *TR I*, p. 66-104.

pour l'heure seulement que celle-ci conserve chez Ricœur sa fonction fondamentale qui consiste à agencer ou à configurer des éléments divers dans une histoire unifiée. Toutefois, son champ d'application n'est plus restreint aux genres dramatiques (tragédie et comédie) et épique qui guidaient les réflexions d'Aristote. La notion ricœurienne d'intrigue recouvre au contraire l'intégralité du champ narratif, dans la mesure où elle dénote toute « sorte de *composition verbale* qui constitue un texte en récit », le terme de « texte » désignant ici, non pas strictement le résultat d'une activité scripturale, mais « toute organisation du langage [...] dans des unités de discours plus longues que la phrase » (*DLI*, p. 15). Point de récit, donc, sans l'« acte configurant<sup>122</sup> » (*TR I*, p. 129) de la mise en intrigue. Si l'on resitue ce constat dans le contexte sous-jacent des liens de la mise en intrigue à la triple *mimèsis* et à l'art poétique, on pourrait affirmer sans être excessif que, dans l'esprit de Ricœur, tout « faire narratif » (*TR I*, p. 152) est, de près ou de loin, un faire poétique en ce qu'il met en jeu la triple articulation de l'activité mimétique. C'est bien cela qui est signifié au fond par la poétique du récit.

Cette ample extension de la notion d'intrigue, dont la radicalité n'est pas moindre de celle, connexe, de la notion de *mimèsis*, est mise à l'épreuve dans les deuxième et troisième parties de *Temps et récit*. Plus précisément, la question y est de savoir comment la notion d'intrigue peut s'appliquer aussi bien au récit historique (de l'histoire événementielle à l'histoire de longue durée)<sup>123</sup> qu'au récit de fiction (de l'épopée au roman moderne)<sup>124</sup>. Ainsi Ricœur mettra-t-il en lumière comment l'opération de mise en intrigue forme le

---

<sup>122</sup> Ricœur emprunte à Louis O. Mink la notion de *configurational act*. Mink a publié plus d'un texte sur le sujet, mais Ricœur se réfère à Louis O. Mink « The Autonomy of Historical Understanding », *History and Theory*, vol. 5, n° 1, 1965, p. 24-47. Cela dit, à la différence de Mink, qui applique sa notion à la compréhension historique, Ricœur considère l'acte configurant comme une caractéristique de toute composition narrative. Pour la position de Ricœur à l'égard de celle de Mink, voir *TR I*, p. 276-286.

<sup>123</sup> Voir *TR I*, « L'histoire et le récit », p. 163-396.

<sup>124</sup> Voir *TR II*, qui, rappelons-le, a pour sous-titre *La configuration dans le récit de fiction*.

soubassement commun de l'historiographie et de la littérature<sup>125</sup>. Ce rapprochement des deux classes principales du discours narratif n'implique cependant en rien la dénégation de leur spécificité et de leur autonomie respectives. Loin de là. Mais, pour distinctes qu'elles soient par leur rapport à la réalité qui définit leur fonction référentielle, c'est-à-dire au niveau de la refiguration (*mimèsis* III), elles se rejoignent inéluctablement par l'opération de mise en intrigue inséparable de l'« acte de faire-récit » (*DLI*, p. 15), c'est-à-dire au niveau de la configuration de l'agir et du pâtir humains (*mimèsis* II).

Le troisième point développé dans *Temps et récit* qui nous rapprochera d'un pas supplémentaire de la notion d'identité narrative s'enchaîne avec les deux précédents en ce qu'il touche justement à la refiguration du champ pratique par le récit de fiction et le récit historique. Dès le premier tome de son ouvrage, Ricœur insiste de fait sur la nécessité de relativiser toute approche rigide de la fonction référentielle respective de la littérature et de l'historiographie<sup>126</sup>. Selon le philosophe, il faut remettre en cause le hiatus communément admis entre le travail sur l'« irréel » de la première et le travail sur le passé « réel » de la seconde, non pour l'abolir, mais pour en prendre la juste mesure. Il soulève, en ce sens, le problème de la « référence croisée<sup>127</sup> », qui deviendra le problème de la « refiguration croisée<sup>128</sup> », entre le récit de fiction et le récit historique qui œuvrent finalement l'un et l'autre sur l'expérience vive du temps<sup>129</sup>. Qu'il nous soit permis de citer à cet égard un extrait

---

<sup>125</sup> Il est à noter que l'appartenance du récit historique au champ narratif telle que conçue par Ricœur ne constitue pas une simple défense des théories « narrativistes » telles qu'énoncées par la philosophie analytique de l'histoire. À ce sujet, se référer à *TR I*, p. 217-310.

<sup>126</sup> Voir *TR I*, p. 146-155.

<sup>127</sup> Ce problème est formulé dès le premier tome de *Temps et récit*. Voir *TR I*, p. 154.

<sup>128</sup> Voir *TR III*, p. 184. Ricœur prend soin de souligner à ce propos : « Cette reformulation ne se borne pas à un changement de vocabulaire, dans la mesure où elle marque la subordination de la dimension épistémologique de la référence à la dimension herméneutique de la refiguration » (*TR III*, p. 12-13).

<sup>129</sup> Voir *TR III*, « Poétique du récit : histoire, fiction, temps », p. 179-433.

long mais des plus pénétrants, où Ricœur commente son approche du problème de la refiguration dans *Temps et récit* :

Dire que la fiction n'est pas sans référence, c'est écarter une conception étroite de la référence qui rejeterait la fiction dans un rôle purement émotionnel. D'une manière ou d'une autre, tous les systèmes de symboles contribuent à *configurer* la réalité. Plus particulièrement, les intrigues que nous inventons nous aident à configurer notre expérience temporelle [...]. C'est dans la capacité de la fiction de configurer cette expérience [...] que réside la fonction référentielle de l'intrigue. [...] Le monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la consistance et la plausibilité. Cette expérimentation avec les paradigmes relève [...] de l'imagination productrice. À ce stade [*mimésis* II], la référence est comme en suspens [...]. Mais le suspens de la référence ne peut être qu'un moment intermédiaire [...]. Le monde du texte, parce qu'il est monde, entre nécessairement en collision avec le monde réel, pour le « refaire », soit qu'il le confirme, soit qu'il le dénie. Même le rapport le plus ironique de l'art à l'égard de la réalité serait incompréhensible si l'art ne dé-rangeait pas et ne ré-arrangeait pas notre rapport au réel. [...]

Une démarche parallèle s'impose du côté de l'histoire. De même que la fiction narrative n'est pas sans référence, la référence propre à l'histoire n'est pas sans parenté avec la référence « productrice » du récit de fiction. Non que le passé soit irréel : mais le réel passé est, au sens propre du mot, invérifiable. En tant qu'il n'est plus, il n'est visé *qu'indirectement* par le discours de l'histoire. C'est ici que la parenté avec la fiction s'impose. [...] L'historien, lui aussi, en vertu de liens [...] entre l'histoire et le récit, configure des intrigues que les documents autorisent ou interdisent, mais qu'ils ne contiennent jamais. L'histoire, en ce sens, combine la cohérence narrative et la conformité aux documents. Ce lien complexe caractérise le statut de l'histoire comme interprétation. La voie est ainsi ouverte à une investigation positive de tous les entrecroisements entre les modalités référentielles asymétriques, mais également indirectes ou médiates, de la fiction et de l'histoire. (*DLI*, p. 20-21)

Ce passage souligne avec éclat l'impossibilité de cantonner le récit de fiction et le récit historique dans une relation purement dichotomique. Il est vrai que, grâce aux visées et aux modes référentiels qui leur sont propres – les « variations imaginatives sur le temps » et « la référence productrice » ou « métaphorique » (*TR III*, p. 229-251)<sup>130</sup>, d'un côté ; « le temps historique » issu de « l'inscription du temps vécu sur le temps universel » et « la référence

---

<sup>130</sup> Voir aussi *TR I*, p. 150-155 de même que Paul Ricœur, *La métaphore vive*, « Métaphore et référence », p. 273-321.

par traces » (*TR III*, p. 189-228)<sup>131</sup>, de l'autre –, la littérature et l'historiographie entretiennent un rapport spécifique au temps et qu'en conséquence, la réponse poétique respective qu'elles apportent au caractère aporétique de ce dernier est différente. Bref, nul doute que le récit de fiction et le récit historique possèdent des ressources et des pouvoirs *sui generis* pour refigurer, par le canal de leur lecture, c'est-à-dire de leur réception, le champ pratique<sup>132</sup>. Toujours est-il que le travail de refiguration assuré par la fiction et l'histoire ne saurait s'accomplir, dans toute son étendue, que sur un mode « croisé », mode engendré par les « emprunts » que chacune de ces grandes provinces du champ narratif fait à l'autre<sup>133</sup>.

Ces emprunts, précise Ricœur, [consistent] en ceci que l'intentionnalité historique ne s'effectue qu'en incorporant à sa visée les ressources de *fictionalisation* relevant de l'imaginaire narratif, tandis que l'intentionnalité du récit de fiction ne produit ses effets de détection et de transformation de l'agir et du pâtir qu'en assumant symétriquement les ressources d'*historicisation* que lui offrent les tentatives de reconstruction du passé effectif. (*TR III*, p. 185)

Notons de nouveau que ces entrecroisements des domaines littéraire et historiographique n'ébranlent pas leur intégrité respective. Ils montrent plutôt comment les ressources spécifiques de l'un et de l'autre domaine narratif se trouvent mises à profit dans leur *effort commun* pour refigurer l'agir et le pâtir humains. De cette manière, la problématique de la refiguration croisée permet de sonder les importants « effets conjoints » (*TR III*, p. 184) du récit de fiction et du récit historique sur la praxis. C'est bien pourquoi elle joue un rôle crucial pour saisir, dans toute leur envergure, les rapports entre l'acte de raconter et l'expérience vive du temps. On sera ainsi conduit à observer que c'est précisément « [d]e ces échanges intimes entre historicisation du récit de fiction et fictionalisation du récit historique

<sup>131</sup> Voir aussi *TR I*, p. 154-155.

<sup>132</sup> La section de *Temps et récit III* portant sur la « Poétique du récit : histoire, fiction, temps » s'ouvre en effet sur deux chapitres qui examinent la spécificité du récit historique et du récit de fiction dans leur travail de refiguration du temps. Voir *TR III*, p. 189-251.

<sup>133</sup> Se référer à *TR III*, p. 252-328, et surtout, dans le même tome, au chapitre intitulé « L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction », p. 329-348.

[que] naît ce qu'on appelle le temps humain, et qui n'est autre que le temps raconté » (*TR III*, p. 185). On le voit, la problématique de la refiguration croisée en viendra au bout du compte à conforter l'hypothèse de base qui a donné l'élan vital à toute l'entreprise de *Temps et récit*, à savoir que le récit est « *le gardien du temps* », puisqu'« il ne serait de temps pensé que raconté » (*TR III*, p. 435).

Et pourtant, dire élan vital n'est-ce pas, du moins si l'on s'en remet à Henri Bergson, dire « évolution créatrice<sup>134</sup> »? De fait, à y regarder de près, évolution créatrice, il y a dans *Temps et récit*, avant tout sous le rapport de « l'adéquation » (*TR III*, p. 439) de la réplique que la poétique de la narrativité donne au caractère aporétique de la temporalité. Voilà qui nous amène au quatrième et dernier aspect à retenir de *Temps et récit*, lequel complétera les trois premiers, tout en ouvrant sur notre enquête de l'identité narrative.

On notera dans ce contexte que Ricœur va lui-même constater les métamorphoses et l'évolution créatrice de sa pensée dans *Temps et récit*. En effet, dans ses « conclusions » générales aux trois tomes, il jette un regard critique sur l'ensemble de son parcours pour non seulement en relever les apports mais encore et surtout en scruter les limites (*TR III*, p. 435-489)<sup>135</sup>. Ce réexamen fait voir que l'aporie du temps qui est appelée à faire figure dans les analyses de *Temps et récit*, celle de la bifurcation du temps en temps cosmologique (objectif) et temps phénoménologique (vécu), n'est qu'une aporie parmi d'autres. C'est qu'au fur et à mesure que Ricœur s'est appliqué à préciser la façon dont la narrativité forme et informe la temporalité, apportant ainsi une réponse à cette première aporie, deux autres apories

---

<sup>134</sup> Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 9<sup>e</sup> éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2001 [1941].

<sup>135</sup> Ces « conclusions », écrites environ un an après la fin de la rédaction du troisième tome de l'ouvrage, font effectivement plutôt figure de postface, comme le signale Ricœur lui-même (*TR III*, p. 435, n. 1).

majeures, emmêlées à la première, sont restées dissimulées<sup>136</sup>. Ces deux apories, qui entrent maintenant formellement en scène, concernent « la représentation du temps comme un singulier collectif » (*TR III*, p. 437) – le fait que nous tenons le temps à la fois pour un tout et pour divisé entre le passé, le présent et l’avenir<sup>137</sup> – et « l’ultime irréprésentabilité du temps » (*TR III*, p. 438) – le fait que, peu importe les stratégies et les outils employés, le temps demeure « inscrutable », il réussit toujours à escamoter nos tentatives de déchiffrer son caractère énigmatique, de lui donner son sens plein<sup>138</sup>.

Le surgissement de ces nouvelles apories dans les conclusions de *Temps et récit* ne signifie pas pour autant que le récit n’ait plus rien à dire *du* ou, mieux sans doute, *au* temps. Pour le dire autrement, on se méprendrait de voir dans la multiplication des apories du temps une destitution totale du pouvoir poétique du récit d’y répondre. La triple détermination négative de notre expérience temporelle « confuse, informe et, à la limite, muette » (*TR I*, p. 12) trouve, en ce sens, toujours une réplique correspondante dans la triple détermination positive de notre activité narrative qui « marque, articule et clarifie » (*DLI*, p. 14) cette expérience. La multiplication des apories du temps permet, en revanche, de mesurer le « degré d’adéquation » (*TR III*, p. 441) de cette réplique et de tracer ultimement « la limite au-delà de laquelle la temporalité, échappant au quadrillage de la narrativité, retourne du problème au mystère » (*TR III*, p. 439). Il s’ensuit que, sur le trajet menant de l’aporie de la bifurcation du temps dans ses strates cosmologique et phénoménologique à l’aporie de son irréprésentabilité en passant par l’aporie de sa représentation comme un singulier collectif, la réponse poétique du récit aux questions aporétiques du temps s’avère graduellement moins satisfaisante (*TR III*, p. 448). Étant donné que le récit fournit donc un remède plus palliatif

---

<sup>136</sup> Voir *TR III*, p. 437-439.

<sup>137</sup> Voir *TR III*, p. 448-466.

<sup>138</sup> Voir *TR III*, p. 467-488.

que souverain aux apories du temps, on aurait le droit de se demander s'il ne s'agit pas là, finalement, d'une antinomie stérile. On connaît bien la résolution astucieuse de Ricœur à ce dilemme : certes, le récit n'adresse pas de réponse absolue aux apories du temps, mais c'est précisément en vertu de cette absence de réponse absolue que les apories du temps se montrent productives. Parce que même l'ultime aporie de l'inscrutabilité du temps qui signe son mystère n'est pas, comme l'affirme avec force Ricœur, « un interdit pesant sur le langage ; il suscite plutôt l'exigence de penser plus et de dire autrement » (*TR III*, p. 489). Et voilà que la narrativité, surtout au regard de l'identité des sujets individuels et collectifs, est à même de nous voir revenir frapper à sa porte.

Ici s'achève notre survol des quatre aspects de *Temps et récit* qui se proposent de déplier le large arrière-plan théorique sur lequel se détache la notion d'identité narrative, et qui sont, répétons-le, (1) la théorie de la triple *mimèsis*, (2) l'extension de la notion de mise en intrigue à l'intégralité du champ narratif, (3) l'apparition du temps humain comme temps raconté à la faveur de la refiguration croisée entre le récit de fiction et le récit historique, et (4) l'adéquation décroissante de la réplique poétique du récit aux questions aporétiques du temps. Qu'il existe un rapport entre la notion d'identité narrative et ces quatre aspects qui touchent de manières différentes aux processus de médiation entre temps et récit, cela paraît évident. Mais quelle est, au juste, la nature de ce rapport? Autrement dit, en quoi avons-nous pu dire que chacun de ces éléments nous rapprocherait d'un degré supplémentaire de notre discussion de l'identité narrative? En ceci justement que la notion d'identité narrative est introduite dans *Temps et récit* à titre de réponse que donne la poétique du récit à l'aporie principale du temps, soit sa bifurcation en temps cosmologique et temps phénoménologique.

La notion d'identité narrative se révèle donc la réponse la plus satisfaisante que le récit adresse au temps. Il semble bien que ce soit ce statut particulier qui fonde, du moins

pour partie, son rôle médiateur entre les deux pôles de temporalité existentielle que sont la mêmeté et l'ipséité. Pourtant, là nous empiétons déjà trop sur la suite de notre cheminement. Il nous faudrait d'abord terminer ce passage par *Temps et récit* afin de relever les traits essentiels que la notion d'identité narrative y acquiert et qu'elle emportera dans *Soi-même comme un autre*. Après tout, pour se rendre au foyer, on doit traverser l'antichambre et non pas s'arrêter à mi-chemin.

Nous avons déjà pu remarquer que le temps raconté, synonyme du temps humain, est le fruit du travail conjoint de refiguration de la praxis accompli par l'entrecroisement du récit de fiction et du récit historique. Selon Ricœur, ce temps raconté fait fonction de « pont jeté par-dessus la brèche que la spéculation ne cesse de creuser entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique » (*TR III*, p. 439). Or on pourrait être tenté de remettre en question ce pouvoir du temps raconté de colmater la brèche entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique, et d'apporter donc une réponse à cette première aporie temporelle, en arguant que le lieu même de sa naissance – la dynamique d'entrecroisement entre l'historisation de la fiction et la fictionalisation de l'histoire – scelle son infirmité. Tel serait effectivement le cas, concède Ricœur, si de la « fécondation mutuelle » de l'histoire et de la fiction ne procédait pas un « rejeton fragile » où fusionnent dans une certaine mesure les « divers effets de sens du récit » (*TR III*, p. 442). Ce « rejeton », c'est la sorte d'identité que l'on confère à un individu ou à une communauté, à savoir l'identité narrative (*TR III*, p. 442).

Pour saisir l'argumentaire de Ricœur, il n'est pas sans intérêt de noter que nous avons une compréhension intuitive du fait que raconter quelque chose sur la vie de quelqu'un, c'est faire connaître qui il est, c'est rendre son identité intelligible. La réponse du nom à la question de savoir qui l'on est se prête encore ici à illustrer la problématique. À bien y penser, dans le contexte des échanges de la vie ordinaire, l'indication du nom pour dire son

identité est rarement l'unique information partagée avec un interlocuteur puisque l'exigence d'identification n'est jamais isolée de sa situation d'énonciation<sup>139</sup>. Aussi la déclaration du nom s'accompagne-t-elle la plupart du temps de l'acte de livrer d'autres données biographiques, au sens large du terme, sur soi-même. Ramené à une forme schématique de base, ce qui est, de manière explicite ou implicite, communiqué à un interlocuteur à l'occasion de la déclaration du nom, c'est : « je m'appelle..., et je fais ceci ou cela parce que... ». Ce partage de données biographiques, pour minimales ou amples soient-elles, fait en sorte que le nom se voit inséré dans la trame de l'histoire d'une vie à laquelle il appartient. Bref, derrière le nom présumé identificatoire sans intermédiaire, se déploie une histoire de vie qui exprime réellement qui l'on est, et ce à travers toutes les vicissitudes de l'existence. Dans ses observations initiales sur l'identité narrative dans *Temps et récit*, Ricœur explique à ce sujet :

Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action? *qui* en est l'agent, l'auteur? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question « qui? », comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative.* (TR III, p. 442-443)

Et Ricœur de préciser :

À la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. [...] [L']histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées. (TR III, p. 443)

---

<sup>139</sup> Les cas où la seule indication du nom peut être considérée comme suffisante aux fins d'identification supposent en réalité que les circonstances de la communication sont clairement établies, plus précisément préétablies, par un contact antérieur entre les parties en question ou, à la limite, par l'usage reçu.

Il faut souligner que l'appréhension de l'identité sur le mode narratif que le philosophe met ici en valeur n'est aucunement confinée à la sphère des relations intersubjectives, c'est-à-dire à la manière dont l'identité d'un sujet est saisie par autrui. De façon plus fondamentale, elle caractérise toute compréhension de soi, et ce, qu'il s'agisse d'un sujet individuel ou collectif : « On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective » (*TR III*, p. 444). Il s'ensuit au final qu'un sujet, soit-il singulier ou pluriel, se façonne et s'aperçoit par le truchement d'une histoire racontée de sa vie qu'il ne cesse de composer, de décomposer et de recomposer tout au long de son existence, bien que cette « graphie » du *bios*, ce récit de vie, se fasse la plupart du temps, non pas sous une forme scripturale, mais sous une forme pour ainsi dire virtuelle, conservant ainsi toutes ses potentialités de transformation.

De ces quelques constatations sur l'identité narrative telle qu'elle se découvre dans *Temps et récit*, constatations qui auront le loisir de se compléter plus loin, il est possible de dégager certains traits saillants que Ricœur imprime à cette notion dès sa première formulation. On en retiendra surtout les suivants : l'identité narrative s'applique autant à l'individu qu'à la collectivité ; elle se rapporte à la question du *qui* humain, c'est-à-dire à l'ipséité<sup>140</sup> ; elle met en relief le soi en tant que sujet agissant ; elle renferme la mutabilité caractéristique de l'identité humaine ; et, finalement, elle souligne l'impossibilité de saisir l'identité du sujet de façon directe, immédiate, le récit d'une histoire de vie constituant une façon indirecte, médiate, d'y accéder. Quoique se manifestant dès *Temps et récit*, tous ces

---

<sup>140</sup> Pour le moment, il s'agit tout simplement de noter l'existence de ce lien entre ipséité et identité narrative. Sa nature véritable ne pourra en effet être éclairée qu'au terme de notre parcours par la notion d'identité narrative.

traits de l'identité narrative y restent en quelque façon en germe avant d'être incorporés et ciselés dans l'élaboration de l'herméneutique du soi telle qu'exposée dans *Soi-même comme un autre*.

Cet état de fait ne devrait pas étonner si l'on garde présentes à l'esprit les conditions bien précises dans lesquelles cette notion voit le jour. L'objectif au terme du parcours de *Temps et récit* consistant à mettre en évidence comment l'identité spécifique d'un sujet, individuel ou collectif, forme le siège d'unification entre le récit de fiction et le récit historique, il est logique que l'identité narrative ressortisse d'abord au raisonnement qui commandait la réflexion de Ricœur à l'époque. Voici l'éclaircissement qu'il fournit sur ce point dans un article publié cinq ans après la parution du dernier tome de *Temps et récit* :

[L]es vies humaines ne deviennent-elles pas plus lisibles lorsqu'elles sont interprétées en fonction des histoires que les gens racontent à leur sujet? Et ces « histoires de vie » ne sont-elles pas à leur tour rendues plus intelligibles lorsque leur sont appliqués les modèles narratifs – les intrigues – empruntés à l'histoire ou à la fiction (drame ou roman)? [...] Il est donc plausible de tenir pour valable la chaîne suivante d'assertions : la connaissance de soi est une interprétation, – l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une méditation privilégiée, – cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive, ou, si l'on préfère, une fiction historique [...].<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Paul Ricœur, « L'identité narrative », *Esprit*, n<sup>os</sup> 140-141, juillet-août 1988, p. 295. Voir aussi *SA*, p. 138, n. 1. Ainsi s'affirme nettement à quel point la conception narrative de l'identité humaine selon Ricœur, même au stade de sa première formulation, se heurte au *Cogito* cartésien. Descartes, en fait, ne voyait guère de mérite dans l'acte de raconter des histoires : « Outre que les fables font imaginer plusieurs événements comme possibles qui ne le sont point ; et que mêmes les histoires les plus fidèles, si elles ne changent ni augmentent la valeur des choses, pour les rendre plus dignes d'être lues, au moins en omettent-elles toujours les plus basses et moins illustres circonstances : d'où vient que le reste ne paraît pas tel qu'il est, et que ceux qui règlent leurs mœurs par les exemples qu'ils en tirent, sont sujets à tomber dans les extravagances des Paladins de nos romans, et à concevoir des dessins qui passent leurs forces » (Descartes, *op. cit.*, p. 42). Cette condamnation ferme et dure de la valeur des récits a de quoi étonner, et ce même en faisant abstraction de l'émergence du virage narratif se profilant depuis la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle est d'autant plus injustifiée qu'aussitôt qu'il l'a prononcée, Descartes semble la casser puisque, quelques passages plus loin, après avoir dénoncé l'infirmité des sciences, surtout des sciences humaines, il proclame : « C'est pourquoi [...] je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autres sciences que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans *le grand livre du monde*, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager [...] » (*Ibid.*, p. 43-44 ; nous soulignons). Or s'instruire dans « le grand livre du monde », n'est-ce pas le lire, l'appréhender sur le mode narratif? Il paraît bien que Descartes annule lui-même sa condamnation.

Étant donné que la notion d'identité narrative s'inscrivait donc à l'origine dans une considération des médiations entre la temporalité et la narrativité, tout particulièrement dans celle de l'entrelacement de la fiction et de l'histoire, et quoiqu'elle saisisse d'emblée l'importance de la fonction narrative dans la connaissance de soi, elle ne prenait pas en compte à cette époque, de l'aveu de Ricœur lui-même<sup>142</sup>, la problématique de l'identité prise dans toute sa complexité. Il incombera à *Soi-même comme un autre* de s'attaquer à cette entreprise.

### ***Au foyer : l'identité narrative dans Soi-même comme un autre***

Qu'on veuille bien nous accorder de faire l'entrée dans le foyer de la notion d'identité narrative en compagnie d'une citation tirée de *Temps et récit* : « un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même » (*TR III*, p. 444-445). Il est remarquable que cette affirmation recèle, à elle seule, les principaux volets de l'herméneutique du soi développée dans *Soi-même comme un autre*, au premier chef l'importance des médiations réflexives dans la constitution du sujet. Il faudrait s'attarder un moment sur ces médiations afin de relever d'abord les fonctions opératoires cruciales qu'elles remplissent dans l'herméneutique du soi et de cerner ensuite la place impartie, parmi elles, à la médiation narrative.

Nous avons évoqué précédemment dans ce contexte l'usage judicieux que fait Ricœur du pronom réfléchi et omnipersonnel « soi » dans le but de mettre en relief que le sujet n'occupe pas de position d'absolue maîtrise dans sa constitution. Dès les premières pages de *Soi-même comme un autre*, Ricœur prend grand soin d'expliquer en ce sens que désigner le

---

<sup>142</sup> Ricœur écrit : « Mais ce qui manquait à cette appréhension intuitive du problème de l'identité personnelle, c'était une claire compréhension de ce qui est en jeu dans la question même de l'identité appliquée à des personnes ou à des communautés » (Paul Ricœur, « L'identité narrative », p. 295-296). Voir *SA*, p. 138, n. 1.

sujet par « soi », c'est souligner qu'il ne saurait ni s'octroyer le privilège de l'omnipotence ni occuper la position de « fondation dernière, ultime » (*SA*, p. 15) dans son émergence et son évolution<sup>143</sup>. Par là, l'herméneutique du soi qu'il élabore présente une différence tranchée en comparaison des approches du sujet ancrées dans une formulation de celui-ci *en termes de* « je »<sup>144</sup>, approches qui ont longtemps prévalu dans les philosophies du sujet. Ricœur considère en fait comme « paradigmatique » de ces dernières que

[le sujet] y soit formulé en première personne – *ego cogito* –, que le « je » se définisse comme moi empirique ou comme je transcendantal, que le « je » soit posé absolument, c'est-à-dire sans vis-à-vis autre, ou relativement, l'égologie requérant le complément intrinsèque de l'intersubjectivité. Dans tous ces cas de figure, le sujet c'est « je ». (*SA*, p. 14)

Pour le philosophe, la prédominance de cette interprétation du sujet en termes de « je » s'est avérée telle au moment de la préparation de son ouvrage – dans la seconde moitié des années 1980<sup>145</sup> – qu'il va jusqu'à mettre de l'avant une équivalence entre les expressions « philosophies du sujet » et « philosophies du *Cogito* », proposition que nous ne pouvons épouser dans cette étude pour la simple raison que cela gommerait l'importante contribution qu'apporte *Soi-même comme un autre* même aux philosophies du sujet<sup>146</sup>. Car c'est pour contrer la tendance à envisager le sujet comme jouissant d'une « position immédiate » (*SA*, p. 11) que Ricœur fait appel dans cet ouvrage à la notion réflexive de soi<sup>147</sup>. « Dire *soi*,

<sup>143</sup> Voir *SA*, p. 11-35.

<sup>144</sup> Nous insistons sur l'expression « en termes de », car la dénomination spécifique du « je » varie bien sûr selon l'auteur, tel préférant dire « moi », tel autre optant pour « *ego* » ou une autre expression de son choix, y compris « sujet ».

<sup>145</sup> Ricœur entame sa réflexion en vue de *Soi-même comme un autre* dans les *Gifford Lectures* présentées à l'Université d'Édimbourg en février 1986 et l'achève au cours de 1988. L'ouvrage, originalement intitulé *Le retour à soi*, reçoit son titre définitif en janvier 1989. À ce sujet, voir *SA*, p. 9, et François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 618-620.

<sup>146</sup> Voir *SA*, p. 11-15.

<sup>147</sup> Depuis le tournant des années 1990, de nombreux auteurs s'intéressant diversement à la problématique identitaire ont suivi la même voie que Ricœur, adoptant le terme de soi ou l'un de ses dérivatifs pour désigner le sujet. À titre d'exemples, voir Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2000 [1998] ; François Flahault, « Be yourself! ». *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Paris, Mille et une nuits, 2006 ; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern*

affirme-t-il, ce n'est pas dire *je*. Le *je* se pose – ou est déposé. » (*SA*, p. 30) Et, en tant que posé ou déposé, le *je* impose la perspective d'une immédiateté qui, en prétendant fournir un accès direct au sujet, semble apte à l'exposer dans une parfaite transparence à lui-même. Rien de cela dans la problématique du *soi*, puisque celui-ci « est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même » (*SA*, p. 30). C'est dire que le *soi*, par sa vertu réfléchie, suppose d'emblée l'auscultation médiate, indirecte, du sujet, dont toutes les profondeurs demeurent par principe insondables. Prendre de la sorte ses distances de la tradition du *Cogito* inaugurée par Descartes ne signifie pas pour autant se rallier au contre-courant que représente la tradition du « *Cogito* brisé », qui atteint son apothéose chez Nietzsche<sup>148</sup>. Effectivement, il n'est pas question dans *Soi-même comme un autre* de prendre parti dans la « querelle du *Cogito* » (*SA*, p. 14) au sein de laquelle « le “je” du “je pense” paraît tour à tour exalté hors de toute mesure au rang de première vérité, et rabaisé au rang d'illusion majeure » (*SA*, p. 15). L'herméneutique du *soi* telle que la conçoit Ricœur se veut plutôt « à égale distance de l'apologie du *Cogito* et de sa destitution » (*SA*, p. 15). Envisagée dans cette perspective, elle réussit à planer au-dessus de la querelle du *Cogito*, à la « dépasser » (*SA*, p. 14). Ce dépassement, grâce auquel l'herméneutique ricœurienne du *soi* a, à notre sens, fortement réorienté les philosophies du sujet, est rendu possible par la sorte de réflexivité sur laquelle elle s'édifie. Cette dernière a la particularité de n'être ni naïve ni

---

*Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991 ; David A. Jopling, *Self-Knowledge and the Self*, New York/London, Routledge, 2000 ; Jean-Claude Kaufmann, *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2007 [2001] (nonobstant le titre, l'ouvrage examine la notion de soi) ; *Id.*, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, *op. cit.* ; Anthony Paul Kerby, *Narrative and the Self*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1991 ; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, *op. cit.* ; Kim L. Worthington, *Self as Narrative. Subjectivity and Community in Contemporary Fiction*, New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1996. Cela ne veut pas dire qu'avant la dernière décennie du millénaire, il n'existe pas d'études qui se penchent sur la question de l'identité sous l'angle du « soi », mais elles font certainement figures d'exception. Parmi celles-ci, citons Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1963 et Bernard Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

<sup>148</sup> Ricœur donne une description parlante de ces deux traditions philosophiques dans *Soi-même comme un autre*, p. 15-27.

viciée, dans la mesure où, d'une part, elle ne s'achève pas dans une connaissance limpide de soi par soi-même et où, d'autre part, elle ne s'enfonce pas dans une méfiance insurmontable à l'égard du bien-fondé de toute connaissance de soi. En d'autres termes, on n'a pas affaire ici à une réflexivité prise dans l'« alternative » extrême des philosophies du *Cogito* et de l'anti-*Cogito* (SA, p. 27). Mais quelle est alors la flexion que Ricœur confère à la réflexivité sous-tendant son herméneutique du soi et, de ce fait, à celle-ci, afin que les deux ne se montrent ni naïves ni viciées? Il est trois éléments de réponse complémentaires à cette interrogation.

Si, comme on l'a noté, la problématique du soi fait valoir d'entrée de jeu que le sujet ne se laisse appréhender que par voie médiate, c'est parce que le soi, en tant que « pronom réfléchi de toutes les personnes grammaticales<sup>149</sup> » (SA, p. 12), provoque inmanquablement un détour par la question « qui? ». Qui est le soi? Qui est ainsi désigné? Qui le définit-il? Cette question polysémique du *qui*, laquelle a pour origine et, de ce fait, pour corrélat la réponse tout aussi polysémique du *soi*, Ricœur la scinde en quatre interrogations fondamentales : *qui parle? qui agit? qui se raconte? qui est le sujet moral d'imputation?* (SA, p. 28)<sup>150</sup> Présentée ici sous une forme élémentaire<sup>151</sup>, chacune de ces manières

<sup>149</sup> Ricœur fait remarquer dans ce contexte l'équivalence entre l'infinitif de certains verbes pronominaux et leurs formes nominalisés, par exemple « se soucier de soi-même » et « le souci de soi », et « se désigner soi-même » et « la désignation de soi ». Voir SA, p. 11-13.

<sup>150</sup> Quant à la dernière interrogation, sa formulation varie légèrement dans les écrits de Ricœur. Nous opterons plus loin pour une formule davantage en consonance avec la large signification morale et éthique qu'elle renferme, soit la formulation « qui s'impute ses actes? ». Au demeurant, il faut noter que Ricœur soumet ces questions à un traitement philosophique approfondi dont il n'est nullement envisageable de donner ici un résumé systématique. Remarquons simplement que les quatre questions sont examinées dans autant de « sous-ensembles » dont chacun se compose de deux « études », à l'exception du dernier sous-ensemble qui en renferme trois. Ainsi, suivant la façon de questionner l'identité du sujet, l'herméneutique du soi développée dans les neuf premières études de *Soi-même comme un autre*, tout en se fondant sur la phénoménologie herméneutique telle que Ricœur l'a inaugurée notamment dans *Le conflit des interprétations* (*op. cit.*), puisera tour à tour dans la philosophie du langage (la sémantique et la pragmatique) (SA, p. 39-72), la philosophie de l'action (sa branche analytique de langue anglaise) (SA, p. 73-136), les théories de l'identité personnelle confrontées à la narratologie (au sens large que Ricœur attribue à ce terme) (SA, p. 137-198) et la philosophie éthique et morale (classique et moderne) (SA, p. 199-344). La dixième et dernière étude de l'ouvrage, que nous

d'interroger l'identité ou, plus précisément, l'ipséité du sujet<sup>152</sup> renvoie manifestement à une manière homologue dont celui-ci s'accomplit et s'exprime, autrement dit, à une médiation réflexive spécifique par laquelle il s'objective<sup>153</sup>. Toutefois, il ne faudrait pas en inférer que ces médiations, qui concernent respectivement les sphères du *langage*<sup>154</sup>, de l'*action*<sup>155</sup>, de la *narration*<sup>156</sup> et de l'*imputation éthico-morale*<sup>157</sup>, existent indépendamment l'une de l'autre.

aborderons plus en détail dans le deuxième chapitre, se différencie des autres en ce qu'elle a pour objet particulier d'explorer l'herméneutique du soi d'un point de vue ontologique (*SA*, p. 345-410).

<sup>151</sup> Il s'agit d'une forme élémentaire puisque chaque questionnement peut bien sûr s'étoffer de déterminations supplémentaires. En prenant pour cas de figure la sphère langagière, on pourrait demander de savoir : qui parle à qui? de quoi? de quelle façon? dans quelles circonstances? pour quelle raison? dans quel but?, et ainsi de suite.

<sup>152</sup> Signalons, pour mémoire, qu'au début du présent chapitre, la question du *qui* humain a été identifiée à l'ipséité.

<sup>153</sup> Ricœur soulignera, dans *Parcours de la reconnaissance*, la dette qu'il doit à Jean Nabert, notamment à ses *Éléments pour une éthique* (Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1962 [1943]), pour la prise en compte de la réflexivité dans le développement de son herméneutique du soi : « [...] [J]e suis redevable à Jean Nabert pour cette attention portée au détour par le côté "objectal" des expériences [du soi] considérées du point de vue des capacités mises en œuvre. Le détour par le "quoi" et "comment", avant le retour au "qui", me paraît explicitement requis par le caractère réflexif même du soi, qui, dans le moment d'auto-désignation, se connaît *soi-même* » (Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2005 [2004], p. 154). La question des « capacités » ou des pouvoirs du sujet sera traitée à l'instant.

<sup>154</sup> Même si l'interrogation qui correspond à la sphère du langage est « qui parle? », cette sphère intéresse non seulement le parler, mais également le dire, *lato sensu*.

<sup>155</sup> Il est question ici de l'« action » au sens limité du terme, sens qui renvoie à la capacité du sujet à « produire des changements dans le monde » (*SA*, p. 136) ou, plus précisément, à « faire arriver des événements dans l'environnement physique et social » qui est le sien (Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 159). Ce sens est dit limité puisque les autres sphères d'activité du sujet – parler, se raconter et s'imputer ses actes – relèvent, comme il sera montré sous peu, aussi d'une logique de l'agir et donc de l'action, au sens large du terme cette fois-ci.

<sup>156</sup> Si la sphère de la narration s'exprime sous la forme verbale réflexive « se raconter », il est entendu que cette sphère comprend à la fois l'acte de se raconter et celui de raconter.

<sup>157</sup> Le substantif et l'adjectif composé méritent, tous deux, clarification. Quant au terme d'imputation, précisons qu'il dénote « l'acte de tenir un agent pour responsable d'actions tenues elles-mêmes pour permises ou non permises » (*SA*, p. 121). C'est donc dire que s'imputer ses actes signifie précisément s'en attribuer la responsabilité, peu importe que les actes en question soient blâmables ou non. En ce qui concerne l'adjectif composé « éthico-moral », il est à noter que nous adoptons dans cette étude la distinction que propose Ricœur entre les deux termes, employés souvent comme synonymes, d'éthique et de morale. Ainsi, l'éthique désigne la « visée d'une vie accomplie » (*SA*, p. 200). Quels que soient la forme et le contenu spécifiques d'une telle vie, toutes les actions du sujet ou, pour souligner le legs aristotélicien chez Ricœur en la matière, disons, tous les « actes accomplis » du sujet, tendent théoriquement à cet accomplissement ultime (voir *SA*, p. 203). Plus précisément, l'éthique signifie, d'après la formule bien connue de Ricœur, « la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes » (*SA*, p. 202). La morale, pour sa part, dénote « l'articulation de cette visée dans des *normes* caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte » (*SA*, p. 200). Ricœur illustre cette différence entre les perspectives éthique et morale en faisant observer qu'une action comme un ensemble d'actions échelonnées sur une vie entière peuvent être qualifiés au moyen des prédicats « bon » et « obligatoire ». Reportée sur le sujet, cette prédication en termes de bon et d'obligatoire se traduit respectivement par la notion d'« estime de soi » et par celle de « respect de soi ». En somme, l'éthique se particularise par une perspective téléologique selon la catégorie du bon ; et la morale, par une perspective

Tout au contraire, les quatre médiations réflexives constitutives de l'ipséité du sujet s'avèrent concomitantes en ce qu'elles représentent en quelque sorte autant de *registres* sur lesquels se déploie l'herméneutique du soi. Fonder ainsi l'herméneutique du soi sur une réflexivité multiple, c'est l'abriter de l'accusation de naïveté précisément parce qu'elle conteste les postulats majeurs des philosophies du *Cogito*, soit la revendication d'une position de « fondement dernier » du sujet, son « immédiateté » qui garantirait un accès direct à lui et surtout sa « simplicité indécomposable » (*SA*, p. 30).

D'un autre côté, réflexivité multiple n'est pas réflexivité égarée dans le tourbillon de vaporisation du sujet propre aux philosophies de l'anti-*Cogito*. À vrai dire, il ne serait pas possible de parler de concomitance entre les quatre médiations réflexives qui composent l'herméneutique du soi si, en dépit de leur sphère d'influence respective, elles n'appartenaient pas à une même sphère d'attribution globale, ou bien, comme l'exprime Ricœur, si elles ne partageaient pas une « unité thématique » ou « analogique ». Cette unité analogique est fournie par le concept déterminant d'*agir humain* (*SA*, p. 31-33). Si l'on admet que l'« amplitude de sens » de ce concept en vient, au fil de la réflexion du philosophe, à atteindre celle du concept aristotélicien de *praxis* (*SA*, p. 29), on peut dire que chacune des médiations réflexives par lesquelles le soi se réalise est du ressort d'une

---

déontologique selon la catégorie de l'obligatoire. À ce propos, se référer à *SA*, p. 199-344, où le philosophe développe ce qu'il nomme une « petite éthique » (*SA*, p. 337). Bien que cette dernière déborde largement l'objet de notre propos, il va sans dire qu'elle y reste liée. Car, outre le simple fait que toute méditation sur l'éthique et la morale implique visiblement les questions de l'identité et de l'altérité, il importe de ne jamais perdre de vue que les déterminations éthiques et morales du sujet mises en relief par la « petite éthique » élaborée par Ricœur sont placées dans l'herméneutique du soi au même rang que les déterminations relatives aux sphères langagière, praxique et narrative. Pour une discussion approfondie des liens entre la narrativité et les problèmes d'éthique et de morale dans l'œuvre de Ricœur, on consultera avec intérêt Alain Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1996.

acception différente du terme d'agir<sup>158</sup>. De fait, dans la dernière « étude<sup>159</sup> » de *Soi-même comme un autre*, qui sort du cadre proprement herméneutique de l'anthropologie philosophique des neuf premières études pour prendre une tonalité ontologique, Ricœur montre que l'unité analogique de l'agir peut former l'assise ontologique de l'être (*SA*, p. 345-410). Ce qui est en jeu, ici, ce n'est rien de moins qu'un réexamen de la signification même de l'être qui aura pour résultat une revalorisation de sa polysémie foncière. Comme nous traiterons dans le chapitre suivant de la pluralité de sens de l'être qui se voit ainsi mise en valeur, surtout en rapport à ses implications pour une pensée sur le sujet minoritaire, contentons-nous pour le moment de remarquer que l'ontologie de l'agir mobilisée par Ricœur débouchera sur une réinterprétation, fort porteuse, de *l'être comme acte et puissance*. Dans cette optique, les quatre médiations réflexives ou, comme nous préférons dire maintenant, les quatre registres de l'herméneutique du soi relèvent d'autant de sphères d'*action* justement, chacune dénotant une puissance ou un pouvoir particulier du sujet, à savoir son pouvoir de se désigner – à tour de rôle, ou plutôt à tour de registre – comme locuteur, comme agent de l'action, comme narrateur et personnage de récit et enfin comme auteur soumettant ses actes à un jugement éthico-moral et s'en tenant responsable (*SA*, p. 351-367)<sup>160</sup>. Il est à noter que, bien que Ricœur aborde ces différentes sphères d'action du sujet dans l'ordre que l'on vient d'indiquer, aucune d'entre elles ne renferme un « sens

<sup>158</sup> Ricœur précise : « Mais l'unité que le souci de l'agir humain confère à l'ensemble de nos études n'est pas celle qu'un fondement ultime conférerait à une série de disciplines dérivées. Il s'agit plutôt d'une unité seulement *analogique* entre des acceptions multiples du terme *agir* [...] » (*SA*, p. 31).

<sup>159</sup> Ricœur adopte le terme d'« étude » au lieu de celui de « chapitre » pour marquer le caractère fragmentaire de son approche herméneutique du soi. Si, comme on vient de le voir, ce caractère dérive avant tout de la polysémie de la question *qui*, il est en quelque façon amplifié par une « certaine contingence du questionnement » même. Cette contingence, souligne Ricœur, est « liée à celle des découpages que proposent conjointement la grammaire des langues naturelles [songeons au fait que l'anglais et l'allemand font plus volontiers que le français la distinction entre identité-*idem* (*sameness*, *Gleichheit*) et identité-*ipse* (*selfhood*, *Selbstheit*)] [...], l'usage du discours ordinaire, enfin le surgissement du questionnement philosophique au cours de l'histoire. L'herméneutique est ici livrée à l'historicité du questionnement, d'où résulte la fragmentation de l'art de questionner » (*SA*, p. 31).

<sup>160</sup> Voir aussi *SA*, p. 32-33.

premier de l'agir humain » qui surplomberait par principe les autres (*SA*, p. 32). Pour le dire autrement, ce que l'on pourrait appeler la déclinaison à quatre registres de l'herméneutique du soi n'est pas marqué par une succession prédéterminée en ce sens qu'aucun registre – qu'il concerne la réflexivité reliée à la sphère langagière, praxique, narrative ou éthico-morale – ne saurait se poser en voie d'accès unique, ou uniquement valable, à l'ipséité du sujet. Réflexivité multiple mais réglée à la faveur de l'unité analogique de l'agir humain, telles sont donc les deux premières flexions de l'herméneutique ricœurienne du soi qui la démarquent des philosophies du *Cogito* et de l'*anti-Cogito*.

La dernière flexion repose en quelque façon sur ces deux premières. En effet, puisque le sujet s'accomplit et s'appréhende, non pas directement et absolument, mais indirectement et fragmentairement par l'intermédiaire des quatre registres de l'herméneutique du soi, celle-ci est investie par un mode « aléthique » ou « véridatif » spécifique (*SA*, p. 33). C'est à ce mode que touche le troisième trait particulier à cette herméneutique, mode que Ricœur précise par la notion d'*attestation* :

L'attestation définit [...] la sorte de certitude à laquelle peut prétendre l'herméneutique, non pas seulement au regard de l'exaltation épistémique du *Cogito* à partir de Descartes, mais encore au regard de son humiliation chez Nietzsche et ses successeurs. L'attestation paraît exiger moins que l'une et plus que l'autre. [...] [Elle] se présente d'abord comme une sorte de croyance. Mais ce n'est pas une croyance doxique, au sens où la *doxa* – la croyance – a moins de titre que l'*épistémè* – la science, ou mieux le savoir. Alors que la croyance doxique s'inscrit dans la grammaire du « je crois-que », l'attestation relève de celle du « je crois-en ». Par là elle se rapproche du témoignage, comme l'étymologie le rappelle, dans la mesure où c'est *en* la parole du témoin que l'on croit. (*SA*, p. 33)

Il s'ensuit que l'attestation, en tant que croyance non doxique, plus exactement en tant que « créance », porte bel et bien un titre épistémique. Néanmoins, elle ne cherche aucunement à se prévaloir de l'« hypercertitude » qui s'attache à la notion d'*épistémè*, prise dans son acception rigoureuse de « savoir dernier et autofondateur », et que réclament les philosophies

du *Cogito* (*SA*, p. 33-34). À l'encontre de la certitude pontifiée de ces dernières, l'attestation est dotée d'une « fragilité » qui lui est propre et qui procède tant du caractère fragmentaire et médiat de l'herméneutique du soi évoqué tout à l'heure que du danger continué auquel l'expose son contraire : le soupçon (*SA*, p. 34). Pour illustrer l'opposition spécifique de l'attestation au soupçon, Ricœur fait de nouveau appel à sa filiation avec le témoignage : « il n'y a pas, explique-t-il, de “vrai” témoin sans “faux” témoin. Mais il n'y a pas d'autre recours contre le faux témoignage qu'un autre témoignage plus crédible ; et il n'y a pas d'autre recours contre le soupçon qu'une attestation plus *fiable* » (*SA*, p. 34). Obligée donc sans cesse de se prémunir contre le danger du soupçon parce qu'elle n'en appelle à aucune vérité première, l'attestation, en tant précisément que créance, assume sa fragilité intrinsèque. C'est dans cette perspective qu'elle revendique moins que les philosophies du *Cogito*. Que l'attestation apparaisse comme une créance consciente de sa fragilité ne veut pas dire cependant qu'elle soit sans mérite. Si, comme on vient de le constater, seulement une attestation « plus fiable » sait parer au soupçon, c'est parce que « *[c]réance est aussi fiance* » (*SA*, p. 34). Et cette sorte de « fiance » ou de « confiance », qui est la seule à pouvoir supplanter le soupçon, est ce que l'attestation exige de plus que les philosophies de l'anti-*Cogito*. En effet, tandis que celles-ci s'appliquent avec ardeur à faire peser sur le sujet un soupçon irrémédiable, l'attestation en tant que confiance s'avère essentiellement une confiance du sujet *en soi*, c'est-à-dire une confiance *en son pouvoir de dire*, *en son pouvoir de faire*, *en son pouvoir de se raconter* et *en son pouvoir de répondre de ses actes* (*SA*, p. 34-35). Se rapportant de cette manière à tous les registres de l'herméneutique du soi, l'attestation, à double titre de créance et de confiance, se présente finalement comme l'« assurance d'être soi-même agissant et souffrant » (*SA*, p. 35). L'attestation est

« attestation *de soi* » (*SA*, p. 35) et, par là même, attestation d'« *exister* sur le mode de l'ipséité » (*SA*, p. 351).

En résumé, Ricœur attribue à son herméneutique du soi trois flexions qui la singularisent aussi bien à l'égard des philosophies du *Cogito* qu'à l'égard des philosophies de l'anti-*Cogito* : une déclinaison à quatre registres, l'unité analogique de l'agir humain et l'attestation comme mode aléthique spécifique<sup>161</sup>. De ces trois traits saillants de l'herméneutique du soi, grâce auxquels elle dépasse la « querelle du *Cogito* », nous allons pour l'instant mettre entre parenthèses les deux derniers. Non pas pour les isoler ou pour en diminuer la portée, tant s'en faut. En fait, comme on le verra le moment venu, c'est, nous semble-t-il, fondamentalement sous l'angle du concept unifiant d'agir humain et de celui d'attestation que l'herméneutique ricœurienne du soi pourrait jeter un éclairage nouveau sur l'ipséité du sujet minoritaire, ou, ce qui revient au même, c'est fondamentalement sous l'angle de la manière dont le soi minoritaire s'atteste en tant que sujet agissant et pâtissant qu'il faudrait pour ainsi dire faire réfracter l'herméneutique ricœurienne du soi. Avant de pouvoir cependant passer à ce stade de la rencontre entre l'herméneutique et la minoritarité, il nous faudrait concentrer notre attention sur le premier trait de cette herméneutique, à savoir sa déclinaison à quatre registres. À vrai dire, depuis le début de notre passage par *Soi-même comme un autre*, notre regard ne s'est jamais entièrement détourné de ce premier trait, dans la mesure où les concepts d'agir humain et d'attestation sont venus s'y attacher et en spécifier l'étendue, et ce dans le dessein d'esquisser avec une précision grandissante l'aménagement conceptuel du foyer de la notion d'identité narrative.

---

<sup>161</sup> Pour des perspectives comparatives entre l'herméneutique du soi de Ricœur et l'herméneutique du sujet de Michel Foucault, voir Annie Barthélémy, « Herméneutiques croisées : conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 55-67 et Simon Castonguay, « Michel Foucault et Paul Ricœur, vers un dialogue possible », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 68-86. En ligne : <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/issue/view/2>, page consultée le 27 février 2011.

De nos observations sur cet aménagement, il a ressorti somme toute que la narration n'est pas la seule médiation réflexive à entrer en ligne de compte dans le procès de modelage du sujet ; elle se partage plutôt la tâche avec trois autres médiations ayant trait respectivement aux sphères langagière, praxique et éthico-morale et constituant, comme elle, le côté objectal des expériences du sujet envisagées comme pouvoirs spécifiques qui lui sont inhérents. Il est apparu également qu'aucune de ces quatre médiations réflexives constitutives du sujet ne saurait être tenue ni pour indépendante des autres, puisqu'elles sont toutes rassemblées sous l'unité analogique de l'agir humain, ni pour la seule voie d'accès valable au soi, puisque chacune d'entre elles, en relevant d'une signification différente de l'agir humain, permet d'appréhender le sujet d'un point de vue particulier. Tout cela est vrai. Il n'en reste pas moins que le rôle médiateur que Ricœur attribue à la narration s'avère décisif, car, à tout prendre, elle exerce une fonction transitoire entre les trois autres registres de l'herméneutique du soi. C'est précisément ce dont témoigne l'affirmation, tirée de *Temps et récit*, sur laquelle nous avons lancé notre traversée par *Soi-même comme une autre*, à savoir qu'« un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même » (*TR III*, p. 444-445). La raison pour laquelle nous étions en mesure de dire que cette affirmation contenait les principaux volets de l'herméneutique du soi réside en ceci qu'il s'y profile toutes les médiations réflexives ou tous les registres sur lesquels se décline cette herméneutique. À l'évidence, un soi *qui se raconte* – en étant sous-entendu qu'il se raconte « une histoire à lui-même sur lui-même » – est à la fois un soi *qui parle* – en l'occurrence, il parle de et à lui-même –, *qui agit* – en parlant de et à lui-même, non seulement il agit mais encore il parle des actes dont il est l'auteur, « l'histoire » qu'il raconte étant, rappelons-le, la *mimésis* d'action –, et *qui s'impute ses actes* – en parlant des actes dont il est l'auteur, en racontant « l'histoire » sienne dans laquelle il « se reconnaît », il s'en attribue la

responsabilité avec toutes les implications téléologiques et déontologiques (visées et normes) que cela comporte.

Il n'est guère surprenant que la narrativité se révèle de la sorte jouer un rôle majeur dans l'herméneutique du soi, pourvu qu'on ne fasse abstraction ni de la nature essentiellement temporelle, plutôt que substantielle, de l'existence humaine ni de la réciprocité qu'établit Ricœur entre temps et récit. Nous avons déjà mis en lumière à ces deux égards que la mêmeté et l'ipséité, qui construisent concurremment l'identité du sujet, représentent deux pôles de temporalité existentielle, et que la narrativité adresse une réplique poétique au caractère aporétique de la temporalité en lui donnant forme et figure. Ces observations permettent à présent d'apprécier toute l'importance que revêt la médiation narrative dans la déclinaison à quatre registres de l'herméneutique du soi. Certes, chaque registre de cette herméneutique, parce que touchant à une acception différente de l'agir humain, atteste du sujet à sa façon, mais c'est dans la mesure où cet agir humain, qui recueille tous les registres, est fondamentalement un agir se déroulant dans le temps, qu'il appelle le registre narratif. Autrement dit, le sujet est indubitablement un soi parlant, agissant et répondant de ses actes, mais c'est en tant que soi narrativisé qu'il porte à l'expression ses déterminations temporelles, son inscription primordiale dans le temps, dont participent toutes les médiations réflexives par l'intermédiaire desquelles il se façonne.

Nous arrivons ici au terme de la trajectoire nous ayant menés de l'antichambre au foyer de la notion d'identité narrative, soit de *Temps et récit* à *Soi-même comme un autre*, trajectoire qui avait pour objectif principal d'esquisser à grands traits le double cadre théorique où l'identité narrative a vu le jour, d'une part, et s'est épanouie, de l'autre. Ainsi cette trajectoire nous a-t-elle conduits à discerner la place centrale de la narrativité dans l'herméneutique ricœurienne du soi, qui, comme nous l'avons signalé, forme la base de nos

réflexions. Il est possible dès lors de sonder les processus mêmes impliqués dans l'assignation d'une identité narrative à un sujet individuel ou collectif.

### **La narrativité et l'advenue au sens du soi raconté**

L'identité narrative, on l'a dit, est le genre d'identité attribuée à un sujet par l'acte de raconter son histoire de vie. L'expression même, courante, « histoire de vie », laquelle on aura déjà vu affleurer plus tôt, traduit d'ailleurs la signification éminemment historique ou temporelle de l'existence humaine, signification qui donne l'impression que la vie est toujours « en quête de narration<sup>162</sup> ». Si donc nous avons déjà pointé plusieurs fois vers l'équivalence, établie par intuition, entre la vie et le récit qui en est fait, il reste à examiner comment opère la médiation narrative pour que l'histoire racontée d'une vie en vienne justement à porter au langage le *qui* de l'action. Il reste, autrement dit, à examiner les rouages de la médiation narrative qui font que l'identité du sujet peut être dite s'égaliser à celle d'un soi raconté.

Précisons sans tarder que Ricœur bâtit sa conception narrative de l'identité humaine sur le processus complexe d'une double « transposition » (*SA*, p. 168) : d'abord, la transposition de la notion de mise en intrigue du plan de l'action racontée au plan du personnage de récit – ainsi est mise en lumière l'« identité dynamique » (*SA*, p. 170 ; *TR III*, p. 443) des deux plans – ; ensuite, la transposition de l'identité dynamique du plan du personnage de récit au plan de l'existence humaine – ainsi est pratiquée la conjonction de la dialectique constitutive de l'identité narrative du personnage à la dialectique constitutive de l'identité narrative du soi<sup>163</sup>. Telle est l'articulation globale de la double transposition qui

<sup>162</sup> Voir Paul Ricœur, « Life in Quest of Narrative », p. 20-33.

<sup>163</sup> À ce sujet, voir surtout *SA*, p. 167-180.

fonde l'identité narrative de l'être humain, transposition dont le stade final frayera la voie au traitement de la question même qui a donné lieu à toutes nos considérations sur la narrativité, soit la question de savoir de quelle manière l'identité narrative unit dialectiquement la mêmeté et l'ipséité. Cela dit, tâchons maintenant d'élucider les différents moments de cette double transposition.

### ***La mise en intrigue au plan de l'action racontée***

Commençons au commencement, soit l'application de la notion ricœurienne de mise en intrigue au plan de l'action racontée. Nous avons croisé précédemment cette notion dans le cadre de la discussion des rapports noués par Ricœur entre temps et récit. Alors ont été relevés son origine dans la notion aristotélicienne de *muthos* – le philosophe grec l'avait décrite dans sa *Poétique* comme « agencement des actes accomplis » –, son dynamisme – elle désigne le processus actif de composition narrative au niveau de la *mimèsis* II – et enfin son amplitude – elle recouvre l'intégralité du champ narratif. De plus, il a été évoqué brièvement à cette occasion que la mise en intrigue agence ou configure des éléments divers dans une histoire unifiée. Cependant, ce qui a été à dessein tenu en suspens à ce moment-là, c'est la nature de l'acte configurant même qu'est la mise en intrigue. Quelles en sont les procédures opératoires? Quels sont les éléments qu'elle configure? Comment les configure-t-elle pour les incorporer dans le tout d'une histoire? Ce sont là les questions qu'il faut à présent aborder.

La fréquentation des récits fictifs et historiques tout au long de nos vies nous apprend que le matériau, si l'on ose dire, d'une histoire racontée est de nature composite, incluant une multiplicité d'éléments hétéroclites reliés diversement aux agents et à leurs actions (tels des buts, des moyens, des résultats, des circonstances, des hasards, des relations, des intentions,

des interactions, etc.), et que ce matériau hétéroclite s'éparpille tout au long du déploiement de la narration. Nous savons également, par une espèce de précompréhension de cet état des choses, qu'un récit avance par l'ajout du nouveau (de nouveaux épisodes qui arrivent) et que l'apparition de chaque nouvel élément qui est ainsi apporté à l'histoire racontée se présente d'emblée, de par sa nouveauté même, comme un élément « discordant », divergent, jusqu'à ce qu'il se trouve « concorder » avec un ou plusieurs autres éléments de l'histoire et qu'il converge en conséquence dans la direction d'un mouvement narratif en le prolongeant (lequel mouvement peut lui-même être concordant ou discordant par rapport au cours principal de la narration) ; bien évidemment, tel élément du récit peut aussi demeurer complètement discordant, auquel cas il prend l'allure d'un détail inexpliqué.

D'après Ricœur, qui s'inspire derechef du modèle tragique conçu par Aristote, toute composition narrative se caractérise par cette structure dynamique qui met en œuvre une concurrence subtile entre un principe de « concordance » et un principe de « discordance »<sup>164</sup>. La « concordance » dénote dans ce contexte le « paradigme d'ordre » (*TR I*, p. 79), qui gouverne le *muthos*, soit l'agencement des actes accomplis ou l'opération de mise en intrigue, de telle sorte qu'il s'en dégage une intelligibilité de l'histoire racontée. La « discordance » renvoie, en revanche, aux « renversements de fortune », dans toute l'acception du terme, qui, en s'opposant au « paradigme d'ordre » sans l'anéantir, « font de l'intrigue une transformation réglée, depuis une situation initiale jusqu'à une situation terminale » (*SA*, p. 168), de telle sorte que l'histoire racontée évolue sans perdre sa cohérence. Or cette dynamique de concordance et de discordance, c'est la mise en intrigue

---

<sup>164</sup> Ricœur revient dans de nombreux textes sur cette dynamique de concordance et de discordance qu'il discerne dans le modèle aristotélicien de la tragédie et qui devient le pivot de sa conceptualisation de la mise en intrigue. Il la présente de façon la plus systématique dans sa première discussion de la *Poétique* d'Aristote dans *Temps et récit I*, p. 66-104. Hormis d'autres précisions, le résumé global qui suit à ce sujet dans le présent paragraphe se fonde principalement sur ces pages.

qui l'opère, et elle l'opère de façon que la première remporte sur la seconde<sup>165</sup>. Le primat de la concordance sur la discordance – primat que Ricœur souligne en parlant de « concordance discordante » (*TR I*, p. 86) – est en dernière analyse ce qui permet de considérer un récit, quelque fragmenté, décousu ou bigarré soit-il, comme une histoire « entière et complète » (*TR I*, p. 10), comme un tout intelligible. Ajoutons que le terme même de configuration, que Ricœur emprunte à Louis O. Mink pour qualifier l'opération de mise en intrigue<sup>166</sup>, ne désigne rien d'autre que « cet art de la composition qui fait médiation entre la concordance et la discordance » (*SA*, p. 168). En peu de mots, l'acte configurant de la mise en intrigue consiste, à titre ultime, dans l'activité de médiation entre la concordance et la discordance, activité qui aboutit à la dynamique de concordance discordante particulière à toute composition narrative (*TR I*, p. 128).

Dans le but de saisir toute la portée de la fonction médiatrice exercée par l'acte configurant de la mise en intrigue, Ricœur va encore une fois au-delà du modèle aristotélicien. À cet effet, il propose de définir la mise en intrigue par la notion générale de « synthèse de l'hétérogène » (*TR I*, p. 128). Par cette notion – laquelle, soit dit en passant, se trouve en résonance avec certaines observations de Roland Barthes qui signale lui aussi le caractère « synthétique » du récit<sup>167</sup> –, Ricœur cherche à embrasser les trois médiations principales que l'intrigue effectue. Quelles sont ces médiations?

---

<sup>165</sup> Ricœur écrit : « [...] [J]'ai trouvé dans le concept de mise en intrigue (*muthos*) la réplique inversée de la *distentio animi* d'Augustin. Augustin gémit sous la contrainte existentielle de la discordance. Aristote discerne dans l'acte poétique par excellence – la composition du poème tragique – le triomphe de la concordance sur la discordance. Il va de soi que c'est moi, lecteur d'Augustin et d'Aristote, qui établis ce rapport entre une expérience vive où la discordance déchire la concordance et une activité éminemment verbale où la concordance répare la discordance » (*TR I*, p. 66 ; nous soulignons).

<sup>166</sup> Comme on l'a déjà signalé, Ricœur se rapporte en particulier à Louis O. Mink, « The Autonomy of Historical Understanding » (*loc. cit.*), et modifie le concept de Mink à ses fins.

<sup>167</sup> « Selon la terminologie de Bally, qui oppose les langues synthétiques, où prédomine la dystaxie (tel l'allemand) et les langues analytiques, qui respectent davantage la linéarité logique et la monosémie (tel le français), le récit serait une langue fortement synthétique, fondée essentiellement sur une syntaxe

En premier lieu, se situe la médiation entre la pluralité d'événements ou d'incidents et l'unité de l'histoire racontée. Ricœur fait valoir à ce sujet que l'intrigue s'applique à

tire[r] une histoire sensée *de* – un divers d'événements ou d'incidents (les *pragmata* d'Aristote) ; ou [...] [à] transforme[r] les événements ou incidents *en* – une histoire. Les deux relations réciproquables exprimées par le *de* et par le *en* caractérisent l'intrigue comme médiation entre événements et histoire racontée. (*TR I*, p. 127)

La réciprocité évoquée dans ce passage entre événements et histoire met en pleine lumière la spécificité du « modèle de connexion » que constitue la mise en intrigue en comparaison de toute autre modèle de connexion. Cette spécificité est d'abord illustrée par le statut de l'événement dans une composition narrative. En effet, dans le modèle narratif, un événement ne se laisse pas assimiler à une simple occurrence, comme ce serait le cas par exemple dans un modèle de type causal, car l'« événement narratif » reçoit sa signification seulement de la part qu'il prend à l'opération de configuration de la mise en intrigue qui l'intègre dans le tout d'une histoire racontée (*SA*, p. 169). Louis O. Mink souligne, lui aussi, avec acuité cette étroite solidarité qui unit des événements à une histoire :

*« Events » (or more precisely, descriptions of events) are not the raw material out of which narratives are constructed ; rather an event is an abstraction from a narrative. An event may take five seconds or five months, but in either case whether it is one event or many depends not on a definition of « event » but on a particular narrative construction which generates the event's appropriate description.*<sup>168</sup>

On pourrait donc affirmer que, pour saisir l'événement narratif, il faut toujours pour ainsi dire l'*abstraire* du milieu d'une histoire racontée prise comme une totalité. De cela aussi, nous possédons une compréhension comme une aptitude spontanée, à la faveur des récits que nous fréquentons quotidiennement. N'avons-nous pas toutes et tous l'habitude de faire part à

---

d'emboîtement et d'enveloppement [...] » (Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », p. 23).

<sup>168</sup> Louis O. Mink, « Narrative Form as a Cognitive Instrument », Robert H. Canary and Henry Kozicki (dir.), *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978, p. 147. Nous soulignons.

nos proches d'événements agréables, dérangeants, sensationnels, insolites, voire triviaux, ayant ponctué notre journée, semaine, mois, année, enfin notre vie? Et ne comprenons-nous pas, d'un élan instinctif, que ces événements appartiennent à telle ou telle histoire? Au fond, strictement parlant, un événement ou un incident ne voudrait rien dire s'il n'était pas intégré, par l'intermédiaire de la mise en intrigue, dans le mouvement d'une histoire. Il en découle que l'événement narratif tient forcément de la dynamique de concordance discordante propre à l'intrigue : il est « source de discordance » en ce qu'il « surgit » et paraît interrompre le cours de l'histoire, et « source de concordance » en ce qu'il « fait avancer » cette même histoire et peut, selon le cas, en marquer le début et la fin (*SA*, p. 169)<sup>169</sup>. La capacité de l'événement narratif à accomplir ainsi à la fois un effet de rupture et un effet de progression au sein de l'histoire touche à un important « paradoxe » inhérent à l'acte configurant de la mise en intrigue :

Le paradoxe de la mise en intrigue, explique Ricœur à ce sujet, est qu'elle inverse l'effet de contingence, au sens de ce qui aurait pu arriver autrement ou ne pas arriver du tout, en l'incorporant en quelque façon à l'effet de nécessité ou de probabilité, exercé par l'acte configurant. L'inversion de l'effet de contingence en effet de nécessité se produit au cœur même de l'événement : en tant que simple occurrence, ce dernier se borne à mettre en défaut les attentes créées par le cours antérieur des événements ; il est simplement l'inattendu, le surprenant, il ne devient partie intégrante de l'histoire que compris après coup, une fois transfiguré par la nécessité en quelque sorte rétrograde qui procède de la totalité temporelle menée à son terme. Or cette nécessité est une nécessité narrative dont l'effet de sens procède de l'acte configurant en tant que tel ; c'est cette nécessité narrative qui transmue la contingence physique, adverse de la nécessité physique, en contingence narrative, impliquée dans la nécessité narrative. (*SA*, p. 169-170)

Par conséquent, à la fin effective ou anticipée de l'histoire racontée, la contingence d'un événement se transforme en nécessité, sa discordance en concordance, et, au bout du compte, le hasard en destin. Il devient donc manifeste que l'événement narratif serait complètement dénué de sens sans l'acte configurant de l'intrigue qui le place par rapport au tout d'une

---

<sup>169</sup> Voir aussi *Id.*, « Life in Quest of Narrative », p. 21.

histoire et ménage simultanément son effet double sur celle-ci. Il est intéressant de noter à ce propos que le statut particulier de l'événement narratif se trahit dans l'emploi du langage courant. N'est-il pas usuel de se servir du mot « épisode » pour désigner un événement ou un incident? Cet usage familier du terme d'épisode, qui provient du grec « *epeisodion* » signifiant une « *partie* du drame entre deux entrées<sup>170</sup> », en dit long sur la compréhension intuitive du fait que l'événement narratif dépend de la part qui lui est dévolue dans une histoire – et, à titre ultime, dans une histoire de vie –, et du besoin de l'en abstraire pour lui attribuer un sens. Il n'empêche que cette abstraction de l'événement du milieu d'une histoire racontée s'effectue en principe, non pas d'une manière absolue, mais d'une manière provisoire ou hypothétique, et ce en vertu même de l'activité médiatrice de la mise en intrigue entre les deux termes de la corrélation : l'événement, d'un côté, et l'histoire, de l'autre. C'est pourquoi il faut regarder également du côté de l'histoire racontée, qui témoigne, tout comme l'événement narratif, de la spécificité du modèle de connexion qu'est la mise en intrigue.

En effet, de même qu'un événement narratif ne se réduit pas à une simple occurrence, une histoire racontée ne se réduit pas à une simple « énumération d'événements dans un ordre sériel » (*TR I*, p. 127). Autrement dit, une histoire ne se construit pas qu'en ordonnant des événements dans une séquence linéaire, à la manière dont s'égrènent les anneaux d'un collier ou les heures de l'horloge. Elle se construit plutôt en agençant, par l'opération de mise en intrigue, les événements qui se suivent dans une « totalité intelligible », totalité qui n'est autre que celle de l'histoire (*TR I*, p. 127, 130). Pourtant, sous l'effet constant de la médiation exercée par l'intrigue, la totalité intelligible de l'histoire racontée se voit frappée, ou favorisée, par le même sort que la signification de l'événement narratif : elle aussi est posée

---

<sup>170</sup> Voir *Le Grand Robert*, *op. cit.* Nous soulignons.

provisoirement ou hypothétiquement puisqu'elle demeure susceptible de variations, non seulement au fur et à mesure que l'histoire, en se déroulant, incorpore de nouveaux événements, mais encore au fur et à mesure que tel événement déjà incorporé à l'histoire peut acquérir de nouvelles significations en fonction de la « structure instable de concordance discordante » (*SA*, p. 169) propre à l'intrigue.

En somme, il n'est pas d'événement narratif sans histoire racontée, et, réciproquement, il n'est pas d'histoire racontée sans événements narratifs. À la lumière des remarques de Ricœur et de Mink sur cette réciprocité spécifique, on peut en arriver au constat suivant : si la définition de l'événement narratif passe par l'acte de l'*abstraire* du milieu d'une histoire où il se trouve *injecté* dans une totalité intelligible, la définition de l'histoire racontée passe par l'acte d'*injecter* des événements dans son milieu pour en *abstraire* une totalité intelligible. À nos yeux, c'est par cette *activité synergique d'abstraction et d'injection* que l'on peut décrire la première médiation opérée par la mise en intrigue entre la pluralité d'événements et l'unité de l'histoire.

En deuxième lieu, la mise en intrigue fait médiation entre les « composantes » hétérogènes de l'action et l'« enchaînement » de l'histoire (*TR I*, p. 127 ; *SA*, p. 169). Cette deuxième médiation, qui est intimement liée à la première, se rapporte donc directement à tous éléments hétéroclites et éparpillés, mentionnés plus haut, qui se rattachent d'une manière ou d'une autre aux agents (personnages) et à leur agir, et qui logent ensemble dans toute histoire racontée (des buts, des moyens, des résultats, des circonstances, etc.). Si l'histoire peut accueillir pareils éléments divers sans verser dans l'insignifiance à force de dispersion, c'est-à-dire sans perdre son « enchaînement », c'est que la mise en intrigue entreprend un travail incessant d'« organisation » affectant réellement toutes les composantes de l'action. Selon Ricœur,

*[the plot] organizes together components that are as heterogeneous as unintended circumstances, discoveries, those who perform actions and those who suffer them, chance or planned encounters, interactions between actors ranging from conflict to collaboration, means that are well or poorly adjusted to ends, and finally unintended results.*<sup>171</sup>

Dans cette perspective, l'intrigue s'applique à « prendre ensemble », selon une autre expression que Ricœur doit à Mink<sup>172</sup>, toutes les composantes hétérogènes et individuellement discordantes de l'action et à les agencer dans la totalité synthétique et globalement concordante de l'histoire (*TR I*, p. 129).

Ici se réaffirment, à notre avis, la spécificité du modèle de connexion que représente la mise en intrigue ainsi que la réciprocité singulière qu'elle engage, cette fois-ci, non pas entre les événements et l'histoire, mais entre cette dernière et toutes les composantes de l'action. À cet égard, on peut dire que le rassemblement et l'agencement des composantes hétérogènes de l'action conditionnent l'enchaînement de l'histoire prise comme une totalité, et que l'enchaînement de l'histoire prise comme une totalité conditionne, en retour, le rassemblement et l'agencement des composantes hétérogènes de l'action. Car, à court de composantes hétérogènes de l'action, l'enchaînement de l'histoire serait dépourvu de son dynamisme foncier et, à la rigueur, de sa raison d'être<sup>173</sup>, et à court d'enchaînement de

---

<sup>171</sup> Paul Ricœur, « Life in Quest of Narrative », p. 21.

<sup>172</sup> Mink parle de l'acte de « *grasp together* », lequel est commun aux trois modes fondamentaux de « compréhension » qu'il définit dans son article « History and Fiction as Modes of Comprehension », *New Literary History*, vol. 1, n° 3, automne 1970, p. 541-558 : « [...] [T]here [...] seems to be a characteristic kind of understanding which consists in thinking together in a single act, or in a cumulative series of acts, the complicated relationship of parts which can be experienced only seriatim. I propose to call this act (for obvious etymological reasons) "comprehension". It is operative, I believe, at every level of consciousness, reflection and inquiry. At the lowest level, it is the grasping together of data of sensation, memory and imagination, and issues in perception and recognition of objects. At an intermediate level, it is the grasping together of a set of objects, and issues in classification and generalization. At the highest level, it is the attempt to order together our knowledge into a single system – to comprehend the world as a totality » (*Ibid.*, p. 548-549). Chacun de ces niveaux dénote pour Mink un mode de compréhension qu'il nomme respectivement « *configurational* », « *categorical* » et « *theoretical* ».

<sup>173</sup> Il va de soi que la « tension narrative » consubstantielle de tout récit repose sur l'hétérogénéité même des composantes de l'action. Sur cette question, voir Raphaël Baroni, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 2007.

l'histoire, les composantes hétérogènes de l'action ne se présenteraient que comme des facteurs isolés sans aucune possibilité d'unification, sans aucune harmonie. Il s'ensuit que la deuxième médiation effectuée par l'intrigue explicite, tout comme le fait la première mais sans doute plus nettement qu'elle, la structure dynamique de concordance discordante qui commande la composition d'un récit. En outre, de même que dans le cas de la première médiation, c'est encore à la faveur de l'acte configurant de l'intrigue – lequel, comme on l'a vu, apparie la contingence et la nécessité narratives – que la discordance se fait concordance. Ainsi, ce n'est que rétroactivement, une fois que l'histoire aura été envisagée du début à la fin, que les composantes hétérogènes de l'action accusent un « mouvement régulier<sup>174</sup> », qui constitue très expressément le fil conducteur suivant lequel l'histoire s'enchaîne de façon à former une totalité intelligible. Bref, l'enchaînement de l'histoire coïncide avec l'enchaînement dans un courant de pensée de l'ensemble des composantes hétérogènes de l'action qu'elle embrasse.

Sur la base de ces observations, il devient possible d'appréhender la deuxième médiation que pratique la mise en intrigue également comme une *activité synergique d'abstraction et d'injection*. En l'occurrence, il s'agit, d'une part, d'*abstraire* un enchaînement des composantes hétérogènes de l'action *injectées* dans une histoire prise comme une totalité, et, d'autre part, d'*injecter* des composantes hétérogènes de l'action dans une histoire prise comme une totalité pour en *abstraire* un enchaînement.

La formulation que nous proposons des deux premières fonctions médiatrices de l'intrigue – entre la pluralité d'événements et l'unité de l'histoire, et entre les composantes

---

<sup>174</sup>C'est nous qui traduisons l'expression « *regelmäßigen Gang* » d'Immanuel Kant dans « Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht » [« Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique »], *Deutsche Geschichte in Dokumenten und Bildern*, vol. 2 (Vom Absolutismus bis zu Napoleon 1648-1815), 1784. En ligne : [http://ghdi.ghi-dc.org/pdf/deu/12\\_EnlightPhilos\\_Doc.3\\_German.pdf](http://ghdi.ghi-dc.org/pdf/deu/12_EnlightPhilos_Doc.3_German.pdf), page consultée le 23 août 2010.

hétérogènes de l'action et l'enchaînement de l'histoire – dans les termes de deux activités synergiques d'abstraction et d'injection vise à souligner leur étroite parenté. Si le simple fait qu'un événement soit l'œuvre de composantes de l'action suggère cette parenté, elle se manifeste en clair dans « l'aptitude de l'histoire à être suivie<sup>175</sup> », concept avancé par W. B. Gallie. De fait, quoique suivre une histoire constitue une activité bien commune, elle est le résultat d'un processus singulièrement complexe. Comme le fait remarquer Gallie,

*[f]ollowing a story is, at one level, a matter of understanding words, sentences, paragraphs, set out in order. But at a much important level it means to understand the successive actions and thoughts and feelings of certain described characters with a peculiar directness, and to be pulled forward by this development almost against our will. [...] In following a story we must always keep our minds open and receptive to new possibilities of development, new hints, clues and leads, up to the very last line.<sup>176</sup>*

À ces considérations de Gallie répondent en écho celles de Mink et de Ricœur, qui s'inspirent tous les deux du premier. D'après Mink,

*[i]n following a story, as in being a spectator at a match, there must be a quickly established sense of a promised although unpredictable outcome : the county team will win, lose or draw, the separated lovers will be reunited or will not. Surprises and contingencies are the stuff of stories, as of games, yet by virtue of the promised yet open outcome we are enabled to follow a series of events across their contingent relations and to understand them as leading to an as yet unrevealed conclusion without however necessitating that conclusion.<sup>177</sup>*

Et aux yeux de Ricœur,

[s]uivre une histoire, c'est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la *conclusion*. Cette conclusion n'est pas logiquement impliquée par quelques prémisses antérieures. Elle donne à l'histoire « un point final », lequel, à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout. Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs [et, pourrait-on ajouter, toutes les composantes de l'action qui y apparaissent] ont conduit à cette conclusion,

---

<sup>175</sup> W. B. Gallie développe le concept de « *followability* » dans *Philosophy and the Historical Understanding*, London, Chatto and Windus, 1964. Nous reprenons ici la traduction du terme proposée par Ricœur dans *Temps et récit I*, p. 129.

<sup>176</sup> W. B. Gallie, *op. cit.*, p. 22, 43-44.

<sup>177</sup> Louis O. Mink, « History and Fiction as Modes of Comprehension », p. 545.

laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruante [*sic*] avec les épisodes rassemblés. (*TR I*, p. 130)

Ces propos de Gallie, de Mink et de Ricœur sur l'acte de suivre une histoire mettent nettement en évidence les effets conjoints des deux premières médiations actualisées par la mise en intrigue. Ce faisant, cependant, ils ne peuvent s'interdire de faire remarquer l'importance d'en envisager un aboutissement final. Par là, ils évoquent des « caractères temporels » (*TR I*, p. 128) de l'histoire et font signe du coup vers une troisième activité médiatrice de la mise en intrigue, celle-là même qui dirige Ricœur vers la généralisation du modèle tragique d'Aristote.

En dernier lieu, la mise en intrigue médiatise, en effet, entre la « pure succession » et la « totalité temporelle » de l'histoire racontée (*SA*, p. 169 ; *TR I*, p. 129). Cette médiation, qu'Aristote ne prend pas explicitement en compte dans sa *Poétique*, s'avère inextricablement impliquée dans les deux autres en ce qu'elle concerne les « structures » proprement temporelles de l'histoire racontée (*TR I*, p. 79-92, 126-128).

L'opération de mise en intrigue coordonne en ce sens deux aspects temporels plus ou moins présents et plus ou moins prégnants dans toute composition narrative. Le premier en est l'aspect « chronologique ». Celui-ci s'attache à la « dimension épisodique » de la narration grâce à laquelle l'histoire progresse selon une succession d'événements susceptible en principe de s'allonger à l'infini – il y a toujours la possibilité de poser la question : « Et puis? ». Aussi l'aspect chronologique confère-t-il à la temporalité de l'histoire un caractère de linéarité, l'alignant ainsi sur l'ordre « naturel » du temps qui coule incessamment son cours irréversible du passé vers le futur (*TR I*, p. 128-130). Pourtant, une histoire, on l'a dit, n'est nullement une simple suite d'événements indépendants qui, en s'égrenant à l'instar des

heures de l'horloge, s'afficherait sous la forme linéaire d'un « alors-et-alors » (*TR I*, p. 130). S'il en est ainsi, c'est parce qu'elle renferme un autre aspect temporel, adverse au premier.

Le second aspect temporel d'une composition narrative est franchement « non chronologique ». Relevant de la « dimension configurante » au sens exact du terme, il a un impact décisif sur les structures temporelles de l'histoire (*TR I*, p. 128-129). À cet égard, nous avons déjà montré comment la dimension configurante assure l'intégration et l'arrangement de la pluralité d'événements comme des composantes hétérogènes de l'action dans la totalité intelligible d'une histoire racontée, et que le résultat de ces opérations de configuration accomplies par l'intrigue est l'émergence d'un courant de pensée sur lequel repose l'aptitude de l'histoire à être suivie. Or ce résultat ne s'acquiert qu'au prix d'un bouleversement de l'ordre purement chronologique dans lequel les événements et les composantes hétérogènes de l'action viennent s'ajouter à l'histoire. Qui plus est, comme l'indiquaient les remarques citées plus haut sur l'acte de suivre une histoire, les processus d'intégration et d'arrangement des événements et des composantes de l'action dans le tout d'une histoire requièrent une condition *sine qua non*, à savoir un processus simultanée de « clôture » (*TR I*, p. 131). Ce processus, qui est également du ressort de l'opération de configuration de l'intrigue, consiste à joindre indissolublement au début et au milieu d'une histoire une fin, qu'elle soit projetée ou effective<sup>178</sup>. Dans cette optique, la dimension configurante permet de clore la série potentiellement illimitée d'événements qui font avancer l'histoire, en la dotant de la perspective d'un aboutissement, d'un « sens du point final<sup>179</sup> » (*TR I*, p. 131). Après tout, on ne saurait tenir une histoire pour une totalité intelligible, voire

---

<sup>178</sup> Comme le note Gallie à ce propos, « *it is chiefly in terms of the conclusion – eagerly awaited as we read forward and accepted at the story's end – that we feel and appreciate the unity of the story* » (W. B. Gallie, *op. cit.*, p. 29).

<sup>179</sup> C'est ainsi que Ricœur rend le titre de l'ouvrage connu de Frank Kermode, *The Sense of an Ending : Studies in the Theory of Fiction*, nouv. éd., Oxford/New York, Oxford University Press, 2000 [1966].

pour une totalité tout court, si cette totalité n'était pas en définitive une « totalité temporelle » avec un début, un milieu et une fin<sup>180</sup>. Cela dit, ce n'est pas seulement en bouleversant et en mettant un terme à la pure succession temporelle que la dimension configurante contraste avec la dimension épisodique. Car, si sceller le cours de l'histoire racontée par la perspective d'une clôture gouverne la possibilité de l'envisager comme un tout signifiant, d'en dégager un courant de pensée et de la suivre, c'est aussi, fait valoir Ricœur, l'investir de caractères temporels opposés à l'écoulement « naturel » du temps (*TR I*, p. 131). Ce dernier effet de la dimension configurante apparaît moins dans l'acte de suivre une histoire que dans celui de la re-suivre, c'est-à-dire dans l'acte de suivre une histoire connue. Ricœur explique à ce propos :

Dès qu'une histoire est bien connue – et c'est le cas de la plupart des récits traditionnels ou populaires, aussi bien que celui des chroniques nationales rapportant les événements fondateurs d'une communauté –, suivre l'histoire, c'est moins enfermer les surprises ou les découvertes dans la reconnaissance du sens attaché à l'histoire prise comme un tout qu'appréhender les épisodes eux-mêmes bien connus comme conduisant à cette fin. (*TR I*, p. 131)

Dans l'acte de re-suivre une histoire, les événements et les composantes hétérogènes de l'action sont alors interprétés – ou réinterprétés – en fonction de la place qui leur sera assignée dans le cours postérieur de l'histoire, lequel, loin d'être obscur parce qu'appartenant à un futur non encore arrivé, est bien établi<sup>181</sup>. La temporalité de l'histoire ne peut qu'en sortir affectée. En effet, l'ensemble des moments – passés, présents et futurs – qui composent l'histoire reçoivent, en raison de la connaissance du cours entier de cette dernière, un caractère temporel qui va complètement à l'encontre de la « représentation linéaire » (*TR I*, p. 130), unidirectionnelle, du temps, issue de son ordre naturel. Pour emprunter un mot à

---

<sup>180</sup> On retrouve donc encore les traits qu'Aristote imprime à la tragédie : « Nous avons établi que la tragédie est imitation d'une action menée jusqu'à sa fin et formant un tout, ayant une certaine étendue [...] Forme un tout, ce qui a commencement, milieu et fin » (Aristote, *Poétique*, chap. VII, p. 96, 1450 b 25).

<sup>181</sup> De là vient justement l'impression que l'on suit « mieux » le cours d'une histoire connue.

Barthes, l'histoire est « déchronologisée<sup>182</sup> ». Ricœur, quant à lui, explique à ce sujet qu'« [e]n lisant la fin dans le commencement et le commencement dans la fin, nous apprenons aussi à lire le temps lui-même à rebours, comme la récapitulation des conditions initiales d'un cours d'action dans ses conséquences terminales » (*TR I*, p. 131). On notera par ailleurs que, bien que cette lecture à rebours se trahisse plus aisément dans l'acte de re-suivre une histoire, elle n'est pas absente, à nos yeux, de l'acte de la suivre une première fois. Car, comme on l'a vu, suivre une histoire exige également que l'on remonte et arpente en quelque sorte continuellement son cours entier, y compris l'avenir tel que préparé par le passé et le présent, quitte à en réinterpréter les différents moments au rythme de son déploiement<sup>183</sup>. Peu importe donc qu'une histoire soit connue ou inconnue, l'acte de la suivre fait voir que son aspect chronologique, défini par sa dimension épisodique, est comme renversé par son aspect, non pas « atemporel<sup>184</sup> », mais précisément non chronologique, défini par sa dimension configurante.

La relation entre les deux aspects temporels caractéristiques d'un récit est cependant loin d'être une simple relation de renversement. En effet, l'activité de coordination, de médiation, qu'effectue la mise en intrigue entre la pure succession et la totalité temporelle de l'histoire, c'est-à-dire entre ses aspects chronologique et non chronologique, consiste, selon

---

<sup>182</sup> Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », p. 12.

<sup>183</sup> Dans cette perspective, on pourrait estimer que toute composition narrative renferme en quelque sorte les trois « temps » du temps : le passé, le présent et l'avenir. Cela ne donne-t-il pas une autre qualité aux « trois présents » dont parle saint Augustin dans *Les confessions* (*op. cit.*)? « [...] [C]e qui m'apparaît, dit-il, comme une évidence claire, c'est que ni le futur ni le passé ne sont. C'est donc une impropriété de dire : "Il y a trois temps : le passé, le présent et le futur." Il serait sans doute plus correct de dire : "Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur" » (p. 1045). Pourtant, il se trouve qu'au sein d'une histoire, les « trois présents » sont tous présents tout en demeurant distincts. Serait-ce là une autre facette du pouvoir de la poétique du récit d'apporter une réplique aux apories du temps?

<sup>184</sup> « L'ordre de succession chronologique [d'un récit] se résorbe dans une structure matricielle atemporelle », affirme Claude Lévi-Strauss dans « La structure et la forme », *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, n° 99, mars 1960 (série M, n° 7), p. 29 ; cité par Claude Bremond, « Le message narratif », *Communications*, n° 4, 1964, p. 19. Cette perspective est effectivement caractéristique du structuralisme, comme le souligne Barthes lui-même dans son « Introduction à l'analyse structurale des récits », p. 12.

Ricœur, à « tire[r] d'une simple succession une configuration » (*TR I*, p. 127). L'aspect non chronologique a donc beau renverser, on dirait mieux subsumer, l'aspect chronologique, il n'en demeure pas moins tributaire. Par conséquent, les deux dimensions temporelles, épisodique et configurante, que la mise en intrigue « combine dans des proportions variables » (*TR I*, p. 126) au sein d'une histoire réclament et influencent l'une l'autre<sup>185</sup>. Et cela en vertu de la même réciprocité spécifique qui régit la corrélation de l'histoire racontée tant avec l'événement narratif qu'avec les composantes hétérogènes de l'action.

En vue de mettre en relief cette réciprocité spécifique, il convient finalement de saisir aussi la dernière médiation que la mise en intrigue opère entre la pure succession et la totalité temporelle de l'histoire comme une *activité synergique d'abstraction et d'injection*. Dans cette perspective, et compte tenu des constats de Ricœur à ce propos, nous dirions que la mise en intrigue a pour tâche, d'une part, d'*abstraire* la configuration d'une totalité temporelle de la pure succession épisodique *injectée* dans une histoire et, d'autre part, d'*injecter* dans une histoire une pure succession épisodique pour en *abstraire* la configuration d'une totalité temporelle.

Cette appréhension de la dernière fonction médiatrice de l'intrigue sous forme d'activité synergique d'abstraction et d'injection témoigne des liens indissolubles de parenté qui la nouent aux deux premières. Rien d'étonnant, dès lors, de constater qu'elle participe elle aussi de la structure dynamique de concordance discordante inhérente à une composition narrative. De fait, la médiation accomplie par l'intrigue entre la pure succession et la totalité temporelle de l'histoire racontée permet de discerner toute l'amplitude de sens de cette

---

<sup>185</sup> Pour s'en convaincre, il suffit de songer au fait qu'il arrive à tout un chacun de savoir ce que l'on a à raconter, c'est-à-dire de saisir la totalité temporelle de l'histoire que l'on s'appête à partager, mais que l'on ne sait pas, si nous pouvons dire, par quel « bout » commencer la narration, c'est-à-dire à quel endroit initier la succession temporelle de l'histoire.

structure dynamique. D'où justement son inclusion par Ricœur dans les fonctions de la mise en intrigue (*TR I*, p. 128). La question se pose alors avec insistance de savoir comment elle se rapporte à la dialectique de concordance discordante.

Il va de soi que la pure succession épisodique de l'histoire produit de prime abord un effet de discordance, dans la mesure où l'apparition de nouveaux événements et de nouvelles composantes de l'action qu'elle amène est par essence apparition de ce qui n'a pas été, lequel, à cause même de sa nouveauté, dérange, dérègle la configuration déjà existante de l'histoire prise comme un tout. Que la pure succession épisodique soit d'emblée discordante, ses traits fonciers de linéarité unidirectionnelle et de déroulement potentiel à l'infini le montrent à l'envi. Si l'on concède que la figure emblématique de ces deux traits est celle de la « flèche du temps<sup>186</sup> », on pourrait dire que cette flèche vient toujours en quelque sorte pratiquer une ouverture dans le genre de « cercle du temps », constitué par l'acte configurant de l'intrigue, qu'est la totalité temporelle de l'histoire racontée. Il n'empêche que cette ouverture fait plus que dérégler l'histoire. Elle lui est également vitale parce que, sans elle, l'histoire, oserait-on dire, manquerait d'air, elle ne pourrait respirer. En d'autres termes, à défaut de ce qui n'a pas été qu'apporte la pure succession épisodique, à défaut du nouveau qui vient alimenter l'histoire<sup>187</sup>, non seulement cette dernière ne pourrait progresser mais encore elle ne saurait être. Il s'ensuit que la « flèche du temps » qui fait irruption dans le « cercle » de la totalité temporelle de l'histoire, plutôt que de rompre ce dernier, à la fois le constitue et l'agrandit. C'est de cette façon que la pure succession épisodique exerce simultanément, par l'opération de mise en intrigue, un effet de discordance et un effet de concordance à l'égard de la configuration de l'histoire prise comme une totalité temporelle.

---

<sup>186</sup> Voir *TR I*, p. 131.

<sup>187</sup> Dans un récit, nous dit Barthes, « le nouveau de cesse d'être régulier » (Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », p. 26.)

La troisième fonction médiatrice de la mise en intrigue confirme alors on ne peut mieux que cette dernière est un modèle de connexion bien particulier. En effet, en médiatisant entre la pure succession et la totalité temporelle de l'histoire racontée, elle touche finalement à deux caractéristiques, fondamentales et pourtant contraires, de l'expérience vive que l'on fait du temps en général. Ainsi que le met en valeur Ricœur, « *for us, time is both what passes and flows away and, on the other hand, what endures and remains*<sup>188</sup> ». Le temps comme passage et le temps comme durée, ce sont là les deux traits fonciers du temps que l'acte configurant de la mise en intrigue, cet art de la composition qui relève de la *poësis*, réussit à réunir, à allier, à concilier au sein de l'histoire racontée. Tout se passe, en effet, comme si la mise en intrigue nous invitait à reconnaître que le temps a certes des caractéristiques contradictoires qui lui donnent son air énigmatique, mais que, peu importe qu'il se montre sous les traits du passage ou sous ceux de la durée, autrement dit, peu importe que le soi-disant « fil du temps » décrive une ligne droite et ouverte à ses extrémités, comme dans la figure de la « flèche du temps », ou une ligne incurvée et fermée à ses extrémités, comme dans la figure du « cercle du temps », il se trouve une structure apte à tisser et à nouer ensemble, ne serait-ce que provisoirement, ces traits ou ces fils nettement antinomiques mais non pas incompatibles, à savoir la structure dynamique de concordance discordante ressortissant à la poétique du récit. Aussi est-ce la troisième médiation de l'intrigue relative à la temporalité de l'histoire qui décèle la véritable extension de cette structure dynamique.

Tout compte fait, il devient clair que les trois médiations qu'actualise l'acte configurant de la mise en intrigue entre la pluralité d'événements et l'unité de l'histoire, entre les composantes hétérogènes de l'action et l'enchaînement de l'histoire, et entre la pure

---

<sup>188</sup> Paul Ricœur, « Life in Quest of Narrative », p. 22.

succession et la totalité temporelle de l'histoire, font toutes montre de leur appartenance à la dynamique de concordance discordante caractéristique d'une composition narrative. Outre d'indiquer l'étroite parenté entre ces trois médiations, parenté accusée, on l'a vu, par la possibilité de les apercevoir comme activités synergiques d'abstraction et d'injection, cela met en relief que la fonction médiatrice ultime de la mise en intrigue s'avère celle entre un principe de concordance et un principe de discordance, et que la mise en intrigue constitue un modèle de connexion spécifique à la faveur duquel la concordance remporte au total sur la discordance. La caractérisation qu'avance Ricœur de l'intrigue comme « synthèse de l'hétérogène » souligne parfaitement cette spécificité. Au fond, de la première à la troisième activités médiatrices que nous avons examinées, le pouvoir de synthèse de l'intrigue, qui fait qu'une multitude d'éléments disparates et dispersés sont rassemblés et combinés dans le tout d'une histoire unifiée et sensée, se découvre de plus en plus distinctement. En fait, qu'il s'agisse d'événements narratifs, de composantes hétérogènes de l'action ou de caractéristiques contradictoires du temps, le pouvoir de synthétiser l'hétérogène que détient l'acte configurant de la mise en intrigue s'avère tel que l'on peut sans conteste reconnaître à tout récit ce que Paul Valéry reconnaît au roman lorsqu'il le rapproche du rêve, à savoir que tous ses « écarts » lui appartiennent<sup>189</sup>.

Il n'a pas été sans intérêt de s'arrêter avec soin sur l'ensemble des fonctions de médiation que remplit l'acte configurant de la mise en intrigue et de tirer au clair de quelle manière ces fonctions concourent à engager une dialectique fondamentale de concordance discordante qui informe toute composition narrative. En montrant que ce sont ces fonctions

---

<sup>189</sup> Paul Valéry écrit : « Le roman se rapproche formellement du rêve ; on peut les définir l'un et l'autre par la considération de cette curieuse propriété : *que tous leurs écarts leur appartiennent* » (Paul Valéry, « Hommage à Marcel Proust », *Œuvres*, tome 1, *Variété*, Jean Hytier (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957 [1923], p. 771).

de médiation de l'intrigue qui fondent sa capacité unique d'incorporer toutes sortes d'« écarts », individuellement discordants, dans la totalité, globalement concordante, d'une histoire racontée, nous avons en effet activement préparé le terrain pour les deux moments charnières dans la conception narrative de l'identité du soi selon Ricœur. Avant d'aborder le premier de ces moments, soit la transposition de l'opération de mise en intrigue de l'action racontée au personnage de récit, il convient de préciser au préalable comment l'histoire racontée se voit conférer par Ricœur ce qu'il nomme une « identité dynamique ».

De notre investigation des médiations de l'intrigue, il découle clairement que l'histoire racontée procède de la dialectique de concordance discordante qu'opère l'acte configurant de l'intrigue. Dans la mesure où « l'identité » de l'histoire se trouve alors déterminée par « la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité » (SA, p. 168), elle se distingue par un dynamisme tant fondamental qu'original. On ne saurait trop fortement insister sur la fortune du concept d'« identité dynamique » que Ricœur conçoit de la sorte à partir de ses considérations sur l'opération de mise en intrigue, impliquée inéluctablement, notons-le pour mémoire, dans tout acte de raconter. Sans doute la pierre de touche de ce concept est-elle son aptitude à concilier des contraires (SA, p. 170), et au premier chef les contraires du temps. En effet, si, comme on vient de l'observer, l'histoire se présente en dernière instance comme une totalité temporelle où s'unissent le temps comme passage et le temps comme durée, parler de l'identité d'une histoire, c'est, d'après Ricœur, parler de « *something that endures and remains across that which passes and flows away*<sup>190</sup> ». C'est dire que l'opération de mise en intrigue investit l'histoire racontée d'une identité dynamique justement en ceci qu'elle s'attache à configurer et sa durée et son passage, et sa permanence

---

<sup>190</sup> Paul Ricœur, « Life in Quest of Narrative », p. 22.

et son impermanence, et son unité et sa continuité, plus exactement son unité dans la continuité, bref, son identité dans le changement. En conciliant ainsi les principes de durée et de passage, de permanence et d'impermanence, le concept d'identité dynamique parvient donc à accorder les deux catégories qui, après avoir déjà formées pour John Locke<sup>191</sup> une antithèse irréductible (*SA*, p. 170)<sup>192</sup>, continuent à se voir dressées l'une contre l'autre dans de nombreux discours contemporains sur le brassage des populations et des cultures : nous voulons parler bien sûr d'identité et de diversité. Et voilà que perce toute l'originalité du concept d'identité dynamique issu du processus de configuration narrative.

Le concept d'identité dynamique au plan de l'histoire étant dépeint, venons-en à la transposition de l'opération de mise en intrigue de l'action racontée au personnage de récit, transposition qui éclairera la filiation des deux plans quant à leur « identité » respective.

### ***La mise en intrigue au plan du personnage de récit***

On sait de manière spontanée – et c'est encore les récits avec lesquels nous frayons au jour le jour qui nous l'enseignent – que le personnage est celui *qui* agit dans l'histoire racontée, qu'il est « celui *qui* fait l'action dans le récit » (*SA*, p. 170). En conséquence, la construction du personnage n'échappe pas aux règles, c'est-à-dire à l'opération de configuration de l'intrigue, qui gouvernent la construction du récit sur le plan de l'action. Tout au contraire. Comme le dit Ricœur, « [l]a catégorie du personnage est [...] elle aussi une catégorie narrative et son rôle dans le récit relève de la même intelligence narrative que l'intrigue elle-même » (*SA*, p. 170). Il existe donc une corrélation étroite entre action

---

<sup>191</sup> Voir John Locke, « Of Identity and Diversity », *An Essay Concerning Human Understanding. In Four Books*, 18<sup>e</sup> éd., 2 vol., Londres, [s. é.], 1788, p. 344-390.

<sup>192</sup> Au sujet de la pensée de Ricœur sur celle de Locke, se référer aussi à *Soi-même comme un autre*, p. 150-152 et à Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2000, p. 123-131. Pour une comparaison des théories de Locke et de Ricœur sur l'identité personnelle, on consultera Nicolas Monseu, « Narration de vie et identité(s) de soi selon l'herméneutique de Paul Ricœur », Marie-Geneviève Pinsart (dir.), *Narration et identité : de la philosophie à la bioéthique*, Paris, Vrin, coll. « Pour Demain », 2008, p. 17-33.

racontée et personnage. À cet égard, le langage courant se montre de nouveau instructif. Lorsque l'on considère, par exemple, tel geste de quelqu'un comme « parlant » ou « éloquent », on ne fait rien d'autre que d'affirmer que ce geste « en dit long » sur son auteur. Après tout, les actions savent « parler » puisque, ultimement, elles sont reportées à celui qui les fait<sup>193</sup>.

Il va de soi que cette corrélation entre histoire racontée et personnage, tout en étant comprise intuitivement par tout un chacun, a aussi donné matière à réflexion théorique. Aristote, bien qu'il ne la thématise pas explicitement, la présuppose dans sa *Poétique*. Elle se fait d'emblée remarquer dans la définition même de l'intrigue (*muthos*) comme « agencement des actes accomplis » (*sunthesis tôn pragmatôn*)<sup>194</sup>, ces actes ou *pragmata* dénotant l'agir du sujet qu'est l'être humain. En outre, elle se confirme plus loin dans le texte de la *Poétique* dans l'étude des « six parties » de la tragédie<sup>195</sup>, tout particulièrement quand Aristote déclare : « La tragédie est imitation [*mimêsis*] d'action et à travers cette dernière précisément, imitation d'hommes en action<sup>196</sup> ». La constitution de l'histoire racontée apparaît alors intimement liée à celle du personnage.

Cela dit, il appartient certainement à la narratologie<sup>197</sup> et à ses précurseurs d'avoir posé franchement le problème de ce lien. C'est elle, en effet, qui cherchera à en débrouiller les dimensions et les implications sémiotiques. Il faut mentionner, dans ce contexte, le travail pionnier de Vladimir Propp qui, dans *Morphologie du conte*, a cerné les « fonctions », c'est-

---

<sup>193</sup> Bien évidemment, une action peut revêtir la forme de l'inaction. En pareil cas, elle est souvent vue comme d'autant plus « parlante ». Que l'on pense à la phrase toute faite : « Son silence est éloquent ».

<sup>194</sup> Aristote, *Poétique*, p. 93, chap. VI, 1450 a 5.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 93, chap. VI, 1450 a 8.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 95, chap. VI, 1450 b 4. Cette précision suit toutefois l'assertion : « Cependant, la plus importante de ces parties [de la tragédie] est l'agencement des actes accomplis, puisque la tragédie imite non des hommes, mais l'action, la vie [...] » (*Ibid.*, p. 94, chap. VI, 1450 a 15). Ricœur examine cette subordination dans *Temps et récit I*, p. 66-92.

<sup>197</sup> Dans le sens large de « théorie du récit » tel qu'établi par Gérard Genette dans *Figures III*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1972.

à-dire les segments d'action formalisés, de même que les « rôles » des personnages. En étudiant les inévitables recoupements de ces deux catégories narratives à l'intérieur des « sphères d'actions », le formaliste russe finit par développer une première typologie de rôles des personnages à partir de leur récurrence<sup>198</sup>. Claude Bremond s'intéressera lui aussi aux rôles des personnages dans *Logique du récit*. Par « rôle », il faut comprendre, selon Bremond, « l'attribution à un sujet-personne d'un prédicat-processus éventuel, en acte, ou achevé<sup>199</sup> ». En plus de souligner l'interdépendance indéfectible entre personnage et récit, cette définition devenue classique du rôle l'inscrit dans le dynamisme originaire de l'action racontée en en soulignant les différentes possibilités d'actualisation<sup>200</sup>. Bien plus, elle permet de mettre en valeur que les personnages peuvent être non seulement agents mais encore patients de l'action. Aux études de Propp et de Bremond, il faut adjoindre celles d'Algirdas Julien Greimas. Ce dernier est, sans conteste, celui qui a poussé le plus loin l'accentuation des rapports entre récit et personnage. De fait, dans le « modèle actantiel » qu'il élabore en poursuivant en un sens la réflexion de Propp, le personnage en tant que tel disparaît ; il devient « actant », et ce pour mettre l'accent sur son « activité », sur sa fonction d'« acteur », dans le cours d'action. Greimas élabore ainsi un système typologique des personnages qui comprend trois couples d'actants répartis dans trois grands axes sémantiques : axe de la communication (destinateur, destinataire), axe du désir (sujet, objet) et axe de l'épreuve (adjuvant, opposant)<sup>201</sup>. De manière semblable, Roland Barthes relie le personnage à l'action. En fait, dans son « Introduction à l'analyse structurale des récits », laquelle nous avons déjà

---

<sup>198</sup> Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn (trad.), Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1970 [1928].

<sup>199</sup> Claude Bremond, *Logique du récit*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1973, p. 134.

<sup>200</sup> Signalons que les trois possibilités d'actualisation du « prédicat-processus » – « éventuel, en acte, ou achevé » – rappellent bien sûr la tripartition du temps en futur, présent et passé.

<sup>201</sup> Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale : recherche de méthode*, nouv. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Formes sémiotiques », 2007 [1966].

croisée à plusieurs reprises, Barthes, tout en se servant de la linguistique comme « modèle fondateur », s'appuie sur les travaux de Propp, de Bremond, de Greimas pour décortiquer la « langue du récit ». Ce faisant, il discerne de trois « niveaux de description » de l'œuvre narrative qui concernent respectivement les « fonctions », les « actions » et la « narration ». Dans cette répartition, le personnage est envisagé avant tout comme actant et se voit rangé sous le niveau des « actions »<sup>202</sup>. On voit donc qu'à l'instar de la *Poétique* d'Aristote, les théories narratologiques entérinent sous des aspects différents la compréhension intuitive que nous avons de la corrélation entre personnage et action racontée, compréhension qui relève pour Ricœur de la simple « intelligence narrative » propre à la compétence de destinataires et de destinataires de récits que nous sommes inmanquablement<sup>203</sup>.

Si Ricœur n'est donc ni le premier ni le seul à se pencher sur les liens entre personnage et récit, et si, par ailleurs, il puise dans la narratologie tout en s'en démarquant<sup>204</sup>, il y fait apport significatif. Cet apport touche justement au « transfert » de l'opération de mise en intrigue de l'action racontée au personnage de récit. Légitimé par l'interdépendance irréductible des deux termes de la relation que l'on vient de voir, ce transfert a pour conséquence que la dialectique de concordance discordante immanente à la mise en intrigue

---

<sup>202</sup> Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *loc. cit.* Après un survol des théories en la matière, Barthes constate : « Le [point commun] principal [...] [en] est de définir le personnage par sa participation à une sphère d'actions, ces sphères étant peu nombreuses, typiques, classables ; c'est pourquoi l'on a appelé ici le second niveau de description, quoique étant celui des personnages, niveau des Actions : ce mot ne doit donc pas s'entendre ici au sens des menus actes qui forment le tissu du premier niveau, mais au sens des grandes articulations de la *praxis* (désirer, communiquer, lutter) » (*Ibid.*, p. 17). Quoi qu'il en soit de la nature de l'« acte » attribué au personnage, force est de constater qu'il est assimilé à l'action racontée.

<sup>203</sup> Ricœur élabore dans *Temps et récit II* la notion d'« intelligence narrative », qui, tout en étant liée à la « rationalité narratologique », s'en distingue. La première est « forgée par la fréquentation des récits transmis par notre culture, alors que la seconde est « mise en œuvre [...] par la narratologie, et singulièrement, la sémiotique narrative caractéristique de l'approche structurale » (*TR II*, p. 13-14). Pour résumer grossièrement l'argument de Ricœur, la rationalité narratologique a son origine dans l'intelligence narrative.

<sup>204</sup> Ricœur se penche en particulier sur les travaux de Propp, de Bremond et de Greimas dans *Temps et récit II*, p. 59-114, où il traite des « contraintes sémiologiques de la narrativité ». C'est là qu'il aborde systématiquement la prééminence de l'intelligence narrative sur la rationalité narratologique, et, ce faisant, se différencie des auteurs comme Propp, Bremond, Greimas et Barthes. De là vient, d'ailleurs, outre leur importance, notre choix de donner un survol des écrits de ces théoriciens.

de l'action suscite une dialectique parfaitement correspondante au niveau du personnage.

Ricœur explicite à ce sujet :

La dialectique consiste en ceci que, selon la ligne de concordance, le personnage tire sa singularité de l'unité de sa vie considérée comme la totalité temporelle elle-même singulière qui le distingue de tout autre. Selon la ligne de discordance, cette totalité temporelle est menacée par l'effet de rupture des événements imprévisibles qui la ponctuent (rencontres, accidents, etc.) ; la synthèse concordante-discordante fait que la contingence de l'événement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive de l'histoire d'une vie, à quoi s'égale l'identité du personnage. Ainsi le hasard est-il transmué en destin. Et l'identité du personnage qu'on peut dire mis en intrigue ne se laisse comprendre que sous le signe de cette dialectique. (SA, p. 175)

La dialectique de concordance discordante, d'abord perçue au niveau de l'action racontée, devient ainsi une dialectique « interne » au personnage, lui conférant de cette façon tous les traits qui la particularisent. Cette transposition de l'opération de mise en intrigue de l'action au personnage perd l'air paradoxal qu'elle pourrait avoir si l'on tient compte du fait que le personnage de récit ne se laisse jamais isoler de l'action racontée, qu'il est inséparable du récit. Parce que, il faut bien l'admettre, c'est le récit qui « 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* » (SA, p. 175 ; nous soulignons). Étant donné que la construction du personnage s'avère ainsi le corollaire de la construction de l'histoire racontée et que les deux relèvent de la dialectique de concordance discordante opérée par l'acte configurant de l'intrigue, l'identité du personnage ne peut que s'empreindre, elle aussi, d'un dynamisme fondamental et original. Pour tout dire, l'identité narrative du personnage, à l'instar de l'identité de l'histoire racontée, constitue essentiellement une identité dynamique.

Venons-en alors au deuxième moment charnière dans la conceptualisation narrative de l'identité du soi selon Ricœur, soit la transposition de l'identité narrative, dynamique, du plan du personnage de récit au plan de l'existence humaine. C'est cette transposition qui

nous conduira finalement à aborder la question clef de savoir comment la notion d'identité narrative s'inscrit dans la dialectique entre la mêmeté et l'ipséité propre à l'identité du soi.

### ***La mise en intrigue au plan de l'existence humaine***

Il vient d'être dit que le personnage est celui *qui* fait l'action dans une histoire. En tenant compte de la double prédication active et passive du personnage développée par Bremond et évoquée plus haut, il serait effectivement plus juste de dire qu'il est celui *qui* fait et subit l'action dans une histoire. Peu importe, cependant, qu'il agisse ou subisse, le personnage se manifeste comme le *qui* de l'action racontée. Or ce *qui* de l'action racontée, que l'on pourrait qualifier de « *qui* narratif », ne manquera sûrement pas de rappeler le *qui* que nous avons déjà rencontré sur notre chemin lorsque, au moment d'envisager la notion d'identité narrative tel qu'introduite dans *Temps et récit*, nous constatons que « [d]ire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action? *qui* est en l'agent, l'auteur? » (*TR III*, p. 442). On se souviendra aussi que pareille quête d'identification de l'agent commence par la déclaration du nom et s'achève dans l'acte de raconter l'histoire de sa vie et ce, dans le dessein de certifier la permanence du nom tout au long de cette vie. Dès lors, le *qui* de l'action racontée, le *qui* narratif du personnage, rejoint la question du *qui* humain, la question du soi, en ce sens que ce dernier, en tant que *qui* de l'action racontée dans l'histoire de sa vie, se révèle au bout du compte également comme un *qui* narratif.

Mais le *qui* narratif du personnage ne fait pas renvoyer à la question du soi seulement parce qu'il fait voir que le *qui* humain se présente comme un *qui* narratif. Il le fait aussi parce que, à titre d'entité qui fait ou subit une action racontée, il évoque la question de l'agir et du pâtir humains, ayant trait, rappelons-le, à la triple *mimésis* par laquelle la poétique du récit

préfigure, configure et refigure le temps où s'inscrivent cet agir et ce pâtir. En fait, la raison pour laquelle le *qui* du personnage de récit et le *qui* humain peuvent tous deux se présenter comme *qui* narratifs réside justement en ceci que l'un et l'autre sont des *qui* d'une action racontée, c'est-à-dire des *qui* d'une action se déroulant inéluctablement dans le temps, d'une action, donc, qui appelle la narration. Autrement dit, c'est dans l'exacte mesure où le *qui* du personnage de récit et le *qui* humain sont des sujets – à présent, on dirait mieux *un* sujet – agissant et pâtissant dans le temps<sup>205</sup> qu'ils ne peuvent pas ne pas être des *qui* narratifs. Ainsi se recompose finalement la symbiose entre temps et récit.

De ces observations, il découle en définitive que le soi, en tant précisément que *qui* narratif, se donne à voir comme personnage dans l'histoire racontée de sa vie et que, de ce fait, la construction de son identité coïncide avec la construction de l'identité narrative du personnage<sup>206</sup>. Il devient donc possible de considérer la construction de l'identité du soi comme le résultat de l'acte configurant de la mise en intrigue. Le soi, pourrait-on dire, est lui-même mis en intrigue. C'est ce que Ricœur indique, en effet, dès *Temps et récit*, où il spécifie que l'identité du soi « repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. *Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives* » (TR III, p. 443 ; nous soulignons). Dans cette perspective, c'est grâce à l'acte configurant de la mise en intrigue, ce modèle de connexion spécifique, que la vie d'un sujet peut être conçue

---

<sup>205</sup> Et ce, quoi qu'il en soit des prétentions à la vérité de ce temps, c'est-à-dire, peu importe qu'il s'agisse d'un récit de fiction ou d'un récit historique.

<sup>206</sup> Nous ne nous attardons pas ici sur les divergences d'ordre structurel entre l'expérience vive de la vie et l'aspect que la vie prend dans une histoire racontée, notamment dans le récit de fiction, divergences qui touchent aux questions d'agentivité, d'achèvement et d'inachèvement narratifs, d'enchevêtrements des histoires de vie et de rapports entre rétrospection et anticipation du cours de la vie. Indiquons simplement que ces divergences ne constituent pas des difficultés insolubles, mais plutôt des ambiguïtés productrices de sens. C'est en somme ce que montre Ricœur dans sa discussion de *After Virtue* de MacIntyre, dans *Soi-même comme un autre*, p. 186-193.

comme une unité singulière et cohérente, comme une totalité temporelle synthétique, sous laquelle se trouvent rassemblées et composées narrativement les expériences hétérogènes de son vécu.

Il importe de souligner deux aspects dans ce contexte. Tout d'abord, il ressort de cette conception narrative du soi combien l'appel de narrativité s'avère finalement une quête d'intelligibilité de notre être dans le monde<sup>207</sup> et, par là même, une quête de cohésion de notre existence dans et à travers le temps de ce monde. À vrai dire, on ne peut guère imaginer une existence humaine composée, comme le remarque Françoise Dastur, de « la juxtaposition pure de moments temporels sans rapport les uns aux autres<sup>208</sup> ». En pareilles circonstances, on aurait effectivement affaire à une espèce d'« inconscience pure<sup>209</sup> » ; le sujet, si l'on osait encore l'appeler ainsi, s'en trouverait liquidé. Aussi bien la caractérisation de la mise en intrigue comme synthèse de l'hétérogène ne prend-elle son sens plein, selon nous, qu'une fois inscrite sur le plan de l'existence humaine. Ensuite, si nous venons de remarquer, peut-être un peu hâtivement, que la relation symbiotique entre le temps et le récit se recompose, ce n'est pas seulement parce que le soi se révèle comme un *qui* narratif, comme un personnage, dans son histoire de vie. C'est aussi parce que la mise en intrigue de cette histoire de vie, c'est-à-dire la mise en intrigue du soi, implique inmanquablement le moment de la refiguration de l'agir et du pàtir humains par les riches fonds des récits de fiction et des récits historiques véhiculés par la culture, c'est-à-dire le moment de la restitution de ces récits au vif de l'expérience humaine qu'ils transforment. Car il ne faut pas perdre de vue que la configuration narrative du temps et partant du champ pratique transmise

---

<sup>207</sup> « Parce que nous sommes dans le monde et affectés par des situations, nous tentons de nous y orienter sur le mode de la compréhension et nous avons quelque chose à dire, une expérience à porter au langage et à partager », remarque Ricœur dans *Temps et récit I*, p. 148.

<sup>208</sup> Françoise Dastur et Jean Naudin, « Ipséité et pathologie mentale. Débat entre Françoise Dastur et Jean Naudin », *Psychiatrie, sciences humaines, neurosciences*, vol. 3, n° 2, mars-avril 2005, p. 62.

<sup>209</sup> *Ibid.*

par pareils récits (*mimèsis* II) ne représente que le moment transitoire entre les moments de leur préfiguration (*mimèsis* I) et de leur refiguration (*mimèsis* III). Or, nous l'avons vu, le moment de leur refiguration ne s'active que par la voie de la lecture, soit par la voie de leur réception et interprétation par un lecteur qui se les approprie<sup>210</sup>. Bref, la refiguration de l'agir et du pâtre humains par les récits de fiction et les récits historiques n'est autre que la refiguration du sujet à titre de lecteur de ces récits.

Mais dans quel sens, pourrait-on demander, est-il légitime d'avancer que le sujet se trouve lui-même « refiguré » par les récits qu'il fréquente? À cela, la réponse paraît déjà donnée. On peut dire du sujet qu'il est refiguré dans le même sens, en fait, qu'on peut le dire de son histoire de vie, la construction de l'identité de cette dernière étant pour toujours corrélative de celle du sujet. Il vaut la peine de répéter ce que nous observions plus tôt à cet égard, à savoir que « l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte [et, ajouterions-nous maintenant, fait raconter] sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées » (*TR III*, p. 443). Ainsi l'identité du sujet se découvre-t-elle, précise Ricœur, « celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même » (*TR III*, p. 444). Observation qui ne peut que faire écho à celle de Barthes quand il fait remarquer dans *S/Z* que « ce “moi” qui s'approche du texte est déjà lui-même une pluralité d'autres textes<sup>211</sup> ». C'est donc en se nourrissant et en se cultivant dans tous les récits, fictifs et historiques, grands et petits, collectifs et individuels, qui empreignent et informent son vécu, et en les appliquant réflexivement à lui-même, que le soi s'emploie constamment à refigurer l'unité narrative de

---

<sup>210</sup> « Ce que reçoit un lecteur, c'est non seulement le sens de l'œuvre mais, à travers son sens, sa référence, c'est-à-dire l'expérience qu'elle porte au langage et, à titre ultime, le monde et sa temporalité qu'elle déploie en face d'elle », précise Ricœur dans *Temps et récit I*, p. 148. C'est donc de cette manière que se rejoignent, à un niveau différent, les deux bouts du cercle herméneutique bien portant.

<sup>211</sup> Roland Barthes, *S/Z. Essai*, Paris, Seuil, coll. « Tel quel », 1970, p. 16.

sa vie et qu'il prend du même souffle connaissance de lui-même. Voilà qui lui permet d'éviter l'écueil de la fausse alternative, présentée par les philosophies du *Cogito* et de l'anti-*Cogito*, entre « *absolute identity* » et « *sheer change* »<sup>212</sup>, entre la substantialité inébranlable d'un *je* et sa vaporisation dans le « pur divers » (*TR III*, p. 443) d'états instantanées et déconnectés. Érudant ce classique dilemme embarrassant, le soi, à titre réfléchi de *qui* narratif dans son histoire de vie, possède par essence une identité instable, fluctuante.

Tout compte fait, Ricœur met en relief que l'identité du soi, en tant que narrativement comprise et articulée, se trouve également gouvernée par la dialectique de concordance discordante du personnage et le dynamisme fondamental qui s'y rattache, lesquels sont les exacts corollaires de ceux de l'histoire racontée de sa vie. Il en découle que l'identité dynamique de l'histoire racontée d'une vie fait l'identité dynamique du sujet et, par le fait même, que l'identité dynamique du sujet se décline essentiellement sur le mode narratif. En un mot, l'identité du sujet se présente comme celle d'un soi raconté.

### **Interlude : L'ombre de Wilhelm Dilthey**

Avant de montrer comment la notion d'identité narrative ainsi formulée se greffe sur la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité propre à l'identité du soi, et de faire ressortir du même souffle le sens plein de la conception de l'identité du sujet comme une narration de soi, il n'est pas inutile de marquer ici un temps d'arrêt pour indiquer que, tout comme pour ce qui est de la corrélation entre personnage et récit, Ricœur n'innove pas à proprement parler en postulant une relation entre récit et existence humaine. À cet égard, on aura sans doute remarqué qu'il signale explicitement l'inspiration qu'il trouve en la matière chez

---

<sup>212</sup> Paul Ricœur, « *Life in Quest of Narrative* », p. 33.

Hannah Arendt, surtout dans son ouvrage intitulé *The Human Condition*<sup>213</sup>. Par ailleurs, nous avons nous-mêmes fait appel à plusieurs théoriciens qui ont abordé le sujet et qui sont venus appuyer notre parcours à des stades divers<sup>214</sup>. D'autres penseurs se sont donc penchés, tantôt de près, tantôt de loin, sur le problème de la narration et de ses rapports à la vie, et ce aussi bien avant qu'après la promotion, au tournant des années 1960, des théories du récit en objet d'études sérieuses, pour ne pas dire valables, et le « virage narratif » qu'ont connu depuis lors plusieurs disciplines<sup>215</sup> de même que le discours social dans son ensemble<sup>216</sup>. Au nombre des penseurs qui, comme Ricœur mais de façons différentes que lui, ont fait valoir que les récits empreignant le vécu servent à lui donner un sens et, ce faisant, à nous orienter dans le monde, il convient de citer en particulier Wilhelm Schapp<sup>217</sup>, Barbara Hardy<sup>218</sup>, Alasdair MacIntyre<sup>219</sup> et David Carr<sup>220</sup>.

---

<sup>213</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2<sup>e</sup> éd., Chicago, Chicago University Press, 1998 [1958]. Notons que c'est Ricœur qui signe la préface à la traduction française : Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Georges Fradier (trad.), Paris, Calmann-Levy, coll. « Liberté de l'esprit », 1983.

<sup>214</sup> Cela ne veut pas dire pourtant que nous partageons complètement leur perspective sur les liens entre vie et récit. Rien n'est moins vrai.

<sup>215</sup> Pour un survol de l'évolution du concept de narration en lien avec la théorie littéraire au cours du dernier demi-siècle, voir le nouveau chapitre rédigé par Jamen Phelan dans Robert Scholes, James Phelan et Robert Kellogg, *The Nature of Narrative*, 4<sup>e</sup> éd., rév. et aug., Oxford/New York, Oxford University Press, 2006 [1966], p. 283-336. Pour une perspective plus large de la présence actuelle de l'approche narrative au sein et au-delà des sciences humaines, se référer à Marie-Geneviève Pinsart (dir.), *Narration et identité : de la philosophie à la bioéthique*, Paris, Vrin, coll. « Pour Demain », 2008.

<sup>216</sup> Voir Neil Bissoondath, *L'âge de la confession*, Fredericton, Goose Lane, coll. « Conférence Antonine Maillet-Northrop Frye », 2007 et Robert Fulford, *The Triumph of Narrative. Storytelling in the Age of Mass Culture*, Toronto, Anansi, 1999. Les deux auteurs abordent, entre autres, le pouvoir de la narration, qu'elle soit de nature personnelle, familiale, sociale, politique ou économique, à organiser le champ pratique et à façonner nos vies.

<sup>217</sup> Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 4<sup>e</sup> éd., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, coll. « Klostermann-Seminar », 2004 [1953]. Quoique ses travaux demeurent longtemps méconnus, surtout en dehors des cercles phénoménologiques, Wilhelm Schapp commence dès les années 1950 à développer ce qui deviendra une véritable « *Geschichten-Philosophie* », une « philosophie des histoires » (Hermann Lübbe, « Vorwort », Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 4<sup>e</sup> éd., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, coll. « Klostermann-Seminar », 2004 [1953], p. vi ; nous traduisons). Ainsi, dans son livre *In Geschichten verstrickt*, Wilhelm Schapp maintient que tout un chacun se trouve immanquablement « enchevêtré » dans des histoires qui attendent d'« émerger ». Il est à noter que nous avons découvert tardivement dans nos recherches qu'il existe une traduction française de cet ouvrage, préparée par les soins de Jean Greisch : Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires*, Jean Greisch (trad. et éd.), Paris, Cerf, 1992 [1953]. Nous dévions de sa traduction du terme clef de « *verstrickt* » du titre, et de tous ses dérivés, puisque le terme de « empêtré » connote à nos yeux une dimension pathique que le terme allemand n'a pas.

Bien qu'ils divergent par leurs perspectives sur la nature du récit et par leurs approches méthodologiques, ces quatre penseurs importants de la dimension narrative de la vie s'accordent tous sur un point : l'impossibilité de creuser un fossé entre l'acte de raconter

---

Pour l'explication que fournit Greisch de son choix, voir son « Avant propos » dans Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires*, Jean Gresch (trad. et éd.), Paris, Cerf, 1992 [1953], p. 8. On reviendra plus loin sur la réflexion de Schapp.

<sup>218</sup> Barbara Hardy, « Towards a Poetics of Fiction : 3) An Approach through Narrative » [*sic*], *Novel : A Forum on Fiction*, vol. 2, n° 1, automne 1968, p. 5-14. Les travaux de Barbara Hardy entrent sous certains aspects en résonance avec ceux de Schapp. La critique et théoricienne littéraire affirme en ce sens que « *narrative, like lyric or dance, is not to be regarded as an aesthetic invention used by artists to control, manipulate, and order experience, but as a primary act of mind transferred to art from life* » (*Ibid.*, p. 5). Elle s'attache alors à explorer « *the qualities which fictional narrative shares with that inner and outer storytelling that plays a major role in our sleeping and waking lives. For we dream in narrative, daydream in narrative, remember, anticipate, hope, despair, believe, doubt, plan, revise, criticize, construct, gossip, learn, hate, and love by narrative. In order really to live, we make up stories about ourselves and others, about the personal as well as the social past and future.* » (*Ibid.*) En insistant sur les caractéristiques communes aux histoires de fiction et à la « *personal history* » (*Ibid.*, p. 6), Hardy soutient donc que les récits informent infailliblement le vécu.

<sup>219</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981. Dans ce livre, le philosophe consacre un chapitre retentissant au thème « The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of Tradition » (*Ibid.*, p. 190-209), où il fait observer « *how natural it is to think of the self in a narrative mode* » (*Ibid.*, p. 192). De fait, en abordant la question de la formation des vertus, MacIntyre se rend à l'évidence qu'il est impossible de traiter des dimensions éthiques de la vie humaine, c'est-à-dire de la visée de la « vie bonne », sans tenir compte de son unité et de ses qualités narratives : « *[T]he unity of a virtue in someone's life is intelligible only as a characteristic of a unitary life, a life that can be conceived and evaluated as a whole. [...] [S]o now, in defining the particular pre-modern concept of the virtues with which I have been preoccupied, it has become necessary to say something of the concomitant concept of selfhood, a concept of a self whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life to death as narrative beginning to middle to end* » (*Ibid.*, p. 191). MacIntyre entreprend alors une analyse détaillée de l'unité d'une vie et de ses structures narratives. Ce faisant, il en vient à soutenir que « *man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal* » (*Ibid.*, p. 201). D'où il tire la conclusion : « *I can only answer the question "What am I to do?" if I can answer the prior question "Of what story or stories do I find myself part?"* » (*Ibid.*). À l'évidence, du simple fait qu'elle relie l'idée d'unité d'une vie humaine à une conception narrative de l'ipséité (*selfhood*), la réflexion de MacIntyre dans *After Virtue*, contemporaine de celle de Ricœur dans *Temps et récit* – pour le moins relativement au premier tome –, recoupe celle-ci à plusieurs égards, mais des différences sensibles entre les deux persistent. À ce sujet, voir SA, p. 187-193, où Ricœur prend position à l'égard de la pensée de MacIntyre.

<sup>220</sup> David Carr, *Time, Narrative, and History*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1991 [1986]. Dans cet ouvrage, Carr s'intéresse à l'omniprésence des structures narratives dans notre expérience du temps et du monde. Mais, à la différence de théoriciens dont la perspective s'ancre soit dans le domaine de la littérature soit dans celui de l'histoire, son objectif est de « *shift the focus "backward" from the literary products, but neither to the author's creative act nor to the historian's scientific procedure. Instead [his] focus is beyond even the latter to the historical experience that lies behind and precedes both* », et ce afin de montrer que la narration est plus que « *window-dressing or packaging, something incidental to our knowledge of the past* » (*Ibid.*, p. 9). Dans cette entreprise, il prend en considération nombre de théories sur le sujet, dont celles de Ricœur telles qu'énoncées notamment dans *Temps et récit I*, les autres tomes n'ayant pas encore paru au moment de préparation de son ouvrage. On notera toutefois que ce philosophe parvient à une interprétation de la réflexion de Ricœur qui est à l'opposé de la nôtre : « *So in the end for Ricœur narrative structure is as alien from the "real world" as it is for the other authors we have been discussing* » (*Ibid.*, p. 15). Il semble cependant que Carr finisse par changer, ou du moins atténuer, cette prise de position suivant la parution de *Temps et récit II et III*. Le montre son article intitulé « Épistémologie et ontologie du récit », Jean Greisch et Richard Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1991, p. 205-214.

des histoires et l'existence humaine. Autrement dit, ils s'accordent, explicitement ou implicitement, dans leur opposition à l'hypothèse selon laquelle « *[s]tories are not lived but told*<sup>221</sup> ». Telle est, en effet, la position tranchée de Mink – oui, le même chez qui nous avons trouvé un renfort à certaines de nos propositions, mais dont nous ne partageons pas la perspective à cet égard. Dans la mesure où Schapp, Hardy, MacIntyre et Carr battent en brèche, chacun à sa façon, l'idée que « les histoires ne sont pas vécues, mais racontées » et celle, corrélative, que « la vie n'est pas racontée, mais vécue », ils mettent en lumière la signification foncièrement historique de notre être dans le monde. Par là, ils souscrivent tous, à notre sens, tout comme nous le faisons nous-mêmes, à l'axiome suivant de Wilhelm Dilthey : « *In Dichtung und Wahrheit verhält sich ein Mensch universal-historisch zu seiner eigenen Existenz*<sup>222</sup> ». On pourrait même aller jusqu'à dire que les quatre théoriciens touchent, sous différents angles, à ce que Dilthey expose dans ses méditations sur la « biographie de soi » (*Selbstbiographie*), où il élabore la notion fondamentale de « connexion de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*)<sup>223</sup>. Par le biais de cette notion, Dilthey est, en effet,

---

<sup>221</sup> Voici la déclaration complète de Mink, qui se veut, en partie, une réfutation de la pensée de Hardy : « *It is true, I have argued, that narratives are in an important sense primary and irreducible. [...] The comprehension at which narratives aim is a primary act of mind, although it is a capacity which can be indefinitely developed in range, clarity, and subtlety. But to say that the qualities of narrative are transferred to art from life seems a hysteron proteron. Stories are not lived but told. Life has no beginnings, middles, or ends [...]* » (Louis O. Mink, « History and Fiction as Modes of Comprehension », p. 557).

<sup>222</sup> Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, p. 199 : « En fiction et en réalité, l'homme se tient dans un rapport historico-universel à son existence ». Nous traduisons.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 191-204. C'est nous qui traduisons les deux expressions allemandes. Quant au mot « *Selbstbiographie* », nous le rendons par « biographie de soi », plutôt que par « autobiographie » comme l'ont fait certains auteurs, tant pour respecter le choix terminologique de Dilthey – le mot « *Autobiographie* » existe aussi en allemand – que pour souligner la généralité de son propos, dont témoigne, entre autres, le passage suivant : « *Und hier nähern wir uns nun den Wurzeln alles geschichtlichen Auffassens. Die Selbstbiographie ist nur die zu schriftstellerischem Ausdruck gebrachte Selbstbesinnung des Menschen über seinen Lebensverlauf. Solche Selbstbesinnung aber erneuert sich in irgendeinem Grade in jedem Individuum. Sie ist immer da, sie äußert sich in immer neuen Formen* » (Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, p. 200) : « Et ici nous nous approchons alors des racines de toute compréhension historique. La biographie de soi n'est que la connaissance de soi de l'homme sur le cours de sa vie telle qu'elle s'exprime dans l'écriture. Une telle connaissance de soi se renouvelle pourtant dans une certaine mesure chez tout individu. Elle est toujours là, elle se dit toujours sous des formes nouvelles » (nous traduisons). Quant à l'expression « *Zusammenhang des Lebens* », nous adoptons

le premier à mettre en valeur non seulement qu'une existence humaine est dotée d'une connexion ou d'une cohésion principielles et que cette connexion s'avère de facture historique, mais encore que cette connexion, qui confère à une existence son unité et sa singularité, s'articule dans l'histoire d'une vie.

Mais, pourrait-t-on répliquer, étant donné que Dilthey se révèle de la sorte être le précurseur de Schapp, de Hardy, de MacIntyre et de Carr – et de bien d'autres, d'ailleurs –, ne devra-t-on pas en dire autant de Ricœur? Absolument. Il ne fait pas de doute que la pensée de Ricœur trouve de nombreux échos dans celle de Dilthey<sup>224</sup>. À plus forte raison que, dans la notion diltheyenne de connexion de la vie, se trahit même le trait saillant que Ricœur donne à sa notion d'identité narrative, soit un dynamisme intrinsèque. Pour s'en convaincre, il suffit de tendre une oreille attentive au passage suivant : « *Der Sinn des Lebens liegt in der Gestaltung, in der Entwicklung; von hier aus bestimmt sich die Bedeutung der Lebensmomente auf eine eigene Weise; sie ist zugleich erlebter Eigenwert des Momentes und dessen wirkende Kraft*<sup>225</sup> ». Le philosophe allemand précise donc que la signification des divers moments d'une existence, et partant la compréhension de celle-ci en tant que totalité temporelle, ne sauraient être fixes. Or dire que « le sens de la vie réside dans la configuration, dans l'évolution » n'est-ce pas dire que le sens de la vie ne réside pas dans tel ou tel moment précis? qu'il ne réside pas dans un moment isolé des autres? qu'il ne réside pas dans un moment en dehors de sa « connexion » avec les autres moments? N'est-ce pas

---

la traduction généralement utilisée de « connexion de la vie », quoique le mot français « connexion » ne véhicule pas toute la polysémie du mot allemand « *Zusammenhang* ».

<sup>224</sup> On notera que Ricœur fait assez souvent allusion à Dilthey dans ses travaux et qu'il reconnaît explicitement, dans *Soi-même comme un autre* (p. 168), la filiation de sa notion d'identité narrative à la notion diltheyenne de connexion de la vie.

<sup>225</sup> Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, p. 199 : « Le sens de la vie réside dans la configuration, dans l'évolution ; par là se précise la signification des moments de la vie à sa propre façon ; elle est simultanément la valeur propre du moment tel que vécu et la force rayonnante de ce dernier ». Nous traduisons. Mentionnons que ces observations sont en résonance avec celles de Barthes qui note que « chaque point du récit irradie dans plusieurs directions à la fois » (Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », p. 23).

dire, enfin, que le sens de la vie ne réside ni au début ni au milieu ni à la fin de son déploiement, mais qu'il la traverse? On le voit, si l'on examine de plus près les considérations de Dilthey sur sa notion de connexion de la vie, il apparaît qu'il saisit de manière intuitive que les moments épars de l'existence sont rassemblés, « connectés », narrativement, dans une histoire de vie dont le sens réside dans son façonnement constant. C'est là ce que proposent en somme – à des degrés divers, il est vrai – les théories développées par Schapp, Hardy, MacIntyre, Carr et Ricœur. En ce sens, les travaux de ces derniers sont au diapason de ceux de Dilthey.

Le problème qui se pose souvent, cependant, en essayant de rapprocher la pensée diltheyenne de la pensée contemporaine sur la dimension narrative de la vie, c'est que le philosophe allemand semble sous-entendre plusieurs aspects inhérents à sa notion de connexion de la vie sans jamais les expliciter<sup>226</sup>. En témoigne le lien, élucidé à l'instant, entre la traversée toujours renouvelée du sens de soi que Dilthey décrit, et le fait présupposé que cette traversée est précisément une traversée par l'histoire d'une vie prise comme une totalité temporelle avec un début, un milieu et une fin. S'il existe donc une indéniable filiation de pensée, consciente ou inconsciente<sup>227</sup>, entre la réflexion de Dilthey sur la notion de connexion de la vie et celles de Schapp, Hardy, MacIntyre, Carr et Ricœur sur les dimensions narratives de la vie, c'est ce dernier, selon nous, qui, tout en entrevoyant les diverses facettes de la notion diltheyenne, a le mieux réussi à les élargir et à les incorporer dans une conception globale d'identité narrative qui tient compte des rapports généraux de la narrativité avec l'expérience vécue du temps. En un mot, à notre sens, des théoriciens

---

<sup>226</sup> Tout se passe comme si, en forçant quelque peu le trait, la pensée de Dilthey posait bien des jalons conceptuels touchant à l'idée d'histoire racontée d'une vie, mais il faut savoir ce que l'on cherche pour le trouver.

<sup>227</sup> Il est un peu étonnant, en effet, de constater que MacIntyre ne fait aucune référence à Dilthey dans *After Virtue* (*op. cit.*), surtout à la lumière des considérations téléologiques de la narration qu'il aborde.

contemporains sur les rapports entre récit et vie, Ricœur s'avère celui qui a le mieux théorisé ce que Dilthey a été le premier à problématiser. L'influence connue de la philosophie anthropologique et herméneutique de Ricœur sur l'ensemble des sciences humaines est, de façon générale, révélatrice à cet égard<sup>228</sup>.

### **Narrations de soi : identité-mêmeté, identité narrative, identité-ipséité**

La fortune du concept d'identité narrative de Ricœur tient non seulement au fait qu'elle repose, comme on l'a vu, sur la double transposition de la dialectique de concordance discordante qui va du plan de l'action racontée au plan du personnage de récit, puis de celui-ci au plan de l'existence humaine ; elle tient aussi au fait qu'à ce dernier stade, cette dialectique, laquelle dote le soi d'une identité narrative et dynamique, se voit conjuguée avec la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité, laquelle est également l'apanage du soi. Comment s'effectue cette conjonction ? Voilà la question qui a mis en branle notre exploration des problématiques de la temporalité et de la narrativité, et à laquelle nous sommes à présent en mesure d'apporter une réponse.

On se rappellera, pour commencer, que la mêmeté et l'ipséité désignent deux significations distinctes et concurrentes de l'identité humaine : la mêmeté, l'*idem* ou le *quoi* humain, c'est la persistance du caractère qui s'incarne dans les dispositions durables à *quoi* on reconnaît un sujet ; l'ipséité, l'*ipse* ou le *qui* humain, c'est le maintien de soi qui s'incarne

---

<sup>228</sup> À ce sujet, une bonne entrée en matière est fournie par : Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson (trad. et éd.), Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1998 [1981] ; le numéro substantiel sur son œuvre réalisé par Michaël Føessel et Olivier Mongin (dir.), « La pensée Ricœur », *Esprit*, n° 323, mars-avril 2006 ; et Scott Davidson (dir.), *Ricœur Across the Disciplines*, New York, Continuum, 2010. Sur la question plus précise des implications variées de son herméneutique du soi, voir surtout le récent numéro inaugural de la revue *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* qui porte sur le sujet : Scott Davidson et Johann Michel (dir.), « L'herméneutique du soi », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010. En ligne : <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur>, page consultée le 8 avril 2011.

dans la parole tenue grâce à laquelle un sujet apparaît comme celui sur *qui* on peut compter. On se rappellera en outre que la mêmeté et l'ipséité, tout en étant concurrentes, ne sont pas rivales. L'une ne saurait, en effet, se déployer dans toute son ampleur sans l'autre en ce sens que le caractère forme le siège de leur coïncidence – l'*ipse* revêt les traits de l'*idem* –, et le maintien de soi le siège de leur non coïncidence – l'*ipse* se dévêt des traits de l'*idem*. On se rappellera enfin que, si elles sont concurrentes, c'est parce que la mêmeté et l'ipséité représentent deux types de rapports qu'entretient le soi au temps, plus précisément deux modalités polairement opposées de la permanence dans le temps qui composent son identité.

Cette composition de deux modalités polairement opposées de la permanence dans le temps que sont la mêmeté et l'ipséité prend l'aspect d'une dialectique au sein de l'identité du soi. Or qu'est-ce qui effectue cette dialectique? Qu'est-ce qui rend possible la réunion des deux pôles antithétiques de temporalité existentielle? Qu'est-ce qui permet, non seulement de donner forme à l'informe qu'est le temps, mais encore de faire médiation entre ses traits opposés? C'est très précisément l'identité narrative. Si toutes nos considérations des rapports entre la narrativité et la temporalité ont tendu vers ce constat, ce n'est que maintenant que l'on est capable d'en saisir toute la portée. Car nous avons pu établir, d'une part, que l'identité narrative, en tant que fruit de la dynamique d'entrecroisement du récit de fiction et du récit historique dans leur effort commun de refiguration du champ pratique, est la réponse la plus satisfaisante que la poétique du récit apporte aux caractères aporétiques du temps, et, d'autre part, que l'identité narrative, en tant que fruit de la dialectique de concordance discordante opérée par l'acte configurant de la mise en intrigue, est investie du dynamisme fondamental et original qui permet de synthétiser l'hétérogène que sont la permanence et l'impermanence du temps, le temps comme durée et le temps comme passage. C'est justement parce que l'identité narrative est apte à faire médiation entre ce qui *persiste* dans la

durée du temps et ce qui *se maintient* dans le passage du temps qu'elle est apte à faire médiation entre la *mêmeté* – la *persistance* du caractère dans les dispositions durables – et l'*ipséité* – le *maintien* de soi dans la parole tenue. Au final, dans le montage conceptuel que Ricœur propose de l'identité du soi, l'identité narrative vient occuper le « milieu » (*SA*, p. 150), l'« intervalle » (*SA*, p. 176), entre la *mêmeté* et l'*ipséité* pour faire médiation entre ces deux pôles de la permanence dans le temps de l'être humain. S'inscrivant ainsi dans l'« entre-deux » (*SA*, p. 195), l'identité narrative agit, précise Ricœur, « à la façon d'une *médiété* spécifique entre le pôle du caractère [...] et le pôle du maintien de soi » (*SA*, p. 143 ; nous soulignons). C'est donc de cette manière que l'identité narrative réunit dialectiquement la *mêmeté* et l'*ipséité* au sein de l'identité du soi. Il s'ensuit que l'identité du soi s'avère essentiellement une narration de soi.

Il reste à préciser deux effets de cette fonction de médiation remplie par l'identité narrative, qui constituent, selon nous<sup>229</sup>, autant de façons dont elle se signale plus ou moins distinctement. Le premier de ces effets consiste en la narrativisation de la *mêmeté* et de l'*ipséité*. On se souviendra à cet égard que nous avons remarqué au début de notre parcours que, bien que l'*idem* du caractère et l'*ipse* du maintien de soi désignent des pôles distincts de temporalité existentielle, il se produit entre eux au quotidien d'inévitables croisements et enchevêtrements. Et la question se posait de savoir ce qui les rend possibles. Dès lors, on peut dire que pareils croisements et enchevêtrements entre la *mêmeté* et l'*ipséité* sont l'œuvre de l'activité médiatrice de l'identité narrative qui précisément les narrativise, c'est-à-dire qui les intègre dans la structure dynamique de concordance discordante d'une histoire de vie, d'une narration de soi :

---

<sup>229</sup> Dans une certaine mesure, Ricœur, en mettant en valeur le deuxième trait que l'on verra, risque d'atténuer tant soi peu l'impact du premier, quoiqu'il en explique nettement les rouages et les effets. Voir *SA*, p. 176.

[E]n narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés. L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi. (*SA*, p. 195-196)

C'est donc seulement en tant qu'insérées dans le mouvement d'une histoire racontée que la mêmété et l'ipséité peuvent être rapprochées et combinées. Tout pousse à croire, en fait, que l'on présuppose instinctivement dans la vie ordinaire la dimension narrative de la mêmété du caractère comme celle de l'ipséité du maintien de soi. Une preuve éloquente touchant à la mêmété nous est fournie par les nombreux débats contemporains sur les identités des communautés nationales, culturelles et ethniques (*SA*, p. 148), débats qui ont souvent pour objet de cerner le « caractère » (le plus souvent changeant) d'une communauté, c'est-à-dire les traits distinctifs, les dispositions durables, qui la rendent identifiable et ré-identifiable à ses propres yeux et aux yeux des autres<sup>230</sup>, et ce dans l'intention de (re)définir l'histoire de vie de la collectivité<sup>231</sup>. Équivalamment, l'ipséité se voit tout spontanément insérée dans le cours d'un récit. Ainsi, compter sur une personne, compter qu'elle va se maintenir dans la promesse, exige de croire en la fidélité de la parole donnée par rapport à la parole tenue, exigence à laquelle on ne peut satisfaire sans envisager le sujet à des moments différents de son histoire de vie. Si l'on paraît donc saisir par intuition les liens de la mêmété et de

---

<sup>230</sup> Ce rapport intime entre la stabilité d'un caractère et son expression par la mise en récit est parfaitement illustré dans la langue anglaise par son usage du terme « *character* » pour désigner la *dramatis personae*.

<sup>231</sup> Dans le contexte de la francophonie canadienne, on pensera volontiers aux consultations publiques tenues dans le cadre du débat sur les « accommodements raisonnables » au Québec. À cette occasion, on invitait les membres de la communauté à témoigner, à titre de « Québécois » justement, comment ils vivent eux-mêmes leur quotidien, à « échanger pour s'entendre », et ce dans le but de « fonder l'avenir » du Québec, comme on le lit à même la page titre du rapport de recherche réalisé par Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec, 2008. Disponible en ligne : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>, page consultée le 12 septembre 2011. C'est donc dire qu'on invitait la population de plus en plus diversifiée du Québec à partager des expériences personnelles en vue d'infléchir le récit de soi de la collectivité.

l'ipséité avec une histoire de vie, c'est, en dernier ressort, l'identité narrative qui s'emploie à tisser ces liens en narrativisant les deux modalités de la permanence dans le temps.

Le deuxième effet que suscite la fonction de médiation de l'identité narrative entre la mêmeté et l'ipséité s'accompagne du premier, mais, à la différence de celui-ci, il semble moins apparent quoique tout autant puissant. Il s'agit des « variations imaginatives » de l'identité narrative (*SA*, p. 176-180). Par « variations imaginatives », il faut entendre toutes les modifications et fluctuations qui surviennent sans cesse dans l'espace intermédiaire entre les pôles de la mêmeté et de l'ipséité, et, par conséquent, toutes les visions et versions toujours mouvantes de l'histoire de vie que – pour paraphraser le constat, déjà évoqué, de Ricœur – le sujet se raconte à lui-même sur lui-même et dans laquelle il se reconnaît (ou non) dans son effort constant de compréhension de soi. Les variations imaginatives de l'identité narrative ressortissent donc à son dynamisme intrinsèque en ce que « le récit ne fait pas que les tolérer, il les engendre, il les recherche » (*SA*, p. 176). Dans la vie de tous les jours, l'ampleur des variations imaginatives de l'identité paraît relativement restreinte. Cela s'explique par le fait même que les pôles de la mêmeté et de l'ipséité tendent à s'y confondre (*SA*, p. 176). Si nous reprenons les deux exemples cités tout à l'heure, on reconnaîtra aisément cette coïncidence entre les deux pôles : chercher à cerner le « caractère » d'une communauté (la mêmeté) a, en dernière analyse, pour but de mieux en assurer la pérennité, le maintien de soi (l'ipséité) ; compter sur une personne (l'ipséité), c'est s'attendre à ce que les traits de caractère qui font croire en sa fiabilité ne changent pas (la mêmeté). Tandis que, de par sa nature même, l'expérience quotidienne, sur laquelle se greffe le récit historique branché qu'il est sur le réel, contient alors dans une certaine mesure l'ampleur des variations imaginatives de l'identité narrative, ces dernières prennent un essor prodigieux dans le récit de fiction. Alors entre en jeu l'apport indispensable de la littérature dans la refiguration de

l'existence et des identités humaines. C'est dans la littérature, en effet, que les variations imaginatives telles qu'appliquées aux identités narratives des personnages de fiction peuvent se déployer dans toute leur diversité. Envisagée sous cette optique, la littérature, souligne avec force Ricœur,

s'avère consister en un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve du récit les ressources de variation de l'identité narrative. Le bénéfice de ces expériences de pensée est de rendre manifeste la différence entre les deux significations de la permanence dans le temps, en faisant varier le rapport de l'une à l'autre. (*SA*, p. 176)

Il en résulte que le récit de fiction permet d'explorer toute la gamme des variations imaginatives, certains récits sondant le pôle de la mêmété, d'autres le pôle de l'ipséité, d'autres encore tout l'espace intermédiaire<sup>232</sup>.

Que le récit de fiction, contrairement au récit historique, détienne la capacité unique d'engendrer des variations imaginatives innombrables, cela ne fait pas de doute. Toutefois, cela ne signifie pas *ipso facto* qu'il contribue plus que son homologue à la refiguration de l'identité narrative des êtres humains. Plus n'est pas mieux. Mais plus n'est pas pire non plus. Plus est plutôt différent, contrasté. Et ce sont précisément cette différence et ce contraste fonciers des ressources respectives du récit de fiction et du récit historique dans leur travail conjoint de refiguration de l'agir et du pâtir humains qui animent par principe l'activité médiatrice de l'identité narrative entre la mêmété et l'ipséité<sup>233</sup>, et qui nourrissent de la sorte continûment la création de nouvelles variations imaginatives de l'identité du soi.

---

<sup>232</sup> Autour du pôle de la mêmété, gravitent des récits avec des personnages identifiables et ré-identifiables comme mêmes, ainsi que c'est en gros le cas des contes traditionnels et des récits du folklore ; autour du pôle de l'ipséité, gravitent des récits avec des personnages à peine identifiables parce que largement dénués de traits de caractère au sens strict, le cas de figure en étant *Der Mann ohne Eigenschaften* (*L'homme sans qualités*) de Robert Musil (9<sup>e</sup> éd., Hamburg, Rowohlt, coll. « Gesammelte Werke in Einzelausgaben, 1968 [1931-1942] ; et, entre les deux extrêmes, se situent des récits avec des personnages qui changent mais demeurent peu ou prou identifiables. Sur cette question, voir *SA*, p. 176-180.

<sup>233</sup> « [O]n pourrait dire que, dans l'échange des rôles entre l'histoire et la fiction, la composante historique du récit sur soi-même tire celui-ci du côté d'une chronique soumise aux mêmes vérifications documentaires que

Là où la littérature se distingue, néanmoins, là où elle exerce une fonction que nulle autre poétique du récit ne saurait exercer à sa place, c'est que, dans son travail indispensable d'opposition positive au récit historique, dans son travail indispensable d'invention de variations imaginatives toujours renouvelées sur la dimension temporelle de l'existence humaine, elle nous fait entrevoir dans un éclair ce que le quotidien, ce que la réalité, tendent à brimer de notre être dans le temps, elle prend notre attention sur le monde en flagrant délit de relâchement et l'éveille, et elle nous invite à son école pour nous instruire sur l'agir et le pâtir humains au vif du temps qui est le nôtre<sup>234</sup>. Du moins est-ce ainsi qu'elle nous offre des ressources variées et nécessaires pour porter au jour les processus actifs, créateurs et incessants de composition en vertu desquels l'identité du soi se montre fondamentalement une narration de soi.

## Conclusion

Au terme de ce premier chapitre, il convient de revenir sommairement sur les stations principales du cheminement parcouru jusqu'ici, ce qui nous permettra à la fois de souligner la fortune de l'herméneutique ricœurienne du soi et de la conception narrative de l'identité humaine qui s'y greffe, et de dessiner les contours de la suite de notre réflexion.

Pour commencer, nous avons souligné deux acceptions distinctes de la notion polysémique d'identité que Ricœur met nettement en relief : d'une part, la *mêmeté*, qui dénote le *quoi* humain et qui s'exprime par le paradigme de la persistance du caractère dans

---

toute autre narration historique, tandis que la composante fictionnelle le tire du côté des variations imaginatives qui déstabilisent l'identité narrative. En ce sens, l'identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire [...]. » (*TR III*, p. 446)

<sup>234</sup> À ce propos, Ricœur souligne que sa théorie de l'identité narrative entend profiter du « double fait que c'est dans la fiction littéraire que la jointure entre l'action et son agent se laisse le mieux appréhender, et que la littérature s'avère être un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où cette jonction est soumise à des variations imaginatives sans nombre » (*SA*, p. 188).

les dispositions durables à *quoi* un sujet peut être identifié et réidentifié comme le même ; d'autre part, l'ipséité, qui dénote le *qui* humain et qui s'exprime par le paradigme du maintien de soi dans la parole tenue laquelle fait que le sujet se présente comme celui sur *qui* on peut compter. Si la mêmeté et l'ipséité s'avèrent alors concurrentes en ce qu'elles désignent deux modalités polairement opposées de la permanence de l'être humain dans le temps, elles ne sont pas sans parenté. Le simple fait que l'on tend souvent à les confondre dans la vie ordinaire trahit leurs inéluctables croisements et enchevêtrements. Mais qu'est-ce qui fournit, demandions-nous alors, les conditions de possibilité de ces ligatures entre les deux pôles antithétiques de temporalité existentielle?

L'identité narrative s'est imposée à plusieurs égards comme réponse à cette question. Elle s'est signalée une première fois dans le cadre des considérations des rapports symbiotiques qu'établit Ricœur entre la narrativité et la temporalité. À la lumière de sa théorie de la triple *mimèsis*, selon laquelle l'activité narrative préfigure, configure et refigure l'expérience vive du temps et donc le champ pratique, il est devenu manifeste que l'identité narrative procède de la dynamique d'entrecroisement entre les deux provinces principales du champ narratif que sont le récit de fiction et le récit historique dans leur effort commun de refigurer la temporalité de notre être dans le monde. Aussi l'identité narrative s'est-elle présentée comme la réplique la plus satisfaisante que la poétique du récit donne aux apories du temps. Cela mettait incessamment en lumière le travail de médiation qui lui appartient. La fonction médiatrice de l'identité narrative s'est confirmée une deuxième fois dans l'étude de l'architecture de l'herméneutique du soi proprement dite. De fait, si elle ne constitue que l'une des quatre médiations réflexives – langagière, praxique, narrative et éthico-morale – par l'intermédiaire desquelles le soi se réalise et s'appréhende, autrement dit, si elle ne constitue que l'un des quatre registres sur lesquels l'herméneutique du soi se décline,

l'activité narrative y joue un rôle décisif. Car elle sert de canal transitoire entre les autres registres dans la mesure où c'est à elle que revient la charge d'exprimer l'inscription fondamentale de l'être humain dans le temps. Toujours est-il que toute l'ampleur de la fonction médiatrice de l'identité narrative n'a pu être discernée qu'à sa troisième apparition, à l'occasion de la discussion de la double transposition sur laquelle Ricœur érige sa conceptualisation narrative de l'identité du soi. Dans ce contexte, on a vu que l'identité narrative relève en dernier ressort de l'acte configurant de la mise en intrigue et qu'elle possède, de ce fait, un dynamisme foncier et le pouvoir singulier de synthétiser l'hétérogène, dont les traits contraires du temps, qui prend à la fois l'aspect de la durée et l'aspect du passage. Voilà d'où l'identité narrative tire au fond son aptitude à faire médiation entre la mêmeté et l'ipséité, soit entre les deux pôles concurrents de temporalité existentielle.

Il en a découlé enfin que, du point de vue du montage conceptuel de l'identité du soi, l'identité narrative occupe l'espace intermédiaire entre les pôles de la mêmeté et de l'ipséité. Agissant de la sorte à titre d'une médiété spécifique, elle s'emploie à conjuguer la mêmeté et l'ipséité au sein d'une dialectique active et créative qui ne cesse de se régénérer à la faveur de l'opposition positive des ressources *sui generis* que déploient respectivement le récit historique et le récit de fiction dans leur travail conjoint de refiguration de l'agir et du pâtir humains. C'est donc la fonction centrale de médiation que remplit la narrativité dans la constitution conceptuelle de l'identité humaine qui nous autorise à affirmer que l'identité du sujet s'avère essentiellement une narration de soi.

Eu égard à tout ce qui précède, point n'est besoin de dire que l'herméneutique du soi qu'élabore Ricœur, de même que la conception narrative de l'identité humaine qui s'y rattache, témoignent d'une profondeur, d'une finesse et d'une richesse extraordinaires de pensée, celles que l'on reconnaît d'ailleurs à l'ensemble de son œuvre philosophique. Il est

tout aussi évident, en outre, que Ricœur élève à un haut degré d'abstraction les rapports et les articulations qui existent entre le temps et le récit, entre l'être et le récit, entre l'existence humaine, son inscription primordiale dans le temps et son interprétation sur le mode narratif, bref, les rapports et les articulations que visait Dilthey par sa notion de connexion de la vie (*Zusammenhang des Lebens*). Tout cela ne fait aucun doute. Et pourtant, aurait-on réellement échappé à l'ombre de Dilthey? Aurait-on réussi à se rendre à un point où son ombre diffuse ne se projette plus? Cela nous paraît moins sûr. En fait, quoique Ricœur non seulement débrouille mais encore aiguise et amplifie nombre d'aspects de la notion diltheyenne de connexion de la vie, il n'est pas certain qu'il épuise tout ce que cette notion est susceptible de donner à penser, ne serait-ce que malgré elle.

Pour tout dire, si l'on doit, sans conteste, savoir gré à Ricœur d'avoir bâti une théorie ingénieuse et raffinée de l'identité humaine, il nous semble néanmoins qu'il néglige quelque peu les enjeux entourant les différents aspects de la « connexion » impliqués dans l'acte de raconter une histoire de vie, dans l'acte de s'appréhender et de se comprendre sur le mode narratif, ce qui risque selon nous d'avoir un certain impact sur son herméneutique du soi. Ce sont ces enjeux qui feront l'objet du prochain chapitre, où nous tâcherons d'arranger une rencontre entre l'herméneutique ricœurienne du soi et la minoritarité.

## CHAPITRE II

### L'herméneutique ricœurienne du soi et la minoritarité : une rencontre

[C]'est seulement dans un conflit des herméneutiques rivales que nous apercevons quelque chose de l'être interprété : une ontologie unifiée est aussi inaccessible à notre méthode qu'une ontologie séparée ; c'est chaque fois chaque herméneutique qui découvre l'aspect de l'existence qui la fonde comme méthode.  
Paul Ricœur<sup>235</sup>

Paul Ricœur avance, on l'a vu, une théorie porteuse de l'identité humaine, théorie rendant compte, à un niveau subtil de conceptualité, des rouages qui font qu'un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même. S'il n'est pas douteux que le philosophe clarifie et agrandit de la sorte la notion de connexion de la vie (*Zusammenhang des Lebens*) telle que mise de l'avant par Wilhelm Dilthey, on devrait reconnaître néanmoins qu'il paraît privilégier un type particulier de connexion de la vie et du coup en amoindrir, tant soit peu, l'importance d'un autre, que la notion diltheyenne véhicule en quelque sorte en sourdine. Pour discerner ces deux types de connexion de la vie, il ne faut pas craindre selon nous de faire valoir la riche polysémie du terme allemand de *Zusammenhang*, qui touche à un éventail de dimensions afférentes aux phénomènes relationnels<sup>236</sup>. L'usage fréquent que Dilthey en fait dans ses méditations sur la biographie de soi<sup>237</sup> invite, en effet, presque sans

---

<sup>235</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 23.

<sup>236</sup> Tout en recoupant le large champ sémantique du terme français de connexion, qui renvoie aux mots aussi plurivoques que « rapport », « lien », « liaison », « union », « affinité » ou « analogie », le terme de *Zusammenhang* dénote également d'autres dimensions ressortissant à une relation entre deux ou plusieurs éléments, y compris ce que l'on désigne en français par les mots « cohérence », « cohésion », « cadre » ou « contexte ». Même la traduction récente de « *Zusammenhang des Lebens* » par « ensemble vital » (voir Angèle Kremer Marietti, « Dilthey », *Le vocabulaire des philosophes*, tome III, *Philosophie moderne (XIX<sup>e</sup> siècle)*, Jean-Pierre Zarader (éd.), Paris, Ellipses, 2002, p. 581), ne réussit pas à notre sens à véhiculer l'acception large dans laquelle on peut prendre l'expression de Dilthey.

<sup>237</sup> Voir Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, p. 191-204.

le vouloir, à profiter de ses résonnances multiples et à saisir l'expression « *Zusammenhang des Lebens* » dans son acception la plus large possible. À telle condition, il apparaîtra que la « connexion de la vie » peut renvoyer aussi bien à la « connexion » pour ainsi dire « interne » de la vie, c'est-à-dire à l'articulation complexe de l'existence, du temps et du récit qui fonde l'appréhension de l'identité du soi sur le mode narratif, qui fonde la narration de soi, qu'à la « connexion » pour ainsi dire « externe » de la vie, c'est-à-dire au rapport de la narration de soi avec le contexte dont elle émerge<sup>238</sup>. Or il nous semble que Ricœur sous-estime à certains égards les enjeux reliés à ce second type de connexion de la vie. Sans doute cette assertion pourrait-elle surprendre dans la mesure où, dans le cadre de sa théorie de la triple *mimésis*, le philosophe prend grand soin de cerner les mécanismes régissant les modifications consubstantielles de l'activité narrative quand il traite de l'évolution historique, des « métamorphoses », de la mise en intrigue<sup>239</sup>, et qu'il souligne par là son appartenance à une temporalité et à une spatialité spécifiques. C'est donc dire que, tandis que

---

<sup>238</sup> On notera que Dilthey ne manque pas d'évoquer ce que nous venons d'appeler connexion externe de la vie. Ainsi, dans ses considérations sur la biographie de soi, il fait remarquer : « *Die Selbstbiographie ist die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens begegnet. Hier ist ein Lebenslauf das Äußere, sinnlich Erscheinende, von welchem aus das Verstehen zu dem vorandringt, was diesen Lebenslauf innerhalb eines bestimmten Milieu hervorgebracht hat* » (Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, p. 199-200) : « La biographie de soi est la forme la plus achevée et la plus instructive sous laquelle la compréhension de la vie se présente à nous. Ici, le cours de la vie est l'extérieur, l'apparition sensorielle, à partir desquels on parvient à la compréhension de ce qui a produit ce cours de la vie dans un milieu spécifique » (nous traduisons). Il n'empêche que ces propos de Dilthey, quoiqu'ils tiennent compte de l'influence du « milieu » sur une biographie de soi, se réfèrent principalement au fond de celle-ci, plutôt qu'à sa forme, et qu'à l'instar de la notion même de connexion de la vie, la question du milieu n'est pas développée de manière substantielle sur le plan conceptuel, surtout en comparaison de l'approche théorique de Ricœur.

<sup>239</sup> Sur cette question, voir *TR I*, p. 131-135 et *TR II*, p. 17-58. Précisons, en bref, que Ricœur dote l'acte configurant de la mise en intrigue de deux « traits complémentaires », soit la « schématisation » et la « traditionalité ». Ces traits président à la création de « paradigmes » réglant la définition de modèles narratifs quant à la « forme » – le principe formel de la concordance discordante –, au « genre » – la classification générique d'un récit comme conte, roman, drame, chronique, etc. – et au « type » – le déroulement typique d'une intrigue dérivé bien souvent d'une œuvre singulière, telles *Œdipe roi* de Sophocle (dans Sophocle, *Théâtre complet*, Robert Pignarre (trad. et éd.), Paris, GF Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 2006 [1964], p. 103-143) ou, plus proche de nous, *Lavalléeville* d'André Paiement (dans André Paiement, *Les partitions d'une époque. Les pièces d'André Paiement et du Théâtre du Nouvel-Ontario (1971-1976)*, Joël Beddows (éd.), vol. 2, Sudbury, Prise de parole, 2004 [1974], p. 21-146), où se profilent certaines thématiques, dont la claustration, la filiation trouble et le conflit familial, qui se cristallisent jusqu'à nos jours dans la littérature franco-ontarienne.

Ricœur examine à fond le rapport entre l'acte de raconter en général et le contexte variable auquel il se rattache, il ne prête pas, d'après nous, la même attention au rapport entre l'acte de se raconter son histoire de vie et le contexte, lui aussi variable, dans lequel il s'actualise.

Mais en quoi devrait-on s'attarder sur les enjeux entourant la connexion externe de la vie? En quoi devrait-on être alerté par le fait que Ricœur, s'il n'en fait pas abstraction, ne les aborde pas de front dans l'élaboration de son herméneutique du soi? En ceci justement que la connexion externe de la vie s'avère à nos yeux d'autant plus significative qu'elle peut exercer une influence décisive à même l'articulation de la triade formée par l'existence, le temps et le récit sur laquelle repose la conception narrative de l'identité du sujet selon Ricœur, c'est-à-dire à même l'articulation de la triade qui engendre une narration de soi. Car il importe de ne pas perdre de vue que, s'il est impossible de séparer l'histoire racontée d'une vie de son contexte d'émergence et d'évolution, il en va de même du faire narratif qui la porte à l'expression. Comme le note avec acuité Wilhelm Schapp à cet égard – et, ce faisant, il nous fait sentir l'ombre diffuse de Dilthey à nos côtés –, « *[d]as Erzählen ist in einen Zusammenhang eingebettet*<sup>240</sup> ». Autrement dit, étant donné que l'acte de se raconter son histoire de vie « s'enchâsse » forcément dans un contexte, celui-ci ne peut que conditionner celui-là, et ce tant sous le rapport du contenu que sous le rapport de la structure de l'histoire racontée. S'il faut donc se préoccuper de la dimension externe de la connexion de la vie, c'est parce que le contexte de production d'une narration de soi peut affecter sa structure, plus exactement les modalités d'articulation de la triade de l'existence, du temps et du récit qui la fait naître.

---

<sup>240</sup> Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, p. 183 : « L'acte de narrer s'enchâsse dans un contexte ». Nous traduisons. Nous dévions ici, afin de marquer la dimension intriquée des deux termes de la relation, de la traduction proposée par Greisch, qui écrit : « La narration fait partie d'un contexte » (Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires*, Jean Greisch (trad. et éd.), p. 213).

Se posent alors avec force les questions suivantes : Comment le contexte d'émergence et d'évolution de l'identité du sujet est-il susceptible d'influencer les modalités de construction d'une narration de soi telles que nous les avons sondées dans le premier chapitre à partir de l'anthropologie philosophique et herméneutique de Ricœur? Comment cette éventuelle influence pourrait-elle se manifester dans le montage conceptuel de l'identité du soi? Et, enfin, comment pourrait-elle se réverbérer sur l'herméneutique ricœurienne du soi jusqu'à en solliciter un certain remaniement? Face à ces questions qui résident au cœur du présent chapitre, et compte tenu des acquis du chapitre précédent, il ne serait pas incongru d'entrevoir dès maintenant la possibilité que le contexte de production de l'identité du sujet agisse sur la fonction même de médiété remplie par l'identité narrative entre les deux pôles de la permanence de l'être humain dans le temps que sont la mêmeté et l'ipséité. Dans cette perspective, nous nous hasarderions à prendre pour hypothèse de travail que la manière dont l'identité narrative opère dans l'« intervalle de sens » (*SA*, p. 150) creusé entre la mêmeté et l'ipséité peut différer selon le contexte où le sujet s'épanouit. Plus précisément, nous dirions que la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité qu'effectue, sur le plan conceptuel, l'identité narrative s'articule différemment selon son site d'actualisation, à savoir, pour le cas qui nous concerne, selon qu'on a affaire à un contexte majoritaire ou à un contexte minoritaire.

Ce chapitre se donne donc pour tâche d'examiner, dans une perspective théorique, la différence que posent la constitution et la compréhension de soi du sujet minoritaire en regard de la constitution et de la compréhension de soi du sujet telles que formulées par l'herméneutique du soi de Ricœur. Entendons-nous bien. Loin de nous l'intention de déconstruire l'herméneutique ricœurienne du soi ; sa richesse heuristique, que le chapitre précédent cherchait à présenter et à étayer, demeure pour nous indéniable. Notre propos ici sera plutôt d'arranger, à la façon d'un entremetteur, une rencontre entre l'herméneutique

ricœurienne du soi et la minoritarité afin d'explorer tout à la fois comment la première pourrait nous enseigner sur la seconde et comment la seconde pourrait le revaloir à la première.

### **D'une dialectique l'autre, ou de l'ipséité comme interface**

Exprimer qui l'on est, s'identifier soi-même relève, nous l'avons vu, d'une opération complexe, régie par une relation dialectique mise en œuvre par la narrativité entre les deux pôles de temporalité existentielle que sont l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, la mêmeté et l'ipséité, plus spécifiquement le pôle inauthentique et le pôle authentique de l'ipséité. Cela n'est plus à démontrer. On se méprendrait toutefois de penser que la construction de l'ipséité du sujet se laisse ramener à la seule œuvre de cette dialectique. Il ne s'agit là, de fait, que d'une face de l'ipséité : sa face avers en quelque sorte, celle qui donne sur le propre de soi-même. Il en est effectivement une autre face, camouflée, hélas, trop souvent et paradoxalement, par son inéluctabilité et sa criante évidence : sa face revers donnant sur l'autre. Après tout, l'ipséité du sujet ne se crée ni évolue *ex nihilo* ; elle est relation immanente avec l'altérité. De là vient justement l'importance, plusieurs fois soulignée dans le chapitre précédent, de la réflexivité foncière de l'ipséité du sujet compris comme un soi, réflexivité en vertu de laquelle le sujet se constitue en faisant, à des degrés différents, un détour obligé par le monde dans lequel il est et, en conséquence, par une pluralité de figures de l'autre, avant de prendre le chemin du retour vers lui-même<sup>241</sup>. Il s'ensuit que, dans l'herméneutique ricœurienne du soi, l'altérité fait partie intégrante de l'ipséité. Cette relation de l'ipséité avec l'altérité, à l'instar de sa relation avec la mêmeté, revêt la forme d'une

---

<sup>241</sup> Il y a lieu de rappeler que le titre de travail de *Soi-même comme un autre* était *Le retour à soi*. Voir François Dosse, *op. cit.*, p. 619.

dialectique. Il se manifeste néanmoins une dissemblance entre les relations dialectiques que l'ipséité engage respectivement avec sa face avers et sa face revers : la première dialectique, basée sur le « contraste » (*SA*, p. 345) entre l'*idem* et l'*ipse*, accuse largement une facture disjonctive, alors que la seconde, basée sur l'« implication » (*SA*, p. 14) entre le soi et l'autre, accuse largement une facture conjonctive<sup>242</sup>. En dépit de cette dissemblance entre elles, les deux dialectiques s'entrelacent inextricablement dans la construction identitaire des individus et des communautés. Bref, l'herméneutique du soi de Ricœur met en mouvement une dialectique « complémentaire » (*SA*, p. 13) de celle de la mêmeté et de l'ipséité, à savoir la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, dialectiques qui, à la manière du lien indissoluble des deux faces d'une pièce de monnaie, sont toutes les deux constitutives de l'ipséité du sujet.

Cela étant dit, une question pressante, voire déconcertante, surgit aussitôt : En ayant abordé, comme nous l'avons fait jusqu'ici, l'ipséité du sujet dans l'optique de sa face avers qu'est la mêmeté, n'aurions-nous pas exclu du même souffle sa face revers qu'est l'altérité et perverti de cette manière la nature même de l'ipséité? En d'autres termes, par le simple fait d'avoir concentré notre attention sur la polysémie de la notion d'identité, n'aurions-nous pas écarté une part essentielle de la problématique de la constitution et de la compréhension de soi du sujet, à savoir précisément la notion d'altérité? À cette question, quelque fondée puisse-t-elle paraître, répliquons sans tarder qu'il n'en est rien.

Il est vrai que, dans le dessein de scruter le large « spectre de significations » (*SA*, p. 195) de l'ipséité – qui, signalons-le pour mémoire, s'étend depuis le pôle de la persistance du caractère dans les dispositions durables, où l'*ipse* revêt les traits de l'*idem*, jusqu'au pôle du maintien de soi dans la parole tenue, où il s'en dévêt –, et d'élucider l'articulation narrative de ce spectre de significations, nous avons jusqu'à présent surtout mis l'accent sur

---

<sup>242</sup> Voir *SA*, p. 367.

la notion d'identité, gardant du coup un certain silence sur la notion d'altérité. Il n'empêche que celle-ci n'a jamais été absente de nos considérations. Pour s'en convaincre, il est opportun de revenir sur les deux exemples cités au début du chapitre précédent pour illustrer une manière implicite et explicite de dire son identité, de s'identifier soi-même, au quotidien. On faisait alors remarquer que hélér un taxi, c'est s'affirmer comme une personne ayant besoin d'un mode de transport, et que présenter ses papiers d'identité, c'est s'affirmer comme la personne que l'on prétend être. Il faut bien préciser à présent que l'autre se trouve impliqué dans ces actes d'identification sous au moins deux aspects, l'un plus évident que l'autre. Sous le premier aspect, l'autre se manifeste bien sûr comme celui avec qui nous interagissons – le chauffeur de taxi et le douanier, par exemple –, c'est-à-dire comme celui qui réagit à notre agir – nous ayant vus hélér, le chauffeur de taxi arrête la voiture ; nous étant rendus au poste-frontière, le douanier nous adresse la parole et exige nos papiers –, et dont la réaction à notre agir influence en retour ce même agir et donc notre acte d'identification de nous-mêmes – quand le chauffeur de taxi, en arrêtant la voiture, nous invite à monter, nous cessons de hélér et passons pour ainsi dire au prochain stade de l'identification, soit la communication de notre destination ; quand le douanier nous adresse la parole et exige nos papiers, les renseignements ou, mieux, les bribes de notre histoire de vie que nous partageons dépendent des questions qu'il nous pose. Sous le deuxième aspect, l'autre, dans ces deux exemples, se révèle comme celui qui conditionne notre agir et notre acte d'identification à un niveau plus fondamental. L'interrogation suivante pourrait nous aider à soulever un coin du voile qui cache d'ordinaire ce deuxième aspect : Comment sait-on exactement ce que signifie, au sens fort, hélér un taxi et présenter ses papiers? Comment sait-on que hélér un taxi, c'est, entre autres, faire signe de la main, interpeller en s'exclamant « hep! » ou « hé! », ou encore siffler, et non pas, mettons, sauter sur place ni pirouetter sur

ses talons? Comment sait-on que, lorsque le douanier nous demande nos « papiers », il demande bel et bien des pièces d'identité et non pas un document quelconque? Bref, d'où tient-on en dernière instance le savoir de comment (inter)agir de façon à se dire, à s'identifier soi-même, de telle manière dans telle situation? À l'évidence, cette interrogation touche à ce que nous avons envisagé précédemment sous le titre d'identifications acquises qui forgent l'identité-*idem* du caractère, c'est-à-dire à des identifications-à une panoplie de « modèles d'action et de vie » (SA, p. 197) édifiés et véhiculés par l'autre – personnages, projets, attitudes, comportements, valeurs, visées, normes, etc. – dans lesquels on se reconnaît (ou non) et par la voie desquels de l'autre se mêle à la constitution du soi. Ainsi, les deux exemples ayant ouvert notre examen de la notion d'identité montrent nettement que l'on côtoie la notion d'altérité depuis le début de notre parcours. À plus forte raison que ce n'est pas seulement au pôle de l'identité-*idem* que se manifeste la présence de l'autre. Elle s'accuse également, et même plus volontiers, au pôle de l'identité-*ipse*. Rappelons que, de la modalité de permanence dans le temps représentée par ce pôle, il a été dit qu'elle s'exprime par le paradigme du maintien de soi dans la parole tenue qui fait que le sujet apparaît comme celui sur qui on peut compter. Ici, l'autre se voit alors directement sollicité.

Le maintien de soi, constate Ricœur à ce sujet, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter sur* elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable de* mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur..., être comptable de... (SA, p. 195)

Aussi le paradigme du maintien de soi met-il explicitement en jeu la notion d'altérité puisqu'il appartient à l'autre non seulement de certifier la fiabilité du sujet, mais encore d'assurer qu'il demeure fidèle à sa promesse. Gage et caution de la tenue de la parole par le sujet au regard du don qu'il en fait, l'autre ne se dissimule donc guère au pôle de l'identité-*ipse*. En fait, le rôle qu'il joue dans le paradigme du maintien de soi s'avère décisif en ce

qu'il permet de faire apparaître la « dimension proprement éthique de l'ipséité » (*SA*, p. 195). Car, si le soi peut tenir sa parole, s'il peut y rester fidèle et ainsi se maintenir, c'est grâce à l'autre qui, en comptant sur lui, le rend et le tient pour responsable de ses actes<sup>243</sup>. Voilà qui fait, selon Ricœur, de l'identité-*ipse* le pôle de « pure ipséité » (*SA*, p. 195), que nous avons qualifié de pôle authentique.

On le voit, la notion d'altérité, quoiqu'elle n'ait pas occupé l'avant-scène dans notre discussion de la notion d'identité, n'en a jamais été exclue. Au contraire, sa présence et au pôle de l'identité-*idem* et au pôle de l'identité-*ipse*, plus précisément sa présence à l'un et l'autre pôle, inauthentique et authentique, de l'ipséité atteste qu'elle concourt activement à la construction de cette dernière. Aussi bien est-ce à cette intervention active de l'altérité dans la construction de l'ipséité que ressort la ligne de partage, évoquée à l'instant, qui scinde l'acte d'identification de soi en deux processus étroitement liés : s'identifier soi-même (comme...) et s'identifier-à l'autre (via...)<sup>244</sup>. Cette « bifurcation<sup>245</sup> » du concept d'identification, laquelle, soit dit en passant, se trahit dans l'usage ordinaire du langage<sup>246</sup>, traduit donc au fond la nature « bifurquée » de l'ipséité. Comme nous l'avons mentionné, celle-ci se présente différemment selon que l'on regarde vers ce que nous avons appelé sa

---

<sup>243</sup> D'après Ricœur, en effet, pour que la tenue de la parole donnée « fasse sens », « [s]e suffit à elle-même la justification proprement éthique de la promesse, que l'on peut tirer de l'obligation de sauvegarder l'institution du langage et de répondre à la confiance que l'autre met dans ma fidélité. Cette justification éthique, prise en tant que telle, déroule ses propres implications temporelles, à savoir une modalité de permanence dans le temps susceptible d'être polairement opposée à celle du caractère. Ici, précisément, ipséité et même cessent de coïncider » (*SA*, p. 149). Sur cette question, voir aussi Paul Ricœur, « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°s 76-77, 2003, p. 127-141.

<sup>244</sup> À ce sujet, se référer également à Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », Anne-Marie Dillens (dir.), *La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1997, p. 132.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> Notons que la filiation sémantique du mot « identification » avec la notion d'altérité lui est davantage reconnue qu'au mot « identité », bien que les deux termes partagent la racine étymologique de l'*idem* latin. Il est remarquable en fait que, de sa forme verbale pronominale – « s'identifier » –, *Le Grand Robert* ne donne que la définition suivante : « [s]e faire ou devenir identique, se confondre, en pensée ou en fait » (*op. cit.*), privilégiant ainsi la face revers de l'ipséité (identification du sujet à un autre) au détriment de sa face avers (identification du sujet comme soi-même).

face avers, qui concerne sa relation dialectique avec la mêmeté, ou sa face revers, qui concerne sa relation dialectique avec l'altérité. En définitive, dans la perspective de l'herméneutique ricœurienne du soi, s'identifier soi-même, en tant que réponse à la question du *qui* – Qui suis-je? Qui sommes-nous? –, consiste en deux processus continuels et corrélatifs : c'est, d'une part, se reconnaître comme sujet qui parle, qui agit, qui se raconte et qui s'impute ses actions ; c'est, d'autre part, se reconnaître dans divers modèles procédant de l'autre et se les approprier, c'est, justement, incorporer diversement de l'autre au propre.

Cette interdépendance des deux faces de l'ipséité que sont la mêmeté et l'altérité, de même que la dimension réflexive qui s'y greffe, s'annoncent dès l'abord dans *Soi-même comme un autre*, au moyen du titre de l'ouvrage. Ainsi que le note Ricœur dans sa préface, ce titre entend évoquer trois éléments : la réflexivité de l'identité du soi, son lien avec l'identité du même et le rapport « intime » entre le soi et l'autre<sup>247</sup>. Ce qu'il y a donc de remarquable dans le titre de *Soi-même comme un autre*, c'est qu'il contient tout seul les trois volets qui caractérisent ensemble la nature éminemment fragmentaire et médiatrice de la constitution et de la compréhension de soi du sujet, à savoir : *primo*, l'« approche indirecte » du soi par la réflexion impliquant un détour par l'analyse ; *secundo*, la « première détermination » de l'ipséité par sa relation dialectique (son contraste) avec la mêmeté ; *tertio*, la « seconde détermination » de l'ipséité par sa relation dialectique (son implication) avec l'altérité (*SA*, p. 345). Ces trois volets de l'ipséité, qui se réfèrent à autant d'« intentions philosophiques » (*SA*, p. 11-15) ou de « problématiques » (*SA*, p. 345) traitées dans *Soi-même comme un autre*, composent en effet la « triple membrure » (*SA*, p. 33) de l'herméneutique du soi telle que la conçoit et l'élabore Ricœur dans cet ouvrage. Ce que

---

<sup>247</sup> Ricœur souligne à ce propos que la préposition « comme » dans le titre de l'ouvrage signifie non seulement une comparaison – « soi-même semblable à un autre » – mais encore une implication – « soi-même en tant que... autre » (*SA*, p. 14).

Ricœur nomme herméneutique du soi, c'est très précisément l'« articulation » ou l'« enchaînement » de ces trois problématiques, et ce « en vertu de l'exacte équivalence entre l'*interprétation* de soi et le déploiement de cette triple médiation » (SA, p. 345). Pour tout dire, le sujet, à titre fondamental d'être- interprété<sup>248</sup>, ne saurait s'accomplir et s'appréhender qu'à travers la triple médiation par la réflexivité, la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité, et la dialectique de l'ipséité et de l'altérité.

Nous approchons ici de l'enjeu central – et de l'attrait principal – d'une rencontre entre l'anthropologie philosophique telle que l'envisage Ricœur dans *Soi-même comme un autre* et la minoritarité telle qu'elle se donne à voir et à penser en Ontario français et en sa littérature. Car la tentative d'appliquer l'herméneutique ricœurienne du soi à l'être-interprété du soi minoritaire se heurte à une difficulté importante qui concerne justement cette triple médiation. Non point dans la perspective de l'équivalence entre son déploiement global et l'interprétation de soi, mais plutôt dans celle du rapport entre les trois termes médiateurs, plus exactement du rapport structurel entre les deux dialectiques. Qu'est-ce qui dans ce rapport fait alors barrière lorsque l'herméneutique ricœurienne du soi recroise la minoritarité?

À ce sujet, il importe d'insister d'entrée de jeu sur le fait que le lien qui noue la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité à celle de l'ipséité et de l'altérité – et c'est aussi le cas, d'ailleurs, du lien qui noue ces deux dialectiques au premier terme médiateur qu'est la réflexivité – n'est pas, comme on l'a remarqué, un simple lien d'association d'éléments autrement indépendants, mais un lien essentiel de complémentarité. On n'a aucune raison de douter qu'une conséquence naturelle de cette complémentarité est que les deux dialectiques influent l'une sur l'autre, que l'une se reflète dans l'autre, que tout changement dans l'une est

---

<sup>248</sup> Ce que Paul Ricœur a établi clairement au moins depuis *Le conflit des interprétations* (op. cit.).

apte à provoquer un changement dans l'autre. Tout, dans *Soi-même comme un autre*, laisse effectivement entendre pareille influence mutuelle entre les deux dialectiques. Or c'est de cette influence mutuelle des deux dialectiques constitutives de l'ipséité que Ricœur n'a pas, à notre avis, pris la juste mesure dans l'élaboration originale de son herméneutique du soi.

Pour cerner de plus près la difficulté qui s'élève, la distinction, proposée plus tôt sous l'inspiration des travaux de Dilthey, entre les deux types de connexion de la vie mérite d'être évoquée. Il existe, suggérons-nous, une connexion interne de la vie, identifiée à l'articulation entre l'existence humaine, le temps et le récit qui engendre une narration de soi, et une connexion externe de la vie, identifiée au site d'actualisation de cette narration de soi. Il paraît utile à ce moment-ci de notre réflexion de rapprocher ces deux types de connexion de la vie, des deux dialectiques constitutives de l'ipséité. Autrement dit, il paraît utile de mettre en parallèle les deux connexions, interne et externe, de la vie et les deux faces, avers et revers, de l'ipséité. On peut affirmer, en ce sens, que la connexion interne de la vie se rapporte à la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité, et la connexion externe de la vie à la dialectique de l'ipséité et de l'altérité. Il s'ensuit qu'avancer, comme nous l'avons fait, que Ricœur néglige dans une certaine mesure les variations possibles de la connexion externe de la vie – le site d'actualisation des narrations de soi – et comment ces variations peuvent influencer sur la connexion interne de la vie – l'articulation des narrations de soi – revient à affirmer qu'il néglige dans une certaine mesure les variations possibles de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité – le rapport du soi à l'autre – et comment ces variations peuvent influencer sur la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité – l'articulation des narrations de soi. En somme, on pourrait dire que, si l'herméneutique ricœurienne du soi fait ressortir de manière inédite que l'ipséité possède une face avers donnant sur la mêmeté et une face revers donnant sur l'altérité, et si elle rend compte de cette façon en quoi l'ipséité forme une véritable

*interface*, elle porte moins sur la question de savoir comment sa face revers pourrait varier et comment cette variation de sa face revers pourrait influencer sur sa face avers et donc infléchir l'interface même de l'ipséité.

C'est là où entre en jeu l'être minoritaire. Car il s'avère présenter une variation de la face revers de l'ipséité, et donc de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, capable de susciter un remaniement de l'interface de l'ipséité. Pourquoi? En un mot, parce que la relation du soi minoritaire à l'autre diffère sensiblement de la relation du soi à l'autre telle que Ricœur l'entend, quoique tacitement, dans son herméneutique du soi. Esquissons sans tarder cette différence dans ses grandes lignes, à la condition que la suite de notre réflexion confirme et affine ses traits. Bien que *Soi-même comme un autre* ne se penche jamais sur la question proprement dite des milieux minoritaires et majoritaires, il n'est pas inconcevable de considérer le soi (en apparence neutre) envisagé dans cet ouvrage comme appartenant à un contexte majoritaire, dans la mesure où Ricœur, quand bien même il parlerait souvent, y compris dans *Soi-même comme un autre*, de l'« homme agissant et souffrant », donne priorité à un sujet qui, certes, souffre ou pâtit de l'agir d'un autre, mais dont le statut de sujet agissant ne s'en trouve jamais pour autant remis en cause ; aussi, chez Ricœur, la relation du soi (majoritaire) à l'autre n'affecte-t-elle pas radicalement sa puissance d'agir<sup>249</sup>. De toute évidence, c'est tout le contraire de l'apanage du sujet minoritaire, lui qui peine à laisser, à retrouver et à préserver les traces de sa présence dans un monde dans lequel il agit, certes, mais dans lequel cet agir pâtit à jamais de la dépendance d'un autre – et, disons-le tout de suite, non pas exclusivement de l'autre sous la figure du sujet majoritaire ; aussi la relation du soi minoritaire à l'autre affecte-t-elle radicalement sa puissance d'agir. Primauté de l'agir

---

<sup>249</sup> C'est notamment le cas du Ricœur de l'époque de *Soi-même comme un autre*. On verra qu'il réajuste quelque peu sa position plus tard sans toutefois en changer le fond.

sur le pâtir, d'un côté, primauté du pâtir sur l'agir, de l'autre, voilà, en gros, ce qui distingue la relation du soi à l'autre mise de l'avant par l'herméneutique ricœurienne du soi de celle caractéristique de la minoritarité.

Afin d'explorer cette différence plus en détail, on doit aborder la structure même de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité telle qu'élaborée par Ricœur et que nous n'avons encore guère mentionnée. Sur la base de cette exploration, il nous sera possible de faire ressortir des traits différentiels que paraît prendre la dialectique de l'ipséité et de l'altérité au contact de la minoritarité<sup>250</sup>, ce qui pourrait, à son tour, frayer la voie pour discerner la manière spécifique dont le soi minoritaire fait l'expérience de ce « fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir » (*TR I*, p. 106) qui est le lot de l'existence humaine.

### **La dialectique de l'ipséité et de l'altérité**

Affichant une facture conjonctive, la dialectique de l'ipséité et de l'altérité concerne de manière fondamentale l'interaction du sujet avec le monde dans lequel il se (re)trouve sous l'égide d'une appartenance primordiale, monde dans lequel il « est jeté », dirait Heidegger, sans l'avoir choisi<sup>251</sup>, et dans lequel il s'épanouit et s'appréhende. De ce fait,

---

<sup>250</sup> Un avertissement s'impose : il est manifeste que le traitement de la notion d'altérité est inséparable des notions éthico-morales, telles l'imputabilité, la responsabilité et la reconnaissance, qui, comme on a pu le noter en passant, se voient nettement mobilisées au pôle authentique de l'ipséité. Ricœur développe ces notions – et plusieurs autres encore – dans sa « petite éthique » qui commande le registre éthico-moral de son herméneutique du soi (voir *SA*, p. 199-344 et, au sujet des trois notions mentionnées à l'instant, en particulier p. 337-344). Cela dit, notre discussion de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité ne s'attardera à cette « petite éthique » que pour y tirer des éclaircissements nécessaires, comme ceux ayant trait à la notion clef de puissance d'agir. Nous intéressant avant tout aux dimensions ontologiques et phénoménologiques des liens entre ipséité et altérité, nous accèderons au traitement de ces liens par voie plus directe, c'est-à-dire en passant par la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, où Ricœur, en se fondant sur l'ensemble des études précédentes de l'ouvrage, médite sur les implications ontologiques de son herméneutique du soi et expose pour la première fois la dialectique de l'ipséité et de l'altérité en tant que telle.

<sup>251</sup> Voir *SZ*, § 38 [« Das Verfallen und die Geworfenheit »], p. 175-180 (*ÉT*, § 38 [« Le dévalement et l'être-jeté »], p. 223-228). Plus loin, Heidegger insiste : « *Als geworfenes ist es [das Dasein] in die Existenz geworfen. Es existiert als Seiendes, das, wie es ist und sein kann, zu sein hat* » (*SZ*, § 57, p. 276) : « Étant jeté,

pour mettre en lumière les dimensions onto-anthropologiques et phénoménologiques de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, comme nous l'avons fait dans l'étude des deux pôles antithétiques de temporalité existentielle que sont l'*idem* et l'*ipse*, il nous faudrait étudier la question de l'agir et du pâtir humains qui nous accompagne depuis le début de notre parcours. Plus précisément, le moment est venu de lever la parenthèse que nous avons imposée dans le premier chapitre au deuxième trait de l'herméneutique du soi de Ricœur, à savoir l'unité analogique de l'agir sur laquelle elle s'érige.

L'examen proposé ici de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité se fera en trois temps. Tout d'abord, il s'agira de porter au jour trois types de pouvoir qui se déploient selon Ricœur dans le champ pratique et qu'il mobilise dans l'élaboration de son herméneutique du soi. On dira ensuite quelques mots au sujet des dimensions ontologiques de l'ipséité dans le dessein de relever la signification polysémique de l'être comme acte et puissance. Alors seulement pourra être exposée à la fin la manière dont l'altérité fait partie intégrante de la constitution de l'ipséité et élucidée la polysémie originale que Ricœur confère à l'altérité.

### ***Champ pratique et trois types de pouvoir***

On se rappelle que les quatre registres sur lesquels se décline l'herméneutique du soi relèvent d'autant de sphères d'action du sujet qui contribuent ensemble à donner à la question polysémique du *qui* la réponse polysémique du *soi*. À cet effet, ces sphères d'action expriment les pouvoirs du sujet de se désigner, tour à tour, comme celui qui parle, qui agit, qui se raconte et qui s'impute ses actions. Ricœur regroupe ces quatre pouvoirs du sujet sous l'expression « pouvoir-faire », ou « puissance d'agir », qui dénote de manière générale « la capacité qu'a un agent de se constituer en auteur de son action » (*SA*, p. 256). Maintenant, il

---

c'est dans l'existence qu'il [le Dasein] est jeté. Il existe comme étant qui, tel qu'il est et peut être, a à être » (*ÊT*, § 57, p. 227).

faut souligner qu'aucun acte n'est sans effet nul. Loin d'agir dans le vide ou, pour emprunter un mot à Bergson, dans le « néant, conçu comme une absence de tout<sup>252</sup> », nous agissons inéluctablement dans un monde que notre agir, notre faire, affecte d'une manière ou d'une autre. Compte tenu de cette logique interactive du champ pratique, toute action est marquée, nous dit Ricœur, au coin d'une « dissymétrie initiale entre [ses] protagonistes », dissymétrie « qui place l'un dans la position de l'agent et l'autre dans celle de patient » (SA, p. 255). Dans cette optique, toute action est interaction où il y a un sujet qui fait et un sujet qui reçoit ce faire. Par conséquent, le pouvoir-faire de celui qui fait est concomitant d'un autre type de pouvoir que Ricœur désigne par l'expression « pouvoir-sur ». « Il est difficile d'imaginer, note-t-il, des situations d'interaction où l'un n'exerce pas un pouvoir sur l'autre du fait même qu'il agit. » (SA, p. 256) Et il explicite :

Le *pouvoir-sur*, greffé sur la dissymétrie initiale entre ce que l'un fait et ce qui est fait à l'autre – autrement dit, ce que cet autre subit –, peut être tenu pour l'occasion par excellence du mal de violence. La pente descendante est aisé[e] à jalonner depuis l'influence, forme douce du pouvoir-sur, jusqu'à la torture, forme extrême de l'abus. Dans le domaine même de la violence physique, en tant qu'usage abusif de la force contre autrui, les figures du mal sont innombrables, depuis le simple usage de la menace, en passant par tous les degrés de la contrainte, jusqu'au meurtre. Sous ces formes diverses, *la violence équivaut à la diminution ou la destruction du pouvoir-faire d'autrui*. (SA, p. 256 ; nous soulignons dans la dernière phrase)

Il s'ensuit que toute action, en tant précisément qu'interaction, implique un sujet qui agit et un (autre) sujet qui souffre ou pâtit, et que cette dissymétrie qui informe le champ pratique correspond, du point de vue de l'idée de puissance, respectivement au pouvoir-faire et au pouvoir-sur<sup>253</sup>. Ces deux types de pouvoir concernent visiblement les relations intersubjectives et s'appliquent tant aux sujets individuels qu'aux sujets collectifs.

---

<sup>252</sup> Henri Bergson, *op. cit.*, p. 297.

<sup>253</sup> Sous plusieurs égards, Ricœur prolonge et articule ici à sa façon ce que Dilthey observe à propos du pouvoir dans ses réflexions sur la notion de connexion de la vie. Se penchant sur les liens entre la catégorie du pouvoir (*Kraft*) et celles de l'agir (*Tun*) et du pâtir (*Erleiden*), Dilthey fait en effet valoir sans ambages que le pouvoir

Au pouvoir-faire et au pouvoir-sur s'ajoute le « pouvoir-en-commun » (*SA*, p. 256). Ce troisième et dernier type de pouvoir, ayant trait à la relation partagée des individus au sein d'une collectivité, se distingue des deux premiers. Cela requiert deux remarques préalables avant de le définir. D'abord, le pouvoir-en-commun implique l'œuvre des deux autres pouvoirs puisqu'il les présuppose ; d'où, pour partie, son déploiement plus compliqué. Ensuite, si nous l'introduisons dès maintenant dans notre discussion, c'est pour en marquer la filiation avec le pouvoir-faire et le pouvoir-sur, quitte à approfondir plus loin nos observations à son sujet. Cela dit, passons à la définition.

Par pouvoir-en-commun, il faut comprendre « la capacité que les membres d'une communauté historique [peuple, nation, région, etc.] ont d'exercer de façon indivisible leur vouloir-vivre ensemble » (*SA*, p. 256). De l'analyse que Ricœur consacre à ce dernier type de pouvoir<sup>254</sup>, il convient de signaler deux éléments étroitement liés. En premier lieu, une différence importante sépare l'interaction humaine dans la relation de pouvoir-en-commun de celle dans la relation de domination. Tandis que cette dernière se caractérise par la hiérarchie et les « contraintes liées aux systèmes juridiques et à l'organisation politique » et qu'elle héberge la « violence » apte à se déchaîner aussi bien contre les « gouvernés » que contre les « gouvernants », la première participe d'un niveau plus bas des rapports interhumains et se déploie par la voie des « institutions » déterminées, non pas par les « règles contraignantes », mais par les « mœurs communes » (*SA*, p. 227-228, 256, 352). Le deuxième élément à noter au sujet du pouvoir-en-commun porte, pour sa part, sur la fonction même du concept d'institution à son endroit. Si le pouvoir-en-commun, c'est la capacité des membres d'une communauté historique d'exercer leur vouloir-vivre ensemble, une

---

est « un terme déterminant des sciences de l'humain » (« [*e*]n für die Geisteswissenschaften entscheidender Begriff ») (Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, p. 202-203 ; nous traduisons).

<sup>254</sup> Se référer surtout à *SA*, p. 227-236.

« institution », c'est le lieu même où se pratique ce vivre-ensemble, au sens de pratiquer des us et coutumes, d'entretenir des pratiques communes<sup>255</sup>. Autrement dit, pour Ricœur, une institution, c'est la « structure » du vivre-ensemble d'une communauté, « structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliées à elles en un sens remarquable » (SA, p. 227). Pour illustrer ce lien unique entre les institutions et les relations parmi les membres d'une communauté, Ricœur avance, ou plutôt redéfinit, le concept de « distribution » :

Ce concept ne doit pas être limité au plan économique, en complément à celui de production. *Il désigne un trait fondamental de toutes les institutions, dans la mesure où celles-ci règlent la répartition de rôles, de tâches, d'avantages, de désavantages entre les membres de la société.* Le terme même de répartition mérite attention : [...] Avoir part à est une chose, recevoir une part en est une autre. Et les deux se tiennent. Car c'est en tant que les parts distribuées sont coordonnées entre elles que les porteurs de parts peuvent être dits participer à la société considérée [...] comme une entreprise de coopération. (SA, p. 233-234 ; nous soulignons)

Ricœur précise, d'ailleurs :

La conception de la société comme système de distribution transcende les termes de l'opposition [entre la ligne du sociologisme à la façon de Durkheim et la ligne de l'individualisme méthodologique]. L'institution en tant que régulation de la distribution des rôles, donc en tant que système, est bien plus et autre chose que les individus porteurs de rôles. Autrement dit, la relation ne se réduit pas aux termes de la relation. Mais une relation ne constitue pas non plus une entité supplémentaire. Une institution considérée comme règle de distribution n'existe que pour autant que les individus y prennent part. (SA, p. 234)

Ce que Ricœur cherche ici à mettre en valeur, et ce qui importe également à notre propos, c'est qu'il ne faut pas qu'« un mur s'élève entre l'individu et la société, empêchant toute

---

<sup>255</sup> Il est intéressant de remarquer que, relativement à la nature vivante des institutions, Ricœur est au diapason d'Henri Daniel-Rops, et ce bien que les deux penseurs adoptent une définition complètement différente du terme de pouvoir. Ainsi, quand bien même Daniel-Rops associerait le « pouvoir » à la domination et à la hiérarchie, qui relèvent du politique, et l'opposerait à l'« autorité », qui relève du spirituel, *lato sensu*, il faisait valoir dans les années 1930 : « [...] [L]a cause la plus profonde de la désagrégation politique que nous observons dans tant de régimes[,] c'est la confusion, consciente ou non, entre autorité et pouvoir. Parce qu'un régime existe, parce qu'il détient le pouvoir, il pense que cela suffit : l'autorité viendra par surcroît. Ainsi les régimes se sclérosent, le corps social meurt d'anémie ; aux *institutions vivantes* se substituent des automatismes, et les élans spirituels se fossilisent en routines » (Henri Daniel-Rops, *Ce qui meurt et ce qui naît*, Paris, Plon, coll. « Présences », 1937, p. 99-100 ; nous soulignons).

transition du plan interpersonnel au plan sociétal » (*SA*, p. 234). Ces constatations se révèlent à notre sens d'autant plus judicieuses lorsqu'on les replace dans le contexte de sociétés minoritaires comme l'Ontario français dont le pouvoir-en-commun est fragilisé sur plusieurs plans. Car, pour qu'une minorité culturelle puisse assurer son plein épanouissement, ou, pour parler comme Ricœur, pour qu'elle puisse évoluer sous la conduite de la « visée éthique » du « bien-vivre », c'est-à-dire de la « visée de la vie bonne avec et pour l'autre dans des institutions justes<sup>256</sup> », ne faudrait-il pas mettre en place un bon fonctionnement des institutions conçues comme structures du vivre-ensemble qu'on vient de dire<sup>257</sup>? Mais, pour que ce fonctionnement soit « bon », pour qu'il fonde la « vie bonne » de la communauté, ne faudrait-il pas assurer une participation active et volontaire, c'est-à-dire une distribution et une prise efficaces de « parts », à ces structures parmi les membres de la communauté, surtout quand celle-ci est marquée du sceau d'un éclatement tant géographique que culturel comme c'est le cas de l'Ontario français<sup>258</sup>? Et ces distributions et prises efficaces de parts aux structures du vivre-ensemble ne nécessitent-elles pas une continuité entre les plans subjectif, intersubjectif et collectif? Ce n'est pas notre ambition d'entrer plus avant dans ces considérations qui regardent bien au-delà de l'objet de notre étude. Notons simplement qu'elles sont du ressort tant des sciences sociales – comme on pourrait s'y attendre – que des sciences humaines – ce qui pourrait paraître moins évident –, si l'on ose tracer pour un moment cette ligne de démarcation par trop brouillée des sciences de l'humain, tout particulièrement lorsqu'il est question des enjeux contemporains liés aux savoirs des

---

<sup>256</sup> Voir la septième étude de *Soi-même comme un autre*, p. 199-236, intitulée « Le soi et la visée éthique ».

<sup>257</sup> Se rapporter à Raymond Breton, « Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, vol. 70, n° 2, septembre 1964, p. 192-205.

<sup>258</sup> Au sujet de la fragmentation et de la diversité de la francophonie ontarienne et, plus largement, des francophonies d'Amérique, on consultera avec intérêt Anne Gilbert, *Espaces franco-ontariens*, Hearst, Le Nordir, 1999 ; Dean Louder et Éric Waddell (dir.), *Franco-Amérique*, Sillery, Septentrion, 2008 ; et Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008.

communautés minoritaires<sup>259</sup> comme de ceux liés à la complexité inhérente aux « sociétés des savoirs<sup>260</sup> ». Ce qu'il faut, au final, surtout retenir au sujet du pouvoir-en-commun pour les besoins de la suite de notre discussion, c'est qu'il diffère de la relation de domination afférente à une hiérarchie entre gouvernants et gouvernés, et qu'il repose sur les structures du vivre-ensemble que sont les institutions, y compris, évidemment, la littérature, dont la place centrale en milieu minoritaire n'est plus à prouver<sup>261</sup>.

Pouvoir-faire, pouvoir-sur et pouvoir-en-commun, voilà, donc, les trois types de pouvoir que Ricœur met en jeu dans l'élaboration de son herméneutique du soi. À la lumière de ce qui précède, on pourrait dire que le pouvoir-en-commun, parce qu'il a trait à l'organisation du champ pratique, repose sur le pouvoir-faire et le pouvoir-sur, alors que ceux-ci caractérisent, quant à eux, la logique *princeps* de ce même champ en ce qu'ils traduisent la relation dissymétrique essentielle attachée à toute (inter)action humaine, relation où à l'agir de l'un correspond le pâtir d'un autre, sous les formes les plus diversifiées de l'agir et du pâtir.

C'est cette dissymétrie essentielle inhérente au champ pratique que Ricœur vise à mettre en relief en parlant, aussi bien dans *Soi-même comme un autre* qu'ailleurs, de l'« homme agissant et souffrant ». Il est impossible de ne pas signaler dans ce contexte que, déjà dans les premières pages de *Temps et récit I*, on peut lire : « les intrigues qui configurent

---

<sup>259</sup> Sur cette question, voir Mourad Ali-Khodja, « Pour une science sociale de l'exiguïté : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, n° 15, 2003, p. 7-23.

<sup>260</sup> Voir Patrick Imbert (dir.), *Le Canada et la société des savoirs*, Ottawa, Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa : « Canada : enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir », 2007 ; *Id.* (dir.), *Theories of Inclusion and Exclusion in Knowledge-Based Societies*, University of Ottawa Research Chair : « Canada : Social and Cultural Challenges in a Knowledge-Based Society », 2008 ; *Id.* (dir.), *Américanité, cultures francophones canadiennes et société des savoirs*, Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa : « Canada : enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir », 2009.

<sup>261</sup> Pour une vue d'ensemble de cette question, on consultera surtout François Paré, *Les littératures de l'exiguïté*, *op. cit.* ; *Id.*, *Théories de la fragilité*, *op. cit.* ; *Id.*, *La distance habitée*, *op. cit.* ; et Robert Viau (dir.), *La création littéraire dans le contexte de l'exiguïté : 9<sup>e</sup> colloque de l'APLAQA*, Beauport, MNH, coll. « Écrits de la francité », 2000.

et transfigurent le champ pratique englobent non seulement l'agir mais le *pâtir*, donc aussi les personnages en tant qu'agents et que *victimes* » (*TR I*, p. 12). Il devient évident dès lors que l'agir et le pâtir humains, qui ont souvent affleuré au cours de notre enquête, se reportent très expressément au pouvoir-faire du sujet et au pouvoir-sur le sujet. Mais enfin, pour quelle raison insister ainsi sur le caractère fondamental de cette dissymétrie ressortissant au champ pratique? Pour la raison simple et pourtant profonde que voici : elle détermine la structure de base de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité. Le montrera la troisième et dernière étape de notre exploration de cette dialectique. Afin de pouvoir passer à cette étape-là, toutefois, il est nécessaire de tracer auparavant en quelques traits les dimensions ontologiques de l'ipséité.

### ***Dimensions ontologiques de l'ipséité***

Quelle sorte d'étant ou d'entité le soi est-il? Quel est le mode d'être de l'ipséité? Voilà le problème vaste que Ricœur pose dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, où il « explore<sup>262</sup> » la sorte d'ontologie sollicitée par son herméneutique du soi. À cette fin, il procède à une réappropriation complexe de la polysémie de la notion d'être à partir, notamment, de la pensée d'Aristote et de celle de Platon, réappropriation dont nous nous bornerons ici à indiquer le développement global. Dans cette section, il sera principalement question de la réflexion de Ricœur en lien avec Aristote, laquelle touche au mode d'être du soi, alors que sa réflexion en lien avec Platon, laquelle touche à la dialectique même entre ipséité et altérité, sera abordée dans la section suivante.

Ce qui incite Ricœur au rapprochement entre l'être du soi et la multiplicité des significations de l'être chez Aristote n'est rien de moins que le soubassement de son

---

<sup>262</sup> Ricœur fait remarquer dès la préface le « caractère exploratoire » de cette dernière étude, ce qu'il réitère dans l'étude même (*SA*, p. 32, 345).

herméneutique du soi, à savoir l'unité analogique de l'agir. Et cela, à deux titres. D'abord, la déclinaison à quatre registres de cette herméneutique en fonction des déterminations langagière, praxique, narrative et éthico-morale de l'action met en valeur, précisément, la multiplicité des significations de l'agir humain et du soi agissant. Ensuite, comme notre discussion des trois types de pouvoir propres au champ pratique vient de l'attester, le thème de la puissance, notamment sous l'aspect de la puissance d'agir, s'avère omniprésent dans *Soi-même comme un autre*. À ce sujet, Ricœur fait observer lui-même que « le langage de l'acte et de la puissance n'a cessé de sous-tendre [sa] phénoménologie herméneutique de l'homme agissant » (*SA*, p. 352<sup>263</sup>). Si l'ensemble des neuf premières études de style phénoménologique de *Soi-même comme un autre* montrent alors que l'agir fournit à l'herméneutique du soi une unité analogique qui, de par son caractère à la fois pluriel et unitaire, permet de la différencier tant des philosophies du *Cogito* que des philosophies de l'anti-*Cogito*, l'étude qui clôt l'ouvrage a pour objet de donner à cette unité analogique de l'agir une « signification ontologique stable » (*SA*, p. 32). La construction de celle-ci se fait sur la base de la *Métaphysique* d'Aristote<sup>264</sup>, base qui trouvera des renforts chez Martin Heidegger et Benedictus de Spinoza.

À cet effet, Ricœur scrute, pour commencer, les quatre acceptions primitives de l'être définies par Aristote<sup>265</sup>, s'arrêtant en particulier sur la quatrième acception qui préside aux

---

<sup>263</sup> On doit constater cependant que Ricœur ne soumet pas ce thème à un examen approfondi. De fait, il y consacre à peine quelques pages dans *Soi-même comme un autre*, ce qui pourrait surprendre étant donné son importance à l'égard de l'ensemble de son herméneutique du soi ainsi que l'envergure des autres analyses de l'ouvrage.

<sup>264</sup> Aristote, *La Métaphysique*, J. Tricot (éd.), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1964.

<sup>265</sup> « L'Être proprement dit se prend en plusieurs acceptions : nous avons vu [ $\Delta$  7, p. 268-273] qu'il y avait d'abord l'Être par accident, ensuite l'Être comme vrai, auquel le faux s'oppose comme Non-Être ; en outre il y a les types de catégorie, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous autres modes de signification analogues de l'Être. Enfin il y a, en dehors de toutes ces sortes d'êtres, l'Être en puissance et l'Être en acte. » (*Ibid.*, E 2, p. 335)

trois autres, à savoir l'être comme *énergéia* et comme *dunamis*, l'être comme acte et comme puissance. Après avoir repéré des « perplexités » dans le traitement aristotélicien de cette « méta-catégorie » de l'être, Ricœur en tire profit au bénéfice de sa notion de puissance d'agir (*SA*, p. 351-357). Ainsi s'intéresse-t-il surtout à la perplexité se rapportant directement à l'agir humain, à savoir la perplexité relative au fait que les exemples tirés d'activités humaines dont se sert le philosophe grec dans son investigation de la paire *énergéia-dunamis* apparaissent tantôt comme dotés d'une « valeur paradigmatique » tantôt comme privés de cette même valeur, c'est-à-dire tantôt comme « centraux » tantôt comme « décentrés » (*SA*, p. 356-357). Au lieu d'y voir un obstacle à son entreprise, Ricœur soutient que l'application, dans le texte d'Aristote, de l'*énergéia-dunamis* aussi bien à l'agir humain qu'à d'autres domaines, dont la « physique du mouvement » et la « cosmothéologie », a peu de conséquences (*SA*, p. 357). L'important serait le décentrement même de l'exemplarité de la *praxis*. Pourquoi? Parce qu'il a pour effet, déclare Ricœur avec insistance, que « l'*énergéia-dunamis* fait signe vers un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se détache l'agir humain » (*SA*, p. 357). Dès lors, cette notion de « fond d'être à la fois puissant et effectif » deviendra la clef de voûte pour l'ontologie de l'ipséité que Ricœur envisage :

[I]l apparaît également important que l'agir humain soit le lieu de *lisibilité* par excellence de cette acception de l'être [l'être comme *énergéia* et comme *dunamis*] en tant que distincte de toutes les autres (y compris celle que la substance entraîne à sa suite) et que l'être comme acte et comme puissance ait d'autres champs d'application que l'agir humain. Centralité de l'agir et décentrement en direction d'un *fond* d'acte et de puissance, ces deux traits sont également et conjointement constitutifs d'une ontologie de l'ipséité en termes d'acte et de puissance. Ce paradoxe apparent atteste 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*. (*SA*, p. 357)

Pour circonscrire davantage ce qu'il conçoit par le « fond d'être à la fois puissant et effectif » dont procède le soi agissant, Ricœur s'emploie à comparer sa réflexion à ce propos à celle de

Heidegger dans *Sein und Zeit*. Ce faisant, il expose plusieurs « résonnances » entre son herméneutique de l'ipséité et l'analytique du *Dasein* du philosophe allemand (*SA*, p. 357-360). De ces constatations, un point particulier, afférent à l'appartenance du soi au monde dans lequel il est, mérite d'être souligné. Outre de faire voir une convergence et une divergence importantes entre la pensée des deux philosophes, cela nous permettra de clarifier l'idée de l'être du soi dans le monde, idée à laquelle nous avons précédemment fait allusion à plusieurs reprises sans trop la creuser.

La méditation sur le rapport du soi avec le monde s'amorce par la question de savoir s'il existe une équivalence entre la notion heideggérienne de « souci » (*Sorge*)<sup>266</sup> et la notion ricœurienne d'agir sous l'angle de leur « place » dans l'anthropologie philosophique respective des deux penseurs (*SA*, p. 359). Plus précisément, il s'agit de savoir si la notion de souci – qui assure chez Heidegger le lien entre l'ipséité (*Selbstheit*) et le mode d'être qu'est le *Dasein* – remplit une fonction semblable à celle de la notion d'unité analogique de l'agir – qui assure chez Ricœur le lien entre l'ipséité et le mode d'être qu'est l'être comme acte et puissance. Pour résoudre cette question, Ricœur est amené à resituer la notion de souci dans le cadre du concept le plus englobant de l'analytique du *Dasein*, soit le concept d'« être-dans-le-monde » (*In-der-Welt-sein*)<sup>267</sup> :

Tout se joue, comme on sait, sur le sens de la préposition « dans », qui n'a pas d'équivalent du côté du rapport entre les étants ressortissant à la méta-catégorie de la *Vorhandenheit* [« être-là-devant »]. Seul un étant qui est un soi est *dans* le monde ; corrélativement, le monde dans lequel il est n'est pas la somme des étants qui composent l'univers des choses subsistantes ou à portée de main. L'être du soi suppose la totalité d'un monde qui est l'horizon de son penser, de son faire, de son sentir – bref de son *souci*. (*SA*, p. 360)

<sup>266</sup> Voir *SZ*, § 39-44, p. 180-230 (*ÉT*, § 39-44, p. 229-282).

<sup>267</sup> Voir *SZ*, § 12-13, p. 52-62 (*ÉT*, § 12-13, p. 86-97).

Ayant signalé de la sorte que le soi, chez Heidegger, est fondamentalement ouverture sur le monde, que tout dans ce monde, en affectant son être, compose l'« horizon » de son « souci », Ricœur fait aussitôt valoir que, quoique son herméneutique du soi omette de thématiser explicitement pareil concept de monde, il s'y trouve constamment interpellé, voire présumé, en vertu même du premier volet de cette herméneutique, consistant, rappelons-le, dans le détour de la réflexion du soi par l'analyse, c'est-à-dire dans le détour du soi par le monde, ou par les « choses » du monde, dans lequel il est, avant son retour à lui-même (*SA*, p. 360, 363). En d'autres termes, les quatre médiations réflexives, objectivantes, qui structurent l'herméneutique du soi selon quatre sphères d'action – langagière, praxique, narrative et éthico-morale – et qui fournissent un accès indirect et fragmentaire à l'ipséité du sujet, impliquent par principe que le sujet est un étant dans un monde où il agit. Le rapport du soi avec le monde, en ce sens, réside au cœur de la voie d'accès médiate à son ipséité au moyen de la question du *qui*, attachée aux sphères d'action qu'on vient de dire : « Dès lors qu'il est répondu à la question *qui?* par le détour de la question *quoi?*, de la question *pourquoi?*, l'être du monde est le corrélat obligé de l'être du soi. *Pas de monde sans un soi qui s'y trouve et y agit, pas de soi sans un monde praticable en quelque façon* » (*SA*, p. 360 ; nous soulignons dans la dernière phrase). Par cette mise en valeur de la corrélation inéluctable entre l'« être du soi » qui agit et l'« être du monde » où il agit, Ricœur rend manifeste l'équivalence, au regard de l'ipséité et du statut ontologique du soi, entre sa notion d'unité analogique de l'agir et la notion heideggérienne de souci.

Quoi qu'il en soit de ce rapprochement notable, il va sans dire que nombre de différences persistent entre les approches respectives de l'être du soi avancées par les deux penseurs. C'est sans doute pourquoi Ricœur s'empresse de préciser que l'« être du monde se dit lui-même de multiples façons », et que « c'est ensemble que soi-même, souci et être-

dans-le-monde doivent être déterminés » (SA, p. 360). Dès lors, dans sa tentative de joindre « correctement » (SA, p. 360) ces trois termes, il se tourne vers d'autres études ayant visé à une réappropriation de l'ontologie d'Aristote à travers la pensée de Heidegger, afin de les contraster avec la réappropriation qu'il en propose lui-même en rapport avec l'ontologie entraînée par son herméneutique du soi. Si les différentes entreprises de réinterprétation qu'il envisage dans ce contexte ne le contentent pas, c'est parce qu'elles donnent un caractère trop marqué à la « facticité » heideggérienne, au « toujours déjà » rattaché à la « présence » qui relie « l'être soi-même » et « l'être-au-monde », et qu'elles affaiblissent en conséquence « la dimension de l'*énergéia* et de la *dunamis* en vertu de laquelle l'*agir* et le *pâtir* humains sont enracinés dans l'être » (SA, p. 364). Or c'est précisément de cet « enracinement » que Ricœur entend rendre compte par le biais de sa notion de « fond d'être à la fois effectif et puissant ». Et il importe pour cela de garder intacte la « tension » entre les deux termes « *énergéia* » et « *dunamis* ». À ce sujet, Ricœur déclare :

Une tension existe entre puissance et effectivité, qui me paraît essentielle à l'ontologie de l'agir et qui me paraît effacée dans l'équation entre *énergéia* et *facticité*. La difficile dialectique entre les deux termes grecs est menacée de disparaître dans une réhabilitation unilatérale de l'*énergéia*. C'est pourtant de cette différence entre *énergéia* et *dunamis*, autant que du primat de la première sur la seconde, que dépend la possibilité d'interpréter conjointement l'agir humain et l'être comme acte et comme puissance. (SA, p. 364-365)

Il en découle que, pour Ricœur, la tension entre les deux termes se révèle déterminante dans la définition de l'être comme acte et comme puissance et, du même souffle, dans la qualification d'effectif et de puissant que reçoit le fond d'être sur la base duquel le soi agissant s'affirme et s'appréhende.

Ni l'analytique du *Dasein* de Heidegger ni les reconstructions récentes de l'ontologie aristotélicienne par l'entremise de Heidegger ne s'accordant avec la sorte d'ontologie

appropriée à son herméneutique du soi, Ricœur fait enfin appel à l'*Éthique* de Spinoza<sup>268</sup>. C'est dans la notion spinozienne de *conatus*, définie comme « effort pour persévérer dans l'être<sup>269</sup> », qu'il découvre au bout du compte le « relais » recherché entre sa « phénoménologie du soi agissant et souffrant » et le « fond effectif et puissant sur lequel se détache l'ipséité » (*SA*, p. 365-366). Ce relais est notamment assuré par le fait que le philosophe néerlandais s'attache à mettre en lumière, « [...] d'une part, que c'est dans l'homme que le *conatus*, ou puissance d'être de toutes choses, est le plus clairement lisible, et, d'autre part, que toute chose exprime à des degrés différents la puissance ou la vie qu'il appelle vie de Dieu » (*SA*, p. 367). À ce propos, Ricœur ne manque pas de noter que, parce que le terme de « puissance » chez Spinoza ne signifie pas « potentialité » mais « productivité », il n'est pas nécessaire de l'opposer à l'« acte » au sens d'« effectivité » (*SA*, p. 365). Autrement dit, l'opposition entre *énergéia* et *dunamis*, entre acte au sens d'effectivité et puissance au sens de potentialité, qui, comme on vient de l'observer, importe au plus haut point afin de pouvoir édifier une « ontologie de l'agir » (*SA*, p. 365) en conformité avec l'ipséité, n'a pas cours en tant que telle dans la pensée de Spinoza. Elle y est néanmoins présente, car effectivité et potentialité s'y expriment en tant que « degrés » différents de la « puissance d'exister » (*SA*, p. 367). De ses observations sur Spinoza, Ricœur tire au final la conclusion : « si Heidegger a su conjuguer le soi et l'être-dans-le-monde, Spinoza [...] est le seul à avoir su articuler le *conatus* sur ce fond d'être à la fois effectif et puissant qu'il appelle *essentia actuosa*<sup>270</sup> » (*SA*, p. 367). Aussi la pensée de Spinoza, tout

---

<sup>268</sup> Benedictus de Spinoza, *Éthique*, Robert Misrahi (trad. et éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1990.

<sup>269</sup> *Ibid.*, Partie III, Propositions 6 et 7, p. 163-164.

<sup>270</sup> L'expression spinozienne « *essentia actuosa* » est rendue en français par « essence actuelle » (voir *Ibid.*, Partie III, Proposition 7, p. 164).

comme celle de Heidegger, mais à sa façon, vient-elle conforter l'objectif de Ricœur de montrer que l'ipséité procède d'un fond d'être à la fois effectif et puissant.

En somme, Ricœur trouve tant chez Heidegger que chez Spinoza un appui à la réappropriation qu'il entreprend de l'ontologie aristotélicienne, principalement de la méta-catégorie de l'être comme acte et puissance, en vue de faire ressortir les implications ontologiques de son herméneutique du soi. Ainsi, grâce au passage par l'œuvre de Heidegger, il apparaît que l'être du soi agissant et pâtissant est inséparable de l'être du monde où il agit et pâtit, tandis que, grâce au passage par l'œuvre de Spinoza, il apparaît que cet être du soi dans le monde, autrement dit son ipséité, se détache sur un fond d'être à la fois effectif et puissant. De cette manière, l'unité analogique de l'agir humain sous-tendant l'herméneutique du soi se voit inscrite dans la méta-catégorie de l'être comme acte et puissance (*SA*, p. 351) ; c'est là effectivement l'assise ontologique stable sur laquelle l'ipséité repose. Il en découle que la sorte d'ontologie qui convient à l'herméneutique du soi est une ontologie de l'agir. À tout prendre, dans l'optique de l'herméneutique ricœurienne du soi, l'agir humain – couplé, il va sans dire, au travail de l'interprétation – se découvre le mode d'être fondamental du sujet (*SA*, p. 32<sup>271</sup>).

La réactivation de la méta-catégorie aristotélicienne de l'être comme acte et puissance qui fonde l'ontologie de l'agir « esquissée » (*SA*, p. 136, 346) par Ricœur, en plus de fournir à l'ipséité un ancrage ontologique stable, a l'avantage supplémentaire d'entériner sa polysémie foncière (*SA*, p. 32). Si celle-ci se signale d'emblée par les quatre registres de l'herméneutique du soi, dont chacun ressortit à un sens particulier de la puissance d'agir, il ne faut pas oublier qu'elle provient essentiellement – du moins à ce stade-ci de notre

---

<sup>271</sup> Pour une étude détaillée de la question, se rapporter à Johann Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006.

investigation – de la distinction entre les deux modalités de permanence dans le temps que sont l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, soit la mêmeté et l'ipséité, ou les pôles inauthentique et authentique de l'ipséité. Dans cette perspective, il ne serait pas faux d'estimer que les observations qui précèdent sur la dimension ontologique de l'ipséité se tiennent encore largement dans le cadre de la relation dialectique de l'ipséité avec la mêmeté. En d'autres termes, jusqu'à maintenant, nos observations sur la polysémie de l'être du soi ne vont pas, strictement parlant, au-delà de la problématique de la polysémie de la notion d'identité telle qu'étudiée dans le chapitre précédent. Reste qu'elles préparent cette étape de dépassement. En fait, du moment qu'il s'avère que la notion d'identité ne se laisse pas ramener à l'identité du même, n'est-il pas légitime de soupçonner que la notion d'altérité ne se laisse pas, elle non plus, ramener à l'altérité d'autrui?

### ***La polysémie de l'altérité***

Dans son acception usuelle, le mot « altérité » dénote le « fait d'être un autre » ou le « caractère de ce qui est autre » et a pour contraire le mot « identité<sup>272</sup> ». De ce point de vue, est « autre » tout ce qui s'oppose à l'« identique » ou au « même ». « Autre » figure alors au nombre des antonymes de ces deux derniers termes, au même rang que « changeant », « contraire », « différent », « dissemblable », « distinct » et « divers », pour ne citer que ceux-là<sup>273</sup>. Comprise en ce sens communément admis et appliquée à l'existence humaine, l'altérité équivaut à ce qui n'est pas de « moi », de « nous ». À y regarder de près, cependant, il n'est possible de s'en tenir à cette acception usuelle de l'altérité qu'en postulant, ne serait-ce que de manière superficielle, une relation exclusivement et intégralement antinomique

---

<sup>272</sup> Voir *Le Grand Robert* (*op. cit.*) et le *Trésor de la langue française* (*op. cit.*), dont les définitions du mot « altérité » se recourent presque parfaitement.

<sup>273</sup> Voir *SA*, p. 12-14.

entre « identité » et « altérité ». Postulat qui est mis en déroute aussitôt que l'on prend en considération que la notion d'identité se compose de deux significations distinctes désignant deux modalités concurrentes de la constitution du sujet : l'*idem* et l'*ipse*. On a déjà pu constater la riche polysémie qu'entraîne dans son sillage la dialectique qui unit ces deux pôles authentique et inauthentique de l'ipséité, résumés respectivement dans le paradigme du caractère et dans celui du maintien de soi. Étant donné qu'autrui intervient, comme il a été souligné plus tôt, à l'un et à l'autre de ces pôles, on ne s'étonnera guère de ce que la polysémie de l'ipséité convoque une polysémie de l'altérité. Comment pourtant en rendre compte? Et comment la dialectique de l'ipséité et de l'altérité se présente-t-elle? Voilà les deux questions que nous sommes maintenant en mesure d'approfondir.

Il n'est pas sans intérêt de noter d'abord que la dialectique de l'ipséité et de l'altérité concerne la problématique « la plus riche » (SA, p. 30) et « de loin la plus complexe et la plus englobante » (SA, p. 346) de *Soi-même comme un autre* dans la mesure où elle « couronne » (SA, p. 30) les deux autres volets de l'herméneutique du soi, à savoir la réflexivité et la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité. Ce statut spécifique de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, lequel est signalé tout uniment par le titre de l'ouvrage, se traduit par son appartenance à un « discours de second degré », discours qui évoque celui de Platon dans ses Dialogues dits « métaphysiques » et portant sur les « grands-genres » ou les « méta-catégories »<sup>274</sup>. Ces méta-catégories platoniciennes, qui comprennent le Même et l'Autre<sup>275</sup>, « transcendent le discours de premier degré » en ce sens qu'elles vont au-delà des catégories comme des personnes ou des choses auxquelles on peut attribuer des prédicats, tels ceux

---

<sup>274</sup> Voir SA, p. 346, 367.

<sup>275</sup> Il est à noter que l'emploi de la majuscule dans les termes comme « Même » et « Autre », emploi qui reviendra plus loin, a pour objectif de souligner le caractère abstrait, radicalement indéterminé, de l'entité en question.

d'action (*SA*, p. 346). Autrement dit, le discours de second degré auquel Ricœur rattache la dialectique de l'ipséité et de l'altérité se distingue du discours de premier degré où logent encore les aspects proprement phénoménologiques de l'herméneutique du soi, y compris les sphères d'action langagière, praxique, narrative et éthico-morale qui sont assignées au sujet et qui structurent ce que nous avons appelé les quatre registres de cette herméneutique.

Ceci dit, Ricœur, procédant de la même façon que dans sa réappropriation de la notion d'être à partir de la « métaphysique » d'Aristote, ne va pas simplement récupérer telle quelle la dialectique du Même et de l'Autre à partir de la « métaphysique » de Platon. Ainsi, ni l'ipséité ni l'altérité ne se borneront à « répéter » le Même et l'Autre platoniciens (*SA*, p. 346). L'herméneutique du soi requiert en fait une reconstruction de ces deux méta-catégories à l'aune de la multiplicité des significations de l'être du soi agissant et pâtissant. À la lumière de nos acquis du chapitre précédent quant à la polysémie de l'identité du soi, on reconnaîtra volontiers que cet « infléchissement » de la dialectique platonicienne du Même et de l'Autre est déclenché au premier de ces pôles. C'est le Même, effectivement, qui se voit d'abord « fracturé » par la distinction des deux acceptions de l'identité selon l'*idem* et l'*ipse*, plus précisément par la distinction des deux pôles authentique et inauthentique de l'ipséité, qui représentent, rappelons-le, deux modalités polairement opposées de la permanence dans le temps (*SA*, p. 368). Nul besoin ici de s'appesantir sur le fait que pareil éclatement du pôle du Même suggère sur-le-champ un éclatement du pôle de l'Autre. Comme le note Ricœur, « [l]a polysémie de l'ipséité, la première remarquée, sert en quelque sorte de révélateur à l'égard de la polysémie de l'Autre, qui fait face au Même, au sens de soi-même » (*SA*, p. 368). Prend place alors l'interrogation suivante : de quelle manière comprendre l'éclatement de la méta-catégorie d'altérité tout en conservant son lien avec la méta-catégorie d'ipséité?

Pour découvrir le caractère polysémique de l'altérité et saisir comment elle opère au sein de l'ipséité, il est essentiel de ne pas perdre de vue deux facteurs relevés tout à l'heure. En premier lieu, concernant les aspects ontologiques de l'ipséité, on se souviendra que l'agir humain est le mode d'être fondamental du soi, c'est-à-dire que le soi est à titre premier un sujet qui agit dans le monde praticable où il est, monde informé intrinsèquement par le pouvoir-faire et le pouvoir-sur (*SA*, p. 136). En deuxième lieu, concernant les deux niveaux de discours mobilisés par l'herméneutique du soi, on se souviendra que le discours de premier degré intéresse les dimensions phénoménologiques de cette herméneutique, alors que le discours de second degré, relatif aux méta-catégories, touche à ses dimensions ontologiques. Avec ces deux facteurs présents à l'esprit, on peut saisir nettement la conception originale que Ricœur avance de l'altérité lorsqu'il soutient : « [L]e répondant *phénoménologique* de la méta-catégorie d'altérité, c'est la variété des expériences de passivité, entremêlées de façons multiples à l'agir humain. Le terme "altérité" reste alors réservé au discours spéculatif, tandis que la passivité devient l'attestation même de l'altérité » (*SA*, p. 368<sup>276</sup>). C'est dire que ce qui est désigné comme méta-catégories d'ipséité et d'altérité sur le plan ontologique correspond à ce qui est désigné comme agir et pâtir humains sur le plan phénoménologique. Par conséquent, si l'ipséité s'atteste dans une multiplicité de sens de l'agir humain, l'altérité s'atteste, quant à elle, dans une multiplicité de sens du pâtir humain. Et, étant donné que l'agir et le pâtir déterminent tous les deux le façonnement identitaire du soi, il devient clair que l'altérité ne saurait être séparée de l'ipséité. Il devient clair, autrement dit, que l'altérité, loin de « s'ajoute[r] [...] du dehors à

---

<sup>276</sup> Il n'empêche que, comme Ricœur le soulignera plus tard, le terme d'altérité « peut être appliqué sans dommage majeur indifféremment aux phénomènes de passivité, et à la méta-catégorie de l'autre, dont il souligne la solidarité » (Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1995, p. 105).

l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste » (*SA*, p. 367), en fait partie intégrante. Que la « teneur de sens » (*SA*, p. 367) de l'ipséité comprenne nécessairement l'altérité, c'est là justement le trait amphibologique ultime de la constitution du soi. Il y a lieu d'évoquer ici ce que l'on a pu observer, déjà au cours de notre exploration de la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité, à propos de la pertinence de la dénotation du sujet par le pronom omnipersonnel et réfléchi « soi », à savoir qu'elle a pour but précis de mettre en valeur l'amphibologie inhérente à la construction d'une identité humaine, amphibologie qui est à la source de l'impossibilité d'accorder au sujet une position d'absolue maîtrise dans son façonnement. Ricœur fait valoir dans ce contexte :

La vertu principale d'une telle dialectique [entre ipséité et altérité] est d'interdire au soi d'occuper la place du fondement. Cet interdit convient parfaitement à la structure ultime d'un soi qui ne serait ni exalté, comme dans les philosophies du *Cogito*, ni humilié[,] comme dans les philosophies de l'anti-*Cogito*. J'ai parlé [...] de *Cogito* brisé pour dire cette situation ontologique insolite. Il faut maintenant ajouter qu'elle fait l'objet d'une *attestation elle-même brisée*, en ce sens que l'altérité jointe à l'ipséité, s'atteste seulement dans des expériences disparates, selon une diversité de foyers d'altérité. (*SA*, p. 368)

Comme on peut l'apercevoir, c'est seulement au moment de saisir la dialectique de l'ipséité et de l'altérité que se montrent pleinement, d'une part, la valeur heuristique du « jeu » entre les deux niveaux de discours, phénoménologique et ontologique, engagés par l'herméneutique du soi (*SA*, p. 368), et, d'autre part, la portée de l'amphibologie essentielle de la constitution du soi formulée par cette herméneutique, laquelle portée représente l'un des écarts majeurs entre la « philosophie du soi » (*SA*, p. 373) de Ricœur et les philosophies du *Cogito* et de l'anti-*Cogito*.

La structure globale de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité comme son statut dans l'herméneutique du soi étant mis en lumière, passons maintenant à la polysémie même de l'altérité. Quels sont alors les divers « foyers » qui hébergent l'altérité? Ou, pour être plus

précis, quelles sont les diverses « modalités d'altérité » (*SA*, p. 371) qui se traduisent par des expériences de passivité du soi agissant? Elles sont au nombre de trois : le corps propre, autrui et la conscience.

### *Le corps propre*

Tout d'abord, il y a la passivité attachée à l'expérience du corps propre, ou de la chair, qui exerce une médiation sans pareille entre le soi et le monde. À bien y penser, le corps humain affiche d'emblée un « caractère énigmatique » (*SA*, p. 369) en ce qu'il appartient à la fois à l'ordre subjectif et non-reproductible du soi et à l'ordre objectif et reproductible des « choses » du monde : en tant que corps propre, il est mon corps à moi et incomparable à nul autre, et pourtant, en tant que corps, il est aussi un corps parmi d'autres corps dans le monde et comparable à ces derniers ; en tant que corps propre, il est le lieu originaire de toute action mienne, de toute action faite ou subie qui m'est assignée de manière autoréférentielle, et pourtant, en tant que corps, il est aussi le lieu d'une action parmi d'autres actions ou événements dans le monde, celui-ci étant considéré comme « la somme de tout ce qui arrive » (*SA*, p. 370) ; en tant que corps propre, il loge tous les prédicats psychiques et physiques qui me définissent comme sujet unique, il est l'« ancrage » (*SA*, p. 370) primitif de ma personne, et pourtant, en tant que corps, il n'a pas le privilège exclusif des prédicats psychiques et physiques qu'il loge, ceux-ci étant aussi attribuables à d'autres corps qui ancrent la personne d'autrui<sup>277</sup>. Tous ces traits du corps propre témoignant de sa double appartenance à l'ordre subjectif du soi et à l'ordre objectif du monde mettent en relief qu'il est affecté<sup>278</sup> de part en part. Cette donne par trop aisément obscurcie du corps propre

---

<sup>277</sup> Voir *SA*, p. 369-370.

<sup>278</sup> Au sens phénoménologique d'être diversement influencé.

fait transparâtre la dimension passive de l'expérience que tout un chacun en fait immanquablement au plan phénoménologique.

Toujours est-il que la passivité relative au corps propre ne se dégage entièrement que dans les cas où elle revêt en quelque sorte un caractère concret, tangible, soit dans les cas où une affection – y compris une auto-affection – devient un pâtir au sens fort (*SA*, p. 370). Issu du pouvoir-sur un sujet exercé par un (autre) sujet, pareil pâtir ou souffrir peut, on l'a noté, prendre une grande diversité de formes plus ou moins sensibles, allant des sévices ostensibles à la malfaisance sourde, et atteignant même celles, sans doute parmi les plus fielleuses, de « mésestime de soi » et de « détestation d'autrui », formes « où la souffrance excède la douleur physique » (*SA*, p. 370). De fait, « le règne proprement dit de la souffrance » est inauguré, dit Ricœur, avec « la diminution du pouvoir d'*agir*, ressentie comme une diminution de l'effort pour *exister* » (*SA*, p. 370-371). À quoi il ajoute :

La plupart de ces souffrances sont infligées à l'homme par l'homme. Elles font que la part la plus importante du mal dans le monde résulte de la violence exercée entre les hommes. Ici, la passivité ressortissant à la méta-catégorie du corps propre recoupe la passivité ressortissant à celle d'autrui : la passivité du souffrir soi-même devient indiscernable de la passivité de l'être-victime de l'autre que soi. La victimisation apparaît alors comme l'envers de passivité qui endeuille la « gloire » de l'action. (*SA*, p. 371)

En plus de signaler le lien étroit entre la « figure de passivité-altérité » (*SA*, p. 369) du corps propre et de celle d'autrui, lien sur lequel on reviendra à l'instant, ce passage met en valeur à quel point le champ pratique, modulé qu'il est par la dissymétrie caractéristique de toute interaction ayant ses agents et ses patients, influe sur l'expérience de passivité du corps propre. En effet, plus le soi, à titre fondamental de soi agissant, pâtit de l'agir d'un autre et plus sa propre puissance d'agir dans le champ pratique s'en trouve diminuée, moins le monde extérieur dans lequel il est lui paraît praticable, justement, et plus il pâtit en son for intérieur, en la partie la plus intime de son être abritée au giron du corps propre. Il en ressort

au bout du compte que « [d]ans une dialectique acérée entre *praxis* et *pathos*, le corps propre devient le titre emblématique d'une vaste enquête qui, au-delà de la simple mienneté du corps propre, désigne toute la sphère de passivité *intime*, et donc de l'altérité, dont il constitue le centre de gravité » (*SA*, p. 371). De cette manière, Ricœur fait valoir, en prenant appui sur les perspectives originalement ouvertes en la matière par Maine de Biran<sup>279</sup>, que le corps propre présente plusieurs « degrés de passivité » dans son rôle de médiateur entre l'intimité du soi et l'extériorité du monde<sup>280</sup>, monde marqué, aussi bien, lui-même par des « degrés variables de praticabilité et donc d'étrang(èr)eté » (*SA*, p. 369).

Notons, en outre, que l'œuvre de médiation du corps propre remonte à la dimension la plus profonde de passivité, et donc d'altérité, qui soit, à savoir la dimension touchant à la différence même, évoquée plus tôt et discutée de manière significative par Husserl, entre corps et corps propre, entre corps et chair<sup>281</sup>. Ricœur, en s'inspirant de Husserl, précise à ce propos :

Que la chair soit le plus originairement mien [*sic*] et de toutes choses la plus proche, que son aptitude à sentir se révèle par privilège dans le tact, comme chez Maine de Biran, ces traits primordiaux rendent possible que la chair soit l'organe du vouloir, le support du libre mouvement ; mais on ne peut dire qu'ils sont l'objet d'un choix, d'un vouloir. Je, en tant que cet homme : voilà l'altérité prime de la chair au regard de toute initiative. [...] La chair est le lieu de toutes les synthèses passives sur lesquelles s'édifient les synthèses actives [...]. (*SA*, p. 375<sup>282</sup>)

---

<sup>279</sup> Gilbert Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran : ou, Le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, coll. « Seghers Philosophie », 1974.

<sup>280</sup> Voir *SA*, p. 371-372.

<sup>281</sup> Voir Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, surtout § 44, p. 124-130, de même que *Id.*, « Constitution de la réalité psychique au travers du corps propre », *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Éliane Escoubas (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée/Essais philosophiques », 1982 [1952], p. 205-228.

<sup>282</sup> Ricœur souligne que, suivant la pensée de Maine de Biran, « dire “je suis”, c'est dire “je veux, je meus, je fais” » (*SA*, p. 371).

Puisque la chair ne fait donc l'objet d'aucun choix qui lui soit préalable<sup>283</sup>, qu'elle précède infailliblement tout « dessein » et tout projet, bref, qu'elle appartient dès toujours à la sphère du propre, elle se montre le lieu d'une passivité-altérité « prime » de l'ipséité du soi agissant. Il n'en demeure pas moins que, même à ce niveau de passivité-altérité prime renvoyant à la plus grande intimité à soi, la chair ne manque pas à son œuvre de médiation entre le soi et le monde. Car le soi comme chair ne signifierait absolument rien si cette chair n'était pas localisée dans un monde où elle se présente non seulement comme une chair, c'est-à-dire comme mon corps à moi, mais encore comme un corps du nombre des corps. C'est bien cet état de fait insolite qui est indiqué par l'expression, reprise par Ricœur de Husserl, « Je, en tant que cet homme » (« *Ich als dieser Mensch*<sup>284</sup> »). Ricœur nous livre des propos instructifs sur cette inévitable localisation de la chair dans le « monde ambiant » (SA, p. 376), localisation qui est coordonnée, d'ailleurs, à d'autres procédés de localisation mis en œuvre dans l'identification de soi :

[D]e même qu'il faut inventer le calendrier pour corrélérer le maintenant vécu avec un instant quelconque, et la carte géographique pour corrélérer le ici charnel avec un lieu quelconque, et inscrire le nom propre – le mien – sur les registres d'état civil, de même faut-il, comme le dit lui-même Husserl, *mondanéiser* la chair pour qu'elle apparaisse comme corps parmi les corps. C'est ici que l'altérité d'autrui en tant qu'étranger, autre que moi, paraît devoir être, non seulement entrelacée avec l'altérité de la chair que je suis, mais tenue à sa façon pour préalable à la réduction au propre. (SA, p. 377)

Si l'appréhension du caractère « propre » de mon corps à moi nécessite alors l'acte de le « mondanéiser », de le situer physiquement dans le monde ambiant, cet acte implique bien plus que mon corps apparaisse comme un corps parmi les corps ; il implique aussi que je me

---

<sup>283</sup> Il va sans dire que seule nous concerne ici la question de la chair dans une perspective ontologique et phénoménologique – le fait que l'on ne choisit pas de venir au monde avec telle chair, encore moins avec une chair, tout comme on n'a aucun mot à dire sur sa venue au monde –, et non pas la question des modifications et des altérations, volontaires ou involontaires, naturelles ou artificielles, du corps propre au cours d'une vie.

<sup>284</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, § 44, p. 128.

perçoive moi-même comme un autre parmi tous les autres<sup>285</sup>. Au giron de la chair se recroisent ainsi inéluctablement la passivité-altérité prime du soi dérivée du non choix absolu de l'enveloppe charnelle et la passivité-altérité du soi dérivée de son rapport nécessaire à l'autre. Et nous voilà revenus aux liens étroits entre la modalité d'altérité du corps propre et celle d'autrui.

Dernière remarque au sujet du corps propre : il ne nous intéresse dans cette étude que sous l'angle de la fonction de médiation qu'il remplit, et que nous cherchions ici à relever, entre l'intériorité et l'extériorité du sujet<sup>286</sup>. C'est à ce titre, en fait, que la modalité d'altérité du corps propre est inséparable des deux autres modalités d'altérité à l'interrogation desquelles s'attache principalement notre propos, soit autrui et la conscience. De la passivité-altérité du corps propre, il faudrait alors retenir surtout que, quel que soit le degré de passivité de telle ou telle expérience qui en est faite, et quel que soit le degré de praticabilité du monde dans lequel il se situe, le corps propre se trouve investi, en chaque cas, du statut de médiateur entre l'intimité du soi et l'extériorité du monde.

### *Autrui*

La deuxième expérience de passivité inhérente à la constitution du soi a trait à l'intersubjectivité. Participant du rapport du soi à l'« étranger », à l'« autre que soi » (*SA*, p. 369), à un autre soi, bref, à ses semblables, elle correspond à la modalité d'altérité que l'on pourrait estimer la plus répandue parce que fondée sur l'acception usuelle du mot, à savoir

<sup>285</sup> Et cela, précise Ricœur, « dans une appréhension de la nature commune, tissée, comme le dit Husserl, dans le réseau de l'intersubjectivité – elle-même, à la différence de ce que concevait Husserl, instauratrice à sa façon de l'ipséité » (*SA*, p. 377). Dans l'examen qui suit de la modalité d'altérité d'autrui, nous discuterons plus avant cette divergence de position entre Ricœur et Husserl relativement à l'intersubjectivité.

<sup>286</sup> La question de la modalité d'altérité du corps propre telle qu'elle se manifeste en contexte minoritaire invite d'elle-même à une étude approfondie, tout particulièrement à partir des investigations récentes des aspects ontologiques et phénoménologiques du corps. On trouvera un excellent point de départ à cet effet dans Claudia Labrosse, « De la notion d'objet à celle de sujet de l'écriture : le statut ontologique du corps dans le roman québécois contemporain », thèse de doctorat, Université d'Ottawa, Ottawa, Canada, 2009. Cette étude s'avère d'autant plus pertinente pour une approche de la construction identitaire, et donc des narrations de soi, du sujet minoritaire, qu'elle conjugue la problématique du corps avec celle de sa narrativisation.

l'altérité d'autrui. Cette deuxième figure de passivité-altérité ne renvoie donc à rien de moins que l'ensemble des façons diverses, les unes plus prégnantes que les autres, dont autrui affecte la constitution et la compréhension de soi du sujet. C'est dans cette perspective, en effet, que s'inscrivent toutes nos observations précédentes traitant des rapports du soi à l'autre, car elles laissaient apercevoir d'abord et avant tout la passivité du soi en tant qu'affecté par l'autre que soi.

En ce sens, la figure de passivité-altérité d'autrui a apparu dès notre discussion des deux manières différentes de l'être humain de se rapporter au temps que représentent les pôles de l'*idem* et de l'*ipse*. L'autre, on l'a vu, non seulement accuse sa présence, mais encore exerce une influence déterminante sur ces deux pôles de temporalité existentielle : au pôle de l'*idem*, il affecte le sujet en le plaçant devant une immense variété de modèles d'action et de vie dont il est porteur, modèles que le sujet finira ou non par faire siens dans le processus continu de formation de son caractère ; au pôle de l'*ipse*, il affecte le sujet à la fois en comptant sur lui et en le rendant comptable de la tenue d'une parole donnée, c'est-à-dire qu'il l'affecte en faisant de lui un agent responsable de ses actes et en pourvoyant ainsi à son maintien de soi. La passivité relative aux relations intersubjectives s'est manifestée une deuxième fois lorsqu'il était question des trois types de pouvoir qui structurent le champ pratique. De fait, c'est alors qu'elle a réellement jailli à la lumière. En soulignant la relation dissymétrique entre les protagonistes d'une action, on a établi dans ce contexte que le pouvoir-faire de l'un s'accompagne par principe du pouvoir-sur un autre, que tout agir a pour contrepartie un pâtir. Eu égard à cette dissymétrie caractéristique de l'interaction humaine, on pourrait dire que le sujet est affecté par autrui chaque fois que celui-ci, à titre d'agent, exerce un pouvoir sur celui-là et le traite de cette façon de patient de son action. Distribution délicate de rôles que celle-là parce qu'elle peut, ne l'oublions pas, entraîner facilement sur la

pente glissante de la violence, laquelle, sous ses formes multiples, équivaut à la diminution plus ou moins prononcée du pouvoir-faire de celui qui souffre des agissements d'autrui. On verra plus loin que c'est à une telle diminution du pouvoir-faire que tient au fond l'être minoritaire, lors même qu'il comporte des qualités non privatives, proprement productives, dans la réalisation de soi.

C'est le cas, par ailleurs, de préciser que la dissymétrie entre le pouvoir-faire et le pouvoir-sur, qu'elle verse ou non dans la violence, caractérise toutes les sphères d'action auxquelles se rapportent les différents registres de l'herméneutique du soi. Il importe peu en vérité que l'on ait affaire au registre langagier, praxique, narratif ou éthico-moral, la construction du sens de soi inclut, en tout cas, une donne passive dans la mesure où la puissance d'agir du sujet – pour ne pas dire, l'être du sujet défini comme acte et puissance – se déploie toujours sous les enseignes d'une interaction où il y a « affection du soi par l'autre que soi » (*SA*, p. 381), *et vice versa*.

Ainsi, en ce qui a trait au registre langagier, le pouvoir du sujet de se désigner comme locuteur suppose d'emblée une interlocution et, par conséquent, un allocutaire. Cela veut dire qu'en deçà de la question des différents « actes de langage » auxquels elle donne lieu<sup>287</sup>, l'interlocution met en jeu la présence, explicite ou implicite, d'au moins deux sujets logiques : celui qui parle et celui qui écoute. Au registre langagier est donc sous-jacente une situation de communication où chaque locuteur y prenant part se trouve affecté par la « parole qui lui est adressée » (*SA*, p. 380).

Une telle relation d'entrelacement entre le « soi affecté » et l'« autre affectant » reparaît dans le fonctionnement du registre praxique. À vrai dire, le pouvoir du sujet de se

---

<sup>287</sup> Voir John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, 2<sup>e</sup> éd., J. O. Urmson et Marina Sbisa (éd.), London, Oxford University Press, 1975 [1962] et John R. Searle, *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*, London, Cambridge University Press, 1969.

désigner comme agent a pour corollaire qu'autrui le désigne comme tel. L'autodésignation du sujet comme auteur d'une action s'avère alors entrelacée à l'« ascription à la seconde personne », c'est-à-dire à l'attribution, par autrui, de cette action au sujet (*SA*, p. 380). Il suit de là que le registre praxique repose sur un échange en vertu duquel le sujet est affecté du fait même que l'autre concoure à le désigner comme auteur de ses actes.

La même dynamique d'affection du soi par l'autre commande également le registre narratif. À cet égard, on est au clair à présent sur ce que l'appréhension de soi sur le mode narratif doit à tous les récits, fictifs et historiques, grands et petits, individuels et collectifs, que le sujet ne cesse de fréquenter et de s'appliquer réflexivement tout le long de sa vie et grâce auxquels il refigure continuellement sa narration de soi. Ces riches fonds de récits forment décidément un legs singulier que le sujet acquiert d'autrui avant d'en devenir, comme ce dernier mais à sa façon unique, le dépositaire et le transmetteur. Seulement on ne doit pas se laisser leurrer sur la figure que revêt dans ce contexte l'« autre affectant ». En effet, elle ne dénote pas forcément l'autre effectif des relations interpersonnelles, en l'occurrence, l'individu ou la collectivité dont le sujet reçoit tel ou tel récit, encore que cela ne soit pas exclu ; elle se réfère plutôt aux personnages de récit eux-mêmes. Il en découle que, sur le plan du registre narratif, le soi est affecté par autrui à la faveur de l'acte d'assumer, à titre de lecteur qui interprète les récits qu'il reçoit en partage, les « rôles » qu'y tiennent les personnages, dont l'identité dynamique est, rappelons-le, construite en même temps que celle de l'action racontée. De plus, il est primordial de noter que l'affection du soi par l'autre sous la figure du personnage de récit ne dépend pas de la prétention du récit à la vérité. Que le récit raconte une histoire s'affichant comme « réelle » ou « imaginée » est une chose ; que le sujet soit affecté par les personnages qui s'y animent en est une autre. L'essentiel pour l'accomplissement de l'affection de soi sur le plan du registre narratif est le

moment de refiguration, soit le dernier moment de la triple *mimèsis* ricœurienne qui correspond à la restitution du récit au champ pratique réalisée par le canal de la lecture. Selon Ricœur, en fait, « [l]a lecture, en tant que milieu où s'opère le transfert du monde du récit – et donc aussi du monde des personnages littéraires – au monde du lecteur, constitue un lieu et un lien privilégiés d'affection du sujet lisant » (*SA*, p. 381). Qui plus est, en s'inspirant des travaux majeurs de Hans Robert Jauss sur l'esthétique de la réception et l'herméneutique littéraire, qui a, comme on sait, réorienté les expériences fondamentales de la *poièsis*, de l'*aisthèsis* et de la *catharsis* sur les fonctions productives, réceptives et communicatives de l'« expérience esthétique<sup>288</sup> », Ricœur fait observer à propos de l'affection du sujet, envisagé justement comme sujet lisant, que « la *catharsis* du lecteur [...] ne s'opère que si elle procède d'une *aisthèsis* préalable, que la lutte du lecteur avec le texte transforme en *poièsis* » (*SA*, p. 381). Cette observation appelle deux remarques. D'abord, elle confirme à nos yeux combien la poétique du récit, telle que conçue par Ricœur pour caractériser l'intégralité du champ narratif, influe sur l'appréhension de soi sur le mode narratif ; en d'autres termes, elle confirme combien l'effet tonique et créateur de la poétique des récits empreignant l'existence humaine stimule celui des narrations de soi. Mais c'est loin d'être tout : cette observation fait entendre en même temps que, sur le chapitre des affections du sujet par l'autre, la littérature n'a rien à envier à des formes et à des domaines narratifs branchés plus ouvertement sur la « réalité ». Ce sur quoi Ricœur insiste lui-même :

Il apparaît ainsi, dit-il, que l'affection du soi par l'autre que soi trouve dans la *fiction* un milieu privilégié pour des expériences de pensées que ne sauraient éclipser les relations « réelles » d'interlocution et d'interaction. Bien au contraire, la réception des œuvres de fiction contribue à la constitution imaginaire et symbolique des échanges effectifs de parole et d'action. *L'être-affecté sur le mode fictif s'incorpore*

---

<sup>288</sup> Hans Robert Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991 [1982] ; *Id.*, *Pour une esthétique de la réception*, Claude Maillard (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1978.

*ainsi à l'être-affecté du soi sur le mode « réel ».* (SA, p. 381 ; nous soulignons dans la dernière phrase)

Aussi Ricœur affirme-t-il sans équivoque la place privilégiée de la littérature dans les affections du sujet par autrui sur le plan du registre narratif. S'il faut donc prendre acte, en particulier, de la relation entre le soi affecté et l'autre affectant déployée à ce dernier registre, ce n'est pas uniquement parce que ce registre constitue, comme nous l'avons vu, le rouage indispensable au processus entier de composition des narrations de soi ; c'est aussi parce que, la littérature y remplissant une fonction essentielle, il intéresse un point critique de toute notre entreprise. Car enfin c'est à travers les affections du sujet par autrui mises en jeu dans – et par – la littérature franco-ontarienne que nous nous proposons d'explorer des traits saillants des narrations de soi procédant d'un contexte minoritaire.

Vient finalement le registre éthico-moral. Quant au versant éthique de celui-ci, que l'on se remette en mémoire la définition qu'en avance Ricœur, à savoir « la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes ». Il va sans dire que, dans cette définition de la visée éthique, le soi affecté a partie liée avec l'autre affectant, le projet de la vie bonne qui y est mis de l'avant présupposant un témoignage réciproque de bienveillance et de « sollicitude » entre le soi et l'autre<sup>289</sup>. Pourtant, ce n'est pas que le versant éthique de ce dernier registre de l'herméneutique du soi qui est placé sous le signe d'une telle réciprocité. Il en va de même de son versant moral, lequel concerne, pour sa part, « l'impératif de l'obligation », c'est-à-dire les « normes » axées directement sur la réalisation de « l'optatif du bien-vivre » qu'arbore la visée éthique (SA, p. 381). De fait, la « norme morale » engage tout autant que la visée éthique un échange entre le soi et l'autre en ce qu'elle a pour base la « Règle d'Or » qui, pour la reprendre librement, dit en somme : « Fais-

---

<sup>289</sup> Ricœur, en se référant à Aristote, va même jusqu'à affirmer que, pour s'estimer soi-même, « [p]our être "ami de soi" [...], il faut déjà être entré dans une relation d'amitié avec autrui » (SA, p. 381).

le bien que tu voudrais qu'il te soit fait » et « Ne fais pas le mal que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait »<sup>290</sup>. Ayant, selon Ricœur, « le mérite de faire intervenir le commandement à la jointure même de la relation asymétrique entre le faire et le subir » (*SA*, p. 381), cette règle donne des lumières sur la « réversibilité des rôles » des protagonistes d'une action qui fait que « chaque agent est le patient de l'autre », état de fait qui investirait l'agent de la « responsabilité d'une action d'emblée placée sous la règle de réciprocité, que la règle de justice transform[e] en règle d'égalité » (*SA*, p. 382). Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse émise et explorée par Ricœur relativement à l'exercice par chaque sujet d'une « règle de réciprocité »<sup>291</sup> – hypothèse qui, notons-le sans tarder, ne cadre pas avec le vécu minoritaire sous bien des aspects –, il reste que les deux versants du registre éthico-moral se fondent sur une situation de communication où le sujet se voit affecté par autrui.

De ce survol des quatre registres de l'herméneutique du soi, il se dégage clairement que chacun d'entre eux est réglé par une dynamique d'affection du soi par l'autre que soi. Ne nous y trompons pas cependant. Pas plus qu'il n'est dit par là que le sujet puisse se dispenser de la présence de l'autre et, partant, se constituer en dehors de toute référence à ses semblables, il n'est dit qu'il puisse se constituer par la seule affection venant de l'autre. C'est que, peu importe que l'on ambitionne de construire l'ipséité du sujet à partir de l'altérité d'autrui, ou bien celle-ci à partir de celle-là – comme s'attachent à le faire respectivement Husserl et Lévinas<sup>292</sup> –, la relation entre le soi et l'autre ne saurait, comme le démontre

---

<sup>290</sup> Pour les différentes versions de la règle, voir *SA*, p. 255.

<sup>291</sup> Sur cette question, voir Gaëlle Fiasse, « Asymétrie, gratuité et réciprocité », Gaëlle Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2008, p. 119-156.

<sup>292</sup> Alors que le projet de Husserl dans *Cartesianische Meditationen* est de « constituer » la signification d'autrui « dans » et « à partir de » la sphère du propre (voir § 41, p. 116-121), celui d'Emmanuel Levinas, notamment dans *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye/Paris, Martinus Nijhoff/Librairie générale française, coll. « Le Livre de Poche/Biblio essais », 1990 [1971]), est de donner à autrui la tâche exclusive de

Ricœur, être pensée de manière « unilatérale ». Tout au contraire, elle est constituée par un véritable échange dialogique dans lequel se croisent un mouvement allant du sujet vers autrui et un mouvement allant d'autrui vers le sujet (*SA*, p. 382). Mais, pourrait-on objecter, ce chassé-croisé des deux mouvements ne signifie-t-il pas ultimement dénégation, sinon anéantissement, mutuels? Non point.

Si le mouvement allant du soi vers l'autre et celui, inverse, allant de l'autre vers le soi ne se contredisent ni ne s'abolissent, c'est parce qu'ils se déroulent chacun dans une dimension distincte. Le premier d'entre eux appartient à la « dimension gnoséologique du sens » (*SA*, p. 393). Revêtant la forme de l'« appréhension », ce mode spécifique de donation d'autrui découvert par Husserl<sup>293</sup>, le mouvement du soi vers l'autre consiste en un « transfert analogique » du sens *ego* à un autre corps perçu là-bas ou, plus exactement, en un « transfert analogique » du sens *ego* au corps d'un autre perçu là-bas, qui, comme moi, a une chair et qui, comme moi, dit « je » (*SA*, p. 385-386<sup>294</sup>). Si, à l'encontre de l'objectif ultime de Husserl, ce transfert analogique qui part du sujet en direction d'autrui n'est pas producteur de l'altérité de ce dernier<sup>295</sup>, il imprime à cette altérité, « toujours présumée », une détermination particulière, soit « l'admission que l'autre n'est pas condamné à rester un étranger, mais peut devenir *mon semblable* » (*SA*, p. 386). Au final, le mouvement du soi vers l'autre crée donc un rapprochement entre les deux termes de la relation, tout en respectant l'écart qui dérive de leur unicité respective (*SA*, p. 386-387). Quant au deuxième

---

l'assignation du sujet à la responsabilité. Si l'une et l'autre approche présente des failles, on verra que chacune d'entre elles a également ses mérites. À ce sujet, se référer à *SA*, p. 382-390.

<sup>293</sup> Edmund Husserl, *Cartésianische Meditationen*, § 50, p. 138-141.

<sup>294</sup> L'expression « transfert analogique » est de Ricœur. On notera également que c'est justement vers l'appréhension que tendaient nos observations antérieures au sujet du corps propre, à savoir qu'en tant que localisé dans un monde, il se révèle le siège d'un entrelacs entre l'altérité prime de la chair mienne et l'altérité de la chair d'autrui.

<sup>295</sup> « [...] [L]e transfert de sens ne produit pas le sens *alter* de l'*alter ego*, mais le sens *ego* », souligne Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, p. 387.

mouvement qui va d'autrui vers le sujet, il relève de la « dimension éthique de l'injonction » (SA, p. 393). Ce mouvement, qui prend l'allure d'une parole adressée par autrui, consiste en une assignation du sujet à la responsabilité (SA, p. 382), ce que, soit dit en passant, on a déjà pu observer dans l'examen du paradigme du maintien de soi dans la parole tenue. On reconnaîtra ici aisément la démarche caractéristique de la philosophie de l'altérité de Lévinas, notamment du Lévinas de *Totalité et infini*, laquelle impartit à l'Autre « absolu », « radical », le rôle du « maître de justice » qui dit : « Tu ne tueras pas ». En atteignant le sujet à l'accusatif, ce commandement le rendrait responsable et donc capable de répondre, comme le veut la réplique lévinasienne bien connue que le sujet y donne, à savoir : « Me voici<sup>296</sup> ». Force est de constater toutefois que le sujet chez Levinas se présente, non pas comme un « soi », défini par sa réflexivité et sa relation étroite avec l'autre, mais comme un « Moi » ou un « Même », défini par sa séparation « totale » de l'Autre qui lui est « infiniment » extérieur<sup>297</sup>. C'est ce traitement intransigeant, « hyperbolique<sup>298</sup> », selon le mot de Ricœur, que Lévinas réserve aux thèmes de la séparation du Même et de l'extériorité de l'Autre, qui pose problème. Comme le fait observer Ricœur à ce propos, « [p]arce que le Même signifie totalisation et séparation, l'extériorité de l'Autre ne peut plus désormais être exprimée dans le langage de la relation. L'autre s'ab-sout [*sic*] de la relation, du même mouvement que l'Infini se soustrait à la Totalité » (SA, p. 388). Il s'ensuit que l'approche de Levinas ne permet pas de distinguer le moi du soi et, par conséquent, d'envisager l'ipséité du sujet dans

---

<sup>296</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye/Paris, Martinus Nijhoff/Librairie générale française, coll. « Le Livre de Poche/Biblio essais », 1990 [1978] : « Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous » (p. 180-181).

<sup>297</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. Voir aussi SA, p. 388.

<sup>298</sup> « Par hyperbole, [...] il ne faut pas entendre une figure de style, un trope littéraire, mais la pratique systématique de l'*excès* dans l'argumentation philosophique. » (SA, p. 389)

son rapport d'ouverture sur l'altérité d'autrui<sup>299</sup>. Ricœur explicite clairement l'impossibilité de pareille conception du sujet fermé sur lui-même :

Si, en effet, l'intériorité n'était déterminée que par la seule volonté de repli et de clôture, comment entendrait-elle jamais une parole qui lui serait si étrangère qu'elle serait comme rien pour une existence insulaire? *Il faut bien accorder au soi une capacité d'accueil qui résulte d'une structure réflexive*, mieux définie par son pouvoir de reprise sur les objectivations préalables que par une séparation initiale. *Bien plus, ne faut-il pas joindre à cette capacité d'accueil une capacité de discernement et de reconnaissance*, compte tenu de ce que l'altérité de l'Autre ne se laisse pas résumer dans ce qui paraît n'être qu'une des figures de l'Autre, celle du maître qui enseigne, dès lors que l'on doit prendre en compte celle de l'offenseur [qu'évoque Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*]. Et que dire de l'Autre, quand il est un bourreau? Et qui donc distinguera le maître du bourreau? le maître qui appelle un disciple, du maître qui requiert seulement un esclave? Quant au maître qui enseigne, ne demande-t-il pas d'être reconnu, dans sa supériorité même? Autrement dit, ne faut-il pas que la voix de l'Autre qui me dit : « Tu ne tueras pas », soit faite mienne, au point de devenir ma conviction, cette conviction qui égale l'accusatif du : « Me voici! » avec le nominatif du : « Ici je me tiens »? (*SA*, p. 391 ; nous soulignons<sup>300</sup>)

Il ressort de ces observations que, pour que la parole en provenance de l'autre puisse pour ainsi dire arriver à bon port et exercer sa fonction, éminemment éthique, d'assignation du sujet à la responsabilité, ce dernier doit être capable aussi bien de l'accueillir que de la discerner (comme « bonne » ou « juste ») et de la reconnaître (ou non) comme sienne. Mais alors, comment porter jugement sur cette parole de l'autre et se positionner à son endroit, autrement dit, comment y donner une « réponse responsable » (*SA*, p. 391), sinon en la passant au crible de la visée éthique, c'est-à-dire de la « visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »? Et il devient manifeste que, pour ce faire, le sujet ne peut se concevoir que comme un soi qui détient le pouvoir de se désigner, réflexivement, comme celui qui parle, qui agit, qui se raconte et qui s'impute ses actions, bref, comme un

<sup>299</sup> Voir *SA*, p. 390-391.

<sup>300</sup> Sur ce sujet, se rapporter à Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de même qu'à la discussion par Ricœur de cet ouvrage dans *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Les essais du Collège international de philosophie », 1997.

soi qui se trouve diversement affecté par autrui sur tous les registres de l'herméneutique du soi.

Il s'ensuit que le mouvement allant du soi vers l'autre, réalisé dans la dimension gnoséologique du sens, et le mouvement allant de l'autre vers le soi, réalisé dans la dimension éthique de l'injonction, loin de se contredire ou de se supprimer, se complètent. Au fond, il s'avère que « [l']assignation à responsabilité, selon la seconde dimension, renvoie au pouvoir d'autodésignation, transféré, selon la première dimension, à toute troisième personne supposée capable de dire "je" » (SA, p. 393). Que cette « dialectique croisée » (SA, p. 393) entre le soi et l'autre ait été présente en filigrane tout au long de notre cheminement, nous en avons deux indices probants : premièrement, nous avons toujours tenu pour acquis que tout sujet, qu'on le nomme « soi » ou « autrui », qu'il soit individuel ou collectif, peut s'autodésigner, c'est-à-dire se désigner à la première personne, et qu'en vertu de cette capacité de dire « je » ou « nous », il peut décliner l'interprétation de lui-même sur les quatre registres de l'herméneutique du soi ; deuxièmement, l'examen du paradigme du maintien de soi nous a révélé que le sujet peut se maintenir puisque l'autre, en comptant sur lui pour qu'il tienne parole, l'investit d'un vœu de confiance qui le conduit à s'attribuer la responsabilité de ses actes. Tout bien considéré, Ricœur propose donc une « conception croisée » de l'altérité d'autrui qui va de pair avec la bifurcation de l'ipséité du soi en *idem* et en *ipse*. Voilà qui met en plein jour que l'altérité d'autrui et l'ipséité du soi entretiennent une relation foncièrement dialogique et qu'elles sont, chacune à sa façon, à la fois tributaires et constitutives des relations d'intersubjectivité. Il n'est pas surprenant, dès lors, que l'altérité d'autrui s'incorpore à la teneur de sens de l'ipséité, et ce à titre de deuxième figure de passivité-altérité du soi agissant.

### *La conscience*

La troisième expérience de passivité impliquée dans le façonnement du soi se résume dans le phénomène singulier de la conscience. Touchant au rapport du sujet à lui-même, elle complémente manifestement la passivité-altérité du corps propre et celle d'autrui, qui concernent respectivement les rapports du sujet au monde et à ses semblables. En même temps, la position en tiers de la conscience est investie d'un caractère stratégique. Non seulement elle indique que la conscience se présente comme la figure de passivité « la plus dissimulée » du soi agissant, mais aussi et surtout elle pointe vers « l'extraordinaire complexité et la densité relationnelle de la méta-catégorie d'altérité » envisagée dans son ensemble (SA, p. 369). En réalité, outre de caractériser les rapports dynamiques entre les trois modalités d'altérité, cette complexité et cette densité déterminent l'acception même dans laquelle on doit prendre ici le terme de conscience. Précisons donc qu'elle revêt le sens de conscience morale, par contraste avec celui de conscience psychologique<sup>301</sup>. Néanmoins, même s'il convient de la qualifier de morale, la conscience ne loge pas dans ce contexte à l'enseigne d'une perspective moralisante aprioristique qui la ferait inévitablement déboucher sur l'alternative de la « mauvaise » et de la « bonne » conscience (SA, p. 395). Là n'est pas la particularité de la conscience en tant que figure de passivité-altérité. Elle est plutôt à chercher du côté de la métaphore de la voix qui lui sert souvent d'habillement, tel que l'atteste l'expression, usitée mais néanmoins énigmatique, « voix de la conscience<sup>302</sup> ».

---

<sup>301</sup> Il s'agit du contraste entre ce que l'on désigne en allemand par « *Gewissen* » et « *Bewußtsein* » et en anglais par « *conscience* » et « *consciousness* ». Le *Gewissen*, que Ricœur vise ici notamment par l'intermédiaire de Heidegger, est rendu en français tantôt par « conscience », tantôt par « conscience morale », tantôt même par « certitude morale », la dernière expression soulignant la filiation sémantique qui lie les deux mots allemands « *Gewissen* » et « *Gewissheit* » ou certitude. On verra pourquoi cette filiation, que Ricœur n'a pas hésité à commenter favorablement (voir SA, p. 35, 358), est pertinente pour son analyse.

<sup>302</sup> Voir SA, p. 394 et SZ, § 54, p. 268 (ÉT, § 54, p. 324).

À cet égard, il n'est pas inutile de noter que Heidegger a, avant Ricœur, finement saisi le moment d'altérité caractéristique du phénomène de la conscience. Dans *Sein und Zeit*, le philosophe allemand fait ainsi observer que la conscience (*Gewissen*) met le sujet à même de se dégager de l'anonymat du « on » (*Man*), dans lequel il paraît comme fondu ou « perdu », et donc d'établir une différence entre l'« être-soi » (*Selbstsein*) et l'« être-avec » (*Mitsein*) (*SZ*, § 25-27, p. 114-130<sup>303</sup>). Mais qu'est-ce qui fait au juste que le soi parvient de la sorte à s'extraire dans son unicité de la généralité du « on »? C'est expressément la voix de la conscience, voix qui se montre un « appel » (*Ruf*) distinct lancé au soi<sup>304</sup> : « *Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man*<sup>305</sup> » (*SZ*, § 57, p. 274). Cet appel propre à la conscience est d'autant plus insolite que son lieu d'origine est double : « *Des Ruf kommt aus mir und doch über mich*<sup>306</sup> » (*SZ*, § 57, p. 275). Comme l'explique Ricœur, dont l'examen de la conscience part de la réflexion de Heidegger<sup>307</sup>,

[d]ans cet intime colloque, le soi apparaît interpellé et, en ce sens, *affecté* de façon singulière. À la différence du dialogue de l'âme avec elle-même, dont parle Platon, cette affection par une voix autre présente une dissymétrie remarquable, qu'on peut dire verticale, entre l'instance qui appelle et le soi appelé. C'est la verticalité de l'appel, égale à son intériorité, qui fait l'énigme du phénomène de la conscience. (*SA*, p. 394)

De cette manière, la voix de la conscience, se découvrant comme étant à la fois supérieure et intérieure à la sphère du propre, affecte profondément le sujet en ce que l'appel qu'elle lui adresse martèle l'émergence et l'affirmation de son ipséité.

<sup>303</sup> *ÊT*, § 25-27, p. 156-173. Se référer aussi à *SA*, p. 394.

<sup>304</sup> « *Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als Ruf.* » (*SZ*, § 54, p. 269) : « Pénétrant plus avant, l'analyse révèle la conscience morale comme *appel*. » (*ÊT*, § 54, p. 325)

<sup>305</sup> « La conscience morale hèle le soi-même du Dasein pour le tirer de sa perte dans le on. » (*ÊT*, § 57, p. 331)

<sup>306</sup> « L'appel provient *de moi* tout en me tombant *dessus* » (*ÊT*, § 57, p. 332).

<sup>307</sup> « Nous sommes d'autant plus attentifs à l'analyse de Heidegger que nous lui devons la mise en route de toute cette discussion, lancée par la métaphore de la voix », affirme Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, p. 401.

Si donc la modalité d'altérité de la conscience est, sans conteste, solidaire de la construction de l'ipséité du soi, il importe d'insister sur un aspect qui vient d'être signalé : contrairement à ce que pourrait laisser entendre la métaphore d'une voix perçue en partie comme émanant d'une instance supérieure, l'appel qui rejoint le soi ne se laisse pas réduire à un simple coup d'arrêt édictant un jugement moral, soit-il improbatif ou approbatif. Pour éviter l'impasse de cette « fausse alternative » (SA, p. 401), Ricœur propose de rapprocher le phénomène de la conscience de la notion d'attestation, celle-là même qui désigne le mode aléthique particulier à l'ipséité et dont nous avons fait, dans notre discussion de l'architecture de l'herméneutique ricœurienne du soi dans le chapitre précédent, le troisième trait saillant de cette dernière. Il est donc temps de poursuivre notre discussion à son propos.

Rappelons d'abord que l'attestation est par essence attestation de soi. Pour parler plus exactement, elle est assurance du sujet d'avoir la puissance d'agir sur tous les registres de l'herméneutique du soi et, de ce fait, d'exister sur le mode de l'ipséité. Rappelons ensuite que l'attestation de soi, à double titre de créance et de confiance, ne s'en remet à aucune vérité première. Elle signale sa constante opposition au soupçon qui spécifie sa fragilité intrinsèque et qui est parfaitement mise en lumière par le phénomène du témoignage : de même que le témoignage vrai (le témoignage plus fiable) est le seul recours contre le faux témoignage (le témoignage moins fiable), l'attestation est le seul recours contre le soupçon. Cela dit, il faut remarquer à présent que le soupçon n'est pas tout bonnement le contraire de l'attestation puisque l'« être-faux » qu'il représente n'exclut pas par principe l'« être-vrai » représenté par l'attestation (SA, p. 350<sup>308</sup>). En fait, bien que le soupçon s'oppose sans répit à l'attestation, il est simultanément, comme le souligne Ricœur, « le chemin *vers* et la traversée

---

<sup>308</sup> Cette opposition va donc à l'encontre de celle entre l'« être-vrai » et l'« être-faux » d'après l'une des définitions, citées plus haut, de la notion d'être dans la *Métaphysique* d'Aristote.

*dans* l'attestation. Il hante l'attestation tout comme le faux témoignage hante le témoignage vrai » (SA, p. 350-351). De là résulte « une sorte inquiétante d'équilibre entre attestation et soupçon [...], toutes les fois que la certitude du soi [doit] se réfugier dans la retraite inexpugnable de la question *qui?* » (SA, p. 351). Ici, se révèle donc la véritable spécificité de la relation entre l'attestation et le soupçon : opérant au même plan aléthique (SA, p. 350), les deux s'opposent tout en se composant ou, dirait-on mieux, ils se composent dans leur opposition. En bref, l'être-vrai de l'attestation de soi, l'être-vrai de l'assurance d'exister sur le mode de l'ipséité, ne s'acquiert ni ne se confirme qu'au prix de sa perpétuelle confrontation avec l'être-faux du soupçon.

C'est cette perpétuelle confrontation de l'attestation de soi au soupçon qui fait signe vers sa proche parenté avec la conscience. Si l'attestation de soi émerge à travers une dynamique d'association et de dissociation entre l'être-vrai et l'être-faux, force est d'admettre que la conscience constitue, quant à elle, le lieu éminent de rencontres et de mélanges du vrai et du faux, lieu où la « véracité » et les « illusions » sur soi-même se côtoient souvent de si près qu'ils se laissent à peine discerner (SA, p. 394). Dans son examen de cette parenté entre attestation et conscience, Ricœur trouve de nouveau un renfort chez Heidegger. Proposant lui aussi une caractérisation de la conscience qui se veut libre de tout jugement moral, le philosophe allemand pousse en fait ses considérations en la matière jusqu'à affirmer : « *Die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens aber gibt das Gewissen*<sup>309</sup> » (SZ, § 45, p. 234). Heidegger confirme ainsi avec éclat non seulement que la voix de la conscience se laisse concevoir comme étant dirigée vers un destinataire sans qu'il y ait communication immédiate d'une appréciation entre le bien et le mal, mais aussi, et de manière plus importante, que la véritable tâche de la conscience consiste à « attester » le

---

<sup>309</sup> « Mais l'attestation d'un pouvoir-être authentique, c'est la conscience qui la donne. » (ÊT, § 45, p. 287)

« pouvoir-être », ou, pour reprendre le vocabulaire de Ricœur qui a été le nôtre, à « attester » l'être du soi conçu comme acte et puissance. Considérée sous cette optique, la conscience en vient effectivement à s'égaliser à l'attestation de soi.

Seulement voilà, la question se pose de savoir si la conscience n'est que cela. C'est en ce point que Ricœur, quand bien même il tirerait le plus grand profit des analyses de Heidegger, en prend ses distances<sup>310</sup>. De fait, Heidegger écarte formellement la possibilité que la voix de la conscience puisse dire quelque chose<sup>311</sup> et qu'elle vienne de quelqu'un<sup>312</sup>. Elle serait purement un appel silencieux procédant du *Dasein* lui-même<sup>313</sup>, plus précisément de l'« étrang(èr)eté<sup>314</sup> » (*Unheimlichkeit*) associée au non choix absolu de l'être-jeté dans le monde du *Dasein* (*SZ*, § 57-58, p. 274-289<sup>315</sup>). En conséquence, bien que Heidegger parle bel et bien, non pas de conscience psychologique (*Bewußtsein*), mais de conscience morale (*Gewissen*), la conscience est rigoureusement dénuée de toute connotation morale ou éthique apte à inscrire la relation entre la voix de la conscience qui appelle et l'étant qu'elle appelle dans le champ pratique, envisagé sous son aspect publique (*SZ*, § 59, p. 289-295<sup>316</sup>).

---

<sup>310</sup> Voir *SA*, p. 401-406.

<sup>311</sup> « Das Gewissen redet einzig und ständing im Modus des Schweigens. » (*SZ*, § 56, p. 273) : « *La conscience morale parle uniquement et constamment sur le mode du silence.* » (*ÊT*, § 56, p. 330) Et encore : « *[D]er Ruf "sagt" nichts, was zu bereden wäre [...].* » (*SZ*, § 58, p. 280) : « *[L]'appel ne "dit" rien dont il y aurait à parler [...].* » (*ÊT*, § 58, p. 337)

<sup>312</sup> « *"Es" ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist.* » (*SZ*, § 57, p. 275) : « *"Ça" appelle, contre toute attente et même contre toute volonté. D'un autre côté, il ne fait pas de doute que l'appel ne vient pas d'un autre qui est au monde avec moi.* » (*ÊT*, § 57, p. 332)

<sup>313</sup> « *Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.* » (*SZ*, § 57, p.275) : « *Le Dasein dans la conscience morale s'appelle lui-même.* » (*ÊT*, § 57, p. 332)

<sup>314</sup> Déviant exceptionnellement de la traduction de François Vézin qui écrit « étrangeté », nous optons ici, tant pour faire valoir la résonance multiple du terme allemand d'*Unheimlichkeit* que pour raison de conformité avec Ricœur, pour la graphie du mot proposée par Emmanuel Martineau dans sa traduction française de l'ouvrage de Heidegger : *Être et temps*, [s.l.], édition numérique hors-commerce, 1985.

<sup>315</sup> *ÊT*, § 57-58, p. 331-346.

<sup>316</sup> *ÊT*, § 59, p. 347-353. Voir aussi *SA*, p. 401-404.

En regard de cette conception « dé-moralisée<sup>317</sup> » de la conscience, Ricœur développe une conception au sein de laquelle le phénomène de l'attestation est intimement lié à celui de l'« injonction » :

L'être-enjoint constituerait alors le moment d'altérité propre au phénomène de la conscience, en conformité avec la métaphore de la voix. *Écouter la voix de la conscience signifierait être-enjoint par l'Autre*. Ainsi serait fait droit à la notion de dette, que Heidegger a trop vite ontologisée aux dépens de la dimension éthique de l'endettement. (*SA*, p. 404-405 ; nous soulignons)

Sous l'impulsion de cette hypothèse, Ricœur s'attache à éclaircir de quelle façon la conception de la conscience en tant qu'attestation-injonction, et donc en tant qu'expérience d'altérité, permet de réinterpréter, en termes d'altérité justement, les trois stades ou moments forts de sa « petite éthique », à savoir la « visée éthique » de la vie bonne (*SA*, p. 199-236), la « norme morale » qui a pour objet la réalisation de cette visée (*SA*, p. 237-278), et la « sagesse pratique », autre nom du « jugement moral en situation », qui s'incarne dans la « conviction » de bien juger et de bien agir dans les cas singuliers où il y a conflit entre visées et normes ordinaires (*SA*, p. 279-344). Dans un des passages parmi les plus denses mais aussi les plus pénétrants de *Soi-même comme un autre*, Ricœur fait observer à ce sujet :

Je suis appelé à vivre-bien avec et pour autrui dans des institutions justes : telle est la première injonction. Mais [...] il est une forme de commandement qui n'est pas encore une loi ; ce commandement, si on peut déjà l'appeler ainsi, se fait entendre dans la tonalité du *Cantique des Cantiques*, dans la supplication que l'amant adresse à l'aimée : « Toi, aime-moi ! ». C'est parce que la violence entache toutes les relations d'interaction, à la faveur du pouvoir-sur exercé par un agent sur le patient de son action, que le commandement se fait loi et la loi interdiction : « Tu ne tueras pas. » C'est alors que se produit la sorte de court-circuit entre conscience et obligation, pour ne pas dire entre conscience et interdiction, d'où résulte la réduction de la voix de la conscience au verdict d'un tribunal. Il ne faut pas alors cesser de remonter la pente qui ramène de cette injonction-interdiction à l'injonction du bien-vivre. Ce n'est pas tout : il ne faut pas arrêter la trajectoire de l'éthique à l'impératif-interdiction, mais en poursuivre la course jusqu'au choix moral en situation. L'injonction rejoint alors le phénomène de la *conviction* [...]. En s'égalant ainsi à la conviction, la conscience en

<sup>317</sup> Nous nous permettons d'adjectiver un terme de Ricœur, qui parle de « dé-moralisation » de la conscience, dans *Soi-même comme un autre*, p. 404.

dit le côté de passivité : « Ici je me tiens! *Je ne puis autrement!* » Mais [...] le moment de conviction ne se substitue pas à l'épreuve de la règle ; il survient au terme d'un conflit, qui est un conflit de devoirs. (*SA*, p. 404-405<sup>318</sup>)

Il en découle qu'à chacun des trois moments forts de la « petite éthique » de Ricœur – visée éthique, norme morale, sagesse pratique –, le soi est enjoint par l'appel de la conscience, qui s'adresse à lui à la seconde personne. C'est en cette « situation d'écoute » à l'égard d'une voix qui l'interpelle – une voix qui l'interpelle de manière différente selon la nature des circonstances, il est vrai, mais une voix qui toujours et encore l'interpelle – que consiste au fond l'expérience de passivité que le sujet fait de la conscience (*SA*, p. 406).

De plus, afin de mettre en valeur l'étroite solidarité entre cette unique injonction qu'est la conscience et l'attestation, ce que la conscience est aussi, Ricœur invoque l'équivalence qu'aurait constaté Heidegger entre *Gewissen* et *phronèsis* aristotélicienne, soit entre conscience et sagesse pratique (*SA*, p. 406<sup>319</sup>). À la condition d'admettre cette équivalence, il devient en fait catégoriquement impossible de tenir pour fondée la position de Heidegger suivant laquelle la voix de la conscience serait un appel silencieux qui ne fait qu'« exposer » (*vorweisen*) le *Dasein* à son « pouvoir-être » (*SZ*, § 58, p. 280<sup>320</sup>). En d'autres termes, il devient impossible de soutenir que la conscience se limite purement à attester le « pouvoir-être » et les « possibilités » « les plus propres » du *Dasein*<sup>321</sup>. Dire, en effet, que la conscience et la sagesse pratique ne font qu'un, c'est dire que la conscience qui atteste ou, pour employer une expression qui tombe combien à point, fait entendre le pouvoir-être et les possibilités les plus propres du *Dasein* fait entendre du même souffle que ce pouvoir-être et ces possibilités sont « originellement » déterminées par la visée éthique de la vie bonne,

<sup>318</sup> Ce à quoi Ricœur ajoute : « En outre, le moment de conviction marque [...] un recours aux ressources encore inexplorées de l'éthique, en deçà de la morale, mais à travers elle » (*SA*, p. 405).

<sup>319</sup> Sur le concept de *phronèsis*, voir *SA*, p. 205-206, 361-362.

<sup>320</sup> *ÊT*, § 58, p. 337.

<sup>321</sup> Voir *SZ*, § 60, p. 295-301 (*ÊT*, § 60, p. 353-360).

laquelle régit secondairement la formulation de la norme morale (axée sur l'accomplissement de la vie bonne), et rejoint ensuite la sagesse pratique (lorsque surgit la nécessité d'un jugement adapté au cas particulier) (*SA*, p. 406). S'il se trouve alors que la conscience et la sagesse pratique se conjuguent au bout du compte, c'est dans l'exacte mesure où la conscience est tout à la fois attestation de soi et injonction faite au soi.

Il reste enfin à scruter les guises sous lesquelles se montre l'altérité dans le phénomène de la conscience. On a déjà pu noter en ce sens que le sujet est affecté par la voix de la conscience du fait qu'il est dans une situation d'écoute à l'égard de l'injonction qui émane de cette voix, c'est-à-dire du fait qu'il est « enjoint par l'Autre » (*SA*, p. 405). Fort bien. Toutefois, on n'a encore rien appris sur le statut de cet Autre. Qui est-il? D'où vient-il? Quelle est, somme toute, l'origine de cette voix qui interpelle le soi en son for intérieur? La réponse ultime de Ricœur à cette question risque d'en surprendre plus d'un.

Le philosophe commence sa discussion sur la question en signalant la tendance à réduire la modalité d'altérité de la conscience à une figure singulière, citant à cet effet deux de ses interlocuteurs privilégiés, soit Heidegger et Lévinas. Ainsi, chez le premier, l'altérité de la conscience se voit assimilée au seul caractère de l'étrang(èr)eté relevant de l'être-jeté du sujet dans le monde<sup>322</sup>, tandis que, chez le second, la seule altérité possible est celle d'autrui, marqué par sa radicale extériorité au sujet ; chez le premier, l'appel de la conscience se veut entièrement dissocié d'une perspective éthico-morale, tandis que, chez le second, il se veut entièrement associé à une telle perspective. Après avoir fait état de ces deux approches prônant une réduction de la figure de l'appelant qu'est l'Autre, Ricœur insiste sur la spécificité de la modalité d'altérité de la conscience, qu'il définit comme « *l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité* » (*SA*, p. 408-409). Pour illustrer la nature irréductible de

---

<sup>322</sup> On se souviendra que Ricœur réaligne ce caractère sur la modalité de passivité-altérité du corps propre.

cette modalité d'altérité, qui se différencie tant de celle rattachée à l'étrang(èr)eté de l'être-dans-le-monde selon Heidegger que de celle rattachée de l'extériorité d'autrui selon Lévinas, Ricœur revient sur la question de la relation entre l'attestation de soi et l'injonction faite au soi. Et cela, dans l'intention spécifique de signaler les angles morts, qu'on pourrait dire symétriques, des approches respectives de l'altérité de la conscience mises de l'avant par Heidegger et par Lévinas :

À M. Heidegger, déclare Ricœur, j'objectai que l'attestation est originellement injonction, sous peine que l'attestation perde toute signification éthique ou morale ; à E. Lévinas j'objecterai que l'injonction est originellement attestation, sous peine que l'injonction ne soit pas reçue et que le soi ne soit pas affecté sur le mode de l'être-enjoint. (*SA*, p. 409)

Aussi la profonde solidarité de l'attestation et de l'injonction qui composent ensemble le phénomène singulier de la conscience est-elle clairement établie : autant la conscience est attestation d'exister sur le mode de l'ipséité, autant elle est injonction qui se fait entendre tout au long de cette existence.

Il n'empêche que la question demeure toujours ouverte de savoir d'où procède cet appel étrange(r) qui enjoint le soi. Quel est donc cet Autre qui se cache derrière le paravent de la voix de la conscience, laquelle résonne sans cesse au cœur même de l'ipséité du sujet? Voilà l'interrogation qui nous amène, sans l'ombre d'un doute, à l'un des moments les plus saisissants de *Soi-même comme un autre*. Non pas tant parce qu'il apporte repos et réconfort dans la révélation ultime d'une réponse nette, complète et définitive à une question qui traverse tout le livre, que parce qu'il aboutit à l'indécision incisive d'une pluralité de réponses élusives. En effet, au terme du long parcours de son herméneutique du soi, Ricœur plaide en faveur du besoin de garder intacte l'indétermination entourant l'altérité de la conscience. C'est que la philosophie lui semble, après tout, dans l'impossibilité de « dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me

dévisager, ou mes ancêtres [...], ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent –, ou une place vide » (*SA*, p. 409). Tout se passe alors comme si la provenance de l'appel porté par la voix de la conscience était vouée à demeurer à jamais question ouverte. Et, s'il en est ainsi, cela ne peut qu'entériner le statut énigmatique de la conscience comme attestation-injonction. De l'« équivocité » à l'« aporie » (*SA*, p. 409), tel est, au total, la trajectoire tracée par la troisième et dernière modalité de passivité-altérité du sujet qu'est la conscience.

Il suit de là que le caractère stratégique de la position en tiers de la conscience par rapport au corps propre et à autrui s'avère tout à fait justifié, en ce sens que l'objectif de cette position, consistant, répétons-le, à souligner la complexité et la densité grandissantes de la méta-catégorie d'altérité, est visiblement atteint. Car, tout bien considéré, non seulement la recherche d'une source de la voix de la conscience se clôt sur une aporie, mais encore cette aporie, loin d'être regrettable, est à conserver au bénéfice même de la polysémie de la méta-catégorie d'altérité dans son ensemble.

En somme, il est indéniable que l'altérité, notion foncièrement polysémique, opère au sein de l'ipséité et concourt de près à sa construction. Cette œuvre de l'altérité s'observe dans trois foyers différents, à savoir le corps propre, autrui et la conscience. Chacune de ces modalités d'altérité, qui se traduisent par des expériences de passivité, intervient à sa manière dans la constitution du sens de l'ipséité du soi. Ainsi, la modalité d'altérité du corps propre touche au rapport du soi au monde ; celle d'autrui, au rapport du soi à ses semblables ; et celle de la conscience, au rapport du soi à lui-même. Bien que distinctes, ces trois figures de passivité-altérité sont profondément solidaires, à tel point que, comme on l'aura remarqué, l'une ne saurait être pensée sans les deux autres. Il ne fait pas de doute, au demeurant, que cette solidarité conceptuelle qui unit le corps propre, autrui et la conscience corrobore la

complexité et la densité de la méta-catégorie d'altérité sur le plan ontologique et sa manifestation plurielle sous forme de passivité sur le plan phénoménologique.

Le fait que l'implication de l'altérité dans le modelage de l'ipséité du sujet se manifeste sous différentes expériences de passivité constitue, pour nous, l'élément le plus important de l'herméneutique ricœurienne du soi. En effet, cette conjonction entre altérité et passivité a pour effet ultime de porter au jour que « de l'intime certitude d'exister sur le mode du soi, l'être humain n'a pas la maîtrise ; elle lui vient, lui advient, à la manière d'un don, d'une grâce, dont le soi ne dispose pas<sup>323</sup> ». Dans cette perspective, notre trajet par la modalité de passivité-altérité du corps propre, puis par celle d'autrui, puis enfin par celle de la conscience, a progressivement révélé, en passant en quelque sorte du grave à l'aigu, différents aspects de cette position de non maîtrise du soi dans sa constitution. De plus, on notera qu'au dernier stade de ce trajet, a refait surface la notion d'attestation de soi, notion que nous avons rencontrée dans le chapitre précédent et qui s'était alors présentée comme le mode aléthique propre à l'ipséité. Dès ce moment-là, il avait donc été établi que l'attestation de soi a une fragilité intrinsèque en raison de son opposition constante au soupçon et qu'elle se définit comme assurance – créance et confiance – du sujet d'avoir la puissance d'agir sur les quatre registres – langagier, praxique, narratif et éthico-moral – de l'herméneutique du soi et, par là, d'exister sur le mode de l'ipséité. Pourquoi se manifeste-t-elle alors de nouveau, cette fois-ci sous la figure de passivité-altérité de la conscience? Gagne-t-on quoi que ce soit de cette réapparition? Que oui! En fait, c'est seulement à cette occasion qu'il a pu être mis en évidence que le soupçon ne se borne pas, telle l'épée de Damoclès, à planer au-dessus de l'attestation, mais qu'il la tranche et retranche pour ainsi dire, l'attestation de soi ne s'acquérant ni ne se renforçant qu'au prix de sa continuelle confrontation avec le soupçon.

---

<sup>323</sup> Paul Ricœur, *Réflexion faite*, p. 108.

Compte tenu de cette opposition spécifique de l'attestation au soupçon, ainsi que du fait que l'attestation, à titre de conscience justement, constitue une modalité de passivité-altérité, nous pouvons maintenant apercevoir pour quelle raison fondamentale l'assurance d'exister sur le mode de l'ipséité, quoiqu'elle soit attestation *de soi*, est, comme le souligne Ricœur, « toujours en quelque façon *reçue d'un autre* » (*SA*, p. 35 ; nous soulignons). Ainsi s'éclaire finalement, dans son sens plein, la nature véritablement conjonctive de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité.

### **Réfraction : un regard vers l'être minoritaire**

Si, dans les pages qui précèdent, nous avons porté une attention toute particulière à la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, c'est parce que l'articulation entre l'agir et le pâtir humains qui la sous-tend est, selon nous, susceptible de livrer une meilleure compréhension des formations identitaires en contexte minoritaire. Un problème délicat se pose néanmoins en ceci que la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, prise dans sa formulation originale par Ricœur, semble biaisée en faveur de l'ipséité d'un sujet évoluant dans un contexte qui, en dépit de l'impression de neutralité qu'il affiche dans les réflexions du philosophe, peut être perçu comme majoritaire. À bien y penser, cette qualification se justifie d'emblée par l'influence capitale d'un présupposé qui paraît informer la pensée de Ricœur et qui touche à l'attestation de soi, à savoir que celle-ci parvient la plupart du temps, sinon toujours, à remporter la bataille constante et obligée contre le soupçon. N'est-il pas pourtant légitime de s'interroger sur le cas contraire? Que se passe-t-il, en effet, si l'attestation de soi a du mal à triompher sur le soupçon? si elle n'y réussit que rarement ou pas du tout? si elle est, à la longue, frappée du signe du manque? si non seulement elle n'est pas offerte par un autre,

mais qu'elle se voit carrément refusée par lui? Enfin, qu'arrive-t-il lorsque l'*attestation de soi* doit composer avec une réelle *contestation de soi*?

Ces questions renvoient directement à la situation que nous tenons pour inhérente à la minoritarité, et c'est à l'exploration de leurs diverses facettes qu'est consacrée, au fond, toute la suite de notre étude. Seulement, puisqu'il vaut souvent mieux prendre le taureau par les cornes, nous nous proposons d'exposer en premier lieu les fondements de la mainmise de l'attestation sur le soupçon dans l'herméneutique ricœurienne du soi. Et cela, dans le dessein de déterminer, pour ainsi dire, l'angle d'incidence de cette herméneutique à sa rencontre avec la minoritarité, ce qui pourrait ensuite nous amener à la faire réfracter de manière à poser un regard ausculteur, et peut-être novateur, sur l'être minoritaire tel qu'il se profile en littérature franco-ontarienne, là où ses variations imaginatives sur le temps se montrent d'une sublime richesse.

### ***Ipséité et le soi actif qui « peut »***

Dénotant l'assurance du sujet en soi, c'est-à-dire en ses pouvoirs de se désigner, tour à tour, comme celui qui parle, qui agit, qui se raconte et qui s'impute ses actions, l'attestation de soi repose de toute évidence sur la définition de l'être comme acte et puissance. Le fait que, chez Ricœur, elle s'impose nettement sur le soupçon ne peut donc que suggérer qu'il tienne pour acquis que le sujet jouit entièrement, comme si de rien n'était, de sa puissance d'agir, elle-même répartie, on vient de le signaler, en quatre classes de capacités réflexives qui se concrétisent dans le champ pratique. Dans cette perspective, nous pouvons affirmer que l'herméneutique ricœurienne du soi, telle que formulée en particulier dans *Soi-même comme un autre*, se donne à voir en dernière analyse comme une « phénoménologie

herméneutique de l'homme agissant » (*SA*, p. 352) et que, par là, elle fait l'impasse d'une certaine manière sur l'homme souffrant.

En vue d'établir le bien-fondé de cette assertion, il est nécessaire de rappeler que le souffrir, dans la pensée de Ricœur, ne se réduit pas à la simple douleur physique ou mentale, mais qu'il désigne « la diminution, voire la destruction, de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi » (*SA*, p. 223). Mais, répliquera-t-on, si le philosophe s'attache de cette façon à élaborer une conception particulière, voire inédite, de la souffrance, dans quelle mesure sommes-nous autorisés à estimer qu'il détourne son regard des modalités du souffrir? N'avons-nous pas constaté, à l'inverse, qu'il fait souvent mention de l'« homme agissant et souffrant » et qu'il affronte de la sorte sous divers points de vue l'agir et le pâtir humains? Cela est vrai. Effectivement, c'est dès les premières lignes de *Temps et récit I* que Ricœur note que les sujets qui s'animent dans le champ pratique apparaissent à la fois comme agents et comme victimes des actions qui s'y déroulent (*TR I*, p. 12). En outre, comme nous l'avons vu plus tôt en discutant des trois types de pouvoir qui structurent le champ pratique, le problème de cette concomitance de l'agir et du pâtir se voit approfondi de manière significative dans *Soi-même comme un autre*. Aussi bien Ricœur y explique-t-il sans détour que

[...] la théorie de l'action s'étend des hommes agissants aux hommes souffrants. Cette adjonction est si essentielle qu'elle commande une grande partie de la réflexion sur le pouvoir, en tant qu'exercé par quelqu'un sur quelqu'un, et sur la violence en tant que destruction par quelqu'un d'autre de la capacité d'agir d'un sujet, et du même coup conduit au seuil de l'idée de justice, en tant que règle visant à égaliser les patients et les agents de l'action. (*SA*, p. 186)

Qui plus est, dans certains travaux postérieurs à la parution de *Soi-même comme un autre*, Ricœur développe plus avant l'idée de la puissance d'agir, à laquelle ce dernier ouvrage ne consacre, à tout prendre, que quelques pages. Il est à noter que ces développements

supplémentaires de la puissance d'agir s'effectuent surtout par rapport à sa contrepartie qu'est le manque de puissance, manque qui se traduit, est-il besoin de le préciser, par le pâtir. Deux études en particulier méritent d'être signalées dans ce contexte. Dans un article datant originalement de 1992 et portant pour titre « La souffrance n'est pas la douleur », Ricœur s'emploie en ce sens à analyser le phénomène de la souffrance dans une perspective sémiologique<sup>324</sup>. Comme nous reviendrons plus loin sur cette étude percutante, remarquons pour l'instant seulement que Ricœur y montre qu'« il est possible de concevoir une typologie du souffrir qui se réglerait sur celle de l'agir<sup>325</sup> ». Dans le même ordre d'idées se situe un autre article du philosophe paru en 1997 et traitant de la relation « paradoxale » entre l'« autonomie » et la « vulnérabilité »<sup>326</sup>. Dans cette étude, qui s'inscrit dans le sillage de ses réflexions dans *Le juste*<sup>327</sup>, Ricœur examine, en lien avec le thème du sujet de droit, les deux notions d'autonomie et de vulnérabilité en les recentrant respectivement sur les capacités et les incapacités d'agir, les unes et les autres informant l'existence humaine et la vie en société. C'est dans ce contexte qu'il souligne à propos des incapacités :

[...] [A]ux incapacités infligées par la maladie, le vieillissement, les infirmités, bref le cours du monde, s'ajoutent toutes les incapacités infligées aux hommes les uns aux autres, à l'occasion des multiples relations d'interaction, le pouvoir-sur consistant en une relation dissymétrique initiale entre l'agent et le récepteur de son action, dissymétrie qui ouvre la voie à toutes les formes d'intimidation qui corrompent les relations de service entre humains. Sont à prendre ici en considération toutes les modalités de distribution inégales de la puissance d'agir, plus particulièrement celle résultant des hiérarchies de commandement et d'autorité dans des sociétés d'efficacité et de compétition comme les nôtres. Trop de gens ne sont pas simplement démunis de puissance, mais privés de puissance.<sup>328</sup>

<sup>324</sup> Paul Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Autrement*, n° 142 (Série Mutations), 1994 [1992], p. 58-69.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>326</sup> Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », *loc. cit.*

<sup>327</sup> Paul Ricœur, *Le juste*, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1995.

<sup>328</sup> Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », p. 127.

Ricœur va ainsi jusqu'à étendre l'idée des incapacités sur la totalité des expériences humaines qui, en portant peu ou prou atteinte à la puissance d'agir du sujet, le font pâtir de manières variées tout au long de sa vie. Ces quelques observations suffiront pour démontrer que Ricœur ne fait sûrement pas abstraction des paires corrélatives agir/pâtir et capacités/incapacités, et ce ni dans l'élaboration de son herméneutique du soi dans *Soi-même comme un autre* ni dans certains travaux ayant précédé et suivi cet ouvrage.

Il faudrait alors savoir dans quelle mesure on peut soutenir que le philosophe néglige les modalités du pâtir. Il les néglige, à nos yeux, dans la mesure où la puissance d'agir qui ancre les capacités réflexives du soi de parler, d'agir, de se raconter et de s'imputer ses actions, c'est-à-dire la puissance d'agir qui ancre les registres langagier, praxique, narratif et éthico-moral sur lesquelles se décline son herméneutique du soi, n'est jamais véritablement remise en cause et où, par voie de conséquence, une telle remise en cause, portée à l'expression par les modalités du pâtir, n'est pas envisagée dans l'optique d'une manière d'être spécifique. Certes, comme en témoignent les deux passages cités ci-dessus, il est clair que Ricœur a apporté beaucoup de circonspection dans son investigation des relations asymétriques inhérentes à l'interaction humaine. Il est clair aussi que, ce faisant, le philosophe a nettement détaillé que toute action, parce qu'elle apparie le pouvoir-faire au pouvoir-sur, place les protagonistes qu'elle implique dans une situation de pouvoirs disproportionnés : les agents d'un côté, les patients de l'autre. Il n'empêche qu'une facette substantielle de cette asymétrie entre l'agir et le pâtir humains n'est pas prise en considération en due forme. De fait, ce que Ricœur n'a pas interrogé de front, quoique certaines de ses réflexions postérieures à *Soi-même comme un autre* pointent dans cette direction, c'est la possibilité que la relation entre l'agir et le pâtir, entre le faire et le subir, entre le donner et le recevoir, bref, entre les agents et les patients d'une action, ne soit pas –

ou ne puisse éventuellement pas être – « égalisée » en vertu des règles de « réciprocité » et de « justice »<sup>329</sup>, tel que l’ambitionne expressément le plaidoyer du philosophe dans sa « petite éthique ». Autant dire qu’il omet de soumettre à un examen vigilant la possibilité que les rôles respectifs de celui qui agit et de celui qui pâtit de cet agir ne soient pas forcément « réversibles »<sup>330</sup> en ce sens qu’il n’est nullement assuré que le sujet agissant se retrouve en face d’un autre pâtissant qui détient la même puissance d’agir, le même pouvoir-faire que lui, et qui serait donc capable, suivant sa volonté, d’exercer en retour un pouvoir-sur équivalent à celui qu’il subit. Cette omission n’est pas sans conséquence. En effet, tout pousse à croire que, chez Ricœur, l’ipséité du sujet se définit strictement par sa puissance d’agir et que, quand bien même cette puissance serait susceptible de fluctuations sous l’aspect de son effectuation dans le champ pratique, notamment à l’occasion des interactions diversifiées avec autrui, elle paraît toujours s’avérer entièrement intacte, ou pour le moins recouvrable.

Soyons clair sur ce point. Il n’est pas question de prétendre que le soi ricœurien ne se révèle jamais souffrant. Ricœur, on l’aura noté, ne manque pas de faire valoir sur ce chapitre qu’il est dans la nature humaine de souffrir du simple fait que tout un chacun se voit nécessairement frappé d’incapacités, tant celles ressortissant à ce qu’il nomme le « cours du monde »<sup>331</sup> – maladies, vieillissement et infirmités – que celles ressortissant aux relations humaines et à la vie en société en général. Mais, dans l’esprit du philosophe, ces incapacités constituent le pendant des capacités et elles appartiennent ainsi à l’ordre ordinaire, naturel, du champ pratique. Autrement dit, et pour reprendre brièvement les considérations de Ricœur à propos du paradoxe de la paire autonomie/vulnérabilité, d’un côté, il y aurait la

---

<sup>329</sup> Signalons que la règle de réciprocité se résume dans la Règle d’Or mentionnée plus tôt et que la règle de justice est orientée selon « l’éthique de la mutualité, du partage et du vivre-ensemble » (*SA*, p. 219).

<sup>330</sup> Voir surtout *SA*, p. 225-226.

<sup>331</sup> Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », p. 127.

puissance d'agir et les différentes capacités du sujet qui fondent son autonomie, et de l'autre côté, ses corrélats obligés, soit divers degrés de diminution de la puissance d'agir et les différentes incapacités du sujet qui fondent sa vulnérabilité<sup>332</sup>. Vues dans cette perspective tout à fait légitime, capacités et incapacités font toutes les deux partie intégrante de la condition humaine. Par conséquent, lorsque Ricœur tient compte des incapacités et des expériences du pâtir qui les véhiculent, elles sont avant tout considérées au regard de la vulnérabilité humaine en général, c'est-à-dire au regard de ce qu'il appelle la « fragilité basique<sup>333</sup> » du soi. Tout se passe alors comme si les incapacités – et on songera ici en particulier à celles relatives à l'interaction humaine, les autres relevant, tant bien que mal, davantage du sort que de la maîtrise que l'on pense avoir sur elles – n'étaient pas aptes à miner ou à affecter de façon substantielle les capacités du soi agissant. Dans ce contexte, il est impossible de ne pas signaler que Ricœur reconnaîtra lui-même la prééminence qu'ont dans sa pensée les modalités de l'agir sur celles du pâtir. Ainsi, dans le préambule qu'il signe en guise de « réponse » à l'ouvrage collectif intitulé *Paul Ricœur and Narrative : Context and Contestation*, ouvrage dont plusieurs contributions touchent justement au problème des incapacités humaines<sup>334</sup>, il déclare :

J'aimerais porter au premier plan mon insistance [...] sur la fonction de rassemblement conceptuel que j'attache à l'idée de l'*homo capax*. Sous ce thème j'essaie de regrouper les capacités et incapacités diverses qui font des humains des êtres agissants et souffrants. Si les notions de *poiesis* et de *praxis* sont amplement

---

<sup>332</sup> « Si le socle de l'autonomie [peut] être décrit dans le vocabulaire de la puissance, c'est dans celui de la non-puissance, ou de la puissance moindre, que s'exprime à titre primaire la fragilité humaine », écrit Ricœur dans « Autonomie et vulnérabilité », p. 125.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>334</sup> Joy Morny (dir.), *Paul Ricœur and Narrative : Context and Contestation*, *op. cit.* Il n'est pas indifférent que plusieurs textes rassemblés dans ce volume abordent la problématique de la parole des femmes. Cela ne devrait pas surprendre si l'on considère la fortune, en théorie féministe, du concept d'agentivité (*agency*), autre nom de la puissance d'agir.

développées, dans mon œuvre, la contrepartie du subir, du pâtir et du souffrir l'est moins.<sup>335</sup>

Aussi devient-il évident que, dans la pensée de Ricœur, le pâtir se voit traité pour ainsi dire en parent pauvre de l'agir, le faire et le caractère actif de l'« homme capable » l'y emportant indubitablement sur le subir et le caractère passif de l'« homme » qu'on pourrait estimer « incapable ». C'est de ce point de vue spécifique que nous rejoignons les conclusions que tire Henry Isaac Venema dans son ouvrage *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*<sup>336</sup>. Au terme de cette ample étude de l'ipséité dans l'œuvre philosophique de Ricœur, étude qui aborde les travaux de ce dernier depuis ses débuts jusqu'à la seconde moitié des années 1990, Venema fait observer avec raison que le soi ricœurien se conçoit au bout du compte comme « *a fundamentally active, as opposed to passive, self*<sup>337</sup> ». Du reste, il faut remarquer que Ricœur mettra lui-même une nouvelle fois l'accent sur l'importance du caractère agissant ou actif qu'il attache à l'ipséité du soi dans *Parcours de la reconnaissance*<sup>338</sup>. Paru en 2004 et constituant l'un des derniers écrits du philosophe, cet ouvrage a pour objet précis d'« établir une pensée de l'agir<sup>339</sup> » ou, sans doute dirait-on mieux, d'affiner sa pensée de l'agir. Dans cette entreprise, Ricœur met explicitement en relief que le « portrait » de l'« homme capable » est dressé par l'ensemble

---

<sup>335</sup> Paul Ricœur, « Une réponse de Paul Ricœur », Joy Morny (dir.), *Paul Ricœur and Narrative : Context and Contestation*, p. xlv.

<sup>336</sup> Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, Albany, State University of New York Press, coll. « McGill Studies in the History of Religions », 2000. En conclusion à son étude, Venema relève également le problème de la similitude, que nous venons d'évoquer, des figures de soi et de l'autre chez Ricœur, similitude due, selon nous, en majeure partie au niveau élevé d'abstraction de ses analyses de l'altérité. Si c'est là un autre aspect par rapport auquel nous sommes au diapason de Venema, nous ne le suivons pas sur le terrain du jugement final qu'il réserve à la philosophie ricœurienne du soi, à savoir qu'elle finit par se confiner dans l'identité-*idem*, voire qu'elle déchoit dans le *Cogito*.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>338</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*

<sup>339</sup> On l'apprend dès la quatrième de couverture.

de ses capacités réflexives<sup>340</sup>, capacités qui se signalent par la « forme modale » ou la « grammaire » ou du « je peux »<sup>341</sup> : « je peux »... parler, agir, (raconter et) me raconter, m'imputer mes actes<sup>342</sup>. Eu égard à toutes ces constatations, aucun doute ne subsiste quant à la conception qu'avance Ricœur de l'ipséité du soi : le soi se révèle essentiellement un soi *actif* qui « peut ».

C'est là, au final, la raison pour laquelle le soi ricœurien, en dépit de l'air de neutralité qu'il prend surtout à partir de *Soi-même comme un autre*, se laisse rapprocher d'un soi majoritaire. Comme celui-ci, le soi envisagé par Ricœur souffre, sans contredit, dans le monde dans lequel il est et dans lequel il interagit avec autrui, et il possède en conséquence tout naturellement une certaine vulnérabilité. Il reste cependant que sa puissance d'agir ne semble jamais s'en trouver radicalement inhibée, et que son autonomie, redevable à cette puissance d'agir en apparence toujours intacte ou recouvrable, est préservée. Rien d'étonnant, dans ces conditions, que l'attestation de soi, en tant précisément qu'assurance du sujet en ses différentes capacités de parler, d'agir, de se raconter et de s'imputer ses actes, tende à sortir victorieuse de son opposition constante contre le soupçon. Il serait bizarre en vérité s'il en était autrement. Pourvu que l'on considère, en effet, que le soi est un soi actif qui « peut », qu'il ne semble jamais avoir à s'inquiéter sérieusement de sa puissance d'agir, et que, malgré sa fragilité basique comme être humain, il demeure franchement autonome, on

---

<sup>340</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 151.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>342</sup> Si Ricœur évoque dès *Soi-même comme un autre* la perspective d'une « phénoménologie du “je peux” » en lien avec une ontologie du corps propre, elle-même s'inscrivant dans le cadre plus large d'une ontologie du soi (*SA*, p. 135-136), c'est dans *Parcours de la reconnaissance* que le philosophe explicite avec la plus grande netteté la place centrale du « je peux » dans son approche herméneutique du soi : « La suite des figures les plus remarquables du “je peux” constitue à mes yeux l'épine dorsale d'une analyse réflexive, où le “je peux”, considéré dans la variété de ses emplois, donnerait sa plus grande amplitude à l'idée d'action une première fois thématisée par les Grecs » (*Parcours de la reconnaissance*, p. 152). Sur cette question, se rapporter à la section intitulée « Une phénoménologie de l'homme capable » dans Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 149-177.

comprend pourquoi l'attestation de soi jouit dans la pensée de Ricœur d'une mainmise robuste sur le soupçon.

***Ipséité et le soi passif qui « ne peut pas »***

Mais alors, que faire quand le soi « ne peut pas »? Saisissons sans plus tarder la signification plénière de cette interrogation et sa portée à l'égard d'une exploration de la problématique de la minoritarité.

Par sujet qui « ne peut pas », nous entendons un sujet qui souffre profondément et de manière durable dans le champ pratique, à tel point que sa propre puissance d'agir en est radicalement diminuée, voire anéantie, et ce le plus ordinairement sous l'emprise des agissements d'autrui. Le sujet qui « ne peut pas », que l'on pourrait qualifier de *passif* pour le distinguer du sujet *actif* qui s'impose chez Ricœur, ne paraît donc jamais assuré de son autonomie, tant sont grandes sa dépendance d'autrui et sa vulnérabilité dans la sphère des rapports interhumains ou, plus largement, dans le monde praticable dans lequel il est. D'une certaine manière, qu'il s'agira tout à l'heure de spécifier, le sujet qui « ne peut pas » existe au fond sur le mode passif et se différencie par là du sujet ricœurien qui, comme on a pu l'observer, existe sur le mode actif. Pour peu que l'on convienne de cette définition et que l'on se rappelle que l'être minoritaire se définit à titre primaire par son accès inégal au pouvoir – nous pouvons maintenant préciser, par son accès inégal au pouvoir dans sa triple composition du pouvoir-faire, du pouvoir-sur et du pouvoir-en-commun –, il est aisé d'apercevoir comment le soi minoritaire représente la figure emblématique du soi passif qui « ne peut pas », figure faisant le contrepoids à celle du soi actif qui « peut », incarnée par le soi majoritaire. Le vocabulaire fixé, voyons ce qu'il en est du sujet passif dans la formulation originale de l'herméneutique du soi de Ricœur.

À cette fin, il n'est pas sans intérêt d'invoquer un débat qui s'est tenu à la suite d'une allocution donnée par Ricœur sur sa notion d'identité narrative à la fin des années 1980, soit deux ans environ avant la publication de *Soi-même comme un autre*. Solange Mercier-Josa profite de l'occasion pour demander « comment articuler la dialectique de la mêmété et de l'ipséité avec la dialectique du statut des individus dans une société, de la manière dont ils sont reconnus ou se vivent dans cette société. Comment articuler l'expression philosophique avec la réalité économique-politique?<sup>343</sup> » Devant cette question, que Mercier-Josa appuie en citant les exemples du « prolétaire qui n'a aucune propriété » et du « chômeur » étiqueté comme « celui qui n'est rien » et en suggérant d'associer le statut de tels sujets « dominés » à la mêmété<sup>344</sup>, Ricœur souligne que sa méditation sur le soi « est de l'ordre des conditions de possibilité<sup>345</sup> ». Et il précise :

Je veux dire que toutes les questions que vous posez n'auraient pas de sens si nous ne disions pas que celui que vous avez appelé le prolétaire, chômeur, était potentiellement un sujet ayant des droits. Si nous ne posions pas la question « qu'est-ce qu'être soi? », nous ne déplorerions pas la condition de quelqu'un qui n'a rien ; qui n'a rien mais qui n'est pas rien. C'est précisément parce qu'étant quelqu'un qui a des droits, qui est un sujet de droit mais n'ayant rien, qu'il fait problème. Si les hommes étaient devenus des hommes-choses, la question même ne se poserait plus [...].

[...] C'est pour cela que je ne voudrais pas appliquer la catégorie de mêmété [*sic*] au prolétaire ; ce serait précisément admettre qu'il y a des gens qui sont condamnés puisqu'on les aurait fait passer du côté des choses. [...] Mais l'homme aliéné n'est pas un homme-chose. L'aliénation reste une catégorie de l'ipséité.<sup>346</sup>

Ce commentaire de Ricœur met parfaitement en valeur que le cadre conceptuel de base de son herméneutique du soi n'exclut pas, en principe, l'existence de « l'homme aliéné ». On ne saurait nier, en fait, qu'un sujet marginalisé, un sujet ne jouissant pas pleinement de ses

---

<sup>343</sup> Solange Mercier-Josa *et al.*, [« Débat »], dans Paul Ricœur, « L'identité narrative », *Esprit*, n<sup>os</sup> 140-141, juillet-août 1988, p. 312-313.

<sup>344</sup> *Ibid.*

<sup>345</sup> *Ibid.* p. 313. Nous soulignons.

<sup>346</sup> *Ibid.*

droits et libertés de citoyen<sup>347</sup>, bref, un sujet véritablement souffrant parce que privé à la longue de sa puissance d'agir, se réalise et se comprend selon le régime de l'ipséité. Le sujet passif qui « ne peut pas », pareillement au sujet actif qui « peut », est sans contredit un soi. Cela, nous l'avons d'ailleurs déjà anticipé en parlant plus haut de soi qui « peut » et de soi qui « ne peut pas ». En *ce* sens, il n'est pas faux de conclure que l'herméneutique du soi élaborée par Ricœur relève, comme il le soutient, de « l'ordre des conditions de possibilité » d'être soi, sans autre qualificatif. En même temps, toutefois, on peut, voire on doit, en douter. Pour s'en convaincre, il n'est que de se demander si le soi marginalisé, le soi passif, a véritablement les mêmes possibilités de s'accomplir et de se comprendre dans le monde dans lequel il est que le soi non-marginalisé, le soi actif, envisagé par Ricœur. Le simple fait que le premier est radicalement privé de sa puissance d'agir tandis que le second ne l'est pas indique immédiatement que non. En cet *autre* sens, il s'avère donc impossible d'arguer que l'herméneutique ricœurienne du soi porte sur « l'ordre des conditions de possibilité » de l'être de tout sujet. Qu'est-ce qui est donc en jeu dans cette ambivalence entourant le traitement que subit le thème de l'ordre des conditions de possibilité de l'être dans la pensée de Ricœur? Pourquoi l'hypothèse selon laquelle ces conditions se révèlent égales pour le sujet qui « peut » et le sujet qui « ne peut pas » apparaît-elle tout à la fois comme vérifiable et comme invérifiable?

Tout se joue sur la nature même de l'« ordre » dans lequel on choisit d'inscrire ces conditions de possibilité. Une interrogation de taille se soulève alors : À quels ordres a-t-on affaire afin que l'hypothèse de l'égalité des conditions de possibilité entre l'existence du

---

<sup>347</sup> Comme le promulgue officiellement, soit dit en passant, la célèbre *Charte canadienne* dont on connaît bien l'importance, en matière de droits linguistiques et de droits à l'instruction dans la langue de la minorité, pour la vitalité et l'évolution des minorités francophones du Canada. Voir Gouvernement du Canada, Ministère de la Justice, *Charte canadienne des droits et libertés*. Disponible en ligne : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Charte/>, page consultée le 4 avril 2012.

sujet qui « peut » et celle du sujet qui « ne peut pas » en viennent à être tantôt tenable, tantôt intenable? Voilà la question clef. Et voilà également que commence à s'abaisser le couperet.

À vrai dire, l'assertion avancée par Ricœur selon laquelle tous les sujets – actifs et passifs – partagent les mêmes conditions de possibilité d'être soi se vérifie seulement pour autant que cela signifie qu'ils partagent les mêmes conditions de « possibilités les plus propres » du soi, comme on dirait en langage heideggérien<sup>348</sup>, c'est-à-dire les conditions afférentes à l'assise ontologique de l'être du soi conçu comme acte et puissance. En termes clairs, l'herméneutique ricœurienne du soi, prise dans sa formulation originale, ne s'applique à tout sujet que dans la mesure où l'ipséité du sujet passif comme celle du sujet actif est bel et bien une ipséité se profilant sur un fond d'être à la fois puissant et effectif. Ce que le sujet actif et le sujet passif ont en commun, en ce sens, c'est justement la base ontologique de leur ipséité. Aussi devient-il manifeste que l'ordre dans lequel les conditions de possibilité d'être soi peuvent être estimées les mêmes pour tout sujet constitue un ordre de nature théorique.

Or, si l'herméneutique ricœurienne du soi peut ainsi s'appliquer à tout sujet du point de vue de l'ordre théorique des conditions de possibilité de l'être, ordre relatif aux dimensions ontologiques de l'ipséité, il n'en va pas de même de l'ordre connexe de ces conditions, soit de l'ordre pratique et relatif, pour sa part, aux dimensions phénoménologiques de l'ipséité. De fait, en postulant – que ce soit tacitement, comme dans *Soi-même comme un autre*, ou plus ouvertement, comme dans *Parcours de la reconnaissance* – que tout sujet se définit comme un sujet d'emblée capable de parler, d'agir, de se raconter et de s'imputer ses actes, Ricœur finit par éluder à maints égards le problème relié à l'ordre pratique, fort variable, des conditions de réalisation et de compréhension de soi. C'est là une donnée aussi paradoxale que surprenante. Car il expose de la sorte son

---

<sup>348</sup> Voir SZ, § 60, p. 295-301 (*ÊT*, § 60, p. 353-360).

herméneutique du soi à un reproche analogue à celui qu'il émet lui-même à l'endroit de l'analytique du *Dasein* de Heidegger, à savoir d'avoir abstrait le soi des véritables dynamiques relationnelles qui modulent le champ pratique et, partant, des rapports de pouvoir asymétriques qui le caractérisent<sup>349</sup>. Après tout, ce n'est qu'en théorie que tout sujet peut être considéré comme étant investi de la même puissance d'agir que l'ensemble de ses semblables, qu'il en arrive toujours à se poser comme un soi actif qui « peut », et que, par ailleurs, lui et ses semblables se révèlent tous disposés, volontairement ou involontairement, à agir sous la conduite des règles de réciprocité et de justice ainsi que le préconise la « petite éthique » du philosophe. Pareils idéaux, on le sait, et les cultures minoritaires de par le monde en sont la preuve vivante, ne demeurent souvent que cela et rien d'autre, n'atteignent jamais, quelle que soit l'ardeur avec laquelle on les poursuit, leur mise en œuvre dans la pratique quotidienne, là où règnent, tant bien que mal, les inégalités entre pouvoirs exercés et subis<sup>350</sup>. En bref, bien que les investigations de Ricœur offrent des analyses nuancées de l'ordre théorique (axé sur l'ontologie) des conditions de possibilité de l'être, force est de constater qu'elles ne tiennent compte que d'une seule partie, idéaliste à plusieurs égards, de leur ordre pratique (axé sur la phénoménologie). C'est là la raison pour laquelle elles finissent par être biaisées de manière à ériger en modèle conceptuel de référence du soi le sujet actif qui « peut », identifiable au sujet majoritaire, au détriment du sujet passif qui « ne peut pas », identifiable au sujet minoritaire.

---

<sup>349</sup> Pour une critique différente de la nôtre de cet aspect de la théorie de Ricœur, on lira avec intérêt C. Bryn Pinchin, « Essay/ing Ricœur: A Challenge to Ricœur's Construction of Historical and Fictional (and Metaphorical) Truth », Morny Joy (dir.), *Paul Ricœur and Narrative: Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997, p. 141-151. L'auteure pointe du doigt, dans une perspective féministe, le fait que Ricœur « does not link his constructs of fictional and metaphorical truth to concerns of ideology and power. Indeed, voices, and bodies, behind, beyond and within texts are largely absent from his essays. » (*Ibid.*, p. 141)

<sup>350</sup> Pour une discussion intéressante du lien du pouvoir avec les conditions de « production », de « circulation » et de « consommation » du sens, se reporter à Eliseo Verón, « Sémiosis de l'idéologie et du pouvoir », *Communications*, n° 28, 1978, p. 7-20.

Que déduire de cette situation en ce qui a trait à l'intérêt d'une rencontre entre l'herméneutique ricœurienne du soi et la minoritarité?

### **L'herméneutique ricœurienne du soi et la minoritarité : enseignements mutuels**

Comme on l'a vu, Ricœur reconnaît sur le chapitre de l'« homme souffrant » que le pâtir appartient à la condition humaine au même titre que l'agir, et il n'ignore pas non plus qu'il est, dans toute société, des sujets privés de puissance. Il n'en demeure pas moins qu'il n'entreprend pas d'examen conséquent de la possibilité qu'un tel état de privation puisse déboucher sur une fragilité spécifique chez le sujet qui le vit, c'est-à-dire une fragilité incisive et durable laquelle, en redoublant la fragilité basique de tout être humain, fait naître justement le sujet passif qui « ne peut pas ». En outre, et de manière encore plus importante, il n'a pas cherché à sonder la possibilité que pareille fragilité spécifique du sujet passif puisse influencer sur la manière dont celui-ci inscrit et interprète son être dans le monde. En fait, alors même que l'herméneutique ricœurienne du soi se montre applicable au sujet passif dans la perspective ontologique qu'elle implique dans son sillage – l'être du soi (minoritaire et majoritaire) conçu comme acte et puissance –, elle fait, paradoxalement, l'impasse sur lui dans la perspective phénoménologique qui la fonde – la manière dont le soi minoritaire s'affirme et s'appréhende dans le champ pratique. C'est bien pour cela que l'herméneutique du soi de Ricœur peut grandement bénéficier d'une rencontre avec la minoritarité. Après tout, celle-ci exige d'aller au-delà d'une « phénoménologie de l'homme capable<sup>351</sup> », d'une phénoménologie du sujet actif qui « peut », en vue de la faire réfracter en direction du sujet passif qui « ne peut pas ».

---

<sup>351</sup> Voir Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 149-177.

Si alors la minoritarité peut, à coup sûr, contribuer à enrichir l'herméneutique ricœurienne du soi en la rendant opératoire pour la compréhension de sujets évoluant en contexte minoritaire, l'herméneutique ricœurienne du soi peut, en retour, jeter un éclairage nouveau sur la minoritarité. Il n'est pas vain de rappeler à cet effet que, dans l'optique de cette herméneutique, le pâtir ou le souffrir se définit expressément par la diminution de la puissance d'agir d'un sujet, diminution pouvant se révéler plus ou moins ample et plus ou moins durable, mais, dans tous les cas, il s'agit d'une diminution. Cette définition, Ricœur l'a lui-même constaté, a la grande vertu de certifier que « seuls des agissants peuvent être aussi des souffrants<sup>352</sup> ». Cela met en valeur combien est porteuse la conception de l'être comme acte et puissance que Ricœur a élaborée, conception qu'il a, comme on l'a vu, durement reconquise en passant par les philosophies ancienne, moderne et contemporaine. Ce n'est donc pas notre propos de remettre en question le véritable tour de force que représente cette conception de l'être relevant d'une ontologie de l'agir. Répétons-le : l'ipséité du soi minoritaire comme celle du soi majoritaire est une ipséité se détachant sur un fond d'être à la fois puissant et effectif. Au fond, il faut bien avouer que cette observation renferme déjà un premier enseignement, sans doute parmi les plus forts, que nous livre l'herméneutique ricœurienne du soi sur l'être minoritaire : tous les sujets, tous les humains, ont en partage un même fondement ontologique ou onto-anthropologique, à savoir la polysémie foncière de l'être conçu comme acte et puissance. Soit, dira-t-on. Et alors? Que faire à partir de là?

À partir de là, la tâche consiste justement à dégager comment le sujet minoritaire, le sujet passif, s'interprète sur ce fond d'être extrêmement polysémique et comment cette interprétation de soi contraste avec celle du sujet majoritaire, du sujet actif, privilégié dans la réflexion de Ricœur. Pourquoi? Parce que, tel que le fait valoir ce dernier lui-même,

---

<sup>352</sup> Paul Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », p. 59.

c'est seulement dans un conflit des herméneutiques rivales que nous apercevons quelque chose de l'être interprété : une ontologie unifiée est aussi inaccessible à notre méthode qu'une ontologie séparée ; c'est chaque fois chaque herméneutique qui découvre l'aspect de l'existence qui la fonde comme méthode.<sup>353</sup>

Sur la base de cette observation pénétrante, il est enfin possible de mettre en pleine lumière en quel sens il faut comprendre notre hypothèse de travail, à savoir que le soi minoritaire, par contraste au soi majoritaire, s'affirme et s'exprime, non pas selon la forme modale du « je peux », mais selon celle du « je ne peux pas », autrement dit, que le soi minoritaire existe sur le mode passif et se distingue en cela du soi majoritaire qui existe sur le mode actif. Ainsi, dire que le soi minoritaire « ne peut pas » et le qualifier de passif, ce n'est nullement dire qu'il ne fait rien que pâtir, qu'il ne fait rien que souffrir des agissements d'autrui, et encore moins qu'il n'a aucune puissance d'agir. Sinon, ce serait, tôt ou tard, se faire piéger dans un pur dualisme essentialiste enfermant le soi actif et le soi passif dans une opposition aussi stérile que puérile. Dire que le soi minoritaire « ne peut pas » et le qualifier de passif, c'est dire plutôt que, relativement à la puissance d'agir de la majorité des sujets qui forment le « groupe de référence<sup>354</sup> » dans le champ pratique ou, mieux, dans le monde praticable qui est le sien, sa propre puissance d'agir se trouve radicalement inhibée de façon durable ; il « ne peut pas » et s'avère passif en ce sens précis que le pouvoir-sur exercé par le groupe de référence gouvernant, dans toute l'acception du mot, le monde praticable auquel il appartient porte atteinte à sa puissance d'agir, plus précisément à ses capacités réflexives de parler,

<sup>353</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 23.

<sup>354</sup> Nous empruntons cette notion à Éric Landowski : « Ce qui sépare le groupe de référence des groupes qu'il pose par rapport à lui-même comme étrangers, comme autres ou comme déviants, ce n'est jamais en effet, "tout simplement" ni une différence de substance produite par des dysfonctionnements sociaux, ni même quelque hétérogénéité préétablie en nature (quitte à ce que les dysfonctionnements en question aient pour effet de l'accentuer) et qui, en s'imposant comme des données de fait, suffiraient pour démarquer les frontières entre identités distinctes. En réalité, les différences *pertinentes*, celles sur la base desquelles se cristallisent les véritables sentiments identitaires, ne sont jamais entièrement tracées d'avance : elles n'existent que dans la mesure où les sujets les construisent et que sous la forme qu'ils leur donnent. Avant cela, il n'y a à vrai dire, entre les identités en formation, que de pures différences *positionnelles*, presque indéterminées quant aux contenus des unités qu'elles opposent. » (*Présences de l'autre*, p. 25-26) Dans sa socio-sémiotique, Landowski insiste donc, à sa manière, sur le processus continu de modelage du sens de soi.

d'agir, de se raconter et de s'imputer ses actes, et interfère de la sorte avec son intégrité et son accomplissement de soi. Encore faudrait-il ajouter que le fait que le soi passif « ne peut pas » agir, à divers degrés, sur les registres langagier, praxique, narratif et éthico-moral de l'herméneutique du soi ne signifie pas forcément que sa puissance d'agir ait été complètement détruite (même si la morsure du temps peut finir par confiner à ce point de non-retour<sup>355</sup>), ni qu'elle ne soit pas en état de se manifester à la faveur d'efforts concentrés et, souvent, concertés pour intervenir dans le champ pratique (même si la fréquence, la durée et l'impact de telles manifestations, qui prennent l'allure d'initiatives les plus diverses, sont variables<sup>356</sup>), ni même qu'elle ne puisse prendre des formes uniques et inédites, et ainsi engendrer de nouveaux savoirs et savoir-faire (même si leur développement, leur formulation et leur mise à profit peuvent s'échelonner dans le temps<sup>357</sup>). Il s'ensuit que, si Ricœur a pu dire du soi actif, du soi majoritaire qui « peut », qu'il se caractérise à la fois comme *agissant* et comme *souffrant*, il convient de dire du soi passif, du soi minoritaire qui « ne peut pas », qu'il se caractérise à la fois comme *souffrant* et comme *agissant*, l'inversion des attributs signalant la primauté de l'agir sur le pâtir dans le premier cas, et la primauté du pâtir sur

---

<sup>355</sup> Il n'est que de se rappeler le spectre de l'assimilation qui hante implacablement la conscience de toutes les cultures minoritaires et, *a fortiori*, celle des cultures linguistiquement minoritaires, comme les Gallois, les Frisons, les Bretons, les Corses, les Occitans, les Catalans... et, plus proche de nous, toutes les communautés francophones des Amériques, dont les Franco-Ontariens.

<sup>356</sup> Songeons, d'une part, aux gestes quotidiens, petits mais délibérés, d'un francophone en Ontario pour utiliser, voire pour exiger, différents services en français, et, de l'autre, aux retombées considérables d'événements comme l'opposition au « Règlement XVII » ou le mouvement « C'est l'temps » en Ontario français. Sur ces deux événements, voir respectivement Gaétan Gervais, « Le Règlement XVII (1912-1927) », *Revue du Nouvel-Ontario*, vol. 18, 1996, p. 123-192 et Linda Cardinal, *C'est l'temps. Le premier mouvement de revendication pour le droit à des services de justice en français en Ontario, 1975 à 1977*, rapport de recherche, Université d'Ottawa, Chaire de recherche sur la francophonie et les politiques publiques, 2011. Disponible en ligne : <http://www.sciencessociales.uottawa.ca/crfpp/fra/documents/cestletemps.pdf>, page consultée le 4 avril 2012.

<sup>357</sup> L'évolution même de la littérature franco-ontarienne nous en fournit un cas de figure parmi les plus éloquents : elle ne commence à acquérir sa véritable spécificité et son autonomie qu'au début des années 1970 même si l'on peut en retracer les origines jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Sur ce dernier sujet, se référer notamment au récent survol historique et contextuel de la production littéraire en Ontario français que présentent Lucie Hotte et Johanne Melançon dans leur « Introduction » substantielle à Lucie Hotte et Johanne Melançon (dir.), *Introduction à la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2010, p. 5-70.

l'agir dans le second. En un mot, de même que le soi majoritaire, existant sur le mode actif, ne saurait ne pas pâtir, de même le soi minoritaire, existant sur le mode passif, ne saurait ne pas agir.

Caractériser de la sorte le sujet majoritaire comme agissant et souffrant, et le sujet minoritaire comme souffrant et agissant, et nous y voilà. Car alors commence à se dégager à quel point l'ipséité du sujet (majoritaire) mise de l'avant par Ricœur dans son herméneutique du soi diffère de l'ipséité d'un sujet évoluant en contexte minoritaire. Le moment est donc venu de revisiter l'interface de l'ipséité.

### **L'interface de l'ipséité revisitée**

Pour commencer, il n'est pas inutile de rappeler que de traiter l'ipséité d'interface a pour but de mettre en valeur le rapport intime et complémentaire entre ce que nous avons suggéré d'appeler les deux faces qu'elle possède et avec lesquelles elle engage les relations dialectiques distinctes : une face avers donnant sur la mêmeté et une face revers donnant sur l'altérité. On se rappellera, par ailleurs, que la dialectique de l'ipséité avec la mêmeté est de facture disjonctive (le contraste entre l'*idem* et l'*ipse*), tandis que sa dialectique avec l'altérité est de facture conjonctive (l'implication entre le soi et l'autre). Finalement, on n'oubliera pas qu'en raison de leur complémentarité, les deux dialectiques se conditionnent l'une l'autre, et que toute modification dans l'une est apte, voire encline, à se refléter dans l'autre.

Ceci dit, tournons-nous d'abord vers la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, celle qui a fait l'objet central de ce chapitre. Ce qui nous intéresse à présent de cette dialectique, c'est sa facture conjonctive. Il s'agit, plus précisément, non pas du *fait* de cette facture conjonctive, c'est-à-dire du fait que l'altérité participe intimement à la construction de

l'ipséité selon les trois modalités que nous avons auscultées – le corps propre, autrui et la conscience –, mais bien de sa *nature*, c'est-à-dire de la façon dont l'ipséité et l'altérité se conjuguent l'une à l'autre.

Il n'est plus besoin d'expliquer dans ce contexte que, dans l'optique de l'herméneutique du soi de Ricœur, l'implication de l'altérité dans la construction ontologique de l'ipséité s'exprime, sur le plan phénoménologique, par différentes expériences de passivité du sujet agissant. Or on sait à l'heure actuelle que ce sujet agissant se présente dans la réflexion du philosophe comme un sujet actif qui « peut », et que c'est grâce à ce statut particulier du sujet que l'attestation de soi, à titre d'assurance en sa puissance d'agir, parvient à triompher victorieusement sur le soupçon. Maintenant, il importe de garder présents à l'esprit quatre traits de l'attestation de soi : premièrement, ce qui est, si nous osons dire, attesté à titre ultime par l'attestation de soi, c'est précisément le fait que le sujet existe sur le mode de l'ipséité ; deuxièmement, dans cet acte d'attestation de l'ipséité, le soupçon a sa part à jouer puisque l'attestation de soi ne s'acquiert qu'en passant par un « exercice de soupçon » (*SA*, p. 393) ; troisièmement, cette opposition spécifique de l'attestation au soupçon fonde la fragilité qui lui est propre, fragilité qui, après s'être seulement annoncée dans le chapitre précédent, s'est établie solidement plus tôt, lorsqu'il a été montré comment l'attestation de soi est « en quelque façon toujours reçue d'un autre » (*SA*, p. 35) ; enfin, c'est pour souligner cette fragilité propre à l'attestation de soi que Ricœur l'a définie comme « assurance d'être soi-même agissant *et* souffrant » (*SA*, p. 35 ; nous soulignons), c'est-à-dire comme assurance d'être soi-même agent *et* patient des actions se déployant dans le champ pratique. Ces quatre traits de l'attestation de soi, couplés au statut du sujet en tant que sujet actif, font voir, en réalité, de quelle manière Ricœur envisage la relation dialectique de

l'ipséité et de l'altérité et, plus précisément, le poids de l'autorité pour ainsi dire que chacun des deux termes jette dans la balance.

Comment y parviennent-ils? Ils y parviennent en permettant d'éclaircir les liens qui existent entre plusieurs notions précédemment rencontrées à divers moments de notre cheminement. Pour parler plus exactement, il s'agit des liens qui nouent les notions de fragilité et de soupçon au regard de la notion d'altérité, de même que des liens qui nouent ces trois notions au regard de celles d'autonomie, d'attestation et d'ipséité. Ainsi, attendu que la fragilité propre à l'attestation s'est d'abord expliquée par son opposition constante au soupçon, et qu'elle s'est ensuite vue entérinée par le fait que l'attestation est d'une certaine manière toujours redevable à un autre, on peut en tirer deux conclusions. En premier lieu, la fragilité de l'attestation et, partant, de l'ipséité, procède du soupçon<sup>358</sup>. En deuxième lieu, tant la fragilité que le soupçon sont, en dernière instance, du ressort de l'altérité, ou, pour être plus précis, elles sont du ressort de la méta-catégorie de l'altérité en face de la méta-catégorie de l'ipséité. Pour s'en persuader, il n'y a qu'à considérer que le soupçon émerge nécessairement de l'interaction du soi dans le monde dans lequel il est, peu importe qu'il soit question de son rapport au monde en général, de celui à ses semblables ou de celui à lui-même, c'est-à-dire peu importe qu'il soit question de la modalité d'altérité du corps propre, de celle d'autrui ou de celle de la conscience. Dans cette perspective, il est raisonnable de soutenir que, si l'attestation est témoin de l'ipséité, le soupçon, quant à lui, est témoin de l'altérité<sup>359</sup>. Autant dire que l'ipséité est à l'altérité ce que l'attestation est au soupçon et, par voie de conséquence, ce que l'autonomie du soi est à la fragilité du soi.

---

<sup>358</sup> On pourrait même aller jusqu'à arguer que la fragilité est comme l'habillement singulier de l'attestation après sa rencontre avec le soupçon.

<sup>359</sup> On se souviendra ici de la parenté de l'attestation avec le témoignage.

À y regarder de près, cette filiation conceptuelle unissant les couples corrélés ipséité/altérité, attestation/soupçon et autonomie/fragilité – couples où chacun des termes ne prend son sens qu’au moyen de sa disjonction/conjonction d’avec sa contrepartie – peut permettre de tirer au clair comment le penchant pour le sujet actif, qui caractérise à nos yeux la pensée de Ricœur, confère à la dialectique de l’ipséité et de l’altérité une modulation particulière. En ce sens, il ne fait certainement pas de doute que Ricœur, en définissant, dès son introduction à *Soi-même comme un autre*, l’attestation de soi comme « assurance d’être soi-même agissant *et* souffrant » (*SA*, p. 35 ; nous soulignons), entend exposer d’entrée de jeu la fragilité qui lui est propre et lui vient de sa bataille constante et obligée contre le soupçon. Il ne fait pas de doute non plus que ce que le philosophe expose au bout du compte en exposant ainsi la fragilité propre à l’attestation de soi, c’est la fragilité propre à l’ipséité, soit le fait que l’ipséité d’un sujet est naturellement fragile, vulnérable, et ce en raison même de son ouverture à l’altérité qui concourt de près à son façonnement. Tout cela est indéniable. Il reste néanmoins que cette fragilité du sujet participe dans la pensée de Ricœur d’abord et avant tout de la fragilité basique, celle qui, comme on a pu le constater plus tôt, informe infailliblement le champ pratique – structuré qu’il est par l’agir et le pâtir humains –, qui fait partie intégrante de la condition humaine et qui, quand bien même elle s’exprimerait sous les signes du pâtir, n’a pas d’impact incisif et durable susceptible de miner sérieusement la puissance d’agir du sujet. On ne devrait donc pas s’étonner de ce que le sujet ricœurien, le sujet actif, apparaît comme étant pleinement capable de s’attester puisqu’il ne perd jamais son assurance en soi : il est toujours assuré de ses pouvoirs de parler, d’agir, de se raconter et de s’imputer ses actes et, par le fait même, de son autonomie. Certes, le sujet actif n’est pas étranger à des moments d’indécision qui font surgir la question « Qui suis-je? » ou « Qui sommes-nous? » et, lors de ces moments, son assurance en soi peut temporairement être mise

en doute ; mais tout se passe comme si, infailliblement, elle réussit à la fin par prendre le dessus<sup>360</sup>. Il en découle que, dans la relation dialectique qui les unit, l'ipséité et de l'altérité sont loin d'être sur un pied d'égalité. Tout au contraire, que le soi se révèle un soi actif qui « peut », un soi représentatif du soi majoritaire, cela a pour effet que l'ipséité, laquelle se traduit par les modalités de l'agir, a un poids d'autorité nettement supérieur à l'altérité, laquelle se traduit par les modalités du pâtir. Au final, dans la dialectique de l'ipséité et de l'altérité telle qu'elle est développée dans l'herméneutique ricœurienne du soi, la balance penche largement en faveur de la première et, par conséquent, au détriment de la seconde.

Cela étant dit, nous devrions aussitôt réorienter notre attention pour la diriger, de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, vers celle, complémentaire, de la mêmeté et de l'ipséité. Car, l'ipséité formant une interface, la modulation particulière qu'accuse chez Ricœur la dialectique de l'ipséité avec sa face revers (l'altérité) ne peut que s'accompagner d'une modulation correspondante du côté de sa dialectique avec sa face avers (la mêmeté). Par le biais de ce constat, nous rejoignons en fait l'hypothèse de travail principale du présent chapitre, soit que la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité s'articule différemment selon que son site d'actualisation est un contexte majoritaire ou un contexte minoritaire. Devant cette hypothèse, la question se pose de savoir ce que l'on peut dire finalement à propos de la modulation de la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité telle qu'elle se dégage de l'herméneutique ricœurienne du soi, herméneutique dont nous avons désormais établi le penchant pour l'ipséité d'un soi actif qui « peut », et donc pour l'être majoritaire.

---

<sup>360</sup> Dans la pire des circonstances, en fait, la tension entre les deux pôles de l'autonomie et de la fragilité du soi, de l'attestation et du soupçon, bref, de l'ipséité et de l'altérité, prend dans le cas du sujet actif la forme d'une « sorte inquiétante d'équilibre » : « Une sorte inquiétante d'équilibre entre attestation et soupçon s'est ainsi imposée, toutes les fois que la certitude du soi a dû se réfugier dans la retraite inexpugnable de la question *qui?* » (*SA*, p. 351). Encore que le caractère inquiétant de cet équilibre, tout comme l'équilibre lui-même, s'annoncent franchement passagers.

À cet égard, on se rappelle bien sûr qu'il incombe à l'identité narrative de réunir dialectiquement la mêmeté et l'ipséité, l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, soit les deux pôles concurrents de la permanence de l'être humain dans le temps qui se résument respectivement dans la persistance du caractère dans les dispositions durables et le maintien de soi dans la parole tenue. On se rappelle aussi que l'identité narrative, en opérant de cette manière dans l'intervalle de sens entre les pôles de l'*idem* et de l'*ipse*, fait, d'après Ricœur, fonction d'une « médiété spécifique » (*SA*, p. 143). Mais que cela signifie-t-il au juste? Il semble bien, à vrai dire, que Ricœur envisage cette fonction de médiété remplie par l'identité narrative sous un angle bien particulier dans la mesure où il prend le terme de médiété dans le sens d'égalité, ou, pour parler plus exactement, dans le sens d'égalité proportionnelle<sup>361</sup>. Tout, dans l'herméneutique ricœurienne du soi, pousse effectivement à croire que la médiation qu'effectue l'identité narrative entre les pôles de la mêmeté et de l'ipséité est d'ordinaire telle qu'elle égalise d'emblée en quelque sorte l'apport respectif des deux pôles dans leur relation dialectique, c'est-à-dire qu'elle établit et garde dans l'ensemble un juste équilibre entre ce que contribuent à la constitution du soi, d'une part, l'*idem* de la persistance du caractère, et, d'autre part, l'*ipse* du maintien de soi. Telle est, en somme, la modulation de la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité qui se dégage de l'herméneutique ricœurienne du soi, modulation que l'on pourrait qualifier d'équilibrée.

À l'évidence, cette modulation équilibrée de la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité qui s'accorde avec une dialectique de l'ipséité et de l'altérité où l'ipséité prend largement le dessus, autrement dit, qui s'accorde avec une dialectique de l'ipséité et de

---

<sup>361</sup> En témoigne, aussi bien, le fait que le seul autre emploi significatif du terme de « médiété » dans le développement de l'herméneutique du soi dans *Soi même comme un autre* se trouve dans la « petite éthique » de Ricœur, alors que, dans sa discussion de la philosophie éthique d'Aristote, il rapproche la médiété (*mésotès*) de l'égalité (*isotès*), plus précisément de l'égalité proportionnelle. Voir *SA*, p. 231-236.

l'altérité taillée à la mesure des formations identitaires en contexte majoritaire, ne saurait s'appliquer aux formations identitaires en contexte minoritaire. La raison pour cette non-applicabilité réside, on s'en sera douté, en ceci que, dans la dialectique de l'ipséité et de l'altérité en contexte minoritaire, l'ipséité ne prend pas largement le dessus. En témoigne d'emblée la conception de l'ipséité du soi minoritaire que nous avons avancée et selon laquelle il est un soi passif qui « ne peut pas ». Cette conception suggère, en effet, à elle seule qu'en contexte minoritaire, le poids d'autorité de l'ipséité, dans sa relation dialectique avec l'altérité, est moindre. Il s'ensuit en définitive que, même si l'herméneutique du soi de Ricœur s'applique parfaitement à l'être majoritaire, elle ne paraît pas habilitée à rendre compte de l'être minoritaire – du moins si l'on s'en remet à sa version originale.

De là, précisément, surgit la nécessité de faire réfracter cette herméneutique en vue de la minoritarité. Et, eu égard à ce qui précède, il paraît que nous avons repéré pour ainsi dire un bon angle d'incidence en vue de cette réfraction : l'attestation de soi. À cet effet, il a été montré que la mainmise de l'attestation de soi sur le soupçon en contexte majoritaire tient au fait que, puisque le sujet actif ne perd jamais véritablement son assurance en sa puissance d'agir, l'ipséité détient un poids d'autorité largement supérieur dans sa dialectique avec l'altérité. Mais si c'est là l'angle d'incidence, que pourrait-on soupçonner de l'angle de réfraction? Que pourrait-on dire dès maintenant de l'attestation de soi du sujet minoritaire? On pourrait dire qu'à la différence d'un contexte majoritaire, la balance dans la dialectique de l'ipséité et de l'altérité en contexte minoritaire trébuche manifestement au détriment de l'ipséité et en faveur de l'altérité. Cette redistribution du poids d'autorité entre les deux pôles s'explique, à nos yeux, par le fait que les trois modalités d'altérité qui participent à la construction de l'ipséité – le corps propre, autrui et la conscience – revêtent en contexte

minoritaire des traits beaucoup plus accusés ou imposants que ce n'est le cas en contexte majoritaire. Les conséquences en sont significatives.

Il s'avère ainsi que, dans la constitution de son ipséité, le soi minoritaire – qui, ne l'oublions pas, est toujours et encore un sujet souffrant *et* agissant même s'il existe sur le mode passif – fait l'expérience des modalités d'altérité du corps propre, d'autrui et de la conscience en les subissant âprement, en les vivant comme des expériences d'extrême passivité. En fait, il ne serait pas exagéré d'affirmer qu'en contexte minoritaire, ces expériences de passivité-altérité se révèlent, au jour le jour, à ce point imposantes que le soi s'en trouve fondamentalement *encombré*. L'effet de cet encombrement sur l'affirmation du soi minoritaire paraît, en réalité, tellement ample et profond que nous nous risquons à lui donner le nom de *contestation de soi*. Par cette notion, nous aimerions souligner dès à présent qu'au niveau aléthique de l'ipséité du sujet minoritaire<sup>362</sup>, l'attestation de soi ne s'oppose pas simplement et purement au soupçon qu'on pourrait dire ordinaire ou basique, au soupçon attaché justement à la fragilité basique telle qu'envisagée par Ricœur en ayant tacitement en vue le sujet majoritaire ; elle s'oppose plutôt à un véritable règne du soupçon, règne où l'attestation de soi, à double titre de créance et de confiance, se heurte à perpétuité et avec plénitude à une contestation de soi, à double titre de mécréance et de méfiance. C'est dire que, s'agissant de l'être minoritaire, les différents pouvoirs du sujet de parler, d'agir, de se raconter et de s'imputer ses actes, et, par là même, son autonomie ne paraissent jamais complètement assurés, mais se présentent en revanche comme étant constamment à (re)conquérir. À l'évidence, cet état de fait ne peut que conditionner la manière dont le soi

---

<sup>362</sup> Rappelons que le niveau aléthique de l'ipséité se réfère à l'être-vrai et à l'être-faux, qui ressortissent respectivement au témoignage plus fiable (attestation) et au témoignage moins fiable (soupçon).

minoritaire articule, lui, en tant que sujet passif, son être-interprété selon la déclinaison de l'herméneutique du soi.

## **Conclusion**

Récapitulons. Si l'herméneutique ricœurienne du soi a la vertu d'offrir une conception englobante de l'identité humaine qui éclaire et amplifie à maints égards la notion diltheyenne de connexion de la vie, il se trouve qu'elle favorise la dimension interne de cette connexion, dimension attenante à l'articulation subtile entre être, temps et récit qui engendre une narration de soi, au détriment de sa dimension externe, dimension attenante au rapport de la narration de soi avec son contexte de production. Or, étant donné que le contexte dans lequel a lieu l'acte de (se) raconter son histoire de vie le détermine nécessairement du point de vue du fond, il est difficile de ne pas admettre qu'il est à même d'exercer un effet semblable du point de vue de la forme. Confrontés à cet état de fait, et en reprenant le montage conceptuel de l'identité du soi avancé par Ricœur, nous avons d'emblée postulé que la dialectique qu'effectue l'identité narrative entre la mêmeté et l'ipséité s'articule différemment selon que son site d'actualisation est un contexte majoritaire ou un contexte minoritaire. Cette hypothèse s'est ensuite vue vérifiée par étapes, et ce à travers la préparation progressive d'une rencontre – en quoi, c'est le cas de le dire, nous avons adopté le *modus operandi* des entremetteurs – entre l'herméneutique ricœurienne du soi et la minoritarité.

Dans un premier temps, il s'agissait ainsi de porter au jour que l'ipséité n'entretient pas seulement une relation dialectique avec la mêmeté, mais encore, et simultanément, avec l'altérité. Puisque ces deux dialectiques sont inséparables et complémentaires, il est devenu évident que l'ipséité se présente comme une véritable interface entre la mêmeté, qui fait

figure de sa face avers, et l'altérité, qui fait figure de sa face revers. C'est à la faveur de cette réinterprétation de l'ipséité comme interface qu'il a été possible de mettre en parallèle les deux types de connexions, interne et externe, de la vie et les faces, avers et revers, de l'ipséité. Aussi est-il apparu que Ricœur, en ne considérant pas que le site d'actualisation d'une narration de soi puisse infléchir ses modalités de formation, ne considère pas au fond qu'une variation dans la dialectique de l'ipséité avec l'altérité puisse, en se réverbérant sur sa dialectique avec la mêmeté, infléchir les modalités de formation de l'interface de l'ipséité.

Pour montrer en quoi vivre en contexte minoritaire occasionne une telle inflexion de l'interface de l'ipséité, il a fallu examiner, dans un deuxième temps, la structure de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité telle qu'élaborée par Ricœur dans son herméneutique du soi. Cet examen a fourni l'occasion de remettre en chantier notre investigation, délibérément suspendue au chapitre précédent, de deux traits saillants de cette herméneutique, à savoir l'unité analogique de l'agir, qui en est le soubassement ontologique, et l'attestation, qui en est le mode aléthique<sup>363</sup>. De cette façon, on a appris, à propos du premier de ces traits, comment l'herméneutique ricœurienne du soi implique une conception polysémique de l'être comme acte et puissance, conception selon laquelle l'ipséité du sujet se profile sur un fond d'être à la fois puissant et effectif ; et, à propos du deuxième, comment l'attestation, même si elle est attestation de soi, s'avère toujours d'une certaine manière reçue d'un autre. En effet, l'investigation supplémentaire de chacun de ces traits a permis non seulement d'apercevoir la facture véritablement conjonctive de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, laquelle repose sur la conjonction mutuelle de l'agir et du pâtir humains, mais encore de laisser entrevoir en sourdine la préférence marquée de l'herméneutique ricœurienne du soi pour les formations identitaires en contexte majoritaire. Voilà qui a

---

<sup>363</sup> On n'oublie pas que l'autre trait, déjà étudié au premier chapitre, est la déclinaison à quatre registres.

programmé les prochaines étapes de la rencontre entre cette herméneutique et la minoritarité, celles où, oserait-on dire, elles se trouveraient face-à-face l'une avec l'autre.

Ainsi, il était question, dans un troisième temps, de faire valoir que l'attestation de soi jouit chez Ricœur d'une mainmise robuste sur son contraire spécifique qu'est le soupçon. Cette situation tient au fait que le sujet envisagé par le philosophe est d'emblée un sujet dont l'assurance en ses pouvoirs de parler, d'agir, de se raconter et de s'imputer ses actes ne semble jamais sérieusement minée, et que, quoi qu'il en soit de sa fragilité basique comme être humain exprimée par divers signes du pâtir, c'est-à-dire par divers signes de la diminution de la puissance d'agir, il réussit à préserver son autonomie. C'est donc parce que Ricœur érige en modèle conceptuel de référence du soi le sujet actif qui « peut », identifiable au sujet majoritaire, et fait du coup largement l'impasse sur le sujet passif qui « ne peut pas », identifiable au sujet minoritaire, que son herméneutique du soi finit par être biaisée en faveur du premier et au détriment du second.

Et pourtant, cela ne rend nullement impertinente une rencontre entre l'herméneutique ricœurienne du soi et la minoritarité. Loin de là. De fait, comme visait à le souligner le quatrième moment de notre travail d'entremetteur, il y a tout lieu de croire que l'une et l'autre pourraient en sortir enrichies. En ce sens, la minoritarité, en ce qu'elle relève d'un sujet souffrant et agissant, plutôt que d'un sujet agissant et souffrant, met en relief qu'il est des sujets vivant et évoluant dans les contextes où le pâtir prime d'ordinaire sur l'agir ; ce qui ne peut que se refléter dans la manière dont ils inscrivent et interprètent leur être dans le monde. À bien y penser, en effet, la minoritarité, en dévisageant l'herméneutique ricœurienne du soi, nous apprend que l'ipséité n'engage pas seulement et « simplement » une relation immanente avec l'altérité ; l'ipséité engage une relation *in vivo* avec elle, c'est-à-dire une relation dynamique en contexte et en situation. En retour, l'herméneutique ricœurienne

du soi, en dévisageant la minoritarité, nous enseigne que, si l'on peut admettre que l'ipséité et l'altérité s'unissent par un lien *in vivo*, il n'en reste pas moins que, puisque tous les humains partagent un même fondement ontologique, l'ipséité de tout sujet se profile infailliblement sur un fond d'être à la fois puissant et effectif. Que donc tirer au total de ces leçons mutuelles? En un mot, ceci : il faut chercher à savoir comment la formation de l'ipséité du soi minoritaire, du soi passif qui « ne peut pas », se distingue de celle du soi majoritaire, du soi actif qui « peut ».

C'est là le constat qui nous a conduits enfin à revisiter l'interface de l'ipséité. Lors de cette dernière étape de la rencontre entre l'herméneutique ricœurienne du soi et la minoritarité, on a vu que la formation de l'ipséité du soi (majoritaire) telle qu'envisagée par Ricœur repose sur une modulation spécifique de la dialectique de l'ipséité avec l'altérité et une modulation correspondante de sa dialectique avec la mêmeté. Plus précisément, on a vu que la modulation de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité au sein de laquelle l'ipséité jette un poids d'autorité nettement supérieur dans la balance concorde avec une modulation de la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité au sein de laquelle l'apport respectif des deux pôles à la constitution du soi paraît toujours s'équilibrer. S'il est primordial de prendre acte de ces deux modulations corrélées des dialectiques que l'ipséité engage respectivement avec l'altérité et la mêmeté, c'est parce qu'elles permettent, à titre ultime, de confirmer solidement l'hypothèse de travail du présent chapitre qui énonce, qu'il nous soit permis de le rappeler une dernière fois, que la dialectique effectuée par l'identité narrative entre la mêmeté et l'ipséité opère différemment suivant que son site d'actualisation est un contexte majoritaire ou un contexte minoritaire. En effet, du moment que l'on reconnaît que vivre en contexte minoritaire a pour conséquence que la dialectique de l'ipséité et de l'altérité varie de telle sorte que le poids de l'autorité trébuche, non pas en faveur du pôle de l'ipséité, mais en

faveur de celui de l'altérité, nous avons des raisons de douter que la dialectique, complémentaire, de l'ipséité et de la mêmeté puisse encore prétendre à une facture équilibrée et que, par conséquent, l'interface de l'ipséité puisse garder la même inflexion que celle mise de l'avant dans la pensée de Ricœur, dont le penchant pour l'être majoritaire n'est plus à démontrer. Il s'ensuit que l'herméneutique ricœurienne du soi, prise dans sa formulation originale dans *Soi-même comme un autre*, n'est pas tout à fait apte à rendre compte adéquatement de l'être minoritaire. D'où le besoin de la faire réfracter.

On notera enfin que, si la notion d'attestation de soi a déjà su alerter notre attention en vue de pareille réfraction de l'herméneutique du soi de Ricœur vers l'être minoritaire, c'est parce que ce qui particularise véritablement le sujet actif qui « peut », incarné par le sujet majoritaire, c'est précisément la mainmise sur le soupçon que Ricœur confère à l'attestation de soi. Vue dans cette perspective, l'attestation de soi constitue en quelque sorte l'angle d'incidence que prend l'herméneutique du soi lorsqu'elle entre en contact avec la minoritarité. Dès lors, il n'est guère surprenant que nous ayons pu déterminer au terme du présent chapitre un angle de réfraction possible de cette herméneutique.

À cet égard, nous avons avancé, en tenant compte des différentes caractéristiques de l'attestation de soi, la notion de contestation de soi. Cette notion renvoie à l'effet de l'encombrement sur l'affirmation du soi minoritaire que provoque le caractère éminemment imposant affiché en contexte minoritaire par les trois modalités d'altérité-passivité – le corps propre, autrui et la conscience – qui participent à la constitution de l'ipséité. Autrement dit, l'être minoritaire a ceci de particulier que l'attestation de soi, en tant que créance et que confiance du sujet en ses capacités réflexives de parler, d'agir, de se raconter et de s'imputer ses actes, doit composer, non pas avec le soupçon basique, qui est l'apanage du sujet actif qui « peut » traité par Ricœur, mais avec la contestation de soi, en tant que mécréance et

méfiance fondamentales du sujet en ses différents pouvoirs. Il en découle que le sujet minoritaire, le sujet passif qui « ne peut pas », n'est jamais assuré en sa puissance d'agir et, partant, en son autonomie dans le monde qu'il habite ; tout se passe comme s'il a dès toujours et à jamais à (re)conquérir son intégrité de soi. Mais il serait fort périlleux de conclure de là tout simplement que le sujet minoritaire, parce qu'il est confronté inlassablement à la contestation de soi, n'en arrive pas du tout à s'attester. Après tout, il ne peut y avoir de contestation que là où il y a d'abord eu attestation. Autant dire que le sujet minoritaire s'atteste à sa façon, arborant ainsi une formation de l'interface de l'ipséité qui lui est propre.

La constitution et l'appréhension de soi du sujet minoritaire se caractérisent, somme toute, par la conjonction entre attestation de soi et contestation de soi. Ce sera la tâche du prochain chapitre, centré sur l'ipséité du soi minoritaire, de sonder diverses facettes et modulations de cette conjonction dans l'optique des narrations de soi qui l'accompagnent. À cette fin, et à la lumière du premier chapitre qui nous a fait voir en clair tous les bienfaits et toute la richesse heuristique de la littérature en matière de théorie sur les narrations de soi, la littérature franco-ontarienne se fera le prisme par excellence à travers lequel pourra être réfractée l'herméneutique ricœurienne du soi en direction de l'être-interprété du soi minoritaire.

### CHAPITRE III

#### Narrations de soi en *staccato* : à l'école de la littérature franco-ontarienne

[I]l n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs.  
Paul Ricœur<sup>364</sup>

Sous le coup double du temps comme durée et du temps comme passage, la quête d'identité du soi est inachevée par nature et s'avère, de ce fait, scandée d'innombrables tours, demi-tours et méandres, pour ne pas dire traquenards, tous azimuts. Aussi la compréhension de soi relève-t-elle au fond d'une interminable quête de sens au travers et à la faveur des contresens. C'est cette facture fondamentalement ambivalente de la constitution du soi que Johann Wolfgang von Goethe entend débusquer lorsqu'il commente ainsi la maxime socratique du *gnôthi se auton* : « *Erkenne dich! – Was soll das heißen? / Es heißt : sei nur! und sei auch nicht!*<sup>365</sup> ». Que le soi puisse simultanément être et ne pas être, qu'il puisse être sans se solidifier en substance pensante certaine d'elle-même, comme le revendiquent les philosophies du *Cogito*, ni se liquéfier en illusion fallacieuse prête à tromper, comme le revendiquent les philosophies de l'anti-*Cogito*, voilà ce que met on ne peut mieux en relief l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur. Ainsi qu'on a pu l'observer dans les chapitres précédents, en se déclinant sur les quatre registres langagier, praxique, narratif et éthico-moral, son herméneutique du soi souligne que le sujet ne peut se comprendre que par voie fragmentaire et médiate, et, en déployant une interprétation de soi sur le mode narratif, elle

<sup>364</sup> *DLI*, p. 33.

<sup>365</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Gedichte und Epen I*, 9<sup>e</sup> éd., Erich Trunz (éd.), *Werke*, Hamburger Ausgabe, tome I, Hamburg, Christian Wegner, 1969 [1948], p. 308 : « Connais-toi toi-même! – Que cela veut-il dire? / Cela veut dire : sois simplement! et ne sois pas! ». Nous traduisons.

lui découvre une identité dynamique à la fois originaire et originale. Il n'empêche que la disposition tacite de cette herméneutique au bénéfice du sujet majoritaire a pour conséquence qu'elle doit faire l'objet d'une réfraction si elle veut s'appliquer à l'être-interprété du sujet minoritaire.

L'attestation de soi, en tant que créance et que confiance du sujet en ses pouvoirs de se désigner, suivant tel ou tel registre, comme celui qui parle, qui agit, qui se raconte et qui s'impute ses actes – pouvoirs qui objectivent sur le plan phénoménologique le statut ontologique de son être comme acte et puissance – fournit, on l'a vu, un bon point de départ pour pareille réfraction. Car, en contexte minoritaire, l'attestation de soi ne s'acquiert pas uniquement en passant par l'épreuve du soupçon ordinaire relié à la fragilité basique de tout être humain<sup>366</sup>, mais par celle d'une contestation de soi, expression par laquelle nous avons cherché à souligner l'effet d'un soupçon tenace et ubiquitaire relié, au-delà de la fragilité basique, à la fragilité spécifique propre aux sujets dont l'autonomie est toujours en question. Autant dire que la contestation de soi agit, elle aussi, à un double titre : celui d'une mécréance et d'une méfiance en les capacités réflexives du sujet d'agir sur les différents registres de l'herméneutique du soi. Il apparaît ainsi que le modelage de l'« existence sémiotique<sup>367</sup> » de sujets évoluant dans un milieu minoritaire se particularise par sa structure même. C'est cette particularité structurelle, en effet, qui était en jeu dans le chapitre précédent, alors qu'il a été montré que l'existence du sujet minoritaire sur le mode passif fait varier la dialectique de l'ipséité et de l'altérité de telle sorte que le pôle de l'altérité s'impose dans une certaine mesure, et que cette variation ne peut qu'influer sur la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité puisque les deux dialectiques sont, à part égale, constitutives de

---

<sup>366</sup> Tout un chacun, on l'a vu, souffre de manières diverses dans un monde informé par essence par les pouvoirs exercés et subis, corrélatifs de l'agir et du pâtir.

<sup>367</sup> L'expression est d'Éric Landowski, *Présences de l'autre*, p. 16.

l'ipséité. En d'autres termes, la variation structurelle du rapport dialectique que l'ipséité entretient avec sa face revers (l'altérité) s'accompagne d'une variation structurelle du rapport dialectique qu'elle entretient avec sa face avers (la mêmeté), le tout aboutissant à une structure distincte de l'interface même de l'ipséité.

Pour saisir la particularité de cette structure, ce que ce chapitre s'attachera à faire à la faveur d'un passage à l'école de la littérature franco-ontarienne, il convient de faire appel à ce que Raymond Williams, dans ses réflexions théoriques sur le concept de culture, a appelé « *structure of feeling*<sup>368</sup> ». Par cette expression, le précurseur du domaine des études culturelles entend décrire « *[the] felt sense of the quality of life at a particular place and time : a sense of the ways in which the particular activities combined into a way of thinking and living*<sup>369</sup> ». Voici l'explication détaillée qu'il en donne :

*[I]t is as firm and definite as « structure » suggests, yet it operates in the most delicate and least tangible parts of our activity. In one sense, this structure of feeling is the culture of a period : it is the particular living result of all the elements in the general organization. And it is in this respect that the arts of a period, taking these to include characteristic approaches and tones in argument, are of major importance. For here, if anywhere, this characteristic is likely to be expressed ; often not consciously, but by the fact that here, in the only examples we have of recorded communication that outlives its bearers, the actual living sense, the deep community that makes the communication possible, is naturally drawn upon. I do not mean that the structure of feeling, any more than the social character, is possessed in the same way by the many individuals in the community. But I think it is a very deep and very wide possession, in all actual communities, precisely because it is on it that communication depends. And what is particularly interesting is that it does not seem to be, in any formal sense, learned.<sup>370</sup>*

À l'évidence, ce dont Williams traite dans cette discussion, c'est la spécificité de la « *structure of feeling* », que l'on pourrait traduire par « structure affective », propre à telle ou telle communauté et à telle ou telle époque de son histoire, ainsi qu'enregistrée et transmise

---

<sup>368</sup> Raymond Williams, *The Long Revolution*, éd. rév., New York, Harper and Row, coll. « Harper Torchbooks/The Academy Library », 1966, p. 48.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

tout particulièrement par l'intermédiaire de la création artistique et des œuvres de culture appartenant à la communauté et à l'époque en question<sup>371</sup>. Il n'en demeure pas moins que les considérations de Williams peuvent s'avérer utiles afin de circonscrire une donnée fondamentale qui différencie la sorte de structure affective caractéristique des communautés minoritaires de celle caractéristique des communautés majoritaires<sup>372</sup>. On peut soutenir en ce sens que la structure affective propre à une minorité culturelle, et donc à ceux qui en font partie, est fondamentalement conditionnée par l'affection encombrante, par l'altérité, de l'ipséité du soi ; altérité qui, comme on l'a vu, concourt dans tous les cas (entendons : dans les contextes majoritaires et minoritaires) à la construction de l'ipséité selon les trois modalités du corps propre, d'autrui et de la conscience. Il va sans dire que, dans le travail d'affection de nature encombrante de l'ipséité du soi minoritaire, la part la plus importante, quoique non exclusive, revient à la modalité d'altérité d'autrui, plus précisément à celle d'autrui sous la figure de l'autre majoritaire – « les Anglais », entend-on dire en Ontario français ; « *the French* », entend-on dire en Ontario anglais. Car si le soi minoritaire définit son existence sur le mode passif, c'est-à-dire selon la grammaire de la puissance moindre ou de la non-puissance<sup>373</sup>, c'est par comparaison ou, mieux, par référence au soi majoritaire qui

---

<sup>371</sup> Williams évoque, par exemple, l'écart perceptible entre différentes générations de la même communauté, ou entre de les membres originaires d'une communauté et ceux qui ne le sont pas : « *We are usually most aware of this when we notice the contrasts between generations, who never talk quite "the same language", or when we read an account of our lives by someone from outside the community, or watch the small differences in style, of speech or behaviour, in someone who has learned our ways yet was not bred in them. Almost any formal description would be too crude to express this nevertheless quite distinct sense of a particular and native style* » (*Ibid.*, p. 48).

<sup>372</sup> Pour cela, il faut, il est vrai, enrôler tant soit peu le théoricien à notre cause, mais il faut d'autant moins hésiter à le faire qu'il est estimé le fondateur du matérialisme culturel, approche critique axée directement sur l'analyse des structures de pouvoir et des idéologies sous-jacentes dans les productions culturelles. À ce sujet, voir Christopher Prendergast (dir.), *Cultural Materialism : On Raymond Williams*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Cultural Politics », 1995.

<sup>373</sup> Si nous empruntons à Ricœur les deux termes de puissance moindre et de non-puissance (Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », p. 125), nous leur attribuons une signification particulière. Il faut les comprendre, ici et dorénavant, dans un sens existentiel ressortissant au mode d'être passif du sujet qui « ne peut pas » tel que défini précédemment. On notera, par ailleurs, que le mot « non-puissance » s'avère à cet effet

définit la sienne sur le mode actif, c'est-à-dire selon la grammaire de la puissance, le soi majoritaire appartenant justement au groupe de référence qui gouverne le monde praticable qu'ils cohabitent. Dans cette optique, nous pourrions affirmer, en nous inspirant ici encore des propos de Williams, que ce qui ne change pas dans la structure affective propre à l'être minoritaire et ce qui en constitue l'aspect « ferme » et « définitif », c'est l'effet encombrant exercé par les trois modalités d'altérité, effet qui, comme il a déjà été expliqué, se donne à voir comme une contestation de l'ipséité du soi. Ce qui change, en revanche, dans la structure affective propre à l'être minoritaire et ce qui en constitue l'aspect « le plus délicat » et « le moins tangible », c'est la façon spécifique dont la contestation de l'ipséité du soi est « vécue » et « ressentie » par tel ou tel sujet minoritaire au sein de tel ou tel groupe et à telle ou telle époque. Il en découle deux observations à ne pas perdre de vue dans la suite de notre discussion : premièrement, puisqu'elle s'appuie sur une structure affective *sui generis* marquée du sceau d'une contestation de soi, l'ipséité du sujet minoritaire possède certains traits différentiels ou certaines constantes ; deuxièmement, puisque l'expérience vive de cette structure affective *sui generis* est fonction de circonstances et de sujets individuels, l'ipséité du sujet minoritaire est susceptible de variations, variations qui, quoiqu'elles soient sans nombre dans leurs manifestations particulières, paraissent néanmoins trahir certaines tendances générales.

Qu'il s'agisse, toutefois, des constantes ou des variations de la structure affective inhérente à la minoritarité, les unes comme les autres, et Williams y fait également allusion, échappent à toute logique purement formelle, spéculative, de l'apprentissage. De là il suit

---

préférable au mot « impuissance » (que Ricœur emploie également et même plus souvent à titre d'antonyme de « puissance »), puisqu'il permet aussi bien d'indiquer que le sujet passif n'a pas forcément perdu toute puissance d'agir que de souligner qu'il développe d'ordinaire des capacités nouvelles, uniques, différentes de celles du sujet actif qui « peut ».

que l'on ne saurait enfile, le temps d'un passage provisoire dans les espaces refoulés, périphériques, des cultures marginales, le costume de minoritaire pour y piler, aux fins esthétiques ou autres, les savoirs qu'elles recèlent et en sortir indemne. Au fond, pour paraphraser François Paré – qui l'a constaté avant même que le discours postmoderne entre, sur l'élan des avancées des technologies de l'information, dans sa phase effrénée<sup>374</sup> –, les « grandes » littératures ont eu beau essayer, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, de « dérober les marges » et de les auréoler de gloire, dans l'expérience réelle, rêche, de la marginalité, il n'est pas d'exotisme idyllique, et, les œuvres puisant à même cette expérience, loin de s'enticher d'un quelconque romantisme édulcoré, se vouent au difficile « travail de la réappropriation » (*LE*, p. 35-36<sup>375</sup>). Aussi seules la création artistique et les œuvres de culture émanant des milieux comme celui de l'Ontario français sont-elles investies des configurations symboliques, des sens et des savoirs inhérents aux marginalités. Seules elles peuvent donc nous instruire sur les constantes et les variations de la structure affective propre à l'être minoritaire.

Ayant pour ambition d'interroger quelques-unes de ces constantes et de ces variations, ce chapitre se centrera sur celles qui touchent au cœur de la différence séparant l'être-interprété du soi minoritaire de celui du soi majoritaire. Comment le soi minoritaire

---

<sup>374</sup> Pensons à l'invention et à la popularisation des téléphones et des ordinateurs portables, d'Internet, des téléphones intelligents et, récemment, des tablettes tactiles.

<sup>375</sup> Paré écrit : « En fait, il y a eu usurpation. L'écrivain postmoderne se donne à lire comme le porte-parole de la minorisation [...] [C]e glissement idéologique [...] [vers les voix des sans-voix] est décisif, évident et généralisé dans toutes les cultures occidentales, petites et grandes, dominantes et dominées. Cependant, il faut bien dire que la mise en marge de l'écrivain n'a pas les mêmes résonances, la même "vérité" si l'on veut, dans les sociétés elles-mêmes victimes de marginalisation » (*LE*, p. 35). Ces considérations, formulées en 1992, Paré les réaffirme et les développe plus avant dans *La distance habitée*, ouvrage paru en 2003 : « Jamais les États-nations et les cultures dominantes d'Europe et d'Amérique n'ont si bien contrôlé les représentations symboliques, revendiquées par les cultures minoritaires sur leurs territoires. Dans l'univers culturel du Canada anglophone, par exemple, la langue française sert avant tout de *logo*, dans un bilinguisme passif et peu coûteux qui renvoie à un idéal de tolérance, souhaité par une certaine élite, aimant *se voir* parler cette langue, emblématique de ses fantasmes d'acceptation de la différence. En Amérique du Nord, la culture anglo-dominante est particulièrement allergique aux aspérités et aux gestes de résistance » (p. 52).

s'affirme-t-il? Comment s'atteste-t-il en dépit de sa contestation? Comment, hélas, malgré tous les défis, s'épanouit-il dans un monde où il peine jour après jour à tracer, à délimiter et à préserver de l'effacement les marques signifiantes et les contours pleins de sa présence fragile, vacillante, et pourtant prodigieusement résiliente? Et comment s'appréhende-t-il dans ce monde? Bref, comment l'ipséité du sujet minoritaire s'articule-t-elle dans ses narrations de soi? C'est au traitement de ces questions que nous nous attacherons ici en les abordant de deux façons contiguës : d'une part, à travers une lecture approfondie de *L'écureuil noir* de Daniel Poliquin ; d'autre part, à travers des lectures circonscrites d'une variété d'autres œuvres franco-ontariennes, dont en particulier *L'homme invisible/The Invisible Man* et *Sudbury (poèmes 1979-1985)* de Patrice Desbiens, et *Abris nocturnes* de Robert Dickson.

Dans ce dessein, il s'agira tout d'abord d'explorer les traits différentiels revêtus en contexte minoritaire par les deux modalités de permanence dans le temps que sont l'*idem* et l'*ipse*<sup>376</sup>. La tâche sera ensuite d'étudier divers aspects de la médiation qu'exerce l'identité narrative en dialectisant ces deux pôles de temporalité existentielle. Cette exploration en deux volets des narrations de soi telles qu'elles se laissent apercevoir dans l'aire des représentations littéraires de l'Ontario français nous permettra au final de faire ressortir leur particularité structurelle.

---

<sup>376</sup> À la lumière de la reformulation, proposée au chapitre précédent, de l'ipséité en tant qu'interface, et pour tenter d'éviter la confusion entre cette signification complexe de l'ipséité incorporant à la fois la mêmeté et l'altérité, et la signification de l'ipséité en tant que « simple » modalité de permanence dans le temps contrastant avec la mêmeté, l'ipséité prise dans cette dernière acception adoptera dans ce chapitre son appellation d'origine latine d'*ipse* et sera opposée à l'*idem*. Bref, pour des fins heuristiques, et hormis une contextualisation textuelle spécifique, les pôles concurrents de temporalité existentielle seront désignés respectivement par l'*ipse* et l'*idem*, alors que le terme même d'ipséité sera réservé pour référer à l'ipséité du soi.

## Morcellements du temps

Il convient d'amorcer notre exploration des narrations de soi du sujet minoritaire en faisant valoir que, du point de vue de leur montage conceptuel général, elles se présentent, de même que celles du sujet majoritaire, comme le fruit d'une dialectique opérée par l'identité narrative entre les pôles de l'*idem* et de l'*ipse*, pôles qui, on s'en souviendra, désignent des manières concurrentes du sujet de se rapporter au temps et qui s'expriment respectivement par le caractère, fondé sur la persistance des dispositions durables, et par le maintien de soi, fondé sur la tenue de la parole donnée. Les facettes variées de la fonction médiatrice de l'identité narrative entre ces deux pôles de temporalité existentielle ayant été abordées au premier chapitre, nous nous bornons ici à rappeler simplement que cette fonction ressortit, en dernière instance, à la capacité singulière de la poétique du récit à synthétiser l'hétérogène, dont surtout les aspects contraires du temps comme durée et du temps comme passage. C'est pour cela qu'elle rend possible une conception dynamique de la constitution du soi se déployant sous le double signe de l'être et du non-être, du sens et du non-sens, ambivalence qui est, sans contredit, innée et infuse dans l'existence humaine et qui se trahit, tel que Goethe nous l'a appris plus tôt, dans la fameuse maxime socratique du *gnôthi se auton*. Il est opportun de signaler, du reste, que le lien intrinsèque entre la connaissance de soi et la narration de soi est inscrit à même cette maxime, la flexion verbale grecque « *gnôthi* » et son radical « *gnō* » (« connaître ») étant des ancêtres étymologiques du verbe français « narrer » et de ses dérivés<sup>377</sup>. En termes clairs, que le sujet évolue dans un contexte majoritaire ou dans

---

<sup>377</sup> Le lien entre le grec « *gnō* » et le français « narrer » s'est tissé par l'intermédiaire du latin « *narrare* » (raconter, faire connaître, dire, exposer), plus précisément par « *gnārus* » (« qui connaît », « qui sait »). À ce propos, voir Pierre Chantraine *et al.*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nouv. éd., Paris, Klincksieck, 2009 [1968-1980], p. 215 ; Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, nouv. éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2010 [1993], p. 1397 ; Alois Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 4<sup>e</sup> éd., tome I, Heidelberg, Carl Winter, 1965 [1938], p. 613-614 ; Walther von

un contexte minoritaire, sa réalisation et sa compréhension de soi passent inéluctablement par une narration de soi.

Toujours est-il que les narrations de soi se singularisent quand elles s'actualisent en contexte minoritaire et surtout en contexte linguistiquement minoritaire qui fait l'objet principal de notre propos. Plus précisément, elles se singularisent par leur articulation structurelle, elle-même régie par la manière dont l'identité narrative remplit son rôle de médiété entre les deux pôles de l'*idem* et de l'*ipse* qu'elle dialectise. Mais avant d'en venir à la dialectique proprement dite entre ces pôles, il faut faire halte sur le processus même de leur formation. Car, à y regarder de près, la spécificité des narrations de soi en contexte minoritaire perce au jour dès que l'on cherche à ausculter comment les pôles de l'*idem* et de l'*ipse* se construisent. On verra que leur formation respective a au fond ceci de particulier qu'elle s'avère inmanquablement une entreprise laborieuse, plus ou moins lente et difficile, plus ou moins réussie, entravée qu'elle est continuellement par divers obstacles. Cela, on le verra aussi, tient au fait que le mode d'être passif du soi minoritaire conditionne un genre spécifique de morcellement de l'un et l'autre pôle de temporalité existentielle, morcellements qui s'observent dans un certain nombre de paramètres de négativité et que l'on peut, selon qu'il s'agit de l'*idem* ou de l'*ipse*, désigner par deux termes paradigmatiques : les antinomies et l'errance. Cette situation est admirablement illustrée par le parcours de vie de plusieurs personnages dans *L'écureuil noir*, au premier chef par celui du narrateur principal, Calvin Winter.

---

Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, tome VII, Basel, Zbinden, 1981 [1951-1953], p. 17-18.

Originaire d'une « petite ville de Huronie<sup>378</sup> » (*EN*, p. 31, 34) et établi dans le quartier, historiquement francophone, de la Côte de Sable à Ottawa, Calvin, héros et anti-héros du roman, incarne à bien des égards une figure emblématique du sujet minoritaire. À vrai dire, ce personnage franco-ontarien, dont l'affirmation identitaire est truffée de virages et pétrie de perplexités, hérite dans une certaine mesure de la minoritarité. Ainsi, en remontant la branche paternelle de sa famille, on apprend ceci :

Mon arrière-grand-père paternel était commerçant dans le Vieux-Québec, un des derniers descendants des marchands écossais qui avaient suivi les soldats de Wolfe en 1759, un monsieur incapable de dire un mot de français dans un Québec de plus en plus étranger à l'anglais conquérant. Après la mort du vieux marchand, sa fille unique, restée trop longtemps célibataire, avait épousé un marin de Terre-Neuve qui n'avait vécu avec elle que le temps de lui faire un enfant.

Cet enfant, devenu adolescent, a fréquenté le Séminaire de Québec, parce que, dans cette bonne ville, on respectait les vieilles familles, surtout celles qui avaient de l'argent et, comme toujours, les jésuites espéraient convertir ce petit anglican. La grand-mère paternelle a vendu le magasin à l'époque de la dépression pour aller s'établir à Toronto, d'où elle pourrait mieux suivre les études de son fils unique, la huitième merveille du monde.

Lui que tout le monde appelait, à Québec, Alexandre Ouinettaire est devenu Alexander Knox Winter au collège de Trinité de l'Université de Toronto, Alex pour les intimes. Il a appris à jouer au cricket, il a été boursier Rhodes, il s'est fait poser un accent britannique. Parcours exemplaire d'un fils de l'Empire. [...]

Il s'est engagé en 1941. Jolie carrière d'officier d'état-major, loin des combats. Il portait un uniforme de capitaine quand il a épousé maman. Après la guerre, il a fait son droit et ouvert un cabinet dans la petite ville natale de ma mère, non loin de Tuppertown, en Huronie. (*EN*, p. 32-33)

Descendant de marchands écossais défenseurs de la Couronne britannique sur les Plaines d'Abraham en 1759 (eux-mêmes victimes d'anciennes tensions politiques et religieuses dans

---

<sup>378</sup> Bien que la ville ne soit jamais désignée par son nom et que son emplacement exact soit laissé dans le flou, plusieurs indices toponymiques dans le texte, couplés au fait que la demeure familiale, la « maison Garrison », a été transformée en « musée colonial de la Huronie » (*EN*, p. 40) font songer à la ville de Midland et à ses environs. En outre, il y a lieu de noter dès maintenant que le flou entourant le nom de la ville natale de Calvin ne fait pas figure d'exception dans *L'écureuil noir* ; il plane sur nombre d'autres éléments narratifs. Daniel Poliquin privilégie, de fait, dans ce roman comme dans le reste de son œuvre, l'indécision, l'ambiguïté, la confusion, tant pour ce qui est des indices spatio-temporels que pour ce qui est des voix, de la focalisation et des modes narratifs. Plusieurs critiques de l'œuvre poliquinienne ont témoigné, de diverses manières, des tensions productives de ces jeux de cache-cache et des dynamiques du vacillement qu'elles engendrent. Voir, par exemple, les études rassemblées dans François Ouellet (dir.), « Daniel Poliquin », *Voix et Images*, vol. 27, n° 3 (81), printemps 2002, p. 401-490 et *Id.* (dir.), *Lire Poliquin*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2009.

leur pays natal) ; arrière-petit-fils d'un anglophone unilingue dans un Québec réclamant sa francité ; petit-fils d'une Canadienne française anglicane ayant fait éduquer son fils unique chez les jésuites ; fils d'un père qui, après avoir été formé tant au Séminaire de Québec qu'au collège de Trinité à Toronto, se mue en « fils exemplaire de l'Empire » et s'installe en Huronie pour fonder une famille (et qui, tout en créant ainsi un bercail nouveau, regagne en quelque sorte le sien, si l'on considère l'impact historique bien connu des missions jésuites dans cette région ontarienne<sup>379</sup>), quel illustre lignage de marginal ! De génération en génération, la parenté paternelle de Calvin s'est vue obligée de lutter pour la préservation de son legs culturel tout en s'adaptant aux circonstances des lieux et des temps. On se tromperait toutefois entièrement de penser que Calvin doit tout son héritage de marginal au père. Sa mère, quoique née en Huronie, n'est pas moins pourvue sur ce chapitre :

Ma mère est huguenote. Huguenote mais loyaliste. Dans la famille de ma mère, ces deux mots étaient toujours prononcés ensemble, avec le « mais » entre les deux. Deux cachets de noblesse qui rehaussaient l'opulence ancienne de la famille et en faisaient oublier les origines marchandes.

Son premier aïeul connu a été chassé de France à la révocation de l'édit de Nantes. Le souvenir de cet acte de persécution religieuse est la première marque d'honneur de la famille. Charles Étienne Garrison, meunier de son état, a fui les Cévennes pour la Suisse. Plus tard, son fils est passé en Hollande, d'où il s'est embarqué pour l'Amérique. Il a rejoint là-bas la petite communauté huguenote qui avait fondé la Nouvelle-Rochelle. Après l'insurrection des Treize colonies, un descendant de Garrison l'Américain ayant juré fidélité au roi George, une partie de la famille a suivi les loyalistes expulsés vers le Canada. Deuxième marque d'honneur ; une persécution, politique celle-là.

Le premier Canadien de la famille compte parmi les colons anglophones de la Huronie. Il était simple fermier, mais plus tard, ses fils et lui se sont lancés dans l'exploitation forestière. Depuis ce temps, la famille est toujours restée riche. La combinaison parfaite : dans notre petite ville de Huronie, les nantis se sentaient des affinités de fortunes et d'histoire avec les calvinistes que nous étions, et les démunis ne nous prêtaient aucune intelligence avec les tories arrogants. On peut plaire à tout le monde. (*EN*, p. 34-35)

---

<sup>379</sup> À ce sujet, on consultera avec intérêt les relations du missionnaire jésuite Jean de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, Gilles Thérien (éd.), Saint-Laurent, Bibliothèque québécoise, coll. « Sciences humaines/BQ », 1996.

Peu importe, donc, que l'on se perche sur la branche maternelle ou paternelle de son arbre généalogique, Calvin se révèle l'héritier direct d'un patrimoine complexe et ambigu, bifurqué entre civilisations anglophone et francophone, et entre positions de pouvoir et de non-pouvoir. Dualité trouble, sinon troublante, qui, au long de l'histoire de la famille, a fait en sorte que la plupart de ses ancêtres ont été marqués au coin de l'altérité et sont tombés victimes, de manières plus ou moins prononcées et violentes, aux préjugés et aux machinations de ceux qui, les reins solides, ont su imposer leur force. Très bien, dira-t-on. Mais qu'est-ce que le rude passé familial de Calvin a à voir avec son propre cheminement? Pourquoi, lui, fils d'un Québécois royaliste et d'une Huguenote loyaliste, et ayant grandi, avec ses deux frères aînés, Richard et John, et sa sœur, Deirdre, au sein d'une bonne famille, d'une famille nantie sachant « plaire à tout le monde », finirait-il par se trouver des affinités avec les marges sociétales et par s'identifier comme un minoritaire? L'exploration de cette question exige de porter notre regard sur les deux processus corrélés de construction de l'*idem* du caractère et de l'*ipse* du maintien du soi chez le héros.

### ***L'idem du caractère : antinomies***

La formation de l'*idem* du caractère dénote, ne l'oublions pas, le développement de deux catégories de dispositions durables : les identifications-à (des modèles de vie et d'action) et les habitudes (déjà acquises ou en train d'être contractées). Arrêtons-nous d'abord sur les identifications-à.

Il faut noter, pour commencer, que les parents de Calvin se sont toujours efforcés de passer au crible leur héritage éclaté. Ils ont tout mis en œuvre, en fait, pour en conserver uniquement ce qui serait propice à leur apporter des gains matériels et à leur assurer une situation sociale des plus privilégiées dans un Canada majoritairement anglophone. À cette

fin, il fallait dans leur esprit, comme il vient d'être mentionné, « fai[re] oublier les origines marchandes » (*EN*, p. 34) de part et d'autre, et n'assumer de leur patrimoine francophone que la valeur romantique, d'autant qu'elle s'avère pragmatique. N'est-ce pas là au bout du compte ce qui motive la décision du père d'angliciser son nom à son entrée au collège de Trinité dans la ville reine? Et que dire du fait que, peu de temps après, sa mère, la grand-mère de Calvin, « disparaît [...] du portait de la famille » (*EN*, p. 32)? Tout aussi révélateur de ces tendances sélectionnistes dans la transmission du patrimoine culturel de la famille s'avère l'attachement fervent de la mère de Calvin à ses racines huguenotes : « Ma mère et toute sa famille sont demeurés pratiquants avec un zèle d'autant plus tenace qu'il était un gage de distinction dans un milieu où les confessions épousaient les bornes sociales » (*EN*, p. 35). Aussi la tradition familiale était-elle de se rendre mensuellement dans un temple à Toronto, « où l'on célébrait l'office dans la langue des persécutés d'autrefois » (*EN*, p. 35). Calvin se remémore dans le détail ce « rituel » :

[...] [D]ans mon enfance, un dimanche par mois, j'entendais ma mère prier dans une langue qu'elle était incapable de parler autrement dans la vie courante. Un peu comme les musulmans chinois qui prient en arabe sans savoir autre chose de cette langue que le Coran. J'entends encore ma mère chanter le cantique de l'Église du Désert : « Pensez aux jors [*sic*] d'autrefois! Remontez le cours des années ; demandez à nos parents et aux vieillards de nous raconter le passé ». (*EN*, p. 35)

En se terminant sur l'image de la mère chantant en français le cantique de l'Église du Désert, ce souvenir d'enfance de Calvin s'empreint d'une ironie d'autant plus mordante que ses parents se sont toujours voués, non pas à la remise en mémoire du passé, mais bien à son oblitération stratégique. Il n'est pas dit par là, cependant, qu'ils aient complètement renié leur héritage francophone. Au contraire, ils ne se gênent pas de l'étaler lorsqu'il peut leur servir de cachet de distinction. Ainsi, la mère de Calvin, quoique sa connaissance de la

langue de ses ancêtres ressortisse pour l'essentiel aux pratiques religieuses, aime à s'imaginer la maîtriser :

Maman parsème encore aujourd'hui ses interventions de petits mots de français : des « à propos », « mon Dieu, eh bien! » ou des phrases agrammaticales comme « ma famille est très musicale » ou « vous n'êtes pas avec moi aujourd'hui ». Avec ses petits-enfants, les fils et les filles du colonel [Richard, le frère aîné de Calvin] qui vont à l'école d'immersion française, elle s'interrompt souvent pour dire : « Comment on dit ça encore en français? » En anglais, bien sûr. Quand on lui donne la réponse elle a un air entendu. (*EN*, p. 36)

Que l'anglais ait toujours été la langue d'usage au foyer ne l'empêche pas non plus de faire valoir, quand la situation s'y prête, que le français est « honoré » (*EN*, p. 36) dans la famille, comme elle cherche à le faire lorsque Calvin emmène pour la première fois Zorah, sa conjointe d'origine juive, chez ses parents à l'occasion d'un dîner de Pâques. Voulant impressionner l'« intruse », la mère de Calvin se vante : « Mon mari a toujours parlé français. Moi aussi, d'ailleurs. Calvin a étudié en Suisse, mes petits-enfants sont tous bilingues » (*EN*, p. 36). Or cet effort pour entonner les louanges de la famille ne remportera pas le succès escompté, puisque Zorah, une Montréalaise polyglotte (*EN*, p. 134), lui répliquera en français avec « le plus pur accent québécois » (*EN*, p. 36), et que, devant l'incompréhension totale, patente, de la part de la mère, la conversation reprend en anglais. Malgré ce mauvais calcul, la mère ne baisse pas pavillon, proposant de suite à Zorah de lui montrer l'argenterie familiale (*EN*, p. 37). Il devient donc évident que les parents de Calvin, tout en embrassant corps et âme la culture anglophone, ne récusent pas entièrement leurs origines francophones, voire qu'ils les valorisent dans la vie quotidienne, à la condition toutefois que cela puisse avantager leur statut social.

Il en résulte une attitude tout à fait paradoxale à l'égard de leur francité. Alors même qu'ils ne se privent pas de faire remarquer à leur entourage leurs origines francophones, ils évitent d'épouser véritablement le fait français et de frayer avec ceux qui le prennent à cœur.

Pourquoi? Tout indique que c'est parce que pareille association risquerait à leurs yeux de les rapprocher d'un groupe minoritaire et, partant, de ternir leur situation sociale dans la société anglo-dominante du Canada.

Il est important de noter dans ce contexte que, comme le laisse entendre le commentaire de la mère cité à l'instant, Calvin est le seul des quatre enfants de la famille Winter à avoir appris le français et à avoir renoué ainsi réellement avec son héritage francophone et, par ricochet, le statut de minoritaire. À la vérité, cependant, les intentions des parents y étaient pour peu de choses. S'ils ont bel et bien envoyé Calvin dans un internat suisse à l'âge de quinze ans, c'est moins dans l'intention de lui faire découvrir le pays de ses ancêtres que dans celle de sauvegarder la réputation de la famille. Cette habile manœuvre visait plus précisément à limiter les dégâts après que Calvin avait été expulsé du collège pour avoir endommagé des livres de bibliothèque : « Je devais partir pour la Suisse à l'automne, ayant été mis à la porte du collège de la Toussaint [...]. La disgrâce de mes parents était pour moi un titre de gloire : enfin je ressemblais aux guenillous dont j'avais voulu être le frère d'armes » (*EN*, p. 119). Ici, on approche de l'enjeu central entourant les modèles de vie et d'action auxquels Calvin s'est identifié depuis son enfance. Parce que ce constat, que Calvin livre à l'âge adulte, porte au jour à quel point il n'a jamais voulu (pu?) épouser l'image luisante de la famille parfaite, exemplaire, que ses parents se sont évertués de soigner et d'inculquer non seulement à leur entourage mais encore et surtout à leur progéniture. Sous cet angle, il y aurait lieu de se demander si, derrière la raison officielle de l'expulsion de Calvin, ne s'en décèle pas une autre, soit le fait que, durant la même année scolaire, le jeune adolescent apprend le secret le mieux caché de la famille : l'alcoolisme débridé de sa

mère<sup>380</sup>. Cette révélation n'aurait-elle pas sur-le-champ cassé avec fracas l'idéal de la maisonnée modèle, confirmant de la sorte une fois pour toutes que l'air hautain et impérieux de la famille n'était qu'un leurre?

Nous disons bien que cette révélation paraît tenir lieu de confirmation et non pas de nouveauté. À y regarder de près, en effet, c'est dès la plus tendre enfance que Calvin a du mal à se reconnaître dans les attitudes et les préceptes prônés par ses parents, notamment par le père. À preuve, l'épisode de « l'enfant cri<sup>381</sup> », qui laissera une impression indélébile sur le héros. Tant et si bien qu'il y songe toujours avec une profonde consternation quand, adulte, il parle à son père inconscient : « Mon bonheur a toujours été inquiet. Rappelle-toi l'enfant cri. J'étais tout petit, mais je revois la scène tous les jours » (*EN*, p. 47). Insistons sur cette scène et les événements qui l'entourent, car ils auront effectivement une influence décisive sur le caractère de Calvin.

La scène en question se déroule à l'été, dans un chalet niché dans les environs de Sioux Junction, dans le nord de l'Ontario<sup>382</sup>, où, à certaine époque, toute la famille se

---

<sup>380</sup> Dans l'enfance de Calvin, la mère et les enfants habitaient sa maison ancestrale, soit la maison Garrison, « l'un des derniers grands vestiges de l'histoire loyaliste de l'Ontario », qui serait transformée en « musée colonial de la Huronie », alors que le père était « haut-fonctionnaire sous le premier ministre Louis Saint-Laurent » et « avocat d'affaires à Toronto » avant d'être nommé « juge à la Cour fédérale » (*EN*, p. 40). Veillant son père âgé qui a une petite santé, Calvin lui raconte la visite récente qu'il a faite, incognito, à l'ancienne demeure familiale : « Je ne lui [la guide du musée] ai pas demandé pourquoi le gentleman que tu étais n'avait pas emmené sa famille à Toronto où tant d'affaires importantes te retenaient. Je savais trop bien la réponse. Tu n'as jamais voulu vivre avec maman plus de deux jours à la fois parce qu'elle buvait. Elle se soulait au gin toutes les nuits. Comme tu vois, le secret s'est bien gardé. Personne en ville n'a jamais su que maman était alcoolique. Il n'y a avait dans la confiance que toi, la gouvernante, le jardinier, les enfants et la tante Estelle. *Moi-même, je ne me suis aperçu qu'elle buvait qu'à ma troisième année au Collège de la Toussaint.* [...] Maman a bu pendant vingt ans. Tout ce temps, pour tes amis torontois, elle était la châtelaine trop attachée à son coin sauvage du lac Huron. Pour les gens de chez nous, elle n'aimait pas Toronto. Je vous félicite, tout le monde a cru à cette fiction. Bien entendu, en gens polis que nous sommes, dans la famille, personne ne parle de cette époque. [...] *Elle ne boit plus depuis ta nomination à la Cour fédérale* » (*EN*, p. 41-42 ; nous soulignons).

<sup>381</sup> L'importance de cet épisode se signale dans la structure narrative globale de *L'écureuil noir* : il donne le titre au premier de quatre « chapitres » du roman, qui s'ouvre sur une « préface posthume de l'auteur » et se clôt sur un « prologue provisoire ».

<sup>382</sup> Ce lieu fictif revient dans d'autres œuvres de Poliquin, notamment dans *L'Obomsawin* (nouv. éd., Saint-Laurent, Bibliothèque québécoise, 1999 [1987]) et *La Côte de Sable* ([*Visions de Jude*], Saint-Laurent, Bibliothèque québécoise, 2000 [1990]).

réunissait annuellement pour se détendre. À l'occasion de l'une de ces escapades familiales, durant une promenade matinale dans la forêt, leur doberman, Princesse, « une bête folle, une sale bête qui n'avait jamais été vraiment dressée et en n'en faisait qu'à sa tête » (*EN*, p. 48), attaque un jeune enfant qui s'est soudainement présenté au sommet d'une colline déboisée. Voici comment Calvin se rappelle cet épisode en causant aux côtés de son père inconscient :

Elle a sauté à la tête de l'enfant, il s'est jeté de côté. La chienne lui a happé le bras, l'enfant criait. L'instant après, Richard, John et moi avons gravi la colline et saisi la bête par le collier ; maman est allé vers l'enfant. Tu t'es figé, pâle comme un linge.

L'enfant ne saignait pas, la morsure n'était pas profonde, mais il pleurait. J'étais tellement enragé que je me suis mis à donner des coups de bâtons à la chienne. Tu m'as arrêté ; ce fut ta première parole. « Laisse-la, elle va devenir méchante si tu la bats ! » Maman pressait l'enfant de questions, il ne répondait pas. Il ne devait pas comprendre notre langue. Il avait cessé de pleurer [...]

Tu t'es enfin approché et tu as retrouvé ta grosse voix pour lui demander ce qu'il faisait là, en plein bois, sur les terres appartenant à la compagnie forestière. Tu lui as dit que c'était dangereux pour un enfant de son âge de se promener seul en forêt. Qu'il avait fait peur à la chienne et que c'était sa faute s'il avait été mordu.

Maman voulait l'emmener au chalet pour le soigner. Tu as refusé, tu te souviens ? « Qu'il aille au diable ! » On t'a regardé sans comprendre. L'enfant était blessé, il fallait s'en occuper, le panser, le ramener chez lui, quelque chose ! C'est ce que nous avons tous pensé, sûrement, mais nous n'avons rien dit parce que nous ne te reconnaissons plus. [...]

Tout à coup, le petit s'est sauvé. John a voulu lui courir après, tu lui as ordonné de ne pas bouger. C'est alors que tu as repris l'initiative et que nous avons reconnu la voix suave avec laquelle tu nous parlais d'habitude, et celle sûrement que tu mettais au service de tes gros clients devant les tribunaux. (*EN*, p. 48-51)

Le père décrète alors qu'il est temps de rentrer, et, une fois de retour au chalet, lorsque Calvin s'enquiert de nouveau au sujet de l'enfant, la réaction est brutale : « Tu m'as hurlé de me taire ; ce fut la seule fois de ta vie où tu m'as crié après » (*EN*, p. 50). Après quoi, le père emmène la chienne chez le vétérinaire, et Calvin, toujours inquiet du sort de l'enfant, refuse de prendre son dîner, se réfugie dans sa chambre et s'endort en pleurant. Le lendemain, le père revient à la charge dans l'ambition de tourner définitivement la page sur les événements perturbateurs de la veille. « D'abord » (!) (*EN*, p. 50), il cherche à rassurer la famille que la chienne, ayant été dûment examinée par le vétérinaire, se porte bien. Puis, il explique que

son enquête au village lui a révélé que le garçon fait partie d'une bande de Cris, une « bande de nomades saisonniers », et que, puisque ses parents ne s'occupent pas de lui, il « rôde partout » et tombe parfois dans les situations fâcheuses (*EN*, p. 51) ; que, même si le contremaître de la compagnie « [lui] a confirmé que le petit avait commis un délit en circulant sur une propriété privée » (*EN*, p. 51), il lui a demandé que l'entreprise ne porte pas plainte contre l'enfant et sa bande ; et qu'il est incertain, d'après lui, si l'enfant a réellement été blessé, étant donné qu'il ne s'est fait soigner nulle part au village. En outre, le père prétend qu'il accordera de bon gré au chef de la bande ou aux parents du petit « une compensation quelconque » (*EN*, p. 51) s'ils viennent en réclamer une, mais que, s'il n'y a pas de nouvelles, cela veut dire sans doute que tout s'est arrangé. Pour terminer, en s'adressant en particulier à Calvin, il souligne :

Il faut comprendre [...] que les Indiens ne sont pas comme nous, ils n'ont pas la même sensibilité. Si cette chose arrivait à un de mes enfants, je ne tarderais pas un instant à poursuivre en justice le propriétaire du chien. Pas eux, pas les Indiens. Ils ne s'occupent pas de leurs enfants de la même façon que nous. Rappelez-vous qu'ils sont beaucoup plus près de la nature que nous, étant donné qu'ils vivent dans la forêt depuis toujours. Donc, l'enfant n'en voudra pas à la chienne parce qu'elle lui a fait un peu peur ; il aime sûrement les bêtes. [...] Et qui sait? Peut-être qu'il voulait nous la voler, la chienne? Si nous n'avions pas été là, il l'aurait peut-être attirée à lui, il l'aurait l'emmenée sur sa réserve et nous ne l'aurions jamais revue. Hein? Avez-vous pensé à ça un instant? Je gage que non.

Bref, tout est bien qui finit bien, et qu'on ne me reparle plus de tout cela. (*EN*, p. 52)

Après avoir achevé ses explications – explications imbues, cela va sans dire, de faux principes et de préjugés stéréotypés –, le père invite aussitôt les enfants à l'accompagner à la pêche. À l'exception de Calvin, tout le monde acquiesce volontiers à cette incitation à relancer leur routine quotidienne de vacanciers : « Richard et John étaient tellement heureux de partir avec toi. Deirdre voulait se faire bronzer sur le quai. Maman a annoncé qu'elle ferait un gâteau au chocolat pour le souper. Il n'y a que moi qui ai refusé de participer au

soulagement général » (*EN*, p. 53). C'est que Calvin continuait à songer à l'enfant cri comme à l'éventualité d'une vengeance de la part de sa tribu. En dépit des protestations et des remords qui continueraient ainsi, jusqu'à l'âge adulte, à lui ronger le cœur, il a obéi à son père et n'a plus jamais abordé avec lui le sujet de l'enfant cri<sup>383</sup>. Cela, jusqu'au jour où, à l'hôpital, Calvin se voit confier la tâche de débrancher l'appareil respiratoire qui garde son père artificiellement en vie, tâche qu'il trouve la force d'accomplir après avoir ravivé le souvenir de cet été marquant de son enfance.

Si l'épisode de l'enfant cri est déterminant sous plusieurs aspects, deux d'entre eux méritent d'être mis en évidence. En premier lieu, il s'y profile deux mantras du père qu'il a transmis à ses enfants plus ou moins consciemment et avec plus ou moins de succès. En tête, vient le mantra de l'ordre. Aux yeux du père :

Il n'y a pas de plus grande gloire que celle de servir l'ordre. Car l'ordre favorise l'harmonie, et par conséquent les échanges. D'où la prospérité matérielle, et donc, le bien-être spirituel, lequel cristallise l'ordre une fois de plus. L'ordre est un cercle vertueux qui ne sert que le bien et ne fait aucun bruit. L'ordre enrichit la collectivité, l'individu, le pays, le monde. L'affermissement de l'ordre dans le respect de la justice a été la passion de ma vie [...]. (*EN*, p. 43-44)

À la lumière de cette vénération du père pour l'ordre, il y a fort à parier que la raison pour laquelle il se montre aussi désespéré par l'apparition de l'enfant cri et des événements qui s'ensuivent réside dans le fait qu'ils perturbent de manière inattendue l'ordre qu'il préconise. Pour être plus précis, ils perturbent tant l'« harmonie » qui baigne les séjours estivaux de la famille au chalet<sup>384</sup> que l'image du « cercle vertueux » que les parents s'efforcent de projeter de leur maisonnée. À bien y penser, la perturbation provoquée par l'apparition de l'enfant cri a ceci de grave qu'elle se bute symboliquement à la conception de l'ordre du père,

---

<sup>383</sup> « Je n'ai rien pu manger de la journée, mais je t'ai écouté : je ne t'ai plus jamais reparlé de l'enfant cri. » (*EN*, p. 53)

<sup>384</sup> En se souvenant de leurs escapades annuelles, avant l'épisode de l'enfant cri, Calvin précise : « [...] c'est encore pour moi aujourd'hui l'image d'un bonheur innocent » (*EN*, p. 48).

conception dont il s'est toujours fait le défenseur acharné tant dans sa vie familiale que dans sa vie professionnelle, que ce soit dans ses fonctions d'avocat, de haut-fonctionnaire ou, plus tard, de juge. Rien de surprenant, dès lors, qu'il s'offusque hautement que l'enfant cri « rôde », sans supervision, sur les terres de la compagnie forestière, là où, par surcroît, il n'est pas en règle. En fait, le heurt symbolique entre l'autorité tranchante du père et l'esprit d'indocilité de l'enfant cri paraît d'autant plus violent que l'enfant, en tant que membre d'une « bande de nomades saisonniers », tient lieu d'emblème de tous les rôdeurs qui, de par leur vagabondage, échappent à l'influence d'autorités locales<sup>385</sup>. Voilà bien pourquoi le père, dans l'épisode de l'enfant cri, après avoir perdu le contrôle de la situation – « tu t'es figé, pâle comme un linge » – de même que sa maîtrise de soi – « nous ne te reconnaissons plus » –, essaie rapidement de rétablir le *statu quo* et de reléguer aux oubliettes cette atteinte étourdissante à l'ordre dont il est le chantre – « qu'on ne me parle plus de tout cela ».

Au mantra paternel de l'ordre se joint celui du conformisme. Si le mantra du conformisme a affleuré précédemment au moment de relever l'habileté de la famille Winter à « plaire à tout le monde » (*EN*, p. 35), il acquiert dans l'épisode de l'enfant cri des caractéristiques plus précises. Pour les discerner, il convient de rappeler que, selon le dire du père, « [l']ordre est un cercle vertueux qui ne sert que le bien et ne fait aucun bruit » (*EN*, p. 44). Or, l'ordre étant toujours fonction de pouvoirs, la question se pose de savoir à qui il appartient de décider du caractère « vertueux » du « cercle » de l'ordre, sinon précisément à ceux qui occupent une position de pouvoir. Par ailleurs, dire que le « cercle vertueux [...] ne

---

<sup>385</sup> « *What made vagabonds so terrifying was their apparent freedom to move and so to escape the net of heretofore locally based control. Worse than that still, the movements of the vagabond are unpredictable [...] [and] the vagabond has no set destination* », affirme Zygmunt Bauman dans « From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity », Stuart Hall et Paul du Gay (dir.), *Questions of Cultural Identity*, London, SAGE Publications, 1996, p. 28.

fait *aucun* bruit<sup>386</sup> » n'est-ce pas dire que ceux admis au « cercle », ceux donc qui sont de la Cité, s'appliquent, d'une manière ou d'une autre, à faire taire ce qui irait à l'encontre de l'ordre établi, autrement dit, à astreindre tout uniment au conformisme? De là découlent deux facteurs liés. D'abord, si le père de Calvin s'attache, comme il le proclame avec fierté, à prôner « l'affermissement de l'ordre dans le respect de la justice » (*EN*, p. 44), il s'agit bel et bien de l'ordre et de la justice mis en place par ceux qui « peuvent », c'est-à-dire par ceux qui détiennent le pouvoir d'imposer un ordre et une justice s'accordant avec les idéaux de vie et les règles de conduite qu'ils préconisent, à savoir, pour ce qui est de la population francophone en Ontario, la majorité anglophone de la province et du reste du Canada<sup>387</sup>. Ensuite, si le père de Calvin est en mesure de parler au nom du « cercle vertueux » de l'ordre relevant de la majorité anglophone, c'est justement parce qu'il a intégré ce cercle et qu'il a appris à s'y fondre sans se faire remarquer comme, oserait-on dire, un fils du Québec. Le sobriquet, à connotation négative, de « Vieux Caméléon » (*EN*, p. 31) attribué au père en dit long sur sa volonté non seulement de s'assimiler à la majorité anglophone, mais aussi de se porter à la défense de l'ordre qu'elle prescrit et, par ricochet, à la promotion des valeurs qui lui sont propres. À tout prendre, le père, en instillant dans l'esprit de ses enfants les deux mantras de l'ordre et du conformisme, en vient donc à leur inculquer des modèles de vie et d'action ressortissant à la culture anglophone et majoritaire aux dépens de leur patrimoine francophone et minoritaire.

En deuxième lieu, l'épisode de l'enfant cri révèle que Calvin commence dès le bas âge à se singulariser au sein de la maisonnée Winter. On a vu en ce sens qu'à la différence de sa mère, de ses frères et de sa sœur, il est réticent à se plier à l'autorité du père et qu'il ne se

---

<sup>386</sup> Nous soulignons.

<sup>387</sup> Ce n'est pas un hasard que les propos du père exposant la « gloire » de l'ordre soient tirés d'un discours qu'il a prononcé lors d'un « dîner philanthropique à Toronto » organisé en son honneur (*EN*, p. 43-44).

contente guère des ratiocinations forcenées de ce dernier relativement au sort du garçon blessé. La palinodie, soudaine, incongrue, entre bienveillance et malveillance entrevue par Calvin chez celui qui est censé tout naturellement s'ériger en modèle à imiter, déraillera désormais le processus d'identification du fils au père et, ultimement, à toute la famille. C'est ici qu'entre en jeu la seconde catégorie des dispositions durables qui composent le caractère, celle des habitudes.

Les événements entourant la mésaventure de l'enfant cri, s'ils ne laissent aucune impression sur le reste de la famille, ne tardent pas d'imprégner l'esprit de Calvin. En effet, le remords qu'il ressent à cause de l'attitude odieuse du père envers le garçon démuni – remords qu'il « traîne[ra] [...] toute sa vie » (*EN*, p. 53)<sup>388</sup> –, sert d'étincelle qui met en branle son habitude de faire travailler son imagination « réparatrice » :

Je dois une autre chose à cet épisode : mon imagination. Car l'imagination a toujours été chez moi l'œuvre de la peur, qui est elle-même issue de la culpabilité.

Par exemple, j'ai commencé à craindre le chalet et les environs de Sioux Junction. Toutes les nuits, je faisais des cauchemars où une bande d'Indiens encerclait la maison et réclamait justice pour l'enfant cri. [...] Le jour, j'avais honte de ce rêve. J'espérais revoir l'enfant cri pour m'assurer qu'il était sain et sauf. Tu sais ce que je faisais alors? Je me cachais dans un coin pour repenser mon cauchemar et, à force d'imagination, je le transformais en un rêve qui se terminait bien. J'ai ensuite fait ça toute ma vie. (*EN*, p. 54)

Et, pour faire de ce « cauchemar » un rêve agréable, Calvin ne percevait qu'un moyen, à savoir redresser le tort fait au jeune garçon:

Pour faciliter mes rêveries réparatrices, je faisais intervenir la légende de Morris Two-Guns Cohen. [...]

Dans mon imagination d'enfant terrifié, Morris Two-Guns Cohen a pris le costume du justicier magnifique. C'était lui qui venait à mon secours quand le souvenir de l'enfant cri me devenait intolérable.

La scène était habituellement celle-ci. Dans le matin, sur le lac embaumé, devant la famille rassemblée, Morris Two-Guns Cohen apparaissait debout sur une péniche,

---

<sup>388</sup> Surtout que l'attitude du père n'est pas un cas isolé : « À la fin de ton boniment, tu avais convaincu la famille qu'il fallait récompenser le chien et euthanasier l'enfant cri. Voilà comment tu as été toute ta vie. » (*EN*, p. 53)

entouré de rameurs indiens au torse nu, avec l'enfant cri à ses côtés. Mon père lui ordonnait de s'en aller, et en guise de réponse, Morris sortait ses deux pistolets et tirait une volée de coups. [...] Il était beau à voir [...]. Toi, mon père, tu te mettais à genoux et tu le suppliais d'épargner ta famille, tu lui promettais tout ce qu'il voulait à condition qu'il s'en aille. Tu t'humiliais, tu pleurais comme un veau. Mais lui ne voulait qu'une chose en réparation : la chienne. D'elle-même, les oreilles pendantes en signe de soumission, la bête se jetait à bord de la péniche et se couchait à côté de l'enfant, qui, pour la première fois, faisait un grand sourire. La péniche disparaissait alors dans le brouillard. Le soleil revenait, il faisait bon de vivre, les méchants avaient été punis, les bons récompensés, la justice existait sur terre. (EN, p. 54-56)

Ces passages, qui présentent d'autres souvenirs que Calvin partage avec son père malade, dévoilent combien l'épisode de l'enfant cri a été déterminant dans le développement de son caractère, et ce, selon les deux versants de dispositions durables qui le définissent. *Primo*, il devient manifeste qu'à partir des événements accusant l'injustice de son père envers l'enfant cri, Calvin ne reconnaîtra plus guère en lui un modèle à imiter. C'est pour cela qu'il fait intervenir dans sa rêverie Morris Two-Guns Cohen, figure héroïque à laquelle il s'identifie d'autant plus volontiers qu'elle est directement aux antipodes du père. À cet égard, il n'est pas indifférent, loin de là, que le héros fantasmé ne fasse aucun cas des « ordres » du père et qu'il ait pour tâche précise de faire reconnaître à ce dernier ses défauts, dont – comble de honte pour un avocat et futur juge – son injustice. Dès lors, aux yeux de Calvin, l'autorité morale du père se montrera, au mieux, suspecte et, au pire, inexistante. *Secundo*, et de façon encore plus significative, à compter de l'épisode de l'enfant cri, Calvin prendra l'habitude de faire appel à son imagination dans le dessein de réparer les torts qu'il perçoit dans la conduite de son père et de sa famille, voire dans le monde en général, torts pour lesquels il s'attribue une certaine responsabilité à cause même des maux et des préjudices auxquels

entraînent les valeurs familiales quand ils se déchaînent indistinctement et battent froid aux marginalités<sup>389</sup>.

En outre, il est primordial de remarquer que l'habitude de Calvin de s'en remettre à son imagination réparatrice ne fait pas partie d'une phase passagère de sa trajectoire. Tout au contraire, elle s'incrusterait et s'incorporerait fermement à ses dispositions durables. La propension de Calvin à user de son imagination pour redresser les torts, grands et petits, subis par soi et par autrui s'avère au fond inséparable de plusieurs points tournants de sa vie, y compris son expulsion du collège de la Toussaint. Cette expulsion, qui, comme on l'a vu, risquait d'entacher la réputation de la famille, les autorités scolaires l'ont justifiée par le travail substantiel de « révision » que Calvin a entrepris des livres de bibliothèque de façon à ce que les « bons », en l'occurrence les perdants et les souffrants, triomphent dans différents conflits ayant jalonné l'histoire de l'humanité, notamment celle des Amériques (*EN*, p. 56-57)<sup>390</sup>. De plus, il n'est pas vain que cette prise de parole, frivole mais néanmoins concrète, au bénéfice des démunis de la Terre, ait pour résultat que l'adolescent de quinze ans qu'il était alors serait envoyé dans un pensionnat en Suisse, là où ses ancêtres, ayant été minorisés en France, avaient jadis cherché refuge. Car, tout bien considéré, c'est ce séjour qui permet à Calvin de consolider l'individualité de son caractère au regard de celui du reste de sa famille

---

<sup>389</sup> « Ce remède emprunté à l'histoire et à l'imagination soulageait mon angoisse. Seul dans mon coin, je jouais avec des personnages de l'histoire, et avec eux je poursuivais mes bonnes œuvres. Je défendais Québec contre Wolfe, j'affranchissais des esclaves noirs deux cents ans d'avance, et j'étais aimé de toutes les bienfaitrices de ce nouveau monde où les bons gagnaient tout le temps contre les méchants. » (*EN*, p. 56-57) Le manque de reconnaissance dans les valeurs paternelles se confirme ici nettement, Calvin adoptant une position tout à fait contraire à celle de son père, un « fils de l'Empire », et de ses ancêtres écossais ayant combattu aux côtés de Wolfe.

<sup>390</sup> « [...] [G]râce à moi, les tribus indiennes ne se laissaient plus massacrer, on faisait revenir les Acadiens de leur déportation, on dépendait Louis Riel et se servait de sa corde pour fouetter les bourreaux. Les autorités du collège n'avaient pas apprécié mon révisionnisme à la soviétique, qui était pourtant bien intentionné. » (*EN*, p. 57)

dans la mesure où son penchant pour la minoritarité se doublera dorénavant en clair de la reconnaissance de son héritage francophone.

Si alors le hiatus entre le caractère de Calvin et celui du reste de la famille émerge dès la petite enfance, et qu'il se précise dans l'adolescence, il se cristallisera à l'âge adulte. En témoigne avec éloquence la première scène du premier chapitre de *L'écureuil noir*, dont le titre n'est autre que « L'enfant cri ». Dans cette scène, le diagnostic funeste du père malade ayant été arrêté, le médecin demande à la famille de choisir quelqu'un pour débrancher son appareil respiratoire et le laisser s'éteindre. « [A]vant même que le médecin ait terminé sa phrase » (*EN*, p. 25), Calvin, alors au tout début de la quarantaine, se lève pour se porter volontaire. Ce geste accuse manifestement la dissimilitude qui le sépare du reste de la famille. Mais comme si ce premier geste, visible, ne suffisait pas pour le singulariser, il est immédiatement suivi d'un deuxième, celui-là audible. Pendant que le médecin explique à Calvin comment procéder à l'exécution de l'acte fatal, la mère s'écrie : « Laisse-le vivre encore un peu, Calvin, ne fais pas ça à ton père! Il t'aimait autant que les autres! » (*EN*, p. 25) L'important ici est moins de savoir si la mère a raison ou non à propos de l'amour du père pour son fils cadet que d'interroger le motif même de sa déclaration. Après tout, qu'elle ressente le besoin de souligner que son mari « aimait [Calvin] autant que les autres », cela n'est-il pas révélateur en soi? Cela n'indique-t-il pas justement que Calvin n'est pas traité comme « les autres »<sup>391</sup>? Cette observation nous conduit au troisième signe accusant la

---

<sup>391</sup> Peu après, Calvin donne en partie raison à sa mère lorsqu'il proclame, le jour même où il débranchera l'appareil respiratoire de son père : « Tu le sais, que je t'aime, que je t'aime plus que tous les autres. [...] Je sais que tu m'as aimé aussi [...] » (*EN*, p. 28). Il paraît néanmoins que le père n'a pas apprécié Calvin « autant » que ses trois autres enfants. Le confirme nettement un autre souvenir de Calvin portant sur le moment où la cardiopathie du père avait commencé à s'aggraver : « Après tout, il y a au moins deux ans qu'il a cessé de vivre. Toujours à l'hôpital, quatre opérations à cœur ouvert, ces médicaments qui l'ont diminué à jamais, la mémoire qui l'a lâché. Il parlait tout le temps de la mort comme d'une délivrance : "J'ai fait une bonne vie, je ne regrette rien, j'ai tout réussi : mon droit, la politique, mes affaires, mon mariage, j'ai même réussi mes enfants." Tous mes enfants, sauf Calvin, l'écrivain à gages converti en marchand de livres d'occasion. Cette

différence de Calvin, signe qui transparait dans la description de la confrérie faite tout de suite après l'exhortation à la patience de la mère et qui touche à la transmission symbolique des principaux traits de caractère par les parents à leur postérité. De cette description, il se dégage que chacun des quatre enfants a d'une certaine manière reçu une part spécifique, prépondérante, de l'héritage embrouillé des deux branches de la famille. Par voie de succession, Richard, « le colonel d'infanterie » qui « commande un régiment » (EN, p. 25), a en ce sens été doté du mantra de l'ordre ; John, « l'usurpateur » qui « [gère] des millions pour ses investisseurs » et se vante « des secrétaires qu'il a séduites et congédiées après » (EN, p. 26), de la richesse et de l'air hautain ; Deirdre, « l'Américaine de la famille » (EN, p. 26), du mantra du conformisme ; et Calvin, qui a assumé la francité, de la minoritarité. La même description de la confrérie renferme un quatrième et dernier signe indiquant l'individualité de Calvin. Ce signe intéresse la valeur que les Winter accordent respectivement à l'anglicité et la francité. De fait, la famille n'a guère applaudi l'attachement de Calvin pour son héritage francophone, réaction qui l'a infailliblement isolé des « autres ». Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à considérer que, quand bien même Deirdre et Calvin auraient été proches dans leur enfance – ce sont eux qui ont donné au père le sobriquet dévalorisant de « Vieux Caméléon » –, le fossé qui s'est creusé entre eux paraît énorme à l'âge adulte, à tel point que Calvin n'a jamais rencontré les deux fils adolescents de sa sœur. Tout concourt à soutenir que ce fossé entre les deux cadets de la famille est tributaire de l'identification ultime de Deirdre avec le père. Devenue adulte, elle a fini par suivre fidèlement son exemple, s'étant clairement approprié ses pouvoirs de caméléon et ayant même pris mari et pays dans le *melting pot* états-unien. De ce point de vue, il apparaît que

---

phrase, c'est moi qui l'ajoutais ; lui m'aurait jamais osé. Ce n'aurait pas été convenable. D'autant que, devant ses bons amis anglo-anglicans, il disait le plus grand bien de moi, et on faisant semblant de le croire. Il leur rendait probablement la pareille. » (EN, p. 30)

Deirdre et Calvin représentent les deux extrêmes d'un même arbre généalogique : à un extrême, il y a Deirdre, qui, en épousant le conformisme et la culture anglophone, est regardée comme « la vraie préférée [du] père » (*EN*, p. 26) ; à l'autre, il y a Calvin, qui, en épousant la marginalité et la culture francophone, est regardé comme « le mauvais fils » (*EN*, p. 27). Il s'ensuit au bout du compte que la mêmeté du caractère de Calvin s'est, sans l'ombre d'un doute, composée sous plusieurs angles à rebours de celle du reste de sa famille.

Aurait-on pour autant tout dit sur le sujet? Certainement pas. Fût-ce parce que les identifications-à et les habitudes qui constituent la mêmeté du caractère ne se règlent pas seulement sur la reconnaissance négative, mais aussi sur la reconnaissance positive. Celle-ci faisant largement défaut dans le giron familial, Calvin la trouvera ailleurs, à commencer chez un camarade de classe rencontré à l'école primaire : Pierre Marquis.

Le portrait de Pierre, appelé Pierrot dans sa famille et Pete à l'école, où « l'anglais était la seule langue admise » (*EN*, p. 102), est l'inverse du portrait de la famille altière, toute-puissante, chère à la parenté de Calvin :

Il était le souffre-douleur de la classe. Bien sûr, il était métis et d'origine française, et pour beaucoup c'étaient des motifs suffisants pour lui chercher querelle, ou à tout le moins pour l'insulter : « Maudit Français! Tapette! Homo! Enfant de chienne! Trou-du-cul! Ta mère est une pute! Ton père, c'est un Indien paresseux! Tu vauz rien, tu pètes, tu pues, t'as chié dans tes culottes! » Il n'y avait rien qu'on ne lui disait pas. (*EN*, p. 102)

La maltraitance de ce camarade de classe métis ne se limitait pas toutefois à pareilles invectives dénigrantes. Elle allait jusqu'aux sévices physiques :

Il se faisait battre à peu près tous les jours. À la récréation, en classe, après l'école ; la fin de semaine aussi, même l'été lorsqu'il n'y avait pas d'école. [...]

En classe, [...] [i]l n'avait qu'à dire un mot de travers, tenter d'exister une seconde, on le poussait, on crachait sur lui, on déchirait son devoir, n'importe quoi. [...]

Tous les élèves vénéraient le vendredi. Sauf Pierrot. C'était le jour qu'on préférait le battre. Souvent, ils se mettaient à cinq ou six : deux le tenaient, trois ou quatre le

frappaient. D'autres faisaient cercle autour des bourreaux et hurlaient pour les encourager. [...] Le pauvre gars n'avait aucune chance de s'en tirer. (*EN*, p. 102-103)

À la lumière de ces passages, on aperçoit que l'image de Pierre tranche vivement avec celle de la famille de Calvin en ce qu'il se présente comme un sujet souffrant sans répit des agissements d'autrui. D'ailleurs, son souffrir n'est pas que psychique ; il se somatise, il devient douleur physique. Pierre est, très expressément, un « souffre-douleur ». En outre, les invectives et les sévices qu'il subit à l'école se déchaînent d'autant plus aisément que de se battre avec lui était érigé en « rite initiatique », en « marque de virilité, de courage » (*EN*, p. 103). Rares étaient donc ceux qui, comme Calvin, « ne lui voulaient aucun mal » (*EN*, p. 103). Il est vrai que, pendant que Pierre se faisait battre, Calvin « faisai[t] cercle avec les autres », mais il n'en reste pas moins qu'il se distinguait : « Je ne criais pas, je ne disais rien, je le prenais en pitié » (*EN*, p. 104). Déjà, Calvin prenait donc ses distances d'une majorité qui impose de force un ordre rigoureux, des règles de conduite à suivre, voire des récompenses à vénérer, si l'on désirait se compter parmi les membres à part entière du « cercle » d'initiés qu'elle forme. Déjà, il n'agit donc pas conformément aux préceptes valorisés par sa famille, dont surtout les deux mantras paternels de l'ordre et du conformisme.

Il commencera, au contraire, à s'identifier graduellement avec Pierre. Et cela, à deux titres. En premier lieu, c'est le statut de sujet minoritaire et, en l'occurrence, minorisé, incarné par Pierre, qui rapproche les deux garçons. D'une certaine manière, que Calvin lui-même n'arrive pas d'emblée à s'expliquer – une sorte d'atavisme de la minoritarité ne trahirait-elle pas par là son œuvre obscure? –, il affectionne l'image de sujet souffrant de son camarade : « Ces scènes [de bataille avec Pierre] me fendaient le cœur, et je l'aimais autant » (*EN*, p. 104). Et encore : « [I]l était beau lorsqu'il souffrait [...]. Dans ces moments-là, je

l'aurais serré contre mon cœur » (*EN*, p. 105). Confronté sans cesse aux tourments de son camarade de classe, Calvin recourt à son imagination réparatrice, dont il a déjà acquis l'habitude à l'époque. Tel que dans le cas de l'enfant cri, il échafaude alors dans sa tête des scénarios pour venir à la rescousse de Pierre, songeant en somme à devenir suffisamment « gros » et « fort » afin de renverser le règne de l'intimidation maintenu par « les lâches » et d'instaurer « la paix » dans toute l'école (*EN*, p. 105). Le résultat espéré est simple : Pierre lui en serait reconnaissant et deviendrait son ami. Si l'intimidation de Pierre prend effectivement fin et s'il se lie finalement d'amitié avec Calvin, la réalisation des rêveries de celui-ci n'y est pour rien. On arrête de maltraiter Pierre et on l'admet dans la « bande » ou, dirait-on mieux, dans le cercle d'initiés, en huitième année, époque où ceux qui étaient jadis ses « bourreaux », alors âgés de quatorze ou quinze ans, se mettent à s'intéresser à sa sœur (*EN*, p. 110-111). Quant à l'amitié entre Pierre et Calvin, elle se développera environ deux ans plus tard, à l'été précédant le départ de Calvin pour le pensionnat en Suisse. Avant d'en venir à ce moment clef de l'identification de Calvin avec Pierre, il est nécessaire de dire au préalable quelques mots au sujet du deuxième élément qui facilite le rapprochement entre eux, soit la francité.

La francité de Pierre est inséparable de son statut de sujet minoritaire. Au fond, en tant que Métis, il est doublement minoritaire. Le prouvent à qui mieux mieux les injures, citées tout à l'heure, dont l'assènent ses camarades de classe et qui ciblent son double héritage autochtone et francophone. Cela ne veut pas dire cependant que la dévalorisation de son héritage francophone se borne à la seule sphère de ses relations avec les autres élèves. Paradoxalement, il n'est pas jusque dans les cours de français que sa francité ne se révèle nocive. Observons que les « rares leçons » en cette matière étaient dispensées par M<sup>me</sup> MacGregor, « une vieille dame nulle », « une Écossaise qui avait eu le bonheur d'aller en

France une fois dans sa jeunesse et d'y manger des croissants » (*EN*, p. 107). Bien que sa connaissance de la civilisation française n'aille pas au-delà de cet unique séjour en France, et de quelques mots et phrases toutes faites tirés des manuels, faute d'instituteur possédant même ces piètres connaissances, son « autorité » dans le domaine était « incontestée » dans la ville natale de Calvin (*EN*, p. 108). Son ignorance et son arrogance ne pouvaient alors que s'en trouver rehaussées :

Évidemment, à son arrivée au Canada, étant parfaitement incapable de comprendre le français canadien, M<sup>me</sup> MacGregor avait conclu, comme les milliers de professeurs qui sévissaient alors [au tournant des années 1960], que le français parlé en Huronie était pourri et que, bien sûr, ceux qui baragouinaient ce sabir n'étaient pas des gens bien. À preuve, ils ne mangeaient même pas de croissants au petit déjeuner et ne savaient pas où était Le Louvre. Elle ne se privait d'ailleurs pas de le dire à tout le monde, surtout à Pierrot, qui ne comprenait pas à quoi rimaient ces remontrances. Le pauvre non seulement ne comprenait pas plus que nous ce qu'elle disait, mais de plus, s'il avait fallu qu'il se singularise en classe par le fait qu'il était d'origine canadienne-française, il aurait été davantage persécuté. (*EN*, p. 108)

Rien d'étonnant dans ces circonstances que Pierre n'osait pas s'exprimer dans sa langue maternelle et qu'« il se [fit] encore plus petit que d'habitude durant les leçons de M<sup>me</sup> MacGregor » (*EN*, p. 108). Par conséquent, même dans un contexte où il devrait pouvoir exceller et se démarquer de ses camarades de classe anglophones, sa francité est source de dénigrement. Bien plus, elle cimente son statut de sujet minoritaire, déjà affirmé par ses origines autochtones.

Il apparaît donc que Pierre joue, après l'enfant cri, un rôle central dans le processus de formation du caractère de Calvin<sup>392</sup>. L'influence exercée par Pierre dans ce processus en constitue en quelque sorte la progression logique en ce sens que, si la rencontre avec l'enfant cri éveille chez Calvin le penchant pour la minoritarité, celle avec Pierre solidifie ce trait de caractère tout en y adjoignant celui de la francité. À vrai dire, c'est le contact avec ce

---

<sup>392</sup> L'importance égale des deux figures de l'enfant cri et de Pierre se reflète dans le fait qu'à chacune d'elles est consacré un chapitre de longueur presque identique, soit 34 et 32 pages respectivement (*EN*, p. 25-59, 95-127).

camarade de classe qui enflamme réellement la curiosité de Calvin pour ses propres racines francophones. Il n'est pas anodin à cet égard que Calvin désigne Pierre par « Pierrot » :

J'avais un jour entendu sa mère et sa sœur l'interpeler ainsi. Pierrot. Je savourais la sonorité du nom, et j'adorais le lire dans les rares contes français qu'on trouvait dans la bibliothèque de mon père. Le Pierrot de mes livres était toujours un malchanceux en amour ou dans ses aventures [...]. Comme le vrai Pierrot Marquis. (*EN*, p. 104)

L'emploi du surnom à caractère affectueux de Pierrot<sup>393</sup> indique des efforts déployés par Calvin pour se rapprocher de ce camarade de classe avec qui il se découvrira, petit à petit, de multiples affinités. Au nombre de ces efforts figure celui qui aura un impact inestimable sur le développement de son caractère, soit sa résolution d'apprendre en bonne et due forme la langue française :

C'est moi qui ai demandé à mon père de m'inscrire au camp d'immersion française de Trois-Pistoles. Pour entrer dans le monde de mon ami, j'ai lu tous les romans de la comtesse de Ségur et je regardais les films d'Eddie Constantine qui passaient le vendredi soir à *Cinéma international* à Radio-Canada. Ce n'était pas la bonne porte, me direz-vous, mais c'était mieux que de ne pas entrer du tout. (*EN*, p. 108-109)

On le voit, à Pierre revient en dernière analyse le mérite d'avoir entre-ouvert à Calvin la « porte » vers son héritage francophone, celle-là justement que ses parents s'affairaient, en connaissance de cause, à fermer, puisque l'ouvrir et endosser sincèrement la francité auraient signifié endosser pareillement celui de la minoritarité. Attitude qui ne pouvait que détonner dans une famille dansant au pas des mantras de l'ordre et du conformisme dans l'ambition de gravir au sommet de l'échelle sociale dans un Canada majoritairement anglophone.

Voilà qui nous amène au moment où l'intérêt largement unilatéral de Calvin à l'égard de Pierre devient mutuel, où le rapprochement entre les deux camarades de l'école primaire se transforme en amitié. Celle-ci s'épanouit, on l'a déjà signalé, à l'été précédant le départ de Calvin pour la Suisse en 1966 (*EN*, p. 119, 122). Il est impossible de ne pas remarquer le

---

<sup>393</sup> Il se limite initialement à l'espace mental. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

caractère opportun de ce moment. Car c'est à la fin de cette année scolaire que Calvin a pris connaissance de l'alcoolisme débridé de sa mère. Comment ne pas penser que cette révélation l'ait poussé à se mettre, comme il le faisait habituellement quand il se rendait à l'évidence que la réalité ne correspondait pas à l'image qu'il en avait ou aurait aimé en avoir, à faire travailler son imagination réparatrice? En fait, tout porte à croire que le choc produit par la découverte de la fausse image de sa famille s'est avéré tellement brusque et violent que, cette fois-ci, Calvin, dans sa volonté de réparer les torts qu'il discernait, a passé pour ainsi dire à l'acte, et ce en « arrach[ant] et [en] récri[vant] quantité de pages des manuels d'histoire et d'encyclopédies de la bibliothèque [scolaire] » (*EN*, p. 57)<sup>394</sup>. Incapable de redresser l'image à jamais brisée du nid familial, c'est-à-dire celle du cadre référentiel principal de sa perception de soi et du monde, Calvin, dans la frénésie inouïe du moment, s'est ainsi adonné à redresser littéralement toutes les injustices de la Terre rapportées dans les ouvrages de référence qui lui tombaient sous les mains. N'oublions pas d'ailleurs que c'est cette entreprise révisionniste qui lui a valu l'expulsion de l'école, avant de déboucher sur la décision des parents de l'envoyer en pension en Suisse à l'automne suivant. Il en découle que la conjoncture à l'été de 1966 en fait un moment propice à l'épanouissement d'une relation amicale entre les deux anciens camarades de classe pour au moins trois raisons : Calvin, alors âgé de quinze ans, se dit fier d'ébranler ostensiblement les idéaux de vie prônés par ses parents, dont il a désormais découvert la duplicité et la fourberie<sup>395</sup> ; son expulsion du collège favorise d'autant plus un rapprochement avec Pierre que celui-ci, alors âgé de dix-sept ans, a lui-même abandonné l'école deux ans plus tôt pour intégrer le monde

---

<sup>394</sup> Y compris, soulignons-le, des pages décrivant le conflit entre Louis Riel, le héros martyrisé de l'histoire métisse, et les dirigeants du gouvernement canadien de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (*EN*, p. 57).

<sup>395</sup> N'oublions pas que les actions de Calvin sont, pour ses parents, une « disgrâce » et, pour lui, un « titre de gloire » (*EN*, p. 119).

du travail (*EN*, p. 119) ; et, enfin et surtout, Calvin est maintenant en pleine mesure de communiquer en français avec Pierre. Écoutons leur premier échange de cet été, initié par ce dernier :

Hé, Winter, paraît que tu t'es fait mettre à porte du collègue?  
— Ouais, pis chu ben content, 'stie! lui ai-je répondu dans mon meilleur français des rues. Toué, chriss, comment ça va? (*EN*, p. 120)

Au cours de ce « bel été » (*EN*, p. 120) de 1966, Calvin concrétisera donc enfin son « rêve d'enfance » (*EN*, p. 124), à savoir devenir ami de Pierre.

Mais, outre que Pierre l'amène à embrasser sans ambages son héritage francophone, pour quelle raison l'amitié que Calvin développe avec lui serait-elle un facteur important dans la formation de son caractère? Pour la raison que voici : lors même que Calvin remet sérieusement en cause l'image de la famille parfaite promue par ses parents et qu'il se reconnaît de moins en moins dans les valeurs qui s'y greffent, il s'approche de Pierre et entre en contact avec sa famille. Par là, Calvin fait d'une pierre deux coups. Du premier coup, il trouve d'autres modèles de vie et d'action à émuler. L'exemple par excellence est fourni par le grand-père de Pierre, Noé Marquis, un Métis ayant pris part à la Première Guerre mondiale. Au cours de l'été de 1966, Calvin et Pierre ne cessaient, en effet, de demander des histoires à cet ancien combattant abondamment décoré qui, de retour au Canada et pendant de longues années, avait dû supporter des discriminations de toutes sortes<sup>396</sup>. Pour Calvin, Noé Marquis « incarnait le héros tragique : l'homme humble que la guerre transfigure en héros et que la paix renvoie à la médiocrité » (*EN*, p. 121). Son adoration pour cet homme l'emportait jusqu'à « chant[er] ses louanges partout, si bien que Pierrot [le] reprenait parfois : “Hé, arrête! C'est pas ton grand-père!” » (*EN*, p. 121). De toute évidence, s'il s'imprègne de

---

<sup>396</sup> Voir *EN*, p. 112-118 : « Au front, il était un camarade avec qui on mangeait la soupe. Rentré en Huronie, il était redevenu un sale métis français » (*EN*, p. 114).

la sorte des histoires du grand-père de Pierre et s'il les valorise au point de donner l'impression qu'il s'agissait de son grand-père à lui<sup>397</sup>, c'est que Calvin apprécie positivement les manières d'être de la famille de son ami. Du même souffle, et c'est là le deuxième coup, il apprécie négativement les manières d'être de la sienne<sup>398</sup>. Certes, comme le fait voir l'épisode de l'enfant cri, Calvin soupçonne depuis l'enfance qu'il ne partage pas tout à fait les valeurs de sa famille. Reste que l'amitié qu'il noue avec Pierre durant l'été avant son départ pour la Suisse l'amène à faire l'expérience directe d'un mode de vie différent de celui selon lequel il a grandi, ce qui a pour effet qu'il met en doute, voire décrie, ce dernier encore plus volontiers. Ainsi lui arrivait-il, après avoir passé du temps chez les Marquis, de « rentr[er] chez lui trois fois plus haineux envers [s]a famille de bourgeois satisfaits » (*EN*, p. 121). Par ailleurs, il se réjouissait de ce que ses relations avec Pierre froissaient ses parents : « Le plus beau, c'est que mes parents rageaient de me voir fréquenter un gars de rien, mais en silence, car ce ne sont pas les choses qui se disent dans ma famille » (*EN*, p. 120). Nul besoin de dire que cette réaction parentale affermissait la conviction de Calvin dans le bien-fondé de son sentiment d'antipathie à l'endroit des idéaux de vie qu'ils défendaient. Il s'ensuit que cette antipathie, après avoir été semée par l'épisode de l'enfant cri, se consolide à l'adolescence avant de mûrir, comme on le verra plus loin, à l'âge adulte.

En résumé, le processus de formation du caractère de Calvin, dans sa double composition des identifications-à et des habitudes, s'avère une entreprise chancelante et laborieuse. Dès la petite enfance, le héros éprouve de la difficulté à se reconnaître dans les modèles de vie et d'action mis de l'avant par ses parents et à les adopter, modèles dont

---

<sup>397</sup> On notera à ce sujet que les grands-parents de Calvin, des deux côtés de la famille, brillent surtout par leur absence.

<sup>398</sup> Rappelons à ce propos que le père de Calvin a aussi participé à la Seconde Guerre mondiale, mais que Calvin en fait peu de cas.

l'ambition principale est d'assurer à la famille un statut social des plus privilégiés dans un Canada majoritairement anglophone. De fait, pour peu que l'on considère que les parents passent à l'étamine les parts qu'ils veulent préserver de leur patrimoine culturel complexe et ambigu, à cheval entre anglicité et francité, entre positions de pouvoir et de non-pouvoir, il devient manifeste que, de leurs quatre enfants, Richard, John et Deirdre ont, chacun à sa manière, intégré la civilisation anglophone et, par ricochet, l'être majoritaire, tandis que Calvin est le seul à avoir intégré la civilisation francophone et l'être minoritaire. À défaut d'avoir été préconisés par ses parents, ces deux éléments identificatoires, ataviques, du personnage se sont affirmés et consolidés grâce à la rencontre de deux figures marquantes au cours de son enfance et de son adolescence : l'enfant cri et Pierre Marquis. Au premier, Calvin doit l'éveil de sa minoritarité et de son imagination réparatrice ; au second, il doit tant l'affermissement de ces deux caractéristiques que l'éveil et l'affermissement de sa francité. De la sorte, à une reconnaissance négative de ses liens en famille répond une reconnaissance positive de ses liens hors famille.

Il serait faux de croire pour autant que les rapports de Calvin avec sa parenté sont marqués intégralement par une reconnaissance négative et qu'une reconnaissance positive n'est à repérer qu'à l'extérieur du giron familial. Après tout, Calvin, de même que ses frères et sa sœur, choisit à différents moments de son cheminement identitaire de recueillir ou de rejeter, avec plus ou moins de succès, les traits transmis volontairement ou involontairement par ses parents ; il en va de même, d'ailleurs, des traits qu'il entrevoit chez plusieurs personnes avec lesquelles il entre en contact en dehors du cadre familial<sup>399</sup>. Cela dit, si l'on

---

<sup>399</sup> On pensera volontiers, par exemple, à la relation différente qu'entretient Calvin avec sa sœur dans l'enfance et à l'âge adulte, ou au fait qu'à la fin de l'été de 1966, Calvin n'est pas aussi emballé par l'idée d'un service militaire que ne l'est Pierre, qui, désireux de marcher sur les pas de son père et de son grand-père, finira

envisage le processus de construction du caractère de Calvin dans son ensemble, il importe peu, en vérité, pour la fin de notre discussion de ce processus, où gîtent au juste les reconnaissances positives et négatives. Ce qui doit plutôt retenir notre attention, c'est la tension constante, inextirpable, et par moments insupportable, qui se manifeste entre les différents lieux de socialisation grâce auxquels Calvin s'épanouit en tant que Franco-Ontarien. Autrement dit, l'essentiel n'est pas tant de savoir en qui (héros, antihéros) ou en quoi (comportements, normes, visées, valeurs) Calvin trouve une reconnaissance positive ou négative à tel ou tel moment précis de son parcours de vie, que d'insister sur la polarisation sensible qui se maintient entre la grande multitude de modèles de vie et d'action, non pas simplement concurrentiels mais contradictoires, auxquels Calvin ne cesse d'être confronté.

Le constat de cette polarisation touche à un aspect crucial de la formation du caractère de tout sujet minoritaire. Pour faire ressortir cet aspect, il faut rappeler brièvement les réflexions de Ricœur sur le concept d'institution. On se souviendra d'abord que les institutions se conçoivent comme des structures du vivre-ensemble, c'est-à-dire comme des structures où s'exercent, au sens fort, des pratiques communes partagées par les membres d'une collectivité. Vues dans cette perspective, les institutions opèrent nécessairement sur plusieurs plans interconnectés (individuel, interpersonnel et sociétal), et elles véhiculent et canalisent le pouvoir-en-commun d'une communauté, soit sa capacité de réaliser son vouloir-vivre ensemble. N'oublions pas non plus que le pouvoir-en-commun concerne un niveau fondamental de la communalité d'un groupe et diffère en cela des relations de domination reliées à l'organisation politique ou juridique qui engage des rapports hiérarchiques de type gouvernants-gouvernés. Replacées dans le cadre des minorités

---

effectivement par s'enrôler dans l'armée états-unienne et par partir au Vietnam au cours de l'année que Calvin passe en Suisse (*EN*, p. 124-125).

culturelles comme celui de l'Ontario français, ces considérations de Ricœur s'avèrent extrêmement éclairantes sur la dynamique qui détermine la formation du caractère de sujets évoluant dans un tel milieu.

En effet, les institutions qui soutiennent le vivre-ensemble d'une minorité ont la particularité d'entrer inéluctablement en conflit direct avec les institutions d'autres groupes avec lesquels la minorité en question partage le champ pratique, au premier chef avec les institutions du groupe majoritaire. De plus, il n'est pas rare que les institutions d'une même communauté minoritaire rivalisent entre elles, tantôt pour des raisons idéologiques (la divergence de vues sur la visée éthique de la « vie bonne » de la communauté et/ou sur les normes morales à adopter pour atteindre cette visée<sup>400</sup>), tantôt pour des raisons pragmatiques (la disponibilité limitée de ressources matérielles et humaines<sup>401</sup>). Évidemment, moins les

---

<sup>400</sup> On touche ici bien sûr à deux problématiques connues en Ontario français et dans bien d'autres communautés minoritaires. La première est celle du projet de société. Si un tel projet a fait l'objet de nombreux débats en Ontario français depuis les années 1970, c'est souvent pour en décrier l'absence, et ce malgré de multiples efforts déployés à cette fin dans les dernières années. On pensera, par exemple, à la mise sur pied, en 2008, de l'Observatoire de la gouvernance sur l'Ontario français dont l'objectif explicite consiste « à consolider et à favoriser le développement d'une expertise sur la gouvernance en Ontario français afin de renforcer les capacités d'action et d'intervention des différents acteurs engagés dans le domaine du développement communautaire » (Observatoire de la gouvernance sur l'Ontario français, « Notre organisme ». En ligne : [http://observatoiregouvernance.ca/index.cfm?Voir=menu&Repertoire\\_No=2137987440&M=2381](http://observatoiregouvernance.ca/index.cfm?Voir=menu&Repertoire_No=2137987440&M=2381), page consultée le 6 août 2012). Pour une discussion détaillée de cette première problématique dans le cadre de la francophonie canadienne, on consultera avec intérêt Joseph Yvon Thériault, *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2007. La seconde problématique est celle des conflits internes. Si les luttes et les dissensions intestines ont lieu dans toute communauté, l'exiguïté des communautés minoritaires fait en sorte qu'elles y atteignent rapidement de hauts degrés de virulence. Cela est vrai aussi bien pour les conflits ostensibles – songeons à ceux qui opposaient au tournant du nouveau millénaire l'ancienne Association canadienne-française de l'Ontario (devenue, en 2006, l'Assemblée de la francophonie de l'Ontario) et les minorités raciales et ethnoculturelles francophones – que pour les conflits souterrains – songeons à ce que Michel Bock a récemment nommé la « guerre sourde » entre l'Association de la jeunesse franco-ontarienne d'Ottawa et le Centre des jeunes de Sudbury. Voir Michel Bock, « Une guerre sourde : La rivalité Ottawa-Sudbury et la jeunesse franco-ontarienne (1949-1965) », *Québec Studies*, vol. 46, automne 2008-hiver 2009, p. 19-31.

<sup>401</sup> Pour en citer un exemple parmi tant d'autres, prenons la sempiternelle question du sous-financement des arts au Canada. Or, quand bien même elle serait sempiternelle, il ne faudrait pas la laisser tarir si l'on veut, un jour, faire souffler le vent dans la direction opposée. Les artistes et les intervenants culturels en général n'en sont que trop conscients. En fait foi Suzanne Richard, directrice générale de la revue *Liaison*, qui, dans un récent éditorial, offre les propos suivants : « Pour assurer la plus grande solidité possible au travail accompli et à leurs acquis, les travailleurs culturels savent qu'ils doivent obtenir la plus grande part possible de l'appui financier disponible – une tarte si peu garnie qu'elle ne saurait guère repousser un anorexique. En ce sens, ils doivent

institutions d'une minorité s'alignent et se concertent, plus le pouvoir-en-commun de la minorité qui passe par ces institutions s'effrite, et moins leur succès dans le conflit avec les institutions, d'emblée plus imposantes, de la majorité est assuré<sup>402</sup>. Mais, pourrait-on demander, ne s'éloigne-t-on pas ici de l'individu et du processus de construction de son caractère? Non point. C'est qu'il y a, on vient de l'évoquer, une continuité foncière entre les plans individuel, interpersonnel et sociétal, continuité qui est l'œuvre même des institutions. Pour tout dire, à titre de structures du vivre-ensemble, les institutions constituent les lieux de socialisation premiers où le sujet forge ses dispositions durables, où il forme les identifications-à des modèles de vie et d'action comme les habitudes qui, précisément, le caractérisent.

Le rôle primordial des institutions au regard de la vitalité de la population francophone de l'Ontario et d'ailleurs en Amérique a fait l'objet de nombreuses études depuis les années 1970, moment de l'éclatement de l'ancien Canada français. Parmi ces études, on notera en particulier celles du sociologue Roger Bernard, qui a reconnu, comme Ricœur mais à sa façon, qu'il appartient aux institutions de relier les deux extrémités de la chaîne entre l'individu et la collectivité ou l'« ethnie ».

[O]n ne naît pas Franco-Ontarien, souligne-t-il, on le devient. L'ethnicité est un phénomène essentiellement social qui a comme lieu principal le *processus de socialisation* qui permet à des personnes de partager une culture, une identité et une histoire, ou plutôt un sens que l'on attribue à l'histoire. L'ethnicité est donc acquise

---

toujours faire plus avec encore moins, en plus d'assumer le coût de la vie qui ne cesse d'augmenter. Et, paradoxalement, les organismes artistiques et culturels subventionnés qui ont réussi et qui sont devenus des modèles reconnus par leurs pairs finissent par être victimes de leur propre succès. *De facto*, un organisme qui se réalise pleinement, non sans des efforts monstres et soutenus, attire toujours plus de créateurs qui ont naturellement, eux aussi, des attentes. Ainsi, dans ce mode de survie croissante, la volonté même de contribuer à l'édification de son domaine artistique ne peut plus tenir et finit, par conséquent, par disparaître dans les fissures de plus en plus apparentes du plancher » (Suzanne Richard, « Mot de la direction », *Liaison*, n° 155, printemps 2012, p. 3)

<sup>402</sup> Il va sans dire que cette dynamique n'est pas étrangère à l'interaction entre groupes en général, mais son impact est plus visible et plus retentissant pour les groupes minoritaires du simple fait qu'ils dépendent d'un ensemble d'institutions précaires, pour ne pas dire élitiques, si l'on les compare aux institutions d'un groupe majoritaire.

dans un milieu social, basée sur des différences et des ressemblances, et maintenue par des institutions qui établissent des frontières communautaires et culturelles de reconnaissance ethnique, frontières qui balisent l'identité individuelle.<sup>403</sup>

Au nombre des institutions créatrices des « frontières ethniques<sup>404</sup> », Bernard compte les trois principaux bastions traditionnels de la francité en terre d'Amérique : la famille, l'église et l'école. Mais, en plus de faire valoir la place des institutions dans le modelage des identités individuelles et collective des Franco-Ontariens, les investigations de Bernard se montrent également instructives sous deux autres aspects, eux aussi extrapolables bien au-delà du contexte de la francophonie ontarienne. En premier lieu, ainsi que le suggère le passage cité ci-dessus, Bernard met en relief l'importance du sens assigné par chaque sujet aux éléments identificatoires tenus pour spécifiques à une communauté. De cette manière, le sociologue fait observer, comme l'a fait Danielle Juteau-Lee avant lui<sup>405</sup>, la différence entre les critères objectifs et les critères subjectifs qui interviennent tous deux dans la constitution de l'identité franco-ontarienne. Songeons, pour ce qui est des protagonistes de *L'écureuil noir*, à la langue et aux origines ethniques françaises, et à la perception divergente qu'en ont Calvin, d'une part, et ses parents, de l'autre. En deuxième lieu, Bernard souligne que, quel que soit le sens subjectif accordé à des éléments d'identification objectifs, il reste que les Franco-Ontariens, en tant que minorité, doivent se rendre à l'évidence qu'ils vivent dans les conditions particulières :

Nous produisons notre culture, nous fabriquons notre histoire et nous inventons notre réalité. Mais notre pouvoir est limité, parce que nous ne pouvons pas facilement nous extraire de la position que nous occupons dans l'espace social des hiérarchies ethniques, des rapports économiques et des relations majoritaires/minoritaires qui très

---

<sup>403</sup> Roger Bernard, *De Québécois à Ontarois*, 2<sup>e</sup> éd., Ottawa, Le Nordir, 1996 [1988], p. 19.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>405</sup> Danielle Juteau-Lee, « Français d'Amérique, Canadiens, Canadiens-français, Franco-Ontariens, Ontarois : Qui sommes-nous », *Pluriel*, n° 24, 1980, p. 21-42.

souvent sont des relations dominants/dominés. Notre culture se négocie avec la société globale en regard de notre place dans la structure sociale.<sup>406</sup>

Comment l'activité de cette nécessaire négociation par la communauté minoritaire de sa position dans l'« espace social », synonyme du champ pratique, se reflète-t-elle dans le fonctionnement des institutions?

Il se trouve que, dans les contextes minoritaires comme celui de l'Ontario français, où la concertation des institutions se voit obstruée aussi bien par la dispersion géographique que par la diversité socioculturelle de la communauté<sup>407</sup> – deux donnes qui sont, soit dit en passant, en perpétuelle mutation<sup>408</sup> –, les institutions de la majorité anglophone ne peuvent pas ne pas déteindre, de manière plus ou moins visible et accentuée, sur le processus de construction du caractère de la minorité francophone, à la fois sur le plan individuel et sur le plan collectif. S'il n'en saurait être autrement, c'est parce que, et en ce point nous recroisons les observations de Bernard, le pouvoir de la population franco-ontarienne étant « limité », elle occupe une place spécifique dans le champ pratique. À telles enseignes que, quoique la réalité et les besoins des diverses régions francophones de l'Ontario diffèrent les uns des autres<sup>409</sup>, on peut affirmer, sans craindre l'hyperbole, que le processus de construction du caractère des Franco-Ontariens subit incessamment de rudes assauts par les institutions majoritaires anglophones. C'est là un sort que les francophones de l'Ontario partagent avec d'autres minorités avec lesquelles ils cohabitent dans l'espace social – et avec d'autres

---

<sup>406</sup> Roger Bernard, *De Québécois à Ontariens*, p. 22.

<sup>407</sup> Voir François Paré, *La distance habitée*, *op. cit.*, et Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008.

<sup>408</sup> Cette tendance est largement tributaire des divers mouvements d'immigration qui, en se multipliant, influent de façon de plus en plus significative sur la composition démographique du Canada français. À ce sujet, on lira avec intérêt Yves Frenette, « Immigration et francophonie canadienne au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle », Dean Louder et Éric Waddel (dir.), *Franco-Amérique*, Sillery, Septentrion, 2008, p. 345-354.

<sup>409</sup> Pour un survol récent des régions francophones principales de l'Ontario, se rapporter à Anne Gilbert, avec la coll. de Marie-Pierre Bérubé, « Du village à la métropole : les nouvelles communautés franco-ontariennes », Dean Louder et Éric Waddel (dir.), *Franco-Amérique*, Sillery, Septentrion, 2008, p. 61-81.

minorités tout court. Car enfin tous les sujets minoritaires, en ce qu'ils sont des sujets passifs qui « ne peuvent pas », adviennent au sens de soi en marge de..., sous la dépendance de..., par référence à... des sujets actifs qui « peuvent ».

Il serait périlleux néanmoins d'en déduire que les institutions majoritaires, qui relèvent bien entendu du groupe de référence formé par les sujets actifs, en arrivent inévitablement à évincer ou à supplanter les institutions minoritaires et à assimiler, par conséquent, les sujets passifs. Il s'agit là, certes, d'un coup possible, mais nullement d'un coup sûr. C'est que les institutions, en tant précisément que structures du vivre-ensemble fondées sur la logique distributive de parts assignées et de parts assumées, ressortissent à des relations humaines qui s'établissent, non pas selon un principe strictement hiérarchique, mais selon un principe communal. De ce point de vue, les choix et les penchants personnels de sujets individuels ont un rôle de taille à jouer dans leur engagement envers telle ou telle institution et les valeurs qu'elle véhicule<sup>410</sup>. L'illustre avec la plus grande netteté le parcours de vie de Calvin, qui, contrairement à ses frères et à sa sœur, échappe à la tutelle des parents, qui s'appliquent à cultiver l'esprit de leurs enfants à l'aune d'une élite anglo-dominante qu'ils vénèrent.

Mais si le fait que les institutions de la majorité, en envahissant les sphères d'activité des institutions de la minorité, assaillent la formation du caractère de sujets minoritaires ne signifie pas forcément l'assimilation, que cela signifie-t-il en dernière analyse? Cela signifie que le processus de construction du caractère d'un sujet minoritaire, c'est-à-dire le processus de construction du pôle de l'*idem*, implique nécessairement des *antinomies*, les unes plus profondes et plus significatives que d'autres, entre une large panoplie de modèles de vie et

---

<sup>410</sup> On se souviendra que Ricœur précise à ce sujet que d'« [a]voir part à est une chose, recevoir une part en est une autre » (*SA*, p. 233) et qu'une institution « n'existe que pour autant que les individus y prennent part » (*SA*, p. 234).

d'action et d'habitudes sédimentées avec lesquelles le sujet doit composer au quotidien. De ces antinomies aussi, le parcours de Calvin est un excellent témoin. Ce sont elles, en dernière instance, qui donnent lieu à la polarisation sensible entre les différents lieux de socialisation, entre les différentes structures du vivre-ensemble, bref, entre les différentes institutions – y compris la famille, l'église et l'école, à quoi on pourrait, on le verra, adjoindre le travail, les amis et les amours – qui martèlent l'*idem* du caractère de ce personnage franco-ontarien. Ainsi devient-il clair que la constance de pareilles antinomies, quelles qu'en soient les déterminations ultimes dans les cas particuliers (heurts ou conciliations), sont l'apanage de la formation du caractère d'un sujet minoritaire.

### ***L'ipse du maintien de soi : errance***

Devant la facture antinomique de l'*idem* du caractère, que dire du processus de formation de sa contrepartie, celui de l'*ipse* du maintien de soi? Étant donné que les deux pôles de temporalité existentielle s'entremêlent dans l'ordinaire des jours, ce dernier n'accuserait-il pas également des caractéristiques qui lui soient propres en contexte minoritaire? Tel est effectivement le cas. Développons.

Représentant une permanence dans le temps polairement opposée à celle de l'*idem* du caractère, l'*ipse* du maintien de soi se résume, nous l'avons vu dès le premier chapitre, par la tenue de la parole donnée. De cet acte de la promesse, le chapitre suivant nous a appris qu'il exerce un effet double : en même temps que le sujet apparaît comme celui sur qui autrui peut compter, autrui, en comptant sur le sujet, le rend comptable de ses actes. Nous avons d'ailleurs constaté à cette même occasion que les deux significations « compter sur » et « être comptable de » s'associent par l'entremise du concept de responsabilité. Mais comment ce concept parvient-il à établir cette association? Voici venu le moment de le

préciser. Il y parvient, soutient Ricœur, « en ajoutant l'idée *d'une réponse* à la question "Où es-tu"?, posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est "Me voici!" Réponse qui dit le maintien de soi » (SA, p. 195). Il n'est pas indifférent que Ricœur sollicite dans cette explication la célèbre formule lévinasienne. C'est qu'il cherche à mettre en relief que le sujet, en déclarant « Me voici! », déclare en définitive « Ici je me tiens! » (SA, p. 197-198). Par là, le sujet accomplit simultanément deux choses. Premièrement, il indique bien sûr son maintien de soi en engageant la tenue de sa parole relativement au don qu'il en fait. Deuxièmement, il s'attribue clairement, devant l'appel d'autrui, la responsabilité de ses actes<sup>411</sup>. Ce deuxième aspect est de la plus grande importance en ce qu'il permet de voir que l'*ipse* du maintien de soi est étroitement lié au registre éthico-moral de l'herméneutique du soi, qui, on s'en souviendra, concerne expressément la capacité réflexive du sujet de s'imputer ses actes<sup>412</sup>. Sous l'éclairage de ce rôle central d'autrui dans la responsabilisation *de soi*, on aperçoit peut-être ici avec la plus grande clarté pourquoi le paradigme du maintien de soi incarne, d'après Ricœur, le pôle proprement éthique de l'ipséité, lequel pôle nous avons, quant à nous, qualifié d'authentique. Ces mises au point apportées, que peut nous apprendre Calvin à propos de la formation de la temporalité existentielle de l'*ipse* dans l'affirmation identitaire? Qu'en est-il de son maintien de soi?

Pendant la majeure partie de la vie du héros de *L'écureuil noir*, il est sans conteste difficile de circonscrire son maintien de soi, ou pour le dire autrement, il est difficile de discerner où, au juste, il se (main)tient dans son rapport à soi, à autrui et au monde qu'il habite. Dès l'incipit du récit largement homodiégétique et intradiégétique qu'il nous livre de

---

<sup>411</sup> Clairement, puisqu'il répond à l'accusation non pas seulement par l'accusatif (« Me voici ») mais en assumant ouvertement cet accusatif au nominatif (« Ici je me tiens »). Voir SA, p. 389-391.

<sup>412</sup> On verra plus loin que ce lien est de nature à porter au jour un élément crucial des formations identitaires en contexte minoritaire ayant trait à l'estime de soi.

son cheminement identitaire, on est plongé dans la perplexité à cet égard. Dans cet incipit, Calvin fait défiler, devant les yeux du narrataire qu'il apostrophe, une sarabande d'activités qu'il aurait entreprises à Ottawa et auxquelles, selon son dire, on devrait pouvoir le reconnaître<sup>413</sup>. Cela paraît cependant peu réalisable, pour ne pas dire impossible, sur la seule base de cette description. De l'orateur « à la Tribune aux harangues du mail Sparks implorant curieux, indifférents et amusés de faire pénitence pour la condition amérindienne » (*EN*, p. 7) à « l'homme au marché By qui s'est défait de son écharpe un soir d'hiver pour la donner à un vagabond » (*EN*, p. 9) en passant, entre autres persona, par « l'imprécateur » qui faisait son œuvre « au marché By le dimanche après-midi[,] devant la cathédrale de la Basse-Ville à Pâques[,] [et] le long du canal Rideau en hiver », celui qui « arpentai[t] les pelouses de la colline du Parlement les jours de manifestation » dans l'intention de soutenir les causes « des grévistes, des femmes maltraitées, des réfugiés en colère », « le monsieur qui soliloquait devant la Flamme éternelle de la Confédération », ou encore « le gentilhomme cravaté qui servait des indigents à la soupe populaire des Bergers de l'espoir » (*EN*, p. 7-9), Calvin se présente en effet, et d'entrée de jeu, comme un homme à mille facettes, à mille voix, à mille visages. Si la pléthore d'activités entreprises par Calvin à Ottawa témoigne en clair de ses vagabondages de l'esprit et du corps, force est d'admettre que ceux-ci s'observent bien avant qu'il ne vienne, à la mi-trentaine, s'installer dans cette ville.

On remarquera sous ce rapport que, durant son cursus de mathématiques, de prémedecine et de sociologie à l'Université de Toronto, Calvin appuie « toutes les pétitions qui circul[ent] » (*EN*, p. 138) et, qu'à sa dernière année d'études, il entre au Collège de la Frontière, « cet ordre missionnaire laïc pour étudiants bien intentionnés » (*EN*, p. 45), où il se

---

<sup>413</sup> La première phrase de l'œuvre se lit comme suit : « Si vous êtes déjà venu à Ottawa, vous me connaissez. » (*EN*, p. 7)

voue à l’instruction des humbles dans les régions éloignées du Canada. Commence alors sa « vie des chantiers » (EN, p. 141) qui l’emmènera dans des endroits aussi différents qu’une plateforme de forage dans la mer de Beaufort et une mine de plomb à Flin Flon, au Manitoba. Il mène cette existence d’« éducateur-ouvrier » (EN, p. 45) pendant trois ans, jusqu’à ce qu’il prenne parti de devenir instituteur. Mais le choix d’un métier plus solide ne signe guère la fin de sa vie vagabonde. Non seulement il enseigne « de tout » (EN, p. 141)<sup>414</sup>, ce qui est à rapprocher de son cursus somme toute éparpillé, mais encore ses déplacements géographiques se poursuivent. La première affectation dans ses nouvelles fonctions le conduit, en ce sens, dans une réserve autochtone de la Saskatchewan, où, sa présence de maître d’école mandaté par les autorités fédérales n’étant aucunement la bienvenue, il occupe le plus clair de son temps à lire les grands classiques littéraires, y compris le monumental *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust (EN, p. 143). Après un séjour d’un an à la réserve, il déménage à Aran (un village fictif du Yukon jouxtant la frontière de l’Alaska), où le charme des lieux le convainc de rester plus longtemps qu’en Saskatchewan. Il n’empêche que deux ans dans le village boréal suffiront pour qu’il se résolve à plier bagages et à reprendre la route, ayant cette fois-ci Vancouver dans sa ligne de mire (EN, p. 144, 148). S’il n’atteint jamais cette dernière destination, c’est parce qu’en faisant du pouce pour s’y rendre, il croise, au bord d’une route près de Manawaka (autre village fictif, celui-ci situé au Manitoba<sup>415</sup>), Denise Hershowitz, alias Zorah, une ancienne adjointe ministérielle et travailleuse sociale désillusionnée, elle-même en voyage pour Toronto dans l’intention d’y refaire sa vie. Bien que l’un et l’autre auto-stoppeur demeure initialement de son côté de la route, le hasard des circonstances – l’absence de chauffeur bienveillant, le soir tombant, la

<sup>414</sup>Y compris « les mathématiques, l’anglais, le français, la biologie, la géographie » (EN, p. 141).

<sup>415</sup> Ce village fictif fait allusion à l’œuvre de Margaret Laurence.

faim pressante, la pluie abondante – fait que Calvin finit par offrir à Zorah quelque chose à manger et par l’inviter à venir s’abriter dans sa tente. Suivent trois jours de passion amoureuse déchaînée à Manawaka et de francs échanges au sujet de leurs vies et de leurs déboires respectifs, trois jours au terme desquels les deux parfaits inconnus qui avaient voulu « [se] fuir [eux-mêmes] » (*EN*, p. 132) décident de continuer ensemble leur(s) chemin(s) en direction de Toronto (*EN*, p. 148). Autre revirement, donc, sur la trajectoire zigzagante de Calvin.

De prime abord, la rencontre avec Zorah semble marquer un point tournant dans son existence. C’est du moins ce que suggère leur vie commune, qui va éclore dans la métropole torontoise. À leur arrivée dans la ville, Zorah trouve un emploi dans une maison d’édition. Elle impressionne son patron, elle est vite promue, et, de succès en succès, elle n’hésite pas à frapper à la porte d’un autre éditeur afin d’avancer dans sa carrière. C’est dans le but de percer, d’ailleurs, qu’elle adopte le prénom d’une coiffeuse qu’elle rencontre tout aussi fortuitement que Calvin et le nom de famille de ce dernier : « J’en ai assez, avoue-t-elle, de m’appeler Denise Hershowitz. Ça fait vulgaire, il me semble. [...] Si ça ne te dérange pas trop, je m’appellerai désormais Zorah. Zorah Winter... Ça ferait plus sérieux dans l’édition. Ça tomberait drôlement bien parce que j’ai décidé de changer de maison » (*EN*, p. 153). Le coup est bien monté. Si bien, en fait, que Zorah Winter réussit en peu de temps à acquérir du renom dans les cercles littéraires et à se faire embaucher par une troisième maison d’édition. Calvin, quant à lui, pour « ne pas être en reste » (*EN*, p. 151) avec sa conjointe, commence par occuper de petits emplois dans une entreprise de livraison et dans la restauration. Ensuite, il obtient, à l’aide de Zorah, un poste de rédacteur de nouvelles dans une station radio avant d’embrasser le métier, souterrain mais lucratif, d’écrivain à gages, rédigeant notamment des autobiographies et des modes d’emploi dont plusieurs connaissent un grand succès de

librairie. Tous ces efforts du couple porteront leurs fruits. Ainsi, sur une période de six ans à Toronto (*EN*, p. 159), Calvin et Zorah passent d'un logement séparé dans les installations du YWCA et du YMCA à une maison, entièrement payée, dans le quartier aisé de l'Annexe.

Comme on peut le voir, tout porte à penser que la relation de Calvin avec Zorah a pour effet que son cheminement identitaire se stabilise, d'autant plus que cet air de stabilité subsistera au fil des quatre prochaines années de leur concubinage à Ottawa. Ils y déménagent en 1987<sup>416</sup> pour permettre à Zorah d'assumer un poste au Conseil des Arts. Dans cette ville aussi, Zorah ne tarde pas à acquérir de la notoriété. En transformant leur maison dans la Côte de Sable en résidence adulée, elle se fait rapidement connaître auprès de la haute société de la capitale<sup>417</sup>. De plus, elle saura, en partie à la faveur de ses nouvelles fonctions, s'ériger en personnalité notoire :

Ses fonctions la faisaient circuler beaucoup, elle allait dans tous les salons, et au bout de deux ans, c'était à elle qu'on demandait quel restaurant était à la mode, lequel ne l'était plus ; chez qui il fallait s'habiller et dans quelle maison on s'amusait le plus. On s'est mis à la craindre parce que ses bons mots faisaient ou défaisaient les réputations. (*EN*, p. 160)

La réussite de Zorah s'avère derechef bénéfique pour Calvin. Aussi lui est-il possible de poursuivre son métier d'écrivain à gages, quoiqu'en intégrant la « confrérie des nègres politiques » (*EN*, p. 161), il s'oriente désormais vers la rédaction de discours. La vie du couple à Ottawa continue ainsi son petit train-train pendant environ trois ans, et, à en juger par la surface des choses, on serait tenté de soutenir que Calvin a finalement établi un rapport relativement stable à soi-même et qu'il a, pour ainsi dire, retrouvé sa place dans le monde.

---

<sup>416</sup> Même si la chronologie des événements est assez floue dans toute la narration, cette date émerge au confluent de plusieurs indices temporels : Calvin, né en 1951, rencontre Zorah alors qu'il a 30 ans, soit en 1981. Leur relation s'étend sur dix ans, partagés entre six ans à Toronto (1981-1987) et quatre ans à Ottawa (1987-1991). Voir *EN*, p. 119, 122, 137, 148, 159.

<sup>417</sup> « Après six mois de vie à l'intérieur, Zorah en a fait une demeure recherchée. Elle s'est mise à y inviter des architectes spécialistes de la restauration patrimoniale, et la maison est devenue un modèle célébré dans les revues d'architecture et de décoration intérieure. On y faisait de superbes photos, et le nom de Zorah Winter s'est vite installé dans le circuit mondain d'Ottawa. » (*EN*, p. 160)

À la vérité, toutefois, il y a anguille sous roche. Témoin la décision subite, fulgurante, du héros de mettre fin à sa carrière « d’auteur de l’ombre », d’acheter sur-le-champ une librairie à Ottawa et de s’expliquer enfin à Zorah « à cœur ouvert » (*EN*, p. 161). Aussitôt dit aussitôt fait, sauf qu’il n’amorcera jamais ladite conversation avec Zorah. Il n’empêche que les événements qui suivent son changement de carrière en disent long tant sur la nature véritable de sa situation conjugale que sur les motifs de cette volte-face, qui vient s’ajouter à toutes les autres ayant rythmé sa trajectoire.

En ce sens, à la suite de l’acquisition de la librairie, Calvin se met à y passer de longues journées, davantage pour lire et flâner que pour en hausser le chiffre des ventes. Avec le temps, il s’isole de plus en plus dans ses pensées<sup>418</sup>. Puis, quand, dans une espèce de raptus confusionnel d’origine onirique (il songe à Manawaka), il « fai[t] mal » (*EN*, p. 163) à Zorah, dans une scène passablement ambiguë mais évocatrice d’un viol, il sombre dans une dépression nerveuse. Comme plusieurs psychiatres restent sans réponse quant à la cause de son mal, et comme, après neuf mois, son état mental devient ingérable au domicile, Zorah se résout à le faire interner (*EN*, p. 163-164). Quatre mois plus tard, le jour même de sa sortie de l’hôpital, Zorah lui apprend qu’une séparation entre eux était devenue nécessaire ; qu’elle lui laisse la maison de la Côte de Sable, déjà mise en vente ; et qu’elle part sans plus tarder rejoindre à Toronto son fiancé et le père de l’enfant qu’elle porte depuis trois mois. C’est également ce jour-là qu’elle demande sans détour à Calvin s’il l’a jamais aimée, et lui de répondre à la négative (*EN*, p. 165-167). À la suite du départ de Zorah, Calvin, pour composer avec « [s]a vraie version » (*EN*, p. 129) des dix ans de leur vie commune, fait une autre dépression, celle-ci s’étendant sur deux ans (*EN*, p. 169) – période qui, notons-le au passage, coïncide à peu près avec celle de la cardiopathie de son père (*EN*, p. 30, 39). C’est

---

<sup>418</sup> Voir *EN*, p. 161-162.

d'ailleurs seulement au sortir de cette deuxième dépression que Calvin est à même de reconnaître que sa vie était « un mensonge » (*EN*, p. 129).

Or qui dit que sa vie *était* un mensonge ne dit-il pas du même souffle que sa vie *n'est plus* un mensonge? Et dire que sa vie n'est plus un mensonge n'est-ce pas se dépêtrer d'entorses à la vérité sur soi-même et déclarer : « Ici je me tiens »? Et une telle affirmation de soi n'implique-t-elle pas de (re)connaître avec discernement son rapport à soi, à autrui et au monde? Mais là, nous anticipons déjà trop sur la suite de notre réflexion. Car, avant de pouvoir aborder le moment de l'ultime affirmation de soi de Calvin, il faut interroger préalablement les nombreux aléas qui marquent sa quête identitaire. Pour parler plus exactement, il faut interroger pourquoi l'*ipse* du maintien de soi se façonne dans son cas au détour de multiples tâtonnements à issues imprévisibles.

Commençons par mettre en valeur l'un des principaux acquis de notre passage par les investigations de Ricœur : les deux pôles de temporalité existentielle que sont l'*idem* et l'*ipse* sont concurrents dans toute l'acception du terme ; ils concourent tous deux, mais de manière différente, polairement opposée, à la constitution du sujet. C'est pour cela qu'ils s'entrelacent immanquablement dans la vie quotidienne. Maintenant, si la dynamique d'entrelacement entre l'*idem* et de l'*ipse* est à l'œuvre dans la constitution de tout sujet, on doit constater que cette dynamique se déploie en contexte minoritaire dans des conditions de possibilité fort spécifiques. Conditions de possibilité déterminées par certains paramètres de négativité issus, très précisément, du mode d'être passif du sujet minoritaire, c'est-à-dire de la grammaire du non-pouvoir qui fonde son accomplissement et son appréhension de soi. À vrai dire, on a déjà pu observer l'influence de ces paramètres de négativité dans notre discussion de la formation du pôle de l'*idem*. Il était question alors de la reconnaissance positive comme négative et, à titre ultime, de la polarisation en milieu minoritaire des structures du vivre-

ensemble que sont les institutions. Voilà qui nous a autorisés à qualifier d'antinomique la facture de ce pôle. Quels sont donc les signes de ces paramètres de négativité au pôle de l'*ipse*? La facture antinomique du pôle de l'*idem* peut effectivement nous aider à les éclaircir.

En fait, avoir à composer sans cesse avec une variété de modèles de vie et d'action divergents ne peut que rendre ardue la formation du pôle de l'*ipse*, c'est-à-dire la tâche d'affirmer « Ici je me tiens ». Pour quelle raison? Pour la raison qu'il est impossible, à toutes fins utiles, de savoir où se (main)tenir dans le monde (entendons : dans le monde que l'on habite et que l'on construit, tant bien que mal, par son habitation) sans savoir, avec une conviction, sinon entière du moins sincère, quelles visées éthiques (idéaux de vie) et quelles normes morales (règles de conduite) on veut valoriser et lesquelles d'entre elles on veut s'approprier et afficher comme siennes. Il en ressort que le morcellement foncier qui s'attache en contexte minoritaire à la formation de la temporalité existentielle de l'*idem*, symbolisée par le paradigme du caractère, va de pair avec un morcellement analogue qui s'attache à la formation de la temporalité existentielle de l'*ipse*, symbolisée par le paradigme du maintien de soi. Et si le morcellement relatif au façonnement du caractère revêt la forme d'antinomies, on pourrait soutenir que celui relatif au façonnement du maintien de soi revêt la forme de l'*errance*. Prenant, à l'instar du terme d'antinomies, une valeur paradigmatique, le terme d'*errance* entend traduire toutes les manifestations, concrètes ou abstraites, de divagation, de dérèglement, de flottement, d'indécision, qui marquent généralement la quête identitaire de sujets vivant en situation minoritaire et dont le parcours de vie du personnage de Calvin, cadencé qu'il est par diverses dérives, nous offre une parfaite illustration.

Si alors le parcours de vie de Calvin nous a permis de cerner la facture erratique de l'*ipse* du maintien du soi, il reste à ausculter, encore en sa compagnie, la portée de cette facture erratique. Que celle-ci signifie-t-elle en dernière instance? Le sujet minoritaire est-il

voué à évoluer sous la poussée d'une errance sans fin? La réponse à cette question est double.

D'un côté, le fait que les antinomies du pôle de l'*idem* ont partie liée avec l'errance du pôle de l'*ipse* n'implique pas purement et simplement que le sujet minoritaire soit privé de la capacité de déterminer où il se (main)tient dans le monde. Parce que, quoi qu'on en dise, la négativité afférente au morcellement des deux pôles de temporalité existentielle ne se réduit pas forcément à un simple dépouillement. Il n'en demeure pas moins que le maintien de soi s'avère d'ordinaire un défi pour le sujet minoritaire, défi que, comme il a été mentionné, Calvin relève ultimement avec succès. Pour ce faire, toutefois, il ne suffit pas d'en arriver à une compréhension personnelle, intime, de sa place dans le monde ; il faut en outre avoir la volonté de faire connaître cette compréhension, c'est-à-dire de l'énoncer ouvertement. Phénoménologiquement parlant, cela signifie qu'à autrui qui demande « Où es-tu? », il faut non seulement être capable de déclarer : « Ici je me tiens », mais aussi être disposé à le faire.

Or l'analyse de la relation de Calvin avec Zorah montre qu'il a souvent fait l'impasse sur une telle déclaration devant autrui. Exception faite de leur temps à Manawaka, Calvin s'est plutôt employé à faire taire systématiquement ses pensées intimes. Il va sans dire qu'au fil du temps, ces silences n'ont pas manqué de se manifester, au point que Zorah « elle-même se plaignait de ne jamais savoir ce qu'[il] pensait » (*EN*, p. 96). Quel est le résultat de tout cela? Au total, rien de moins que leur séparation. Zorah avoue, dans ce contexte, le jour même où elle quitte celui à qui elle a proclamé son amour dix ans plus tôt :

Je reconnais tes qualités, Calvin, mais après toutes ces années, je ne sais pas vraiment qui tu es. Je ne sais pas pourquoi tu es avec moi, ni si tu m'aimes vraiment. J'ai même pensé que tu faisais cette dépression exprès pour te débarrasser de moi. Mais tu ne dis jamais rien, c'est tellement difficile. (*EN*, p. 166)

L'impression de Zorah n'est pas fausse. Au fond, c'est depuis les balbutiements de leur concubinage à Toronto que Calvin lui cache ses véritables sentiments et opinions : « Quand je lui demandais si elle pensait à moi en s'endormant, elle répondait qu'elle était trop fourbue pour ça. Sa franchise me peinait, mais je me gardais bien de le lui dire » (*EN*, p. 150). Voilà pourquoi, tout au long de leur relation, ils « ne [se] [sont] à peu près jamais disputés » (*EN*, p. 149), et que, dans les rares occasions de désaccord, Calvin avait l'habitude de mettre pavillon bas devant les désirs de sa conjointe (*EN*, p. 149-150). Si un manque de communication corrompait alors sournoisement leur vie de couple, il n'est guère surprenant que Calvin ait ressenti plus d'une fois l'envie de la quitter. Ce qui surprend, cependant, c'est qu'il s'est toujours défendu de passer à l'acte afin d'éviter qu'elle « pense du mal de [lui] » (*EN*, p. 151). Dans cette perspective, on peut effectivement estimer que la dépression de Calvin constitue un moyen détourné pour inciter Zorah à mettre d'elle-même fin à leur relation<sup>419</sup>.

Il est nécessaire de souligner, au demeurant, que les silences de Calvin ne font pas qu'empêcher Zorah de savoir « qui il est ». On aurait bien de la peine à croire que Calvin le sait lui-même. Le confirme le fait que, quelques années à peine après sa rencontre avec Zorah, sa vie a commencé à ressembler, à s'y méprendre, à la vie dans l'aisance préconisée par ses parents et dépréciée depuis toujours par lui-même. Pour peu que l'on se remette en mémoire la trajectoire globale que trace la vie commune du couple de Toronto à Ottawa, on se rendra à l'évidence que Zorah prend progressivement le même air hautain, embrasse les mêmes valeurs et les mêmes ambitions mondaines, voire adopte les mêmes moyens pour les atteindre, que les parents de Calvin. Ne change-t-elle pas, comme le père de Calvin, son nom

---

<sup>419</sup> Zorah déclare à Calvin le jour où elle le quitte : « Tu prenais tant de médicaments que tu étais complètement chaponné. J'ai parlé à ton psychiatre, le dernier que tu as eu, il m'a révélé que tu augmentais tes doses. Comme si tu voulais me forcer à partir » (*EN*, p. 166).

pour avancer et grimper l'échelle sociale? Et, une fois devenue Zorah Winter, ne se met-elle pas à afficher du dédain pour tout ce qu'elle estime « commun » (*EN*, p. 132), y compris le souvenir de Manawaka<sup>420</sup>? Ne s'attend-elle pas, enfin, « autant que » les parents de Calvin, à ce que celui-ci ait « une carte de visite rassurante » (*EN*, p. 30)? On le voit, en dissimulant sciemment ses pensées intimes, et en laissant à Zorah, le gouvernail en main, le soin presque exclusif de prendre les décisions importantes et moins importantes concernant leur vie commune et, par ricochet, sa vie à lui, Calvin se retrouve vivre le genre de vie qu'il a toujours mis au rebut. Le prix à payer sera lourd. Car, en s'étant ainsi progressivement enfoncé dans un filet de fausseté ourdi à même ses gestes quotidiens – filet qui, comme on le verra plus loin, s'est jeté bien au-delà de sa vie privée –, Calvin ne parvient plus à distinguer l'être-vrai de l'être-faux, qui il est de qui il n'est pas. S'installe alors de nouveau la perte de soi.

Pour exprimer cet état de fait dans l'optique phénoménologique à laquelle nous avons recouru à l'instant dans la description du paradigme du maintien de soi, on pourrait soutenir ceci : en omettant pendant longtemps de répondre ouvertement à autrui qui demande « Où es-tu? », Calvin devient non seulement incapable de donner à autrui une réponse à cette question – réponse qui, répétons-le, mobilise inmanquablement le paradigme du caractère puisque, pour dire « Ici je me tiens », l'on doit fixer son choix sur certains modèles de vie et d'action –, mais, qui pis est, il devient incapable de se donner à lui-même une réponse à cette question. Bref, à défaut de répondre à la question « Où es-tu? », il ne sait plus répondre à la question « *Où suis-je?* ». Et de là, à la question « *Qui suis-je?* », on n'est pas loin.

---

<sup>420</sup> « J'ai fait la connaissance de Zorah dans un champ d'avoine. Plus les années passaient, moins elle m'aimait entendre évoquer ce souvenir. Ça fait commun, disait-elle. » (*EN*, p. 132)

Le lien indispensable, mais combien ténu et fragile, entre ces *trois* questions représente sans doute un facteur central pour une approche herméneutique de la minoritarité<sup>421</sup>. Certes, il n'est pas niable que ce lien intervient dans la constitution et la compréhension de soi de tout sujet, mais il paraît jouer un rôle absolument crucial dans le cas du sujet minoritaire. À vrai dire, du fait qu'il s'affirme comme sujet passif qui doit sans cesse négocier sa présence (périphérique) dans le champ pratique, et cela avant tout vis-à-vis de la présence (centrale) du sujet actif, c'est expressément la question « Où suis-je? » qui le guette sans répit et qui risque fort bien de poser difficulté. Mais pourquoi, demandera-t-on, cette question s'avère-t-elle si primordiale? Elle l'est parce que l'incapacité d'un sujet, soit-il minoritaire ou majoritaire, de répondre à la question « Où suis-je? », c'est-à-dire son incapacité de déterminer pour lui-même où il se (main)tient dans le monde regarde tant vers l'incapacité de déterminer les visées éthiques d'une « vie bonne » et les normes morales axées sur l'accomplissement de ces visées, que vers l'incapacité de construire une narration de soi qui permette non seulement de rendre intelligible son être dans l'espace et dans le temps qu'il habite, mais aussi et surtout de rendre cet être acceptable, et ce – et nous voilà rendus aux failles aporétiques de notre existence toujours et encore interprétée – en lui attribuant un sens! Et l'intelligibilité et l'acceptabilité de notre être dans le monde sont, en définitive, affaire d'un faire narratif ancré dans un faire (socio)sémiotique.

---

<sup>421</sup> Notons que Ricœur n'a pas abordé ce lien en tant que tel. S'il traite brièvement dans *Soi-même comme un autre* du lien entre les deux questions « Où es-tu? » et « Qui suis-je? » (voir surtout *SA*, p. 197-198), il ne fait aucun cas à notre connaissance de la question « Où suis-je? ». Cela serait-il tributaire de la disposition implicite de son herméneutique du soi en faveur de l'ipséité du sujet actif? Peut-être. Quoi qu'il en soit, la question « Où suis-je? », bien qu'elle soit proche parente de la question « Qui suis-je? », mérite d'être posée, voire de recevoir un statut particulier. À plus forte raison que, dans la réflexion sur l'ipséité du sujet passif qui est la nôtre, elle est de nature à porter au jour d'importants enjeux liés à la facture erratique du pôle de l'*ipse*. Cela dit, il est entendu que le lien entre les deux questions « Où es-tu? » et « Où suis-je? », la première provenant d'autrui et la seconde de soi, s'incorpore en quelque sorte à la dialectique croisée qu'élabore Ricœur entre le soi et autrui, plus précisément entre ipséité et altérité, dialectique qui, comme il a été expliqué au deuxième chapitre, se déploie à la fois dans une dimension gnoséologique du sens et dans une dimension éthique de l'injonction.

Si tant est alors que, de la question « Où suis-je? » à la question « Qui suis-je? », il n'y ait qu'un pas facilement franchi, il est légitime de se demander dans quelle mesure la dépression de Calvin est réellement due à un désir de séparation d'avec Zorah. Tout indique au fond qu'il s'agit là plutôt d'une cause annexe, secondaire, qui en cache une autre, à savoir la difficulté ou l'incapacité de Calvin à véritablement déclarer : « Ici je me tiens ». Que cela nous apprend-il finalement à propos du processus de formation du maintien de soi du sujet minoritaire? En peu de mots, ceci : la difficulté, voire l'incapacité, du sujet minoritaire à savoir et à faire savoir où il se (main)tient dans le monde portent à l'expression un aspect fondamental de la facture erratique du pôle de l'*ipse* et partant de son affirmation de soi.

D'un autre côté, il serait faux de penser qu'une fois que Calvin surmonte sa perte de soi, une fois qu'il parvient à déclarer où il se (main)tient – ce qui, comme on le verra, arrive au sortir de sa deuxième dépression, mêlée à la rencontre de sa deuxième conjointe, Maud –, que la facture erratique du pôle de l'*ipse* n'est plus, qu'elle n'informe plus son être-interprété de sujet minoritaire. De fait, pour autant que le sujet minoritaire continue à être confronté au jour le jour avec des modèles de vie et d'action antinomiques qui conditionnent le processus de formation de l'*idem*, l'errance qui conditionne le processus de formation de l'*ipse* demeure entièrement intacte. Ce constat nous conduit tout droit à la question de la signification à attribuer à ce deuxième terme paradigmatique.

Eu égard à nos observations des pages précédentes, on pourrait dire que cette signification se déploie sur deux axes, chacun d'entre eux véhiculant le morcellement de la temporalité existentielle de l'*ipse* et concernant une catégorie distincte de paramètres de négativité inhérents au mode d'être passif du sujet minoritaire.

Le premier axe, le plus évident, est celui de l'espace. L'errance, ici, c'est la mouvance, la migration, le vagabondage, le voyage. C'est le nomadisme qui s'oppose au

sédentarisme et se marie au déplacement géographique dans toute sa diversité, problématique largement explorée dans les champs littéraires des Amériques<sup>422</sup>. Calvin, on l'a vu, dérive sur tout le quadrillage cartographique nord-américain (et européen), prolongeant ainsi en quelque sorte les traditions ancestrales des deux branches de sa famille. De plus, même une fois installé à Ottawa, où il demeurera après sa séparation d'avec Zorah, il vit dans une ville « où la population va et vient, [où] elle change tout le temps », et ce caractère transitoire fait, pour lui, l'« un des charmes les plus méconnus d'Ottawa » (*EN*, p. 22). Son penchant pour la mouvance et la transhumance est donc pleinement assumé. Une telle appartenance à un espace changeant aux contours flous, un espace qui n'est incisé sur aucune mappemonde, mais qui n'en est pas moins « réel » à la faveur de l'imaginaire (créateur du social), est le propre de bien des minorités évoluant au sein des ensembles politico-culturels unitaires que forment les États-nations modernes<sup>423</sup>.

À l'axe spatial de l'errance s'ajoute l'axe du savoir ou de l'épistémè<sup>424</sup>. Certes, l'accouplement de ces deux axes va quasiment de soi en ce que voyager et découvrir se veulent, de tout temps, concomitants. Mais notre intérêt porte ici moins sur la complicité naturelle entre l'expérience viatique et l'apprentissage que sur l'heuristique même des savoirs en milieu minoritaire. Ce qui nous intéresse, plus précisément, ce sont les découvertes de l'inconnu, ou les redécouvertes du connu, qui s'effectuent par tâtonnements,

---

<sup>422</sup> La seule mention de la paire nomadisme/sédentarisme est assurément à même de faire entendre la vastitude de la problématique de l'espace (territoires occupés, habités, abandonnés, conquis, perdus, partagés, passagers, et ainsi de suite), problématique qui a fait couler beaucoup d'encre dans le domaine des littératures francophones du Canada, voire dans celui, englobant, des littératures américaines. Sur cette question, voir Lucie Hotte, « Fortune et légitimité du concept d'espace en critique littéraire franco-ontarienne », *loc. cit.*

<sup>423</sup> Sur le traitement de cette question en lien avec l'Ontario français, voir, outre *Les littératures de l'exiguïté* de Paré, les études récentes de Lucie Hotte, « Entre l'esthétique et l'identité : la création en contexte minoritaire », Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008, p. 319-350 et de Johanne Melançon, « Le Nouvel-Ontario : espace réel, espace imaginé, espace imaginaire », *Québec Studies*, vol. 46, automne 2008-hiver 2009, p. 49-69.

<sup>424</sup> Est à ôter à ce terme la connotation, habituelle, de l'hypercertitude. Sûretés et garanties n'ont cours dans nulle marginalité.

par approximations successives non logiciennes, découvertes ou redécouvertes qui peuvent, mais ne doivent pas, s'assortir d'une migration dans l'espace. L'errance, sur l'axe épistémique, renvoie donc aux essais hésitants, imprécis, décousus, récalcitrants même, qui donnent jour à la connaissance, et ce en martelant souvent des schèmes cognitifs et interprétatifs inédits. Elle renvoie en outre à une certaine plasticité de cette connaissance une fois acquise. Décidément, pour les discours majoritaires, hégémoniques, gardiens du logos et de la doxa, une telle errance dans le domaine de la connaissance est trop souvent, encore aujourd'hui, synonyme d'errements, comme si la raison de la force et la force de la raison avaient inéluctablement une seule et même mère terre. Pour les discours marginaux, à l'inverse, l'errance paraît s'avérer l'habillement spécifique de savoirs – de leurs savoirs – émergeant de balbutiements informés, de questionnements renouvelés, d'illuminations stochastiques. Telles sont, en effet, les caractéristiques saillantes du cheminement de Calvin dans sa découverte et son accomplissement de soi, cheminement qui, quoique sinueux et ardu, le mènera, on le verra, à la plus grande lucidité sur lui-même et sur le monde qu'il habite.

On trouve un heureux appui à cette hypothèse du double déploiement sémantique, spatial et épistémique, de la facture erratique du maintien de soi en contexte minoritaire dans les travaux de deux théoriciens marquants de l'Ontario français, à savoir Fernand Dorais et François Paré. Dorais est le premier à interroger de façon significative la francophonie ontarienne en puisant dans les ressources variées de l'anthropologie et de la philosophie, et ses travaux, en dépit de la gravité et des envolées mystifiantes de certaines pages, figurent toujours, une quarantaine d'années après leur début à la fin des années 1970, parmi les plus éclairés sur les sociétés minoritaires. Le vérifient ses deux ouvrages *Entre Montréal... et Sudbury. Pré-textes pour une francophonie ontarienne* (1984) et *Témoins d'errances en*

*Ontario français. Réflexions venues de l'amer* (1990)<sup>425</sup>, dont les titres en soi signalent les flux transitoires qui en informent la matière. Le « littéraire » y présente des analyses subtiles, richement nourries de témoignages personnels, sur les « êtres aux coordonnées impossibles<sup>426</sup> » que sont les Franco-Ontariens. Mais ce n'est pas tout. En plus d'aborder les flux transitoires du fait français en Ontario, il les aborde en procédant sciemment par « essais et erreurs », par « errances » justement<sup>427</sup>. Paré opte, lui aussi, pour la voie ambulante de l'essayiste et l'optique anthropologique et philosophique. Dans *Les littératures de l'exiguïté* (1992), ouvrage qui fera date dans les théories des minorités, il nous offre des réflexions perçantes sur les conditions de vie propres aux cultures et aux littératures marginalisées, réflexions qu'il poursuivra peu après dans *Théories de la fragilité* (1994)<sup>428</sup>, puis, en particulier, dans *La distance habitée* (2003)<sup>429</sup> et *Le fantasme d'Escanaba* (2007)<sup>430</sup>, élargissant ainsi progressivement la généralité de son propos et ouvrant de nouvelles perspectives théoriques sur les communautés périphériques, perçues dans ses dernières interventions sur la question comme itinérantes et diasporales. Il n'en demeure pas moins que, dès *Les littératures de l'exiguïté*, transparaissent deux éléments constants dans les vastes investigations de Paré, éléments qui, outre la littérature franco-ontarienne comme point de référence majeur, en tissent, à nos yeux du moins, des fils d'Ariane. Quels sont ces éléments? Il s'agit de ce qu'il nomme l'« amorphe », soit l'« absence de forme », et l'« atopique », soit

---

<sup>425</sup> Fernand Dorais, *Témoins d'errances en Ontario français. Réflexions venues de l'amer*, Ottawa, Le Nordir, 1990.

<sup>426</sup> Fernand Dorais, *Entre Montréal... et Sudbury*, p. 26, 63.

<sup>427</sup> Si cette approche est déjà celle de *Entre Montréal... et Sudbury*, elle est clairement expliquée dans *Témoins d'errances en Ontario français*. Dans l'introduction à ce dernier ouvrage, l'auteur précise, en s'inspirant des travaux de Raymond Abellio et d'Algirdas Julien Greimas : « Et ce roman-essai, me "situant" selon mes coordonnées existentielles, se composerait d'approximations procédant par essais et erreurs, "d'errances", dont le rôle et la fonction seraient d'apprivoiser le réel, la réalité en moi et pour moi » (p. 26-27). Au sujet de l'œuvre de Fernand Dorais, voir François Paré, *Théories de la fragilité*, p. 26-36.

<sup>428</sup> François Paré, *Théories de la fragilité*, op. cit.

<sup>429</sup> François Paré, *La distance habitée*, op. cit.

<sup>430</sup> François Paré, *Le fantasme d'Escanaba*, Québec, Nota bene, coll. « CEFAN », 2007.

l'« absence d'espace ». Paré fait valoir plus précisément que l'amorphe et l'atopique constituent « deux conditions de l'exiguïté culturelle » et qu'ils recèlent « tout le bagage symbolique » de l'écriture qui en émane (*LE*, p. 37)<sup>431</sup>. D'ailleurs, en conclusion à *Théories de la fragilité*, Paré mettra en relief le lien entre ces deux conditions de l'exiguïté alors qu'il souligne que « [l]a vulnérabilité, la disponibilité devant l'appel de l'errance sont les formes premières de la lumière<sup>432</sup> ». C'est donc, comme chez Dorais, par le truchement du terme d'« errance » que se font écho la mouvance sur le plan géographique et la mouvance sur le plan de la connaissance, mouvances qui caractérisent les unes et les autres le vécu minoritaire. Au final, dans la pensée de Dorais et dans celle de Paré<sup>433</sup> – de même que dans les réflexions d'Hubert Aquin<sup>434</sup> au Québec –, sujet et objet du discours font chemin commun dans l'aspiration à une solidarité communale dans l'errance.

Cela étant, ce qui devrait dès lors retenir tout particulièrement notre attention, ce sont l'atopique et l'amorphe, soit les deux conditions de l'exiguïté culturelles définies par Paré. C'est que la question mérite d'être posée de savoir s'il ne serait pas possible de coordonner ces deux conditions avec ce que nous avons appelé les deux axes sémantiques sur lesquels se déploie le terme paradigmatique d'errance, terme qui, comme on a vu, rassemble sous ses enseignes plusieurs paramètres de négativité propres à la formation du pôle de l'*ipse* en milieu minoritaire. Il y a tout lieu de le penser. On pourrait affirmer en ce sens que l'*atopie*, comprise ici comme absence de territorialités aux frontières fixes, monolithiques et clairement circonscrites, à la manière des enclos jalousement protégés des États-nations

---

<sup>431</sup> Paré emploie également le terme d'« atopie » dans *La distance habitée*, p. 91.

<sup>432</sup> François Paré, *Théories de la fragilité*, p. 140.

<sup>433</sup> On pourrait citer bien d'autres exemples de penseurs ou de commentateurs ayant épousé la même voie en Ontario français. Voir, parmi ceux ayant signé un commentaire substantiel, Rogers Levac, *L'anglistrose*, Sudbury, Prise de parole, 1994. L'auteur écrit : « On me pardonnera le décousu, la surenchère, les faux pas. [...] Va donc pour les illogismes, l'incomplétude et l'hétérogénéité des faits retenus » (p. 8).

<sup>434</sup> Hubert Aquin, *Blocs erratiques*, René Lapierre (éd.), Montréal, Quinze, 1977.

modernes, s'aligne sur l'axe spatial de l'errance, alors que l'*amorphie*, comprise comme absence de formes rigides, ossifiées, du savoir et de ses configurations symboliques, au bénéfice de leurs formes flasques, floues et incertaines, s'aligne sur son axe épistémique. De cette manière, deux éléments centraux de l'œuvre critique et théorique de Paré portant sur l'exiguïté culturelle, en général, et sur l'Ontario français, en particulier, donnent du poids à l'idée, parfaitement illustrée par le parcours de vie du personnage de Calvin Winter dans *L'écureuil noir*, que l'ipséité du maintien de soi possède en contexte minoritaire une facture erratique.

Ici se clôt notre exploration des processus corrélés de formation des pôles de l'*idem* du caractère et de l'*ipse* du maintien de soi tels qu'ils s'opèrent dans les conditions spécifiques de possibilité d'un contexte minoritaire. De cette exploration, il s'est dégagé, somme toute, que le mode d'être passif du sujet minoritaire qui « ne peut pas » occasionne un morcellement de l'un et autre pôle de temporalité existentielle. Bien que ces deux morcellements s'expriment dans une variété de paramètres de négativité, il est possible de les caractériser chacun par un terme paradigmatique, l'*idem* du caractère portant l'empreinte des antinomies, et l'*ipse* du maintien de soi celle de l'errance. Ainsi, fondamentalement, inéluctablement, est morcelé de part en part le temps dans lequel le soi minoritaire est.

### **Des narrations de soi réglées, ou de l'être dans les fêlures et les filatures du temps**

Quand bien même la facture antinomique de l'*idem* et la facture erratique de l'*ipse* trahiraient à elles seules la spécificité des narrations de soi en contexte minoritaire, cette spécificité ne saurait se révéler dans toute son amplitude sans tenir compte de la dialectique qui unit activement ces deux pôles de temporalité existentielle. Si, tout comme dans la formulation originale de l'herméneutique du soi de Ricœur dont on a montré le penchant

pour le sujet majoritaire, le déploiement en contexte minoritaire de la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* est l'œuvre de la fonction médiatrice de l'identité narrative, force est de constater que ce déploiement, et partant les narrations de soi qui en procèdent, prennent des caractéristiques qui leur sont particulières. Il sera question ici d'en aborder quatre aspects fondamentaux, aspects distincts mais interdépendants en ce qu'ils s'agencent et se répondent, plus ou moins harmonieusement selon la nature des circonstances, à la manière d'une rhapsodie en quatre mouvements. À cet effet, en vertu même des fractures et des fissures du rhapsodique, nous ferons appel dès lors à différentes œuvres franco-ontariennes, tout en ne nous éloignant jamais trop du guide fidèle qu'a été jusqu'à présent le personnage de Calvin dans notre exploration de la minoritarité.

### ***Les écueils d'une dialectique court-circuitée***

Le premier aspect de l'être-interprété du sujet majoritaire qui doit retenir notre attention touche au risque que court la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* d'être court-circuitée de telle sorte que les narrations de soi finissent par se dérégler. D'un point de vue théorique, cela veut dire que l'identité narrative qui médiatise entre l'*idem* et l'*ipse* n'arrive pas à exercer convenablement sa fonction primordiale de synthèse de l'hétérogène ; de là, il suit que les deux manières polairement opposées du sujet de se rapporter au temps – la persistance du caractère dans la durée du temps et le maintien de soi dans le passage du temps – ne peuvent être conciliées de façon équitable et productive. D'un point de vue pratique, au sens large de la praxis humaine, cela veut dire que le sujet est incapable de se raconter, à lui-même sur lui-même, une histoire qui soit cohérente et acceptable ; de là, il suit que son image de soi s'avère diversement faussée, voire que sa vie lui apparaît, tel que l'observe justement Calvin à son propre endroit, comme un « mensonge ». Il est deux cas de

figure principaux du court-circuitage de la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* qui amènent pareil dérèglement des narrations de soi. Ces deux cas de figure représentent en effet de réels écueils en contexte minoritaire dans la mesure où la facture antinomique du caractère et la facture erratique du maintien de soi y fournissent un terrain fertile.

Avant toute analyse, une remarque : nous allons nous avancer dans l'imaginaire de la psyché humaine. Loin de nous l'intention, cependant, d'imprimer sur l'être minoritaire un quelconque trait psychopathologique. Tant s'en faut! La tâche sera plutôt d'éclairer les signes par lesquels se manifeste la situation d'une narration de soi dérégulée, signes qui sont peu ou prou des signes de l'incapacité et, par le fait même, de la souffrance. Peu importe, donc, la dénomination, le diagnostic, si l'on veut, de tel ou tel trouble mental que nous croiserons sur notre chemin – bien que, comme on le verra, ils ne soient pas sans évoquer le corpus franco-ontarien –, l'essentiel sera en chaque cas la constellation des signes de la souffrance que ces troubles désignent. En un mot, c'est toujours et encore la sémiotique du pâtre humain, plus précisément celle du sujet passif, qu'il faut garder présente à l'esprit dans les observations qui suivent. À cette condition, nous pouvons passer à l'examen des deux cas de figure du court-circuitage de la dialectique de l'*idem* et l'*ipse*.

En tête, se place le cas où le pôle de l'*ipse* est complètement détaché du pôle de l'*idem*, où le *qui* et le *quoi* humains ne se recouvrent pas. De cette « mise à nu » (SA, p. 178) de l'*ipse*, laquelle fait que l'on ne peut identifier le soi (le *qui*) à son caractère (le *quoi*), Ricœur cite comme exemple littéraire *Der Mann ohne Eigenschaften* (*L'homme sans qualités*) de Musil (SA, p. 177), soit l'une des fictions les plus connues de la perte de soi où l'« identité » du personnage d'Ulrich s'effrite au rythme du déroulement d'un récit lui-même

hautement décousu<sup>435</sup>. À quoi une telle non coïncidence entre les deux pôles de l'*idem* et l'*ipse* pourrait-elle correspondre dans le domaine psychologique? Arthur Tatossian, à qui il revient d'avoir étendu la théorie de l'identité narrative de Ricœur aux troubles de la psyché, suggère une réponse intéressante à cette question. Le psychiatre français, qui, soit dit en passant, adoptait une approche phénoménologique de sa discipline, propose dans ce contexte le cas de la schizophrénie<sup>436</sup>. Il n'est pas nécessaire d'être familier avec les subtilités de la nosographie clinique pour connaître l'aspect général que prend ce trouble mental. La pratique ordinaire de la prosopographie, exercée par tout un chacun au quotidien, suffit certainement pour savoir qu'un sujet schizophrène apparaît comme étant privé d'une perception de soi stable et que cette privation dérive d'une dissociation plus ou moins accusée avec le monde qu'il habite. Maintenant, en suivant Tatossian, on pourrait dire que ce qui fait défaut plus précisément au sujet atteint de schizophrénie, c'est la capacité de se reconnaître dans des qualités ou des propriétés durables, soit des propriétés qui relèvent justement des dispositions durables du caractère<sup>437</sup>. Dans cette perspective, il devient effectivement possible d'affirmer que la difficulté fondamentale du sujet schizophrénique à s'adapter au réel émane d'une non coïncidence entre l'*ipse* du maintien de soi et l'*idem* du caractère<sup>438</sup>.

Or le spectre d'une telle non coïncidence ne tend-il pas à planer sur le soi minoritaire, obligé qu'il est d'affronter quotidiennement des modèles de vie et d'action autres que ceux de la communauté sienne? Sa réalité étant marquée par la coexistence de structures du vivre-

---

<sup>435</sup> Voir Robert Musil, *op. cit.*

<sup>436</sup> Arthur Tatossian, *loc. cit.*, p. 105.

<sup>437</sup> *Ibid.*

<sup>438</sup> D'autres ont poursuivi dans la voie ouverte par Tatossian. Voir, par exemple, Françoise Dastur et Jean Naudin, *loc. cit.* et Georges Charbonneau, *loc. cit.*

ensemble contradictoires, ne risque-t-il pas de se retrouver, du moins provisoirement, dans l'incapacité de faire coïncider les deux pôles de temporalité existentielle?

Il paraît bien que, dans les contextes minoritaires comme celui de l'Ontario français, concilier convenablement les pôles de l'*idem* et de l'*ipse* – et modeler ainsi des narrations de soi acceptables – s'avère tout un défi en soi. Sans doute ce défi trouve-t-il son expression parmi les plus lumineuses dans les paroles célèbres que nous livre le dramaturge franco-ontarien André Paiement dans son adaptation du *Malade imaginaire* de Molière :

Schizophrénie! Schizophrénie!  
*You will* bien vouloir excuser  
*Our* manière de parler  
 Mais nous comprenons *what we say*.

Schizophrénie! Schizophrénie!  
*Is what we be.*<sup>439</sup>

Proférées dans le « Chant et ballet final » de la pièce<sup>440</sup>, ces formules mettent d'emblée en évidence la présence en milieu minoritaire de comportements à allure schizophrénique. Certes, en Ontario français, ces comportements se signalent volontiers par le fait que « *our* manière de parler » doit presque toujours s'accommoder de l'omniprésence de l'anglais dans la vie de tous les jours de même que de son immixtion, très variable, dans l'usage du français. Mais par delà l'allusion évidente à des phénomènes de la diglossie et de la variation dans les pratiques langagières<sup>441</sup>, ce qui émerge de la force incantatoire des paroles de Paiement, c'est l'inévitabilité même des défis toujours renouvelés pour le sujet minoritaire en ce qui concerne les comportements sémiotiquement apparentés à la schizophrénie : ambivalence des pensées, inadaptation à la réalité extérieure et repliement sur soi. En effet,

---

<sup>439</sup> André Paiement, *Le malade imaginaire de Molière, adaptation, Les partitions d'une époque. Les pièces d'André Paiement et du Théâtre du Nouvel-Ontario (1971-1976)*, Joël Beddows (éd.), vol. 2, Sudbury, Prise de parole, (1974) 2004, p. 296.

<sup>440</sup> *Ibid.*

<sup>441</sup> Il n'est pas besoin d'insister sur le fait que ces comportements sont plus ou moins présents tant chez les personnages de Paiement que chez la population franco-ontarienne.

comme le suggère le dernier syntagme du refrain<sup>442</sup>, « *Is what we be* », tous ces comportements, qui traduisent indiscutablement différentes dimensions d'une fissure (*skhizein*) de l'esprit (*phrên*), s'inscrivent dans une logique déontique ou, si nous osons dire, dé-ontologique (du devoir-être) propre à la constitution et à la compréhension de soi de sujets minoritaires. Cela ne devrait pas étonner si l'on considère que pareils comportements relèvent, en dernière instance, justement d'une difficulté à faire accorder de manière harmonieuse les deux pôles de temporalité existentielle de l'*idem* et de l'*ipse*, difficulté qui est d'autant plus grande en contexte minoritaire que l'un et l'autre de ces pôles est morcelé.

D'une certaine manière, la difficulté qu'affronte le sujet minoritaire à faire coïncider l'*idem* du caractère et l'*ipse* du maintien de soi équivaut à la difficulté à établir une coïncidence avec lui-même. Se profile alors à l'horizon la perte de soi :

Quand ta brain, a worry trop  
 La vie, a prend une ride sur ton dos  
 Pis tu deviens juste un autre nobody  
 Parti sur un énorme nowhere  
 [...]  
 La vie vit autour de toi  
 Mais toi, t'es away.<sup>443</sup>

Préoccupé sans trêve par son rapport ambivalent à la réalité, obligé continuellement de raccorder les pôles de l'*idem* et de l'*ipse*, le soi minoritaire risque effectivement de s'absorber dans la réflexion, de se laisser emporter dans la rêverie. État de fait qui en vient certainement à corroborer son sentiment d'être en dehors de la « vie », qui, paraît-il, « vit » sans lui « autour de [lui] ». Sous cette optique, l'impression d'être « away », que nous rapporte ici le personnage de Charles dans le conte poétique *Le Nobody de la 504* de Glen

<sup>442</sup> Le verset en question tient lieu de refrain en ce sens qu'il est répété trois fois dans le « Chant et ballet final » (André Paiement, *Le malade imaginaire de Molière*, p. 296-297).

<sup>443</sup> Glen Charles Landry, *Le Nobody de la 504*, Marguerite Andersen (dir.), « Contes urbains, contes torontois », *Virages*, n° 30, Numéro spécial II, février 2005, p. 85.

Charles Landry, fait parfaitement écho à la trajectoire de Calvin dans *L'écureuil noir*. L'affirmation identitaire de l'un et l'autre héros permet, en effet, de faire ressortir comment le sujet minoritaire, dans le processus incessant et obligé d'ajuster et de réajuster sa présence dans le monde et, par le fait même, d'activer et de réactiver son imaginaire, en vient finalement à se présenter comme un « rêveur éveillé », attribut que Sartre a, aussi bien, explicitement accordé au schizophrène<sup>444</sup>.

Il est impossible de ne pas songer dans ce contexte à l'habitude de Calvin de s'en remettre à son imagination réparatrice quand il se butait à la réalité des choses. Ces recours à l'onirique ou, mieux, ces secours dans l'onirique, atteignent indubitablement leur paroxysme pendant les huit mois de sa première dépression, avant que Zorah ne le fasse interner. Pendant ces huit mois, Calvin « restai[t] des jours, des semaines sans parler » (*EN*, p. 166). Et lors même qu'il brisait son mutisme, c'était pour prononcer un seul « mot magique » (*EN*, p. 166) : Manawaka. Ainsi, après avoir reconnu qu'il ne mène pas la vie qu'il a envisagée, après avoir reconnu qu'il ne coïncide pas avec lui-même, il se réfugie, à la faveur de l'imaginaire, au dernier vrai moment où cette coïncidence avec soi était possible. Or, si elle l'était, c'est parce que, sur la courte période de quatre jours à Manawaka, l'*idem* du caractère s'harmonisait avec l'*ipse* du maintien de soi, autrement dit, c'est parce que la dialectique entre les deux pôles de temporalité existentielle n'était pas mise en échec par leur non coïncidence. C'est bien pour cela que, contrairement au personnage de Charles, et à ce qu'il vivra lui-même lors de sa dépression, Calvin n'avait pas à Manawaka l'impression de se retrouver dans « un énorme nowhere ». Bref, il savait, fût-ce fugacement, où il se

---

<sup>444</sup> Sartre dit plus précisément du schizophrène qu'il est l'« un de ces rêveurs éveillés que la médecine nomme “schizophrènes” et dont le propre est, comme on sait, de ne pouvoir s'adapter au réel » (Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1968 [1947], p. 82).

(main)tenait dans le monde. D'où l'effet « magique » qu'exerce sur lui ce souvenir tout au long de sa relation avec Zorah.

Le second cas de figure du court-circuitage de la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* apparaît comme l'inverse du premier. Il s'esquisse, non pas quand les deux pôles sont détachés, mais quand ils collent solidement l'un à l'autre. Aussi le soi (le *qui*) se révèle-t-il toujours identifiable et ré-identifiable à son caractère (le *quoi*). Dans ses réflexions sur ce collage, Ricœur cite, entre autres exemples littéraires, les contes traditionnels qui sont peuplés, comme on sait, de personnages reconnaissables à un ensemble de traits de caractère immutables (le franc, l'avare, le luron, etc.) (*SA*, p. 176-177). Cela dit, la question se pose de savoir quel pendant psychique Tatossian a suggéré de ce genre d'adhésion des deux pôles de temporalité existentielle. En s'autorisant du concept de *typus melancholicus*, avancé par Hubertus Tellenbach<sup>445</sup> et mis au point par Alfred Klaus<sup>446</sup>, le psychiatre-phénoménologue souligne en ce sens que la personnalité d'un sujet chez qui l'*ipse* et l'*idem* collent ensemble se laisse caractériser par plusieurs traits fondamentaux afférents à la mélancolie. Nous en retiendrons les trois suivants : la valorisation de l'ordre, le refus du changement et le sens élevé du devoir. Par ailleurs, toujours selon Tatossian, ce type de personnalité s'observe tout particulièrement dans le sérieux avec lequel le sujet en question s'investit dans ses rôles sociaux<sup>447</sup>. De ces considérations, il ressort en somme que le sens de soi du sujet mélancolique se focalise sur ses rôles sociaux et ses obligations quotidiennes auxquels il est entièrement dévoué. Ce qui importe donc au plus haut point dans son cas, c'est l'*idem* du

---

<sup>445</sup> Hubertus Tellenbach, *La mélancolie*, Louise Claude et al. (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Psychiatrie ouverte », 1979 [1976].

<sup>446</sup> Alfred Kraus, *Sozialverhalten und Psychose Manisch-Depressiver*, Stuttgart, Enke, 1977.

<sup>447</sup> Arthur Tatossian, *loc. cit.*, p. 102-105.

caractère, c'est la persistance des dispositions durables, lesquelles dispositions se voient tout naturellement consolidées par l'attachement profond à certains modèles de vie et d'action.

Compte tenu de ces traits du sujet mélancolique, il est indiqué, si l'on cherchait un personnage pour en faire montre, de se tourner de prime abord vers le père de Calvin plutôt que vers Calvin lui-même. Après tout, les rôles sociaux que le père assume sont inféodés aux deux mantras de l'ordre et du conformisme qu'il préconise et promeut avec zèle. L'importance primordiale qu'il accorde à ses rôles sociaux peut effectivement lever le voile sur une difficulté non négligeable qui s'élève dans une situation de collage de l'*idem* et de l'*ipse*. Afin de repérer cette difficulté, il faut préciser de suite que le collage des deux pôles de temporalité existentielle équivaut à un genre d'absorption du maintien de soi dans le caractère, du *qui* dans le *quoi* humains. Pour le dire autrement, et en reprenant la perspective des rôles sociaux, quand les deux pôles de temporalité existentielle adhèrent l'un à l'autre, on a affaire à une réduction de l'ipséité du sujet aux différents rôles de ce dernier. En pareilles circonstances, pour autant que le sujet soit capable de s'acquitter des responsabilités afférentes à ses rôles, tout va bien ; souvent, tout va même très bien. La situation est tout autre, cependant, lorsque le sujet manque à ses responsabilités ou lorsqu'il n'est pas en mesure de les assumer comme il entend le faire. Car, dès qu'il y a remise en cause de sa capacité de remplir avec succès un rôle social, ce n'est pas seulement l'accomplissement de ce dernier qui est en jeu. Il en va de son accomplissement de soi tout court. En témoigne on ne peut mieux la conduite du père de Calvin dans l'épisode de l'enfant cri, que nous avons déjà croisé à quelques reprises.

On se rappellera qu'au cœur de cet épisode réside le heurt symbolique entre l'autorité du père et l'indocilité de l'enfant cri. On se rappellera aussi que ce heurt, envisagé dans l'optique des réactions du père, se laisse diviser en trois grandes étapes : la perte du contrôle

de la situation – le père « [se fige], pâle comme un linge » (*EN*, p. 48) pendant que les autres composent avec ce qui arrive –, la perte de la maîtrise de soi – la famille « ne le reconna[ît] plus » (*EN*, p. 49) puisqu'il refuse de porter soin au garçon blessé –, le rétablissement du *statu quo* et le décret du silence pour le garantir – il explique en gros que l'épisode est la faute de l'enfant et ordonne « qu'on ne [lui] reparle plus de tout cela » (*EN*, p. 52). Ceci dit, il convient à présent d'ajouter à ces observations deux constats supplémentaires. Premièrement, il faut noter que ce qui déclenche pour ainsi dire la chaîne entière des réactions du père n'est rien d'autre que le fait qu'il manque à son rôle social de gardien de l'ordre auquel il s'identifie pleinement. En vérité, étant donné que son accomplissement de soi repose entièrement sur l'accomplissement de ce rôle, il n'est pas surprenant que le manquement à ce devoir dans l'épisode de l'enfant cri ait pour conséquence que le père se montre, littéralement, paralysé, et, figurativement, mis à mort – la « pâleur » gagnant déjà son teint. Deuxièmement, il n'est pas vain que les trois moments de cette réaction en chaîne, bien que distincts, recèlent tous un trait qui les relie. En ce sens, de la paralysie momentanée aux ratiocinations forcenées quant au tort et au sort du jeune garçon, en passant par tout l'odieux de l'antipathie envers ce dernier, chacune des réactions du père est marquée par l'excès. Celui-ci, il faut bien le remarquer, ne représente pas un trait quelconque, fortuit, entre les trois moments forts de la réaction du père à l'apparition de l'enfant cri ; il représente plutôt un trait spécifique apte à faire valoir que ces moments partagent une seule et même origine, à savoir l'incapacité du père à exercer son rôle de gardien de l'ordre. Mais, objectera-t-on non sans raison, est-il réellement à propos de tenir l'excès pour un trait aussi spécifique? Absolument. Et cela, dans l'exacte mesure où il ressortit au collage des deux pôles de l'*idem* et de l'*ipse*, c'est-à-dire dans l'exacte mesure où il est inséparable de l'absorption du sujet dans ses rôles sociaux. Comme le souligne à ce propos Françoise

Dastur, « c'est l'hyper-identification à leur rôle qui conduit les mélancoliques à remplir celui-ci de façon, elle aussi, hyper-normale<sup>448</sup> ». Autant dire que l'acte même de s'absorber dans un rôle s'avère par principe, plus ou moins, excessif, démesuré. Soit. Seulement la question demeure toujours entière de savoir ce qui fait difficulté dans une telle situation de fusion de l'*idem* et de l'*ipse* marquée par l'excès. À cette question, la réaction du père de Calvin à l'apparition de l'enfant cri nous indique la réponse : la difficulté consiste en ceci que l'attachement démesuré d'un sujet mélancolique à son rôle va de pair avec une réaction tout aussi démesurée quand ses capacités de le remplir s'avèrent diminuées ou annulées. Bref, il y a excès d'un côté et de l'autre. Voilà pourquoi le comportement du père de Calvin dans l'épisode de l'enfant cri dépasse, à tout moment, toutes les mesures de l'ordinaire<sup>449</sup>.

Que l'excès fasse partie intégrante d'une fusion des deux pôles de l'*idem* et de l'*ipse*, le parcours de vie de Calvin le prouve également. Si les caractéristiques de cette fusion, qui comprennent, répétons-le, la valorisation de l'ordre, le refus du changement et le sens élevé du devoir, s'expriment chez Calvin à différents stades de sa trajectoire, sa relation avec Zorah les indique sans doute le plus clairement. S'attarder sur cette relation nous permettra, d'ailleurs, de compléter nos propos, volontairement suspendus plus tôt, sur l'effet « magique » (*EN*, p. 166) qu'exerçait sur Calvin le souvenir de leur rencontre à Manawaka.

Si l'on sait déjà que la magie du temps à Madawaka tient en dernière instance au fait que Calvin savait provisoirement où il se (main)tenait dans le monde, il faut préciser à présent que ce souvenir se présente véritablement comme la pierre angulaire de leur relation. Calvin l'avoue lui-même une fois sorti de sa deuxième dépression et donc pleinement en

---

<sup>448</sup> Françoise Dastur, *loc. cit.*, p. 94. Dastur s'inspire également des travaux de Tellenbach et ici surtout de ceux de Kraus.

<sup>449</sup> N'oublions pas, par exemple, que cet épisode renferme « la seule fois de [s]a vie » où le père réprimande Calvin en hurlant (*EN*, p. 50).

mesure d'aborder le sujet. Qui mieux est, il l'aborde de manière très sombre, analytique, puisqu'il en fournit un « résumé » :

Résumons. Je n'ai jamais aimé Zorah. Elle ne m'a jamais inspiré de folie. Je n'aurais pas trahi mon meilleur ami pour elle, je n'aurais pas renoncé à un gros héritage pour la garder. Non, rien de tout ça. Le souvenir amoureux de Manawaka était la seule raison pour laquelle je lui vouais de l'affection. Je m'y étais trouvé sublime et elle m'avait paru belle dans la vulnérabilité du moment. (*EN*, p. 149)

Il ne fait donc pas de doute que c'est le souvenir de Manawaka qui permettait d'assurer la continuité de la vie commune du couple. Tout se passe en fait comme si Calvin, en espérant vivement pouvoir revivre, recréer, le temps de sa première rencontre de Zorah dans le village manitobain, s'y accrochait coûte que coûte. De la sorte, le souvenir de Madawaka s'est mué en une passion tellement ardente qu'il n'a jamais pu lui imposer silence. On ne devrait donc pas s'étonner que le rappel de ce souvenir soit à même de conduire Calvin non seulement à acquiescer aux volontés de Zorah, y compris le déménagement vers Ottawa<sup>450</sup>, mais encore à ignorer, comme on vient de le voir, toutes les carences de sa relation avec elle, y compris le fait qu'il ne l'aimait pas. Ce qu'il y a donc d'intéressant chez Calvin, c'est que la fusion de l'*idem* et de l'*ipse*, de même que l'excès qui l'accompagne, revêtent dans un premier temps les guises de la passion. À propos de celle-ci, Georges Charbonneau offre des remarques éclairantes. Pour lui, la passion constitue en effet

le nom premier de notre impossibilité à sortir d'une expérience, d'un rôle, d'une identité-*idem*. Passionnés, nous sommes tout entiers résumés dans une identité ; et l'exaltation, le sentiment de vérité, qui s'y découvrent, sont à la mesure de ce collage *idem-ipse*. Nous sommes alors certains que tout est là : c'est de cette conviction que vient notre surcroît d'énergie.<sup>451</sup>

Sur la base de ces explications de Charbonneau, on aperçoit clairement pourquoi le souvenir de Madawaka était de taille à exercer sur Calvin un effet « magique ». Obnubilé par le rôle

<sup>450</sup> À la décision prise par Zorah de déménager, Calvin a répondu : « Bon, d'accord, si tu veux. Je rêvais toujours de Manawaka [...] » (*EN*, p. 159).

<sup>451</sup> Georges Charbonneau, *loc. cit.*, p. 115.

qu'il a pu jouer dans cette rencontre – l'homme « brave » (*EN*, p. 138) qui vient en aide à une femme fragile qui lui en sera reconnaissante –, et donc par le fait qu'il coïncidait ainsi parfaitement, pour une fois, avec l'image héroïque qu'il s'est modelée de lui-même depuis l'enfance – que l'on songe, par exemple, aux torts faits à l'enfant cri ou à Pierre qu'il s'évertue de réparer dans son imagination –, Calvin est justement convaincu, tel que le souligne Charbonneau, que « tout est là ». Il est convaincu que tout son sens de soi se résume au rôle qu'il joue dans cet épisode. À plus forte raison qu'il pensait alors avoir trouvé en Zorah non seulement quelqu'un à qui il a pu prêter secours, mais encore une compagne aussi désillusionnée et perdue que lui, une compagne, donc, à qui il pouvait se confier en lui disant ouvertement « Ici je me tiens ». Après sa séparation d'avec Zorah, Calvin l'observe lui-même, en se remémorant l'aspect romantique et idyllique de leur séjour à Manawaka : « La nuit, pour donner à nos corps le temps de se reposer, nous nous racontions nos vies. Avec cette franchise impudique que seuls les étrangers ont les uns face aux autres lorsqu'ils s'épanchent dans l'anonymat, amnistiés d'avance par la promesse de l'éloignement » (*EN*, p. 135). Seulement voilà, à la suite de cette rencontre fortuite entre deux « étrangers », se produit tout le contraire de « l'éloignement ». Aussi la « franchise » de la part de Calvin quant à ses pensées et ses sentiments intimes s'évanouissait-elle, paradoxalement, au même rythme qu'il se rapprochait de sa conjointe. Au final, toute la magie du souvenir de Manawaka et toute l'énergie supplémentaire que Calvin va en tirer, de sorte à rester avec Zorah pendant pas moins qu'une décennie, relèvent donc d'un collage de l'*idem* et de l'*ipse* qui se produit à l'occasion de la rencontre à Manawaka et qui prend l'aspect d'une passion. Aspect en quelque sorte ouvertement affiché, d'ailleurs, car, comme le signale le passage cité à l'instant, c'est la passion amoureuse qui domine le temps de cette rencontre.

Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que les autres traits relevant du collage des deux pôles de temporalité existentielle – la valorisation de l’ordre, le refus du changement et le sens élevé du devoir – ne se manifestent pas chez Calvin au cours de sa relation avec Zorah. Loin de là. En fait, outre la passion, ce sont précisément le refus du changement et le sens élevé du devoir qui gardent intacte sa vie commune avec elle. À preuve, le constat suivant de Calvin, qui s’étonne de certaines attitudes qu’il avait à l’endroit de son ex-conjointe : « Curieusement, je tenais à ce qu’elle conserve une bonne opinion de moi, et je craignais de perdre moi-même cette belle image de moi en la quittant » (*EN*, p. 162). C’est donc dire que son sens du devoir envers autrui et envers lui-même fait en sorte qu’il prend pendant longtemps bien garde de provoquer un changement dans sa situation conjugale. Quant à la valorisation de l’ordre, il faut en remarquer deux traits. D’abord, la présence de l’ordre va se préciser progressivement lors de sa relation avec Zorah, et ce au fur et à mesure que le couple adopte, comme on l’a vu, un mode de vie dans l’aisance. Toutefois, et c’est là le second trait à noter, la valorisation de l’ordre ne surgira pleinement qu’au moment où Calvin sombre dans sa première dépression. Il vaut la peine de se remettre en mémoire que cette dépression est mise en branle un soir lorsque Calvin, enfoncé dans le souvenir de Manawaka, éprouve un raptus confusionnel. Aurait-il enfin pris conscience du fait que sa vie n’est plus la même, que Zorah et lui ont changé, que leur relation a évolué, bref, que le temps de Manawaka n’est pas récupérable tel un objet perdu? Vraisemblablement. Quoiqu’il en soit, il est certain qu’après ce raptus qui débouche sur une agression contre Zorah, il ne sombre pas dans une dépression quelconque, mais dans une dépression de nature « obsessionnelle compulsive » (*EN*, p. 163) :

[...] [J]’avais un souci de l’ordre que je ne m’étais pas connu auparavant. Il m’arrivait de faire des colères terribles à Zorah lorsqu’elle laissait traîner un chandail sur un sofa du salon ; je comptais les pois dans mon assiette et je me fâchais si j’oubliais

combien j'en avais mangés ; je passais des heures devant l'église anglicane Saint-Alban-Martyr, rue Daly, à compter les briques dans les murs, et je retournais les compter quelques jours plus tard pour m'assurer qu'il n'en manquait pas, et si je me trompais dans mes calculs, je me figeais pendant des heures devant l'église. (*EN*, p. 163)

De ce passage, il découle clairement que Calvin avait développé un attachement excessif à l'ordre, attachement que Zorah elle-même va qualifier de « maniaque » (*EN*, p. 166) et qui rendait tout particulièrement difficile leur vie conjugale<sup>452</sup>. On le voit, Calvin, à différents moments de sa vie commune avec Zorah, fait montre des différents traits du sujet mélancolique.

Il n'est donc pas niable que Calvin, de même que son père, mais à sa façon, permet d'illustrer ce qui est en jeu dans un collage des pôles de l'*idem* et de l'*ipse*, collage qui est le propre du sujet mélancolique et qui égale globalement à une absorption de soi dans des rôles sociaux. À vrai dire, c'est dans l'optique de ce collage que transparait un véritable rapprochement entre père et fils<sup>453</sup>. Le montrent, certes, les aptitudes de l'un et l'autre à illustrer les trois premiers traits de l'excès que nous avons relevés, soit la valorisation de l'ordre, le refus du changement et le sens élevé du devoir, mais le montre également l'aptitude du père à témoigner, à l'instar de Calvin, du quatrième trait : la passion. De quoi le père serait-il donc passionné? Laissons-lui le soin de nous le rappeler : « L'affermissement

---

<sup>452</sup> « J'ai vécu l'enfer, Calvin, c'est la vérité. Il n'y avait plus moyen de respirer ici dedans avec ton goût maniaque de l'ordre » (*EN*, p. 166), déclare Zorah à Calvin le jour où elle le quitte.

<sup>453</sup> On notera, dans ce contexte, qu'il n'est pas indifférent que la description faite par Calvin de sa dépression obsessionnelle-compulsive porte en premier lieu sur la réaction de Zorah. C'est qu'elle met en mouvement un rapprochement subtil entre Calvin et son père quant à la valorisation de l'ordre. En fait, si le soudain attachement de Calvin à l'ordre a rapidement causé une faille dans sa vie conjugale avec Zorah, comment ne pas penser que le profond attachement du père à l'ordre n'avait rien à voir avec la faille dans sa vie conjugale à lui? Après tout, dans l'enfance de Calvin, il n'habitait pas à la maison familiale où sa femme s'est évadée dans l'alcool pendant 20 ans. Le rapprochement qui est ainsi esquissé au début du passage se confirme à sa fin, là où la conduite de Calvin miroite celle de son père : il fait de longues stations devant une église « anglicane », soit une église appartenant à la confession de la famille du père, et, quand il perd la maîtrise ou le contrôle de ses « calculs », il « se fige », tout comme le fait le père dans l'épisode de l'enfant cri.

de l'ordre [...] a été la passion de ma vie » (*EN*, p. 44). Rien de surprenant, dès lors, qu'il fasse figure de sujet mélancolique encore plus volontiers que son fils cadet.

Tout compte fait, la spécificité de l'*idem* du caractère et de l'*ipse* du maintien de soi en contexte minoritaire, spécificité consistant dans une facture antinomique, d'une part, et dans une facture erratique, de l'autre, est à n'en pas douter susceptible de provoquer un court-circuitage de la dialectique qui réunit les deux pôles de temporalité existentielle. Il existe deux cas de figure majeurs de ce court-circuitage aboutissant à un dérèglement des narrations de soi. Dans le premier cas, il s'agit d'un complet détachement des deux pôles ; dans le second, d'un complet collage. Dans le premier cas, la conduite du sujet trouve dans la schizophrénie le pendant psychologique aidant à son intelligibilité ; dans le second, elle le trouve dans la mélancolie. Bien que ces deux cas de figure soient diamétralement opposés, ils ne sont pas mutuellement exclusifs. En fait, si nombre de personnages en littérature franco-ontarienne font montre de l'un ou l'autre cas, ce qu'il y a d'absolument remarquable chez le personnage de Calvin, ce sont deux facteurs. Premièrement, il s'avère marqué par des signes de la souffrance – car c'est bien de cela qu'il en va dans les narrations de soi dérégées – ressortissant à la fois à la schizophrénie et à la mélancolie. Autrement dit, il oscille pendant longtemps entre les deux cas de figure du court-circuitage de la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*. Deuxièmement, il réussit ultimement à se soustraire à cette oscillation et à naviguer depuis lors avec succès entre les perfides écueils qu'elle implique des deux côtés.

À la fin de ce premier mouvement rhapsodique de notre exploration des narrations de soi du sujet minoritaire, il y a tout lieu de remarquer que le passage de Calvin vers les narrations de soi réglées, lequel s'accomplit au sortir de sa deuxième dépression, est signalé par son attitude à l'égard d'un personnage en particulier. Il s'agit de la mère de Gabriel, un

petit garçon de son voisinage dans la Côte de Sable qui habite avec ses grands-parents et à qui Calvin tiendra, pour un temps, lieu de père. À la première mention de cette « jeune femme » (*EN*, p. 178), Calvin note, littéralement entre parenthèses : « (Depuis ma dépression, je suis entré dans cette confrérie singulière qui permet à tous les déprimés du monde de se reconnaître. Sauf que je n'avais pas eu besoin de faire une dépression pour voir que ça ne tournait pas rond chez elle) » (*EN*, p. 178). Or, si Calvin « se reconnaît » ainsi dans la mère de Gabriel, ce n'est peut-être pas simplement parce qu'elle est atteinte d'un trouble mental quelconque. De fait, on apprendra plus tard qu'elle est diagnostiquée « paranoïaque-schizophrène » (*EN*, p. 184). Et, pour peu que l'on convienne avec Georges Charbonneau que la paranoïa est à l'état primordial une passion démesurée<sup>454</sup>, trait que nous avons identifié à la mélancolie, la mère de Gabriel se révèle investie exactement des mêmes signes de la souffrance issue de la mélancolie et de la schizophrénie que l'était Calvin pendant la majeure partie de sa vie. Que de s'engouffrer dans le ballonnement entre ces deux figures de la souffrance humaine qui se donnent à voir comme le résultant d'une dialectique court-circuitée de l'*idem* et de l'*ipse* ne soit nullement la voie à suivre, la toute dernière page de *L'écureuil noir* ne se prive pas, du reste, de le mettre en relief, page où avec la triste nouvelle d'un autre internement de la mère de Gabriel contraste l'heureuse nouvelle de l'emménagement « officiel » (*EN*, p. 196) de Calvin avec Maud, la femme qu'il aime.

Comment Calvin parvient-il donc à préserver ses narrations de soi d'une mise en échec? Qu'est-il nécessaire au sujet minoritaire qu'il est pour affronter avec succès les écueils d'une dialectique court-circuitée de l'*idem* du caractère et de l'*ipse* du maintien de soi, et ce, bien qu'il doive toujours et encore composer avec le morcellement foncier de ces deux pôles de temporalité existentielle? Voilà les questions qui se posent maintenant.

---

<sup>454</sup> Georges Charbonneau, *loc. cit.*, p. 115.

### *S'estimer et...*

Pour ne pas tomber dans les écueils d'un court-circuitage de la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* – ou pour s'en dégager, car on peut effectivement, comme Calvin, se faire prendre au piège – l'identité narrative doit pouvoir opérer de façon convenable sa fonction médiatrice entre ces deux manières différentes du sujet de se rapporter au temps. En d'autres termes, il faut que le sujet, dans sa réalisation et sa compréhension de soi, soit capable non seulement de mobiliser l'un et l'autre pôle de temporalité existentielle, c'est-à-dire de persister dans la durée du temps (par le canal des dispositions durables attenantes au caractère) et de se maintenir dans le passage du temps (par le canal de la tenue de la parole donnée attenante au maintien de soi), mais encore et surtout d'harmoniser ces deux pôles concurrents, c'est-à-dire de les concilier globalement de façon équitable et productive, même si, au sein des minorités culturelles, leur apport respectif s'avère souvent très variable et disproportionné en raison du morcellement qui leur y est propre. Seulement alors les narrations de soi du sujet minoritaire sauraient se régler de sorte à être à la fois cohérentes et acceptables.

Il importe, à cette fin, de remplir deux conditions *sine qua non*, la première d'entre elles relevant d'un plus grand degré de difficulté que la seconde : *s'estimer* et *s'exhiber*. Avant d'examiner chacune de ces conditions individuellement, notons que toutes deux ont déjà apparu en filigrane dans notre discussion de la facture erratique du maintien de soi. Pour être plus précis, elles ont apparu quand il s'agissait de cerner, dans une perspective nettement phénoménologique, les liens entre les questions « Où es-tu? » et « Qui suis-je? » en rapport avec la déclaration « Ici je me tiens », et d'évoquer sous cet aspect l'importance pour l'être-interprété du soi minoritaire d'une autre question, à savoir « Où suis-je? ». C'est cette dernière question qui trouvera ici un approfondissement supplémentaire. En effet, s'estimer

et s'exhiber pourraient, comme nous tâcherons de le montrer, prétendre représenter la formulation affirmative de deux dimensions connexes de cette question.

Penchons-nous d'abord sur l'acte de s'estimer. Que faudrait-il entendre par là? Il n'est pas inutile de commencer par se remettre en mémoire la mutualité qui s'attache à la formation des deux pôles de temporalité existentielle : déterminer l'*ipse* de son maintien de soi, déterminer où l'on se (main)tient dans le monde que l'on habite et que l'on construit par son habitation ne peut se faire sans déterminer l'*idem* de son caractère, sans déterminer certaines dispositions durables portant sur des modèles de vie et d'action que l'on valorise (ou non) et que l'on veut (ou non) faire siens. Une activité à deux volets est à l'œuvre dans cette relation mutuelle entre l'*idem* et l'*ipse*. D'abord, pour pouvoir dire « Ici je me tiens » – déclaration qui, comme il a été souligné, avant d'être une réponse à la question « Où es-tu? », provenant d'autrui, constitue préalablement une réponse à la question « Où suis-je? », provenant de soi-même –, il est nécessaire de sélectionner des modèles de vie et d'action à s'approprier ou à écarter et, pour ce faire, il faut forcément en juger, il faut les apprécier positivement ou négativement. En termes clairs, déterminer où l'on se (main)tient dans le monde exige d'apprécier. Mais il y a plus. Car, pour se (main)tenir dans le monde, pour être fidèle à soi<sup>455</sup>, il ne faut pas uniquement apprécier des modèles de vie et d'action qui ressortissent aussi bien aux êtres qu'aux « choses » (concrètes et abstraites) que l'on rencontre tout au long de sa vie ; il faut en même temps s'apprécier soi-même et surtout s'apprécier positivement dans ses choix. En bref, il faut *s'estimer*, au sens précis que Ricœur a attribué à ce terme. Tendons l'oreille aux considérations suivantes qu'il fait à cet égard :

Je tiens l'estime de soi pour le seuil éthique de l'agir humain. Je m'estime en tant qu'être capable d'estimer les choses, c'est-à-dire de préférer une chose à l'autre, en

---

<sup>455</sup> Fidélité qui fait bien entendu partie intégrante du paradigme du maintien de soi, car il est fondé sur la fidélité de la parole tenue par rapport à la parole donnée.

vertu de raisons d'agir et en fonction de jugements portant sur le bon et le mauvais. On peut parler ici d'un mouvement de réflexion allant de la chose à l'estime de soi.<sup>456</sup>

Ce passage percutant invite à trois remarques dont chacune nous permettra de discerner plus avant l'ampleur de sens de l'acte de s'estimer dans le cadre de l'herméneutique du soi de Ricœur. Et cela, afin de préciser à la fin la portée, pour nous, de cet acte dans le cadre d'une approche herméneutique du soi minoritaire. En premier lieu, remarquons qu'il n'est pas fortuit que la conceptualisation de Ricœur de l'estime de soi renvoie à la double activité d'appréciation des « choses » et de soi-même entreprise par tout sujet (majoritaire ou minoritaire) et rattachée au pôle de l'*ipse*. C'est que l'estime de soi, à titre même de « seuil éthique de l'agir humain », relève du registre éthico-moral de l'herméneutique ricœurienne du soi, registre dont nous avons précédemment relevé à plusieurs reprises la proche parenté avec le pôle de l'*ipse*, qui est justement considéré comme le pôle proprement éthique de l'ipséité. En deuxième lieu, l'estime de soi, en ce qu'elle participe de la sorte du versant éthique du registre éthico-moral, se rapporte directement à la visée éthique, c'est-à-dire, selon la formule qu'il vaut la peine de répéter ici, la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans les institutions justes. C'est pourquoi l'acte d'estimer les choses et celui, concomitant, de s'estimer soi-même s'accomplissent toujours, comme le passage ci-dessus l'indique, en fonction des catégories du « bon » et du « mauvais ». En dernier lieu, et il s'agit ici d'un point implicite au passage cité, mais néanmoins d'un point qui s'agence avec les deux premiers : si l'estime de soi a trait au versant éthique de l'action, cela veut dire qu'elle loge au plus haut degré de la détermination de l'agir humain et donc de la prédication de l'ipséité du soi. C'est qu'il ne faudrait pas oublier que, dans l'herméneutique ricœurienne du soi, la visée éthique de la vie bonne commande à la norme morale (axée sur l'accomplissement de

---

<sup>456</sup> Paul Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », p. 64.

cette visée éthique en adjoignant à la perspective téléologique selon le « bon » une perspective déontologique selon l'« obligatoire ») et oriente finalement le jugement moral en situation (quand il y a heurt entre devoirs et règles de conduite dans les cas particuliers)<sup>457</sup>. On le voit, l'ampleur de sens que Ricœur accorde à l'acte de s'estimer est des plus larges.

Si alors nous adoptons volontiers cette fine conceptualisation de l'acte de s'estimer, un élément en appelle néanmoins une considération plus poussée dans le cadre d'une réflexion sur l'ipséité du soi minoritaire. Il est question de l'idée de la « capacité » de s'estimer, capacité que Ricœur fait également valoir dans ses observations citées plus tôt. Dans quelle mesure le soi minoritaire, en tant que soi passif qui « ne peut pas », est-il justement « capable d'estimer les choses » pour, en retour, s'estimer soi-même? Entendons-nous bien : de même que pour ce qui est de son agir sur les autres registres – langagier, pratique et narratif – de l'herméneutique du soi, le soi minoritaire a certainement le pouvoir d'agir sur le registre éthico-moral, duquel relève l'acte de s'estimer. Toujours est-il qu'ici comme ailleurs, son agir ne se déploie pas de la même manière que pour le soi actif qui « peut », et que l'herméneutique ricœurienne du soi a en vue. Pour tout dire, s'estimer, le sujet minoritaire en est certes capable. Mais s'estimer, par rapport à *quoi*? par rapport à quels modèles de vie et d'action? D'une certaine façon, c'est donc le lien entre le *qui* et le *quoi*, entre l'*ipse* et l'*idem*, entre le maintien de soi et le caractère, qui ressurgit.

Pour éclairer ce lien, il est utile de faire appel à la question « Où suis-je? », celle-là même qui a apparu lors de notre discussion de la facture erratique de l'*ipse* du maintien de soi du sujet minoritaire. À cette occasion, nous avons déjà pu observer que cette question est étroitement liée à la question « Qui suis-je? », en ce que la capacité de dire à soi-même « Ici

---

<sup>457</sup> Nous avons déjà rencontré à différents stades de notre parcours ces trois moments forts de la « petite éthique » de Ricœur. Pour la synthèse que celui-ci en offre lui-même, voir *SA*, p. 199-202.

je me tiens » ouvre, outre sur les narrations de soi, précisément sur la capacité de déterminer la visée éthique d'une vie bonne. Il se dégage ainsi, à la faveur de l'aura proprement éthique entourant le pôle de l'*ipse*, une filiation entre l'acte de s'estimer, tel que rattaché dans la pensée de Ricœur au registre éthico-moral de son herméneutique du soi et au pôle de l'*ipse* du soi actif qu'il envisage, et la question « Où suis-je? », telle que rattachée fortement<sup>458</sup> selon nous au pôle de l'*ipse* du soi passif et, par le fait même, au registre éthico-moral d'une herméneutique du soi ajustée à l'être-interprété du sujet minoritaire. Comment décrire cette filiation? À y regarder de près, on peut en arriver au constat suivant : s'estimer, c'est avoir une réponse à la question « Où suis-je? », c'est être capable de dire « Ici je me tiens ». Bref, s'estimer, c'est savoir où l'on se (main)tient dans le monde. Ce que l'on gagne de cette reformulation de l'acte de s'estimer paraît non négligeable. Elle permet en effet d'élucider l'enjeu majeur qui a été identifié à la facture erratique de l'*ipse*, soit précisément la difficulté du sujet minoritaire à déterminer où il se (main)tient dans le monde. Compte tenu de ce qui précède, il appert que cet enjeu n'est autre que celui de la difficulté à s'estimer. En d'autres termes, ce qui est atteint chaque fois que le sujet minoritaire ne peut pas dire « Ici je me tiens », situation dont le parcours du personnage de Calvin nous a fait découvrir de nombreuses facettes, c'est justement son estime de soi.

Comment, au juste, la capacité du sujet minoritaire de s'estimer est-elle pourtant atteinte? Qu'il nous soit permis de faire valoir à cet effet que, dans notre discussion de la facture erratique de l'*ipse*, la difficulté affrontée par le sujet minoritaire à ne pas savoir, du moins provisoirement, où il se (main)tient a été expliquée par la nécessité où il est de

---

<sup>458</sup> Fortement, puisque, comme il a été expliqué, elle est particulièrement susceptible d'être soulevée dans le cadre de la compréhension de soi du sujet passif. Et cela, bien qu'elle ne soit pas absente de la compréhension de soi du sujet actif, notamment lorsque celui-ci traverse des moments de bouleversements majeurs jalonnant inmanquablement toute existence humaine.

négoier sa présence (périphérique) dans le champ pratique, surtout en regard de la présence (centrale) du sujet majoritaire. À l'heure actuelle, il est possible de nuancer cette explication ancrée dans la métaphore spatiale par une considération sur les rapports de pouvoir asymétriques qu'elle implique. À vrai dire, le plus grand avantage de percevoir la capacité du maintien de soi en termes de capacité d'estime de soi consiste sans doute en ceci que ce changement d'optique permet de tirer au clair à quel point le pouvoir exercé par une majorité sur une minorité frappe le plus fort là où il jouit d'une certaine invisibilité, soit dans l'axiologique. C'est effectivement dans ce domaine que peuvent se déchaîner tous les conflits et toutes les violences entre ceux qui « peuvent » et ceux qui « ne peuvent pas ».

Dans le but de faire ressortir le fonctionnement de ce processus, il faut noter qu'en vertu de la mutualité de la formation respective de l'*idem* du caractère et de l'*ipse* du maintien de soi, le développement des identifications-à et des habitudes, afférentes à l'*idem*, s'accompagne inévitablement de la transmission de ce que Ricœur a appelé des « préférences évaluatives » (*SA*, p. 147), elles-mêmes afférentes à l'*ipse*. Par préférences évaluatives, il faut comprendre les penchants pour des valeurs et des jugements particuliers (ce qu'on veut ou ne veut pas selon ce qu'on apprécie positivement ou négativement). En fait, c'est par l'incorporation et l'incrustation subséquente de telles préférences évaluatives dans le caractère qu'elles donnent l'impression d'être justement des penchants, c'est-à-dire des inclinations naturelles (*SA*, p. 147). De cette manière, les préférences évaluatives président au développement de la faculté d'estimer les « choses » et, par conséquent, de celle de s'estimer soi-même. Que se passe-t-il cependant si l'*idem* du caractère possède par principe une facture antinomique? La question aussitôt posée, et nous y voilà. Car alors commence à transparaître le problème qui s'élève dans le cadre de cette dynamique généralisée entre les deux pôles de l'*idem* et de l'*ipse* quand il s'agit du vécu de sujets minoritaires. On se

rappellera sur ce chapitre que les institutions de la minorité, soit les structures même où s'exercent, *lato sensu*, les us et les mœurs communes de la communauté, sont assaillies sans cesse par les institutions de la majorité avec laquelle la minorité partage le champ pratique. Dans ces conditions, il y a certes acquisition ou, mieux, contraction par le sujet minoritaire d'identifications-à et d'habitudes provenant des institutions de la majorité. Mais ce n'est là qu'une partie du problème. L'autre partie, d'une importance plus grande parce que souvent dissimulée sous un voile épais tissé de silences, d'embarras, de dénis et parfois même d'ignorance, c'est qu'il y a également la transmission sournoise, sinistre, de préférences évaluatives, transmission qui, en affectant le pôle de l'*ipse*, atteint précisément la capacité de s'estimer et contre laquelle on ne semble pas pouvoir se prémunir.

Sans doute l'une des meilleures expressions littéraires de cette situation s'offre-t-elle dans l'œuvre de Patrice Desbiens. Voici donc venu le moment de convoquer au rendez-vous les textes de l'un des poètes franco-ontariens les plus connus. On notera en ce sens que toute la structure narrative de son récit poétique *L'homme invisible/The Invisible Man* témoigne de l'envahissement de plus en plus considérable des institutions de la majorité anglophone. Le signale, par delà le bilinguisme du texte, en particulier la non coïncidence de plus en plus grande entre les versions française et anglaise de ce récit/*story* bilingue au fur et à mesure que la narration avance. En outre, dès les premières pages, ce récit nous fournit une description des plus éloquentes du moment flou, diffus, et pourtant bien sensible, de l'assaut inévitable des institutions de la minorité par celles de la majorité :

En troisième année, à l'école Saint-Alphonse...  
 Une léthargie bruyante s'empare de l'homme invisible et ses doubles.  
 Quelque chose se prépare.  
 On ne sait pas quand, on ne sait pas où.

Le soleil regarde par les fenêtres.  
 Il leur rit dans face. (*HI*, p. 3f)

*In the third grade, in a classroom of Saint-Alphonse school...  
 A noisy lethargy invades the bodies of the invisible man and his classmates.  
 Something is brewing.  
 No one knows when, no one knows where or how. [...]*

*The sun looks in thru the windows.  
 He laughs in their faces. (HI, p. 3a)*

Ainsi, il n'est pas jusque dans l'un des bastions, anciens et actuels, de la francité en Ontario, soit l'école, que s'étendent l'influence des institutions de la majorité et la « léthargie bruyante » qu'elle amène. « Léthargie » perfide que celle-là parce que, de ce « quelque chose » qu'elle annonce, on en pressent l'approche de nulle part et, de ce fait, de partout. En outre, dans une œuvre où le sens émerge bien souvent du va-et-vient entre le dit et le non-dit ainsi que des écarts et des glissements sémantiques entre les deux versions de la même réalité, on ne peut que remarquer que la sempiternelle question du « *how* » quant à l'« emprise » exercée par les institutions de la majorité anglophone (comment cela m'est-il arrivé? comment ai-je perdu ma langue, ma culture... francophone?) est soulevée seulement en anglais, et seulement *after the fact*/après coup, la « léthargie » étant déjà sur le point d'« envahir » corps et esprits. Elle y va bon train, d'ailleurs, puisque le « bruit » qui, étrangement, en procède devient de moins en moins étranger, se voulant aussi imposant, inéluctable, que le « soleil », symbole même du principe de régénération promettant la renaissance (en tant qu'anglophone) par l'anéantissement (en tant que francophone). Voilà, en fait, une mutation qui semble déjà entamée, comme l'indique, dans le verset même traitant du soleil, l'orthographe informelle du mot « *thru* », signalant une certaine familiarité avec la langue anglaise. Toutefois, cette mutation est loin d'être accomplie. En témoigne l'emploi fautif, dans le dernier verset en anglais, du pronom personnel « *He* » pour désigner « *The sun* », astre qui, dans l'usage anglais courant, est assigné le pronom personnel neutre

« *it* »<sup>459</sup>, soit un pronom absent de la langue française. Cette absence pronominale non encore ressentie comme une vacance, la traduction directe du « il » français, employé effectivement pour désigner le « soleil », suffit pour le moment à la tâche de désigner « *The sun* ». Si alors la « léthargie » et son « bruit » qui émanent des institutions de la majorité anglophone ne tardent ni d'influer sur la formation de l'*idem* du caractère ni de s'insinuer dans les préférences évaluatives relevant de l'*ipse* du maintien de soi (l'orthographe de « *thru* » pour « *through* » n'est pas innocente sous les deux rapports), il reste qu'ils se sédimentent lentement, et ce dans l'exacte mesure où la formation des deux pôles de temporalité existentielle de l'*idem* et de l'*ipse* constitue, est-il besoin de le préciser, un processus étalé sur le temps.

Comme on peut le constater, *L'Homme invisible/The Invisible Man* de Desbiens, de même qu'une large part de son œuvre<sup>460</sup>, a indubitablement le mérite d'ausculter, dans un langage ordinaire, quotidien, mais aucunement banal, l'influence variée qu'exerce la présence imposante des institutions de la majorité anglophone sur celles de la minorité francophone en Ontario. Mais le mérite encore plus grand de ses textes réside sans doute en ceci qu'ils portent à l'expression, de façon remarquable, comment évoluer dans un tel milieu influe sur l'ipséité des sujets d'abord et avant tout dans l'ordre symbolique. Voilà qui est de la plus grande importance pour nous. Car c'est bien dans l'ordre symbolique qu'ont lieu le plus souvent les pires pillages et ravages, comme l'ont d'ailleurs parfaitement élucidé les écrits d'Albert Memmi<sup>461</sup>, d'Homi K. Bhabha<sup>462</sup>, de Pierre Boudreau<sup>463</sup>, et, pour ce qui est

---

<sup>459</sup> Si, dans l'usage poétique de la langue anglaise, on dévie parfois de l'usage de « *it* », il faut noter que, même dans pareils cas d'anthropomorphisation, c'est le féminin qui l'emporte sur le masculin. Au demeurant, il est improbable que l'on ait affaire ici à un tel rare emploi poétique dans la mesure où il trancherait vivement avec l'emploi du « *thru* » dans le verset précédent.

<sup>460</sup> Plus loin, nous nous rapporterons en particulier à Patrice Desbiens, *Sudbury. Poèmes 1979-1985, op. cit.*

<sup>461</sup> Albert Memmi, *Portrait du colonisé* précédé de *Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Actuel », 1985 [1957].

des Amériques, ceux de Patrick Imbert<sup>464</sup> et de François Paré<sup>465</sup>. Ce dernier constate en fait sans ambages que « l'impression d'irréalité dans laquelle baignent souvent les sociétés minoritaires est accrue par leur incapacité à contrôler le fonctionnement même de la représentation et du symbolique. Ces sociétés sont traversées par la fragilité des structures imaginaires qui les portent<sup>466</sup>. » Au fond, l'œuvre de Desbiens – et c'est pour cela que nous ne nous priverons pas d'y recourir dans les pages qui suivent – puisqu'elle puise à pleines mains dans cette « fragilité des structures imaginaires », parvient à cerner on ne peut mieux ce qui nous semble particulier à l'affirmation de soi des sujets minoritaires, à savoir que c'est dans l'ordre symbolique que la transmission sournoise des préférences évaluatives dérivant des institutions d'un groupe majoritaire se révèle de nature à avoir les effets les plus dévastateurs<sup>467</sup>. Pour quelle raison? Pour la raison fondamentale que voici : le passage des préférences évaluatives par l'ordre symbolique a pour conséquence qu'elles atteignent directement la capacité du sujet minoritaire de savoir où il se (main)tient dans le monde, autrement dit, sa capacité de s'estimer. Tant et si bien que, le plus ordinairement, il ne s'aperçoit qu'après coup, justement, qu'il ne sait plus où il se (main)tient dans le monde, que, de visible, il est devenu « invisible », bref, que son estime de soi s'est muée en mésestime de soi. N'est-ce pas là précisément ce qui fait naître cette « impression d'irréalité » qu'évoque Paré et que nous avons déjà vue assaillir tour à tour, avec plus ou moins de violence, le

---

<sup>462</sup> Homi K. Bhabha, *The location of culture*, London/New York, Routledge, coll. « Routledge Classics », 2004 [1994]. Voir surtout le chapitre intitulé « Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse », p. 121-131, où Bhabha fait valoir que « *mimicry emerges as one of the most elusive and effective strategies of colonial power and knowledge* » (p. 122).

<sup>463</sup> Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, nouv. éd. rév. et corr., Paris, Seuil, coll. « Points Essais » 1998 [1992]. On lira notamment avec intérêt ses réflexions dans cet ouvrage sur « Le marché des biens symboliques », p. 234-288.

<sup>464</sup> Patrick Imbert, *Trajectoires culturelles transaméricaines*, *op. cit.*

<sup>465</sup> François Paré, *La distance habitée*, *op. cit.* et *Id., Le fantasme d'Escanaba*, *op. cit.*

<sup>466</sup> François Paré, *La distance habitée*, p. 63.

<sup>467</sup> Cela est d'autant plus vrai pour les sujets minoritaires, qui, comme les Franco-Ontariens, évoluent dans un espace social sans frontières géographiques proprement dites et donc d'autant plus dépendant d'un imaginaire social pour fabriquer l'être-ensemble.

personnage de Calvin dans *L'écureuil noir*, celui de Charles dans *Le nobody de la 504* et celui de l'homme invisible dans *L'homme invisible/The Invisible Man*? Et que ceux qui « ne peuvent pas » ne s'aperçoivent ainsi de leur mésestime de soi qu'après coup, n'est-pas là au final un indice parmi les plus probants de combien vaste est l'empire des forces iniques et usurpatrices de ceux qui « peuvent »?

À bien y penser, c'est une telle prise de conscience tardive qui explique aussi bien la rupture violente de la vie de couple de Calvin et de Zorah, que le fait que Calvin, après être devenu – à l'image de Charles et de l'homme invisible, mais à sa manière – absent et à autrui et à soi-même, prenne du temps à déterminer où il se (main)tient dans le monde, à apprendre à s'estimer. Comment satisfait-il donc à cette première condition nécessaire à des narrations de soi réglées?

Notons pour commencer que, puisque Calvin fait taire ses pensées intimes durant sa relation avec Zorah, il incombe à Zorah de décider à elle seule de quoi leur vie de couple devrait avoir l'air. Or on a vu que la vie mondaine qu'elle ambitionne, et que Calvin et elle-même finissent effectivement par avoir, ne ressemble pas du tout à l'idéal de vie que Calvin envisage lui-même. Tout au contraire. Dans cette perspective, Zorah a beau avoir délaissé son ancien nom de famille – Her-show-itz –, Calvin, tant bien que mal, se présente tout le long de leur vie de couple comme simple figurant dans « her » « show ». De fait, tout porte à croire qu'il s'est rendu compte de l'impossibilité de continuer à mener une telle existence au moment où sa conjointe soulève la question d'avoir des enfants. Zorah précise à ce propos le jour où elle quitte Calvin : « Il y a un an, tu te souviens, je voulais qu'on ait un enfant. Maintenant qu'on était bien installés, je trouvais que c'était le temps. Je t'en ai parlé, te n'as rien dit comme d'habitude. Tu avais l'air d'accord, j'ai pris l'initiative » (*EN*, p. 167). Et alors que Zorah s'appliquait de suite à chercher un « bon gynécologue-obstétricien » (*EN*,

p. 167), Calvin, au lieu de lui avouer enfin qu'il ne l'aimait pas, s'est mis à composer avec cette réalité contraire à ses idées à lui à sa façon habituelle : son imagination. Zorah elle-même en fait foi à nul autre moment que le soir du raptus confusionnel d'origine onirique de Calvin, raptus précédant leur rupture d'environ un an<sup>468</sup> :

Tu sais, Calvin, depuis quelque temps, tu parles souvent seul. Quand tu as commencé à faire ça, ça ne dérangeait jamais, je le remarquais mais sans plus. L'autre soir, chez les Grey, tes monologues était vraiment audibles. Peut-être que tu travailles trop. Tu devrais voir un médecin. Ce n'est pas normal. (*EN*, p. 162)

C'est bien là, toutefois, le nœud du problème : ce comportement était « normal » pour Calvin<sup>469</sup>. En effet, ce qui se produit ce sinistre soir qui déclenche la première dépression du héros, ce sont deux actes spécifiques : d'abord, après le commentaire de Zorah sur ses monologues, Calvin se réfugie sur-le-champ dans son imagination en commençant à parler de Manawaka ; ensuite, devant l'incompréhension totale de la part de Zorah de la signification, pour lui, de ce souvenir « magique » (*EN*, p. 166), Calvin entrevoit plus ou moins consciemment que d'avoir toujours caché à sa conjointe ses pensées intimes n'a pas été la bonne voie à suivre. Zorah l'ayant « surpris » ce soir « dans [s]on silence » (*EN*, p. 162), Calvin, admettra-t-il plus tard, se sentait « piégé comme un rat » (*EN*, p. 162-163). Piège, il faut bien l'avouer, qu'il s'est posé lui-même, dans la mesure où c'est lui qui a fait le choix de garder le silence sur ses sentiments réels pendant des années, misant sur le désir irraisonné de pouvoir figer l'image qu'il avait pu se faire de lui-même pendant le séjour éphémère à Manawaka. Et on a vu que, pour reprendre ici le vocabulaire phénoménologique qui a été le nôtre, en ne répondant pas à Zorah qui lui demandait « Où es-tu ? » par « Ici je me

---

<sup>468</sup> Calvin passe les premiers neuf mois de sa première dépression à la maison (*EN*, p. 163), et les quatre mois suivants à l'hôpital psychiatrique (*EN*, p. 164).

<sup>469</sup> « C'était une habitude que j'avais toujours eue, surtout dans les moments où je récrivais des manuels d'histoire. » (*EN*, p. 162)

tiens », Calvin perd la capacité de se donner à lui-même une réponse à cette question, c'est-à-dire de répondre à la question « Où suis-je? ».

Il n'est pas sans intérêt d'insister de nouveau sur cette dynamique qui caractérise la vie commune du couple. Car nous sommes maintenant en mesure de la percevoir en terme de l'acte de s'estimer, acte qui constitue expressément une formulation affirmative de la question « Où suis-je? ». En ce sens, on peut en arriver à deux constats, l'un et l'autre basé sur le fait que, puisque Calvin ne veut pas dire de ce qu'il pense, c'est Zorah qui décide pour les deux de ce qu'est une « vie bonne » (les visées éthiques) et par quels moyens l'atteindre (les normes morales). Ainsi, Zorah, en *estimant* ouvertement les « choses », peut *s'estimer* devant autrui en fonction d'avoir ou non réussi à réaliser tel ou tel aspect de son idéal de « vie bonne ». Calvin, au contraire, en ne *estimant* pas ouvertement les « choses », non seulement ne *s'estime* pas devant autrui, mais encore, oserait-on dire, désapprend à *estimer* les « choses » et n'est plus capable, en conséquence, de *s'estimer* lui-même pour lui-même.

Compte tenu d'un tel manque de la capacité de s'estimer, on ne s'étonnera pas que ce que Calvin appelle sa deuxième dépression, qui suivra sa séparation d'avec Zorah, s'étende sur deux ans (*EN*, p. 169). À la vérité, cependant, cette « dépression » serait plutôt à rapprocher d'une période de rétablissement. Rétablissement de quoi? Précisément de sa capacité de s'estimer, ce qui, en retour, l'aidera à affronter avec succès les écueils d'une dialectique court-circuitée de sorte à pouvoir construire des narrations de soi réglées. Pendant ces deux années, Calvin entreprend, en effet, ce que Zorah lui souhaite à son départ, à savoir « reprendre [s]on équilibre et refaire [s]a vie » (*EN*, p. 165). Aussi apparaît-il que Zorah

quitte Calvin dans le même état que celui dans lequel elle l'a rencontré dix ans plutôt<sup>470</sup>. Une grande différence sépare toutefois le premier contact entre eux du dernier : Calvin, à la suite de ce nouveau virage dans sa trajectoire, réussira à déterminer clairement où il se (main)tient dans le monde, il réussira à s'estimer.

Il existe trois facteurs, à première vue disparates, qui contribuent directement à initier et à orienter la marche vers la réalisation de ce défi. En premier lieu, il y a les veillées qu'assure Calvin de son père hospitalisé. Comme il a déjà été remarqué au passage, la séparation de Calvin d'avec Zorah coïncide à peu près avec le début de la cardiopathie du père. Ce concours de circonstances n'est pas à négliger. Et cela, ni sur le plan pragmatique, parce que c'est alors que Calvin commencera à rendre visite à son père malade à l'hôpital, qu'il passera de longues heures à le veiller et qu'il s'emploiera à déterrer nombre de souvenirs de son enfance ; ni sur le plan symbolique, parce que ces visites présenteront l'occasion pour Calvin d'exprimer, pendant que le père inconscient n'a plus la force d'imposer son autorité, ce qu'il pense vraiment des idéaux de vie familiaux et de l'impact qu'ont eu sur lui certaines attitudes du père, y compris celle qu'il avait affichée pour l'enfant cri<sup>471</sup>. Il se produit sur ces deux plans un dédoublement des plus curieux, dédoublement qui est porté à son paroxysme lors de ce que Calvin croyait sa dernière visite à l'hôpital, celle où il débranche l'appareil respiratoire de son père. À cette occasion, en fait, ce n'est pas la mort mais la vie qu'il lui donne, le père « ressuscit[ant] » (*EN*, p. 95) finalement de sa maladie du

---

<sup>470</sup> À plus forte raison que cette dernière rencontre est tout aussi fortuite que la première, puisque, Calvin étant sorti de l'hôpital un jour plus tôt que prévu, il « n'aurai[t] plus trouvé personne » à la maison le lendemain (*EN*, p. 165).

<sup>471</sup> « Maintenant que je t'ai à moi entièrement, que tu ne peux plus te défendre, je vais te dire ce que j'ai tu toute ma vie. » (*EN*, p. 44)

cœur non pas moins miraculeusement que Calvin qui parviendra à se débarrasser de la sienne<sup>472</sup>.

En deuxième lieu, et pour se débarrasser justement de sa blessure au cœur à lui, et tout particulièrement des remords qui le rongent pour avoir manqué de franchise à l'endroit de Zorah, Calvin commence, toujours durant sa deuxième « dépression », à s'arrêter devant la maison dans la Côte de Sable, déjà vendue, qu'il a partagée avec elle. Lors de ces « stations solitaires » pouvant s'étendre sur des heures, Calvin dira à Zorah tout ce qu'il ne lui a jamais avoué, il lui demandera pardon et il « lui racont[era] [s]a vraie version de [leur] vie commune, à voix haute parfois » (*EN*, p. 129). Il importe peu ici, de même que dans le cadre de ses interactions avec le père inconscient à l'hôpital, que Calvin ne fasse que « monologue[r] » (*EN*, p. 129) et que Zorah ne puisse jamais lui répondre. L'essentiel est que Calvin puisse livrer sa pensée, verbaliser ce qu'il a toujours tu, bref, dire « Ici je me tiens ». Après tout, il ne faut pas perdre de vue que savoir s'estimer, au sens de savoir où se (main)tenir dans le monde, est un processus étalé dans le temps.

Cela nous conduit au troisième et dernier élément qui contribue à orienter ce processus dans la bonne direction : l'amitié avec le professeur Pigeon. C'est à l'occasion de l'un de ses monologues devant son ancienne maison que Calvin va rencontrer ce personnage aimable<sup>473</sup>. « Professeur de lettres classiques à la retraite et autrefois mauvais poète » (*EN*, p. 170), Pigeon s'est recyclé dans la garde de maison : il s'occupe des maisons des autres en échange du gîte et du couvert. Le professeur Pigeon, qui garde l'ancienne demeure de

---

<sup>472</sup> Il s'agit d'un dédoublement père/fils très intrigant, qui va bien au-delà des visites à l'hôpital qui nous intéressent ici. En fait, il y a évolution de ce dédoublement : il va de l'opposition (le manque de reconnaissance dans l'enfance de Calvin) au contraste (les deux « renaissent » de manière analogue mais différente, toujours du point de vue axiologique) en passant par différents degrés de ressemblance (l'identification à l'âge adulte de Calvin, y compris lors sa première dépression obsessionnelle-compulsive, voire lors des visites à l'hôpital).

<sup>473</sup> Ce personnage n'est pas étranger aux lecteurs de Poliquin, car il apparaît également dans *La Côte de Sable* (*op. cit.*). On lira avec intérêt l'analyse que François Paré consacre à cette figure dans son article « Déshérence et mémoire dans l'œuvre de Daniel Poliquin », *Voix et Images*, vol. 27, n° 3 (81), printemps 2002, p. 421-434.

Calvin, aperçoit celui-ci un jour et l'invite volontiers à prendre le dîner avec lui. On entrevoit dès leur premier échange pourquoi cette rencontre sera déterminante :

Si vous me jurez que vous n'êtes pas un missionnaire, je vous invite à partager mon dîner. C'est que je suis très seul, vous voyez, et j'avoue que vous m'intriguez. J'ai fait des cailles au fenouil, j'ai un chianti remarquable. Je m'apprêtais à prendre l'apéritif, venez, nous dînerons ensemble, je vous raconterai ma vie et vous me raconterai la vôtre, elle a l'air aussi ennuyeuse que la mienne. Entrez... Faites comme chez vous. (*EN*, p. 170)

Il y a fort à parier que Calvin va entrer dans son ancienne maison pour la première fois en se sentant véritablement « comme chez lui ». À preuve, ce qui s'ensuivra de cette première rencontre :

Alors a débuté, constate Calvin, une longue amitié thérapeutique pour moi. Je lui ai tout dit de moi et il a tout pardonné, tout expliqué. En échange, il m'a raconté sa vie de poète raté, de savantasse modeste. Nous sommes devenus des amis par la confiance et des rivaux en cuisine fine. Il m'a appris à faire cuire les ris de veau, je lui ai fait découvrir le gibier. (*EN*, p. 170)

Comment expliquer l'épanouissement de cette amitié sincère? Il y a deux éléments de réponse à considérer.

Précisons tout d'abord que la raison principale pour laquelle Calvin acquiesce d'emblée à la première invitation du professeur Pigeon, et qu'il accepte de la sorte à intégrer un lieu investi d'une mémoire des plus douloureuses pour lui<sup>474</sup>, ne réside certainement pas en ceci que Zorah n'y aurait jamais servi des plats aussi raffinés que « des cailles au fenouil » ou des vins aussi exquis qu'« un chianti » (*EN*, p. 170). Loin de là. N'oublions pas en fait que, dans les cercles mondains de la capitale, c'était à elle que l'on s'adressait pour savoir quelle maison offrait le meilleur ci et le meilleur ça. Non, ce n'est pas cela qui convainc Calvin à remettre les pieds à son ancien domicile conjugal. Le fait qu'il accepte l'invitation du professeur Pigeon à « entrer » et à « fai[re] comme chez lui » (*EN*, p. 170), de

---

<sup>474</sup> Ce geste se révèle d'autant plus signifiant que l'épisode de l'enfant cri nous a bien appris combien Calvin est à même de rester attaché à ses souvenirs et affecté par eux.

même que le fait qu'il y retournera de bon gré par la suite, tiennent plutôt à l'accueil authentique que lui réserve son hôte aimable, bienveillant et surtout franc. Car, contrairement à ce qu'on pourrait croire, dans l'invitation initiale de celui-ci, il n'y a ni arrière-pensées ni fla-fla ni étalage. Le goût recherché du repas n'a en ce sens en rien pour but d'impressionner quiconque en vue de rehausser son image de soi – conduite en sens inverse, donc, de celle de Zorah. C'est tout simplement le goût de l'hôte, et il l'assume pour lui-même. Très bien, dirait-on. Mais alors, que cela nous enseigne-t-il au sujet de la capacité de Calvin de s'estimer? À vrai dire, nous en recevons une leçon magistrale : dès le premier contact de Calvin avec le professeur Pigeon, il se dégage avec netteté que l'antipathie que Calvin a toujours éprouvée envers le genre de « vie bonne » préconisée aussi bien par sa famille que par son ex-conjointe – soit une vie mondaine juchée au niveau le plus élevé possible de l'échelle sociale dans une société globale anglo-dominante – ne ressortit pas en dernière instance à la valeur matérielle des « choses » que ce genre de vie implique, c'est-à-dire au simple fait qu'il s'agit d'une vie dans l'aisance<sup>475</sup>. Elle ressortit plutôt à leur valeur éthique, c'est-à-dire au traitement réservé à autrui dans l'acquisition de ces « choses » lors du cheminement vers la

---

<sup>475</sup> Autant dire que les riches et les puissants, parce qu'ils sont riches et puissants, ne sont pas intrinsèquement « mauvais » et donc « blâmables » ; et, corrélativement, que les pauvres et les impuissants, parce qu'ils sont pauvres et impuissants, ne sont pas intrinsèquement « bons » et donc « louables ». Cette observation ouvre à n'en pas douter sur des questions très larges et traversant toute société, mais elle ouvre aussi sur une question précise s'avérant particulièrement déchirante dans les sociétés minoritaires comme l'Ontario français, à savoir la question de l'écart entre une « élite » (soi-disant « blâmable » et « hostile », ou du moins « adverse », au bien-être de la communauté parce que non représentative) et la population « générale » (soi-disant « louable » et « favorable » au bien-être de la communauté parce que représentative). Le problème connu, et toujours et encore délicat, de la place de l'intellectuel en Ontario français ne participe de rien d'autre que cette logique, logique que l'on a souvent voulu rabattre à une structure dualiste pourtant difficilement admissible d'entrée de jeu. Pour s'en convaincre, et pour prendre l'exemple de la place de l'intellectuel en Ontario français, il suffit de se rappeler que deux des figures de prou du renouveau culturel des années 1970 et au-delà non seulement appartenaient à une certaine « élite » intellectuelle, mais encore portaient de par leurs origines les marques d'un groupe majoritaire : Robert Dickson (professeur et anglophone de naissance) et Fernand Dorais (professeur et Québécois de naissance).

réalisation de cette « vie bonne<sup>476</sup> ». C'est pour cela que Calvin n'est pas contrarié par l'invitation de Pigeon. C'est pour cela qu'il ne s'offusque pas que ce dernier l'invite à déguster ce qui serait largement hors de portée aux autres « amis » (*EN*, p. 15) qu'il s'est fait durant sa vie commune avec Zorah, y compris les « clochardes schizophrènes et les alcooliques nomades<sup>477</sup> » (*EN*, p. 15) à qui il faisait l'aumône pour soulager leur misère. C'est plutôt le contraire qui se produit. Calvin, et on l'apprend également ici, affectionne tout autant que Pigeon la « fine cuisine » (*EN*, p. 170), domaine qui s'avérera une activité rapprochant les deux hommes qui deviendront rapidement amis.

Voilà qui nous conduit au deuxième élément à considérer à propos de l'importance de la rencontre du professeur Pigeon : l'amitié sincère qui en résultera. Le premier trait majeur de celle-ci est qu'elle s'appuie sur « la confiance » (*EN*, p. 170). Certes, il y a eu des confidences entre Calvin et Zorah à Manawaka, mais, en plus d'être nourries par la fausse promesse d'un futur éloignement des deux parfaits inconnus d'alors, elles étaient aussi éphémères que la passion brûlante de cette rencontre. Pour le moins, c'est vrai pour Calvin. Car, alors que Zorah continuera à être franche avec lui au long de leur relation, Calvin ne se confiera justement plus jamais à elle<sup>478</sup>. Tout autre est la relation qui se développera avec le professeur Pigeon. Au sein même de l'ancien domicile conjugal où Calvin s'était jadis barricadé dans le silence, il y aura franchise et réciprocité entre les deux hommes, et ce, depuis le tout début de leur « longue amitié » (*EN*, p. 170) : « [...] je vous raconterai ma vie et vous me raconterai la vôtre » (*EN*, p. 170), telle est, soulignons-le, la proposition

---

<sup>476</sup> La formulation complète de la visée éthique selon Ricœur est, rappelons-le, « la visée de la “vie bonne” avec et pour autrui dans des institutions justes » (*SA*, p. 202 ; nous soulignons).

<sup>477</sup> On ne se surprendra plus à ce stade de notre étude que Calvin, à titre même de sujet minoritaire, se soit senti des affinités avec la schizophrénie des unes et le nomadisme des autres.

<sup>478</sup> Cette dynamique s'observe dès les premiers jours de leur vie de couple à Toronto. Le montre la constatation suivante de Calvin : « Quand je lui demandais si elle pensait à moi en s'endormant, elle répondait qu'elle était trop fourbue pour ça. Sa franchise me peinait, mais je me gardais bien de le lui dire » (*EN*, p. 150).

ouvertement déclarée que fait le professeur Pigeon dans sa première adresse à Calvin. Cette proposition signale, outre la confiance réciproque, un deuxième trait majeur qui caractérise l'amitié que Calvin tisse avec lui : sa dimension « thérapeutique » (EN, p. 170). En fait, en sollicitant d'emblée Calvin à lui raconter sa vie, le professeur Pigeon le sollicite à lui dire où il pense se (main)tenir dans le monde, autrement dit, il lui demande de s'estimer. Mais dans quelle mesure est-ce important? Calvin ne cherchait-il pas déjà à s'estimer en se racontant tant à l'hôpital en veillant son père que devant son ancienne maison? Oui. Tout à fait. Néanmoins, grâce au professeur Pigeon, les paroles de Calvin ne tombent plus dans des oreilles sourdes. L'acte de se raconter rend possible cette fois-ci non seulement les confidences, mais justement les confidences réciproques, ouvrant ainsi sur la dimension « thérapeutique » de l'amitié entre les deux hommes. Aussi cette amitié fournit-elle le cadre parfait dans lequel l'histoire que Calvin raconte de lui-même afin de comprendre sa place dans le monde peut recueillir la perspective d'autrui, démarche toujours fort propice, comme on sait, à l'élucidation, à l'« explication » : « Je lui ai tout dit de moi et il a tout pardonné, tout expliqué » (EN, p. 170). Pour tout dire, l'amitié de Calvin avec le professeur Pigeon se révèle « thérapeutique » d'abord parce que celui-ci lui permet de mieux comprendre où il se (main)tient dans le monde, c'est-à-dire d'acquérir une juste estime de soi, ensuite parce que cette capacité de s'estimer donnera, pour sa part, à Calvin la capacité de se raconter, à lui-même sur lui-même, une histoire cohérente et acceptable.

Les veillées de son père malade à l'hôpital, les monologues devant son ancienne maison et, surtout, l'amitié sincère avec le professeur Pigeon, ce sont là, somme toute, les trois facteurs qui initient et orientent la marche de Calvin vers l'acquisition de la capacité de s'estimer. Il ne fait donc pas de doute que s'estimer constitue une condition nécessaire à la

construction des narrations de soi réglées du sujet minoritaire dont Calvin représente une figure emblématique.

*...s'exhiber*

L'acte de s'estimer, quoique nécessaire et quoique difficile à accomplir en contexte minoritaire, n'y est pas toutefois une condition satisfaisante à elle seule afin de construire des narrations de soi réglées. En effet, pour reprendre la perspective phénoménologique qui ancre la question « Où suis-je? » en tant que forme interrogative du paradigme du maintien de soi, on doit constater qu'une chose est de savoir répondre à cette question, une autre de le faire ; qu'une chose est de pouvoir dire « Ici je me tiens », une autre de passer à l'acte. S'il faut bien faire une distinction entre ces deux formulations affirmatives de l'interrogative « Où suis-je? », c'est parce que, sous le rapport de la seconde d'entre elles, les narrations de soi du sujet minoritaire se distinguent encore plus ouvertement de celles du sujet majoritaire.

Comme nous l'avons signalé au moment d'introduire la question « Où suis-je », cette question n'est pas exclusive à l'ipséité du sujet minoritaire. De cela, a témoigné, aussi bien, notre discussion des deux cas de figure d'un court-circuitage de la dialectique des deux pôles de l'*idem* et de l'*ipse*, où, partis à la recherche d'une meilleure intelligence, d'une meilleure lecture, de la constellation des signes du pâtir en tant que mode d'être du sujet minoritaire, nous avons emprunté aux ressources de la psychologie et de la psychiatrie ayant trait à la souffrance dans les troubles mentaux en général et donc ne faisant pas de distinction entre sujets minoritaires et majoritaires. Il n'empêche que ce passage par les sciences de la psyché a donné du poids à l'idée que la question « Où suis-je? » est particulièrement susceptible de surgir dans le cas du sujet minoritaire, obligé qu'il est de composer avec une facture antinomique du pôle de l'*idem* et une facture erratique du pôle de l'*ipse*. Si tel est le cas, ce

n'est pas seulement parce que posséder une réponse à la question « Où suis-je? » ne va pas de soi, c'est également parce que le sujet minoritaire a en quelque sorte une tâche supplémentaire à accomplir afin de donner une réponse adéquate à cette question. Plus précisément, répondre à la question « Où suis-je? » exige de lui, certes, de *savoir* où il se (main)tient dans le monde, mais encore de *faire savoir* où il se (main)tient dans le monde – tâche que ne connaît pas le sujet majoritaire. Bref, il doit, d'une part, s'estimer, d'autre part, s'exhiber. Qu'est-ce qui est impliqué dans cet acte? Essayons de voir ce que le cheminement de Calvin peut nous enseigner sur le sujet.

Calvin, on l'a vu, préfère taire ses opinions devant Zorah. Toutefois, sa tendance à vivre dans l'effacement ne se borne pas au cadre de sa vie conjugale. Ainsi, pendant leur séjour à Toronto, et peu de temps après avoir obtenu grâce à Zorah un poste de chroniqueur, Calvin se voit offrir l'occasion de servir de « nègre<sup>479</sup> » (*EN*, p. 154), de scripteur caché pour le récit autobiographique d'un joueur de hockey. Le projet est un succès et d'autres suivront : « Je n'en suis vite arrivé à ne plus faire que des autobiographies, j'ai même quitté mon emploi de journaliste à la radio » (*EN*, p. 158). Aux autobiographies s'ajouteront au fil du temps des modes d'emploi et une chronique courrier du cœur, et, une fois installé à Ottawa, des discours politiques. La raison pour laquelle Calvin se voue volontiers pendant plusieurs années au métier d'écrivain à gages dans toutes sortes de domaines disparates réside en ceci que, bien qu'il soit le rédacteur de textes publiés, ce métier lui permet néanmoins de rester comme d'habitude dans les coulisses, puisqu'il n'en est pas l'auteur officiel, son nom n'apparaissant sur aucune couverture.

---

<sup>479</sup> Le terme, bien qu'acceptable dans le contexte utilisé, est néanmoins lourd de sens étant donné ses connotations raciales.

De toute évidence, l'influence des parents de Calvin a un rôle à jouer dans son recours à une panoplie de stratégies de l'effacement au cours de sa vie. On se souviendra sur ce chapitre de la valeur que sa famille attache aux deux mantras du conformisme et de l'ordre, mantras qui déteindront sur Calvin, malgré lui. Ne pas poser de gestes de travers, ne pas incommoder, tels sont, en fait, les leçons qu'il a subrepticement reçues et appliquées, voire appliquées avec acharnement, durant sa vie :

Si la caissière au magasin omettait de me remettre toute la monnaie qui me revenait, pas un mot de protestation. Après tout, j'avais donné un trop gros billet à la pauvre demoiselle.

J'ai commencé à fumer parce qu'on m'a offert une cigarette un jour. Je ne pouvais pas dire non, j'aurais offensé celui qui me l'offrait. Longtemps, aussi, j'ai bu de la bière même si je n'en ai jamais aimé le goût.

Il m'est arrivé de coucher avec des femmes grosses, laides ou niaiseuses, parce que je craignais de les blesser en leur disant non. Je conservais mes regrets pour après. (*EN*, p. 11-12)

Calvin a donc toujours cherché à disparaître en se pliant aux règles de la société. Au fond, il ne pouvait qu'être très habile dans pareilles stratégies de l'effacement puisque, venant d'une famille apte à « plaire à tout le monde » (*EN*, p. 35), il en avait tous les moyens. Comme Calvin le constatera lui-même, c'est tout particulièrement du père qu'il a hérité à la fois de cette habilité et de ce penchant pour se conformer : « [...] c'est précisément ce que mon père et moi avons le plus en commun : cette aspiration au conformisme [...], qui s'est cristallisée avec la rencontre de Zorah et qui a commencé à me quitter en même temps qu'elle. » (*EN*, p. 31) En plus de reconnaître qu'il ressemble à son père sous l'aspect de son « aspiration au conformisme » – ce que, soit dit en passant, l'on a pu observer dans notre discussion des traits du sujet mélancolique que père et fils incarnaient si bien –, Calvin dessine donc ici en quelque sorte l'évolution de cette aspiration : elle se profile au long de sa vie, elle atteint son apogée durant sa vie conjugale avec Zorah et elle se dissipe après leur rupture. Comment expliquer cette trajectoire? Que met-elle en jeu?

À bien y penser, cette trajectoire de Calvin fait valoir un enjeu majeur pour tout être minoritaire, à savoir le processus sournois de transmission de préférences évaluatives et son impact sur la capacité du soi minoritaire de savoir et de faire savoir où il se (main)tient dans le monde. Détaillons.

Quoique Calvin dédaigne, voire refuse, depuis l'enfance d'accepter et surtout d'adopter les idéaux de vie prônés par ses parents, il finit par les faire siens. Il ne s'agit pas non plus de n'importe quel idéal, mais précisément de celui que Calvin a peut-être le plus abhorré, à savoir le mantra du conformisme, auquel est rattaché celui de l'ordre. Comment donc rendre compte du fait que ce refus du conformisme se transforme non pas seulement en acceptation mais encore en « aspiration »? La transmission sournoise de préférences évaluatives, dont on a plus tôt souligné les effets néfastes dans les milieux des minorités culturelles, se prête à y fournir une réponse. Dans cette perspective, on pourrait constater que ce qui se passe chez Calvin, et en cela il s'avère représentatif de tout sujet minoritaire, c'est qu'à travers la formation des dispositions durables de son caractère (identifications-à et habitudes), se sont inévitablement immiscées certaines tendances, certains penchants, certaines préférences, qui véhiculent tout naturellement certaines appréciations, certains jugements, bref, certains critères d'évaluation portant sur ce qui est « bon » et « mauvais » et, par conséquent, sur ce qui est à dédaigner et à désirer, ce à quoi « aspirer », justement. Et, une fois infusés dans l'*idem* du caractère, ces préférences évaluatives orientent inéluctablement le pôle proprement éthique de l'*ipse* du maintien de soi. Maintenant, ce qu'il y a de particulièrement problématique, c'est que Calvin compose avec une « aspiration au conformisme », attachée bien sûr au mantra de l'ordre incarné, lui aussi, par la figure paternelle. Pourquoi? Parce que cette « aspiration au conformisme » concerne directement ce qui est au cœur du paradigme du maintien de soi, soit l'acte de dire « Ici je me tiens », et ce

en le frappant au préalable d'une interdiction si cet acte n'est pas conforme à..., s'il va à l'encontre de... l'ordre des choses dans l'espace social qu'il habite. Pour tout dire, aspirer au conformisme, ce n'est rien de moins que s'interdire de faire savoir où l'on se (main)tient dans le monde si ce « faire savoir » ne s'accorde pas avec l'ordre qui y règne. Et on a bien vu les ravages que pareille interdiction cause sur la constitution et la compréhension de soi de Calvin en dérégulant ses narrations de soi.

Où réside donc le problème? Pourquoi y a-t-il antagonisme chez le héros entre « aspiration au conformisme » et dire « Ici je me tiens »? La réponse tient très expressément au fait que Calvin est un sujet minoritaire, un soi passif existant sur le mode du pâtir. Car, en tant que sujet passif, et donc en tant que sujet évoluant dans un espace qui n'est pas intégralement le sien dans l'ordre socioculturel et surtout symbolique, le sujet minoritaire ne saurait dire « Ici je me tiens » sans ne pas aller à l'encontre de l'ordre ordinaire des choses dans cet espace, sans ne pas se conformer. Pour lui, dire « Ici je me tiens » et faire savoir où il se (main)tient dans le monde, c'est nécessairement ne pas paraître à la « bonne » « place ». Sa présence, quand elle se donne à voir, apparaît donc toujours comme *déplacée*. Aussi faire savoir où il se (main)tient dans le monde, et donc se manifester, se montrer, se produire dans l'espace social – qu'il ne gouverne pas au même titre que le sujet majoritaire, mais qui n'en demeure pas moins le sien –, signifie infailliblement *s'exhiber*.

Il faut insister sur la signification de ce terme, qui acquiert à nos yeux une dimension ontologique dans le cadre de l'être-interprété de tout sujet existant sur le mode du pâtir. S'exhiber pour un tel sujet, c'est faire deux choses : c'est, d'une part, sortir ou, mieux, jaillir hors de (*ex*) la « place » marginale qu'il occupe ou possède (*habere*) en propre dans le monde ; c'est, d'autre part, par l'acte même *se faire voir* ainsi dans le monde, faire voir ce qui ne se conforme pas à..., ce qui va à l'encontre de... et, en conséquence, déranger,

incommoder, indisposer, à des degrés variés. Il en découle que fournir une réponse à la question « Où suis-je? » va pour le sujet minoritaire au-delà de la simple connaissance, déjà peu facilement acquise, d'une réponse à cette question. Autrement dit, il en découle que la question « Où suis-je? » requiert en contexte minoritaire, non pas une, mais deux formulations affirmatives : *s'estimer* et *s'exhiber, savoir* où l'on se (main)tient dans le monde et *faire savoir* où l'on se (main)tient dans le monde.

Si tel est le cas, le problème qui se pose pour Calvin est au moins double. Premièrement, en raison du fonctionnement sournois de l'acquisition des préférences évaluatives, il ne se rend compte qu'après coup qu'il entretenait une « aspiration au conformisme ». C'est pour cette raison que les propos au sujet de son incapacité à s'opposer à autrui de peur de l'« offenser » (*EN*, p. 12) sont livrés seulement au sortir de sa deuxième dépression, dans une « préface posthume de l'auteur » (*EN*, p. 7), c'est-à-dire une fois qu'il a acquis une « vérité nouvelle de [s]on existence » (*EN*, p. 20). Deuxièmement, puisqu'il ne savait pas qu'il avait une aspiration au conformisme, il ne savait pas que son identification comme sujet minoritaire exigeait que, par delà l'acte de s'estimer comme tel, il prenne le pari de s'exhiber comme tel. C'est pour cette raison qu'il opte pendant toute sa vie d'avant la rupture avec Zorah – comme le signale la trajectoire qu'il trace lui-même – pour la stratégie du reste de sa famille : celle de l'effacement, du silence, du camouflage. En fait, il a adopté à cet égard la même conduite que son père : il « faisait [...] le caméléon » (*EN*, p. 31). Si ce dernier terme finit donc par être connoté négativement dans le roman, c'est justement parce qu'il est contraire à l'une des deux conditions essentielles pour avoir des narrations de soi réglées en contexte minoritaire, soit s'exhiber.

Dans *L'écureuil noir*, l'importance de cet acte se signale dans l'épisode même où « tout a commencé » (*EN*, p. 18), où Calvin se résolve à « changer de vie » (*EN*, p. 16) en

vue d'acquérir, comme on vient de le noter, une « vérité nouvelle de [s]on existence » (*EN*, p. 20). Cet épisode a lieu durant sa deuxième dépression et survient, plus précisément, après une nuit de veille de son père à hôpital. En rentrant chez lui à pied, dans l'air sec et froid d'un matin de mars, Calvin décide d'entreprendre sa « mutation » (*EN*, p. 95). En cela, il agit, nous dit-il, à l'instar des protagonistes d'une « légende locale » :

Ce matin de mars, je me suis rappelé une légende locale. Ces écureuils noirs [du quartier de la Côte de Sable] seraient en réalité d'anciens rats qui se seraient mêlés à des écureuils gris pour éviter les mesures de la dératisation. La mutation a réussi. Depuis, citoyens et touristes les gavent d'arachides au lieu de leur jeter des cailloux. Mais ce sont bel et bien d'anciens rats qui n'auraient conservé de leur passé que la couleur du pelage et des traces d'accent étranger [...]. (*EN*, p. 17)

Cet acte de mutation, entrepris à l'instar des rats pour « faire peau neuve », pour « [se] réinventer, mais en mieux » (*EN*, p. 17), Calvin va jusqu'à chercher à le sceller au moyen de la publication de sa propre « notice nécrologique » (*EN*, p. 20) ; d'où justement la possibilité d'ouvrir le récit qu'il fait de lui-même sur une « préface posthume ». Remarquons en outre que l'acte de (re)naissance évoqué dans la scène ci-dessus, scène dont relève évidemment le titre de *L'écureuil noir*, est inscrit dans le nom de famille de Calvin : Winter. Il faut souligner, en effet, que la mutation enclenchée ce jour d'hiver n'a pas tardé de montrer ces effets bénéfiques. Le confirme avec force le premier contact interhumain de Calvin après cette mutation. Rendu à la Côte de Sable, il s'offre le matin même un repas dans un restaurant qu'il aime fréquenter :

Sans me gêner, j'ai ouvert la porte bruyamment, j'ai lancé ma tuque sur une table et je suis allé serrer la main du propriétaire [...]. [J']ai embrassé [Marcelle, la serveuse,] sur les deux joues en lui disant que je la trouvais belle, j'ai commandé le menu du jour avec du thé, je me suis assis à la fenêtre en chantonnant. Tout le monde dans le restaurant me regardait comme si j'arrivais de la planète Mars. Pour une fois, sûr de moi, je rendais tous les regards, même les sourires. (*EN*, p. 18)

Le premier signe que Calvin a changé porte donc sur son absence de « gêne », sur le fait que, « sûr de lui », il ose le matin même occuper l'espace social qui est le sien comme un habitant

à part entière. C'est dire que le premier pas qu'il prend dans sa mutation identitaire se rapporte à l'acte qu'il a cherché à éviter toute sa vie : s'exhiber. Il semble bien que c'était le bon premier pas à prendre, car, si « [d]epuis ce temps-là, [il] ne se laisse jamais faire » (*EN*, p. 21), c'est justement parce que la valorisation de l'acte de s'exhiber l'a mis sur le chemin de l'acte de s'estimer... en tant que sujet minoritaire.

Tout compte fait, il s'ensuit que, pendant toute sa vie précédant la séparation d'avec Zorah, Calvin se trouvait piégé dans une espèce de cercle vicieux que l'on pourrait décrire en trois volets. *Primo*, alors qu'il lui est nécessaire en tant que sujet minoritaire de satisfaire à deux conditions nécessaires aux narrations de soi réglées, soit s'estimer – savoir où il se (main)tient dans le monde – et s'exhiber – faire savoir où il se (main)tient dans le monde –, Calvin pensait pouvoir s'estimer sans s'exhiber. *Secundo*, s'il ne s'exhibait pas, c'est parce que, sous l'emprise du processus sournois d'acquisition des préférences évaluatives, il aspirait au conformisme. Cela l'incitait à se dissimuler, à faire le caméléon, sans percevoir les conséquences tragiques de telles stratégies de l'effacement, stratégies qu'il mettait malgré tout en œuvre depuis l'enfance. En témoigne même sa relation avec celui qui lui a ouvert la porte vers sa propre francité, soit Pierre. Si, en effet, Calvin désigne cet ami d'enfance par Pierrot, c'est d'abord seulement dans sa tête, et non pas en présence des autres camarades de classe : « Bien sûr, je ne l'aurais jamais appelé Pierrot devant les autres, je l'appelais Pete ou Marquis comme tout le monde ; autrement, on m'aurait accusé d'aimer les Français, perversion qui se payait chèrement à cette époque dans certaines localités, tout comme maintenant, d'ailleurs » (*EN*, p. 104-105). On le voit, l'exhibitionnisme existentiel du sujet minoritaire et l'aspiration au conformisme ne font pas bon ménage. *Tertio*, en ne s'exhibant pas – en ne faisant pas savoir où il se (main)tient dans le monde –, Calvin devient incapable de s'estimer – de savoir où il se (main)tient dans le monde. En d'autres termes, s'il ne

s'exhibe pas, Calvin se mésestime, ou plus précisément, ce qu'il croit son estime de soi se révèle finalement une mésestime de soi. C'est cela qui est signifié au fond par l'aveu qu'il fait une fois qu'il apprend à s'estimer et à s'exhiber, et donc à éviter les écueils d'une dialectique court-circuitée entre l'*idem* et l'*ipse*, de sorte à se modeler des narrations de soi harmonieuses : « j'avais passé toute ma vie à être un autre que moi-même » (EN, p. 156).

Il ne reste qu'à observer que ce cercle vicieux dans lequel Calvin se piège et qui l'empêche pendant longtemps de régler ses narrations de soi n'est étranger ni à d'autres personnages fictionnels ni aux Franco-Ontariens dont, par les ressources variées de la poétique du récit, ces mêmes personnages scrutent l'être-interprété. Pour reprendre un personnage déjà rencontré, on notera que l'homme invisible de Patrice Desbiens, lui aussi déchiré entre la nécessité de s'exhiber et l'aspiration au conformisme, a recours aux comportements caméléonesques, valorisés ici encore négativement :

L'homme invisible n'ose plus rien dire, n'ose plus rien faire.  
Il devient un bateau dans une bouteille.  
Il développe des pouvoirs de caméléon. Il s'en sert de plus en plus souvent.  
[...]  
Mais l'instant après, il se secoue la tête et, d'un coup de sa langue fourchue, commande une autre bière... (HI, p. 33f)

*The invisible man developsameleon powers.  
When he has had one too many, he likes to show off hisameleon powers.  
But not always.  
Just sometimes.  
[...]  
But for now, all he can do is flick his lizard tongue at the waiter and order another of many drinks.* (HI, p. 33a)

Et dans son cas aussi, le caméléonage en tant qu'impossible stratégie de l'effacement, se solde par un échec, constaté en ces termes seulement en français :

Solution temporaire.  
Comme une télévision empruntée.  
L'homme invisible sort de son trou comme le lézard tacheté qu'il est, cherchant de la nourriture dans la pourriture... (HI, p. 40f)

S'il y a donc un recouvrement indéniable des expériences d'absence à soi et à autrui que font les personnages de Calvin et de l'homme invisible, c'est que l'un et l'autre, en se servant de leur « pouvoirs de caméléon » dans le but précis de disparaître, s'interdisent de s'exhiber dans l'espace social. Et cela, de crainte de s'attirer le regard d'autrui, de froisser, d'incommoder – crainte transmise, faut-il le préciser, par les préférences évaluatives émanant des institutions de la majorité et prônant l'aspiration au conformisme. Seulement voilà, à se dissimuler de la sorte à autrui, on finit, tôt ou tard, à se dissimuler à soi-même. Comme Fernand Dorais l'a remarqué avec acuité, « [c]ompromis, compromissions, instaurent le règne du mensonge. On dénie le réel pour n'avoir pas à le regarder, pour ne pas *souffrir*, pour ne réagir pas [*sic*]. On le fuit. On le ment<sup>480</sup>. » « Fuites » et « mensonges » du soi-disant « réel » qui aboutiront, l'homme invisible vient de nous le dire, dans les « solutions temporaires », soit des solutions de fortune des infortunés cherchant une absolution de leur « souffrir » dans les échappatoires de l'irréel, ne serait-ce qu'à la faveur de la démesure de l'alcool, comme chez l'homme invisible, ou de celle des médicaments antidépresseurs, comme chez Calvin. Ainsi, pour autant que le sujet minoritaire affronte le « réel » dans la perspective du sujet actif, perspective qui s'est immiscée dans son regard au moyen du cheval du Troie des préférences évaluatives, et non pas dans la perspective du sujet passif qui lui est propre et qui lui fait comprendre la portée des deux actes de s'estimer et de s'exhiber pour son accomplissement de soi, il fausse lui-même, il ne faut pas se le cacher, son être-interprété et, dans le pire des cas, dénie son appartenance unique au monde.

En résumé, dans la mesure où les deux pôles de temporalité existentielle de l'*idem* et de l'*ipse* prennent respectivement une facture antinomique et une facture erratique dans les

---

<sup>480</sup> Fernand Dorais, *Témoins d'errances en Ontario français*, p. 141. Nous soulignons.

milieux de minorité culturelle, le sujet minoritaire fait face aux écueils d'une dialectique court-circuitée qui fait que les deux manières concurrentes du sujet de se rapporter au temps ne sont pas conciliées de façon harmonieuse. Pour éviter un tel court-circuitage qui a pour résultat des narrations de soi dérégées, c'est-à-dire des narrations de soi incohérentes et inacceptables, le sujet minoritaire doit remplir deux conditions *sine qua non*, l'une et l'autre renvoyant à différentes dimensions de la réponse à la question « Où suis-je? », telle qu'identifiée, d'un point de vue phénoménologique, au paradigme du maintien de soi. Ainsi, à cette question correspondent deux formulations affirmatives, s'estimer et s'exhiber, soit savoir où l'on se (main)tient dans le monde et faire savoir où l'on se (main)tient dans le monde. Quoique la première condition soit prioritaire en ce sens que, sans elle, l'on ne peut pas satisfaire à la seconde, celle-ci s'avère tout aussi importante, car, si l'on n'y satisfait pas, la première condition s'en trouvera erronée, se muant en mésestime de soi.

D'une certaine manière, par l'intermédiaire de ce « faire savoir », secondaire au « savoir », réapparaît la relation entre la formule lévinasienne « Me voici », secondaire à la formule ricœurienne « Ici je me tiens ». Cela ne devrait peut-être pas surprendre si l'on considère que Lévinas a été plus attentif dans sa philosophie de l'altérité à la question d'autrui que ne l'était Ricœur dans sa philosophie du soi, et que l'enjeu principal de l'acte de « faire savoir » où l'on se (main)tient dans le monde découle justement de la relation du soi minoritaire à autrui et, plus précisément, de sa relation à l'autre majoritaire. En ce sens, on pourrait dire que la tâche supplémentaire que le sujet minoritaire a à accomplir en comparaison du sujet majoritaire est de « faire savoir » à l'autre majoritaire « Me voici ». Non pas forcément pour répondre, comme l'a fait observer Ricœur en s'inspirant de Lévinas et comme nous l'avons vu dès le chapitre précédent, à l'accusation (« Où es-tu? ») par l'accusatif (« Me voici »). L'enjeu pour le sujet minoritaire, à titre même de soi passif,

consiste en fait plutôt à *s'accuser soi-même* (« Où suis-je? », « Me voici »), à accuser sa présence en apparence déplacée dans le monde au risque même de s'attirer une réaction accusatoire d'autrui (Cela était-il vraiment nécessaire? N'auriez-vous pas pu vous passez de vous *exhiber* comme ça et de déranger tout le monde?...).

« Se mettre / ou s'omettre / voilà la question » (*S*, p. 57), écrivait Patrice Desbiens dans *L'espace qui reste* en 1979. Elle l'est toujours. Car enfin quel espace resterait-il au soi minoritaire pour s'estimer s'il ne s'exhibait pas?

### ***Un être de l'intermittence***

Aux écueils d'une dialectique court-circuitée, à l'acte de s'estimer et à celui de s'exhiber, s'ajoute un quatrième et dernier mouvement rhapsodique de notre exploration des narrations de soi du sujet minoritaire. Ce dernier mouvement concerne l'aspect proprement temporel de l'acte de s'exhiber. Si, en effet, nous avons constaté que cet acte s'explique par le fait que le soi minoritaire se montre là où il ne semble pas à sa « place », c'est-à-dire qu'il apparaît comme déplacé, il paraît bien que ce déplacement a non seulement une signification spatiale, que l'on pourrait décrire par le déplacement de la périphérie au centre de l'attention, de l'invisible au visible. Le déplacement qui caractérise l'acte de s'exhiber a également une signification proprement temporelle, que l'on pourrait décrire, quant à elle, par le déplacement de la continuité par irruption de la discontinuité, le déplacement du temps comme durée par le temps comme passage. Car le propre de l'acte de s'exhiber est justement qu'il est passager et intempestif. Pour parler plus exactement, il se donne à voir comme accidentel dans les deux sens du mot : aléatoire, puisqu'on ne sait ni où ni quand il pourra se produire, et accessoire, puisqu'on le tient pour dépendant de quelque chose de principal (le temps et l'espace sociaux ordinaires), et donc secondaire et à la limite insignifiant,

négligeable. L'exhibitionnisme que nous avons qualifié d'existentiel, c'est-à-dire l'exhibitionnisme qui structure l'être-interprété du sujet minoritaire dans le champ pratique, renferme ce double caractère accidentel. Cette accidentalité semble néanmoins d'un genre particulier. Tâchons de voir si l'homme invisible peut nous enseigner sur la question, lui qui, étant invisible/*invisible*, se révèle une figure par excellence du passage.

Comme nous ne le connaissons pas encore aussi bien que Calvin, commençons par une question : Comment le personnage de l'homme invisible se perçoit-il dans le monde? Il se perçoit, apprend-on, à l'instar d'un « sous-marin » :

Voilà l'homme invisible qui se promène le long des rues de la ville de Québec.  
Planant sous la surface des choses comme un sous-marin.  
La seule partie de lui-même révélée est son périscope.

Apparaît.  
Disparaît.  
Apparaît.  
Disparaît.  
Le jeu de l'homme invisible. (*HI*, p. 25f)

*So the invisible man is walking along and around the streets of Quebec City.  
Gliding like a submarine just beneath the surface of things.  
The only part of himself he ever shows to people is his periscope.*

*Appear.  
Disappear.  
Appear.  
Disappear.  
The game of the invisible man. (HI, p. 25a)*

De ce passage, il ressort clairement que l'acte de s'exhiber est une condition existentielle du sujet minoritaire. À ce propos, notons d'abord que l'homme invisible, qui marche ici dans les rues de Québec, y est aussi « invisible » que dans les rues de sa ville natale de Timmins. Autant dire qu'il entretient au Québec un rapport aussi ambivalent à sa « place » déplacée dans le monde qu'il ne le fait en Ontario. En outre, l'image du « périscope », symbole phallique à peine dissimulé, traduit parfaitement le caractère exhibitionniste de sa présence

qui gêne, qui perturbe, quand l'homme invisible émerge « sous la surface des choses ». Enfin, c'est le va-et-vient entre l'apparition et la disparition qui doit être soulignée. Cette image véhicule non seulement la dimension passagère de la présence dans le monde, mais également sa dimension accidentelle, dimension qui relève d'un « jeu » que l'homme invisible contrôle, ou pense contrôler.

La paire apparaît-disparaître n'est pas unique à Desbiens dans le corpus franco-ontarien, mais c'est lui qui l'a sans doute le mieux articulée, surtout pour ce qui nous importe ici, à savoir l'implication du temps dans l'acte de s'exhiber. Ainsi, un peu plus loin dans *L'homme invisible/The Invisible Man*, le personnage éponyme fera valoir que « [l]e temps passe si vite que les jours sont devenus un clignotement continu » (*HI*, p. 42f). Voilà une image déjà présente dans *L'espace qui reste*, recueil de poème paru deux ans plus tôt :

assis ici  
 tout nu  
 attendant que la vie  
 arrête de crier  
 pour placer un mot  
 dans le casse-tête.

les jours viennent trop vite  
 ils sont devenus un clignotement continu.  
 mouvement perpétuel  
 de la chair autour  
 de cette planète ;  
 crâne,  
 orbite,  
 exorbitant. (*S*, p. 72)

Dans cet extrait du poème « berceuse mutilée », transparait peut-être le mieux ce que s'exhiber, au sens de faire savoir où il se (main)tient dans le monde, implique pour le sujet minoritaire. C'est d'abord s'afficher, s'exposer au regard de l'autre, en « attendant » « assis », « tout nu » pour « placer un mot » et ainsi marquer *sa* place dans le monde. C'est ensuite être accidentel au double sens qu'on a dit : d'une part, parce qu'en « attendant » pour

« placer un mot » « dans le casse-tête » de l'espace social en regard duquel il apparaît comme contingent, il est aléatoire ; d'autre part, parce qu'en étant « exorbitant », en dépassant la juste mesure des choses, en étant hors des bornes du normal, il est accessoire. C'est enfin et surtout répéter tous ces gestes au point qu'ils deviennent un « clignotement continu », clignotement qui ne cesse donc de faire irruption dans l'apparent « mouvement perpétuel » des choses et, par implication, du temps, qui baignent l'espace social dans lequel le sujet minoritaire affiche sa présence déplacée. Étrange condition d'être « mutilée » que celle-là, dans laquelle l'homme invisible, en advenant au visible, en s'exhibant, est toujours et encore « bercé ». Ce qu'il y a donc de singulier, c'est que l'exhibitionnisme existentiel du sujet minoritaire, soit un acte de la discontinuité, prend ici un aspect de la continuité.

Pour mieux comprendre cet aspect temporel de l'acte de s'exhiber, qui nous semble toucher à une dynamique fondamentale traversant toutes les cultures marginales, il est utile de souligner les considérations de François Paré sur le « clignotement », le premier à en traiter d'un point de vue conceptuel. Dans *Théories de la fragilité*, Paré a consacré, en fait, au concept de clignotement un examen tout à fait extraordinaire dont on pourrait citer des pages entières<sup>481</sup>. Nous nous limiterons à en relever quelques éléments qui viendront compléter nos observations sur les tendances exhibitionnistes dont il vient d'être question. Paré montre, en effet, comment on peut tenir l'apparaître et le disparaître, « ces deux verbes, apparemment inoffensifs enracinés dans le spectacle et la magie » pour « les effrayants syntagmes dans lesquels toute la vie des individus minoritaires se résume », et il souligne que toute la culture franco-ontarienne possède, depuis le début des années 1970 jusqu'à la

---

<sup>481</sup> François Paré, *Théories de la fragilité*, p. 20-25. Paré aborde le sujet aussi ailleurs, notamment dans son article « Les Franco-Ontariens ont-ils droit au discours identitaire? », Simon Langlois (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 167-178. Dans cette étude, il qualifie le clignotement d'« idéologique » (p. 171).

rédaction de son ouvrage qui paraît en 1994, une « hantise de cette oscillation<sup>482</sup> ». Pourquoi? Parce que, toujours selon Paré, en même temps que les Franco-Ontariens, comme tous les sujets minoritaires, peuvent, dans une espèce de mise en scène continuelle de leur quotidienneté, endosser une étonnante gamme de masques et de costumes afin d'échapper aux regards de la majorité anglophone et qu'ils se hissent ainsi au rang de « maîtres de l'illusion », cette illusion assurant leur disparaître conditionne également leur apparaître, dans la mesure où celui-ci, quand il se produit, prend du coup les allures d'un « excès<sup>483</sup> » :

Ne suffit-il pas d'avoir un jour commandé *en français* dans un train ou un avion au Canada un vulgaire café ou autre friandise sans importance pour sentir dans le visage du préposé anglophone l'intensité de la différence qui s'exacerbe en nous? Et cette criante différence (elle est pourtant si fragile!) vient toujours briser, à ce qu'il nous semble, le ronronnement, la douceur opiniâtre de l'unanimité autour de nous. L'air, dans ces cas-là, n'est plus tout à fait le même. En nous, l'invisibilité s'est exposée au grand jour.<sup>484</sup>

L'expérience décrite par Paré dans ce passage ne sera nullement étrangère aux francophones vivant à l'extérieur du Québec qui auraient eu l'idée, pour ne pas dire l'audace, d'éprouver le bilinguisme de leur concitoyens, épreuve qui s'avère, hélas, que trop rarement réussie. C'était le cas hier, c'est encore le cas aujourd'hui et ce sera toujours le cas dans l'avenir proche – malgré la prolifération des programmes d'immersion dont on sait l'effet que Gratien Allaire a non sans raison qualifié de « pervers<sup>485</sup> » – qui n'annonce guère de changement sur ce front. À cette différence près, peut-être, que nul besoin n'est de nos jours, à l'ère du pullulement des libres-services, d'engager avec autrui une interaction quelconque dans l'espoir de rencontrer une réaction qui n'incommoder pas. Il n'y a qu'à choisir, lorsque l'un des nombreux appareils automatiques infiltrant notre quotidienneté nous en offre

---

<sup>482</sup> François Paré, *Théories de la fragilité*, p. 21.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>484</sup> *Ibid.*

<sup>485</sup> Gratien Allaire, *op. cit.*, p. 28.

l'option, de se faire servir en français – que l'on songe, par exemple, aux caisses de certains magasins grande surface, qui parlent haut et fort en français et aux francophones – pour déranger l'air, crispier l'ambiance harmonieuse qui nous entoure, puisque le simple acte de *faire entendre* le français sur la place publique fait éclater la différence exacerbée de ceux et celles responsables de son intrusion, *in media res*, de la quotidienneté. Car, infailliblement, pareil acte d'exhibitionnisme provoque, de par l'auto-accusation qu'il renferme, une sensation vague, diffuse, mais perceptible, voire mordante. Bref, pour s'exhiber, les francophones minoritaires du Canada n'ont donc guère plus besoin d'aide-magicien anglophone. Un unique accessoire, censé en apparence servir de moyen pour ne pas les exclure de l'espace public ou d'indice signalant qu'ils y appartiennent de plein droit, suffit à monter, paradoxalement, le spectacle singulièrement embarrassant de leur apparition-disparition ritualisée dans le regard d'autrui<sup>486</sup>.

Toutefois, avec ou sans aide-magicien, avec ou sans accessoire, il reste que la manifestation du sujet minoritaire dans l'espace public est toujours, comme le signalent respectivement Desbiens et Paré, exorbitante ou excessive. Elle est donc toujours ostentatoire, outrageuse même, et ce, tant aux yeux d'autrui qu'aux yeux du sujet minoritaire en question. Non pas que l'on ignore qu'il y ait des sujets minoritaires qui habitent l'espace social. Mais tout se passe comme si l'on ne voulait s'accommoder de leur « présence » qu'au prix de leur « absence ». Comme quoi l'aspiration au conformisme a des guises des plus variées et que ceux qui « peuvent » en tirent encore habilement les ficelles.

---

<sup>486</sup> De toute évidence, la question reste entière de savoir à quoi et surtout à qui servent de tels *self-services* en français : à la majorité anglophone pour consolider sa position de domination, tout en affichant une prétendue acceptation de la différence et du droit de vivre en français des francophones? ou à la minorité francophone pour faire valoir, tant bien que mal, sa présence dans l'espace public, tout en corroborant sa marginalité dans la répétition d'un geste quotidien guetté par l'épuisement?

D'où vient donc, en dernière analyse, ce caractère ostentatoire, et ostentatoire précisément parce que non conformiste, de la présence du sujet minoritaire dans le champ pratique? Il vient, dirions-nous, des traits temporels de l'acte de s'exhiber. On l'a remarqué plus tôt, cet acte a d'emblée un caractère accidentel. Or qui dit accidentel, dit du coup ponctuel, instantané. Sans aucun doute est-ce à cette appartenance à une logique de l'instant que tient la véhémence intempestive avec laquelle le soi minoritaire surgit dans le temps social pour aussitôt s'en retirer.

S'il faut ainsi insister sur l'instant, aspect qui est évidemment contenu dans l'idée de clignotement évoqué par Desbiens et Paré, c'est qu'il se présente justement comme une fêlure, une rupture. Rupture de quoi? Rupture du temps comme durée, comme continuité. Et d'où vient cette impression de rupture de la continuité? Au fond, elle résulte de la mise en échec de la connexion que l'on établit par intuition, dans notre conception du temps comme durée, entre les trois « temps » : le passé, le présent et l'avenir. En fait, il convient de souligner une différence entre l'instant et le présent. De cela, Ricœur, en se référant à la reformulation par saint Augustin des trois temps en termes de « présents<sup>487</sup> », rend parfaitement compte :

L'instant [...] est autre chose que le présent, si magnifiquement décrit par Augustin dans ses *Confessions* : alors que le présent se nourrit de la dialectique entre la mémoire (qu'il appelle le présent du passé), l'attente (ou présent du futur), l'attention (ou présent du présent), l'instant est arraché à cette dialectique du triple présent, il n'est plus qu'interruption du temps [...].<sup>488</sup>

Étant donné que l'instant s'avère donc une interruption du temps, plus précisément, une interruption du temps comme durée, on perçoit parfaitement en quoi l'exhibitionnisme du sujet minoritaire est intempestif, au sens fort. Sa présence dans le champ pratique, en ce

---

<sup>487</sup> Saint Augustin, *op. cit.*, p. 1045. Notons que nous avons croisé la question de ces « trois présents » au chapitre précédent.

<sup>488</sup> Paul Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », p. 63.

qu'elle est toujours plus ou moins instantanée, va directement à contretemps de la présence durable des sujets majoritaires qui dominent dans ce même champ pratique. Autrement dit, entre les sujets actifs et les sujets passifs, il y a heurt entre deux types d'inscription de la présence dans le monde qu'ils cohabitent : la présence dans le présent, propre au soi majoritaire et relevant du régime du temps comme durée, et la présence dans l'instant, propre au soi minoritaire et relevant du régime du temps comme passage. Mais ce n'est pas tout. Comme Desbiens nous l'a fait observer, le clignotement, lequel se rattache certainement à une logique de l'instant, est un clignotement « continu » (*S*, p. 72) ou « continu » (*HI*, p. 42f). Cela signifie qu'il y a une récurrence d'instantanés ponctuels d'apparition-disparition, d'irruptions accidentelles de la présence du sujet minoritaire dans l'espace social, d'interruption du temps comme durée par le temps comme passage, bref, du surgissement de la discontinuité dans la continuité du temps en vertu duquel se modulent des *intermittences* dans l'acte existentiel du sujet minoritaire de s'exhiber.

Il en découle que l'exhibitionnisme existentiel du sujet minoritaire, c'est-à-dire la nécessité dans laquelle il est de faire savoir où il se (main)tient dans le monde, ne ressort pas seulement à un déplacement spatial (l'auto-accusation d'un soi passif dans un espace sous le contrôle d'un soi actif), mais encore à un déplacement temporel (l'irruption du temps comme passage, propre au soi passif, dans le temps comme durée, propre au soi actif). Si la présence du sujet minoritaire dans le présent n'est donc pas dotée de la même épaisseur temporelle que celle du sujet majoritaire, il n'en demeure pas moins qu'il est dans le temps. Mais il y habite un lieu particulier. Éternel exhibitionniste, il est un être de l'intermittence. Il est toujours et encore dans les fêlures et les filatures d'un temps morcelé.

### Sous-charges et surcharges narratives

Le constat des intermittences dans lesquelles se joue l'ipséité du soi minoritaire nous reconduit au rapport qu'il entretient au temps et donc à la question de savoir comment il conçoit son être-interprété sur le mode narratif. Quelle est donc la particularité des narrations de soi en milieu minoritaire? Nous sommes enfin en mesure d'y proposer des éléments de réponse.

Si nous avons déjà traité de l'implication de l'altérité dans le spectre de significations creusé entre les pôles de l'*idem* et de l'*ipse*, voici venu le moment d'ajouter que l'altérité participe aussi à l'articulation narrative de ce spectre de significations. Elle intervient sous ce rapport de plusieurs manières. Il en est deux cependant que l'on pourrait tenir pour fondamentales en ce qu'elles mettent en relief combien profonde et tentaculaire est l'implication d'autrui dans les narrations de soi. Il convient donc de dire sans tarder quelques mots à leur sujet.

En premier lieu, se place ce bien hors de pair qu'est la langue ou, plus largement, le langage (si nous nous tenons à la distinction de Ferdinand de Saussure<sup>489</sup>), matière première et vivante des narrations de soi, lui qui, comme le note Ricœur, « nous a été adressé avant même que nous le parlions<sup>490</sup> ». Au fond, le langage constitue à la fois ce que nous avons de moins en propre, puisqu'il nous est transmis à la façon d'un legs humain universel, et ce que nous avons de plus en propre, puisque c'est en nous l'appropriant qu'il médiatise, à titre primaire, notre expérience du monde. Ne le faisons-nous pas si naturellement nôtre que tout se passe comme si son acquisition s'opérait simultanément à l'oblitération de sa provenance à l'extérieur de nous-mêmes? Landowski soulève très pertinemment à cet égard, dans le

<sup>489</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, nouv. éd., Tullio de Mauro (éd.), Paris, Payot, coll. « Payothèque », 1981 [1916].

<sup>490</sup> Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », p. 131.

troisième volume de ses essais socio-sémiotiques, la question de la double appartenance de la langue aux régimes de l'identité et de l'altérité.

[...] [L]a langue, demande-t-il, – celle que nous parlons ou que nous écrivons – que nous « pratiquons » : *altérité* qui nous résiste et qui, dans cette mesure même, sustente tous nos échanges (tous nos « jeux », pour parler comme le philosophe du langage) et que nous devrions apprendre à nous approprier (selon le mot de Benveniste)? Ou au contraire, forme même de notre *identité*? D'un certain point de vue, phénoménologique, le langage est effectivement indissociable de nous-mêmes : il *est* nous-mêmes, nous le vivons, nous sommes « en lui » et il est « en nous » [...].<sup>491</sup>

Le socio-sémioticien touche dans cette réflexion – à son insu sans doute, parce que ce ne sont point les habitudes langagières en milieu minoritaire qu'il a en vue – à une bonne clef du rapport du sujet à la langue dans les contextes de minorité linguistique comme celui de l'Ontario français. De fait, s'il n'est pas douteux que, pour les Franco-Ontariens, la langue française « est » leur identité – surtout que certains éléments identificatoires traditionnels, telles l'origine ethnique, la foi catholique et la ruralité, ont largement perdu toute leur pertinence sur ce chapitre<sup>492</sup> –, elle n'acquiert peut-être jamais le statut de ce que Landowski nomme un peu plus loin dans son texte la « transparence même », statut qui ferait en sorte qu'elle soit traitée « comme l'air que nous respirons, impalpable comme s'il n'existait même pas ». Car enfin l'usage du français en Ontario, à vrai dire son usage dans n'importe quelle communauté francophone des Amériques autres que le Québec, ne va aucunement de soi. Sa « pratique » ordinaire, journalière s'avère plutôt, à divers degrés, certes, une réelle « résistance », pendant qu'elle « sustente » les échanges entre ceux qui se livrent à l'exercice.

<sup>491</sup> Éric Landowski, *Passions sans nom*, p. 33.

<sup>492</sup> Voir Roger Bernard, *De Québécois à Ontariens*, op. cit. ; Id., *Le Canada français : entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 1998 ; Gaétan Gervais, *Des gens de résolution. Le passage du « Canada français » à l'« Ontario français »*, Sudbury, Institut franco-ontarien/Prise de parole, coll. « Ancrages », 2003 ; Danielle Juteau-Lee, loc. cit. ; Jean Lapointe, « L'historiographie et la construction de l'identité ontarioise », Simon Langlois (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 153-166.

« [L]e langage est la pierre d'achoppement des Canadiens français<sup>493</sup> », faisait observer Jean Éthier-Blais au tournant des années 1970. Que l'ubiquité assaillante de la culture anglophone dans la sphère publique, et bien souvent dans la sphère privée, nécessite de la part des francophones de déployer un effort résolu pour « vivre » le français en le pratiquant, et ce, justement, afin qu'il reste « en nous » et nous « en lui », voilà qui expose implacablement son altérité dans la vie quotidienne, la sienne comme celle des francophones. Celle des francophones, car la langue, en tant que pratique partagée qui traverse les institutions, est un vecteur unique de communalisation avec nos semblables à même l'expérience de la différence perçante que sont les francophonies des Amériques. En somme, pour peu que l'on se rappelle que les institutions constituent des lieux où se pratique le vivre-ensemble d'une communauté, la langue s'avère une institution bien unique en ce qu'elle forge d'autres institutions et fonde des liens de communalité, qu'on pourrait dire participative, avec tous les membres de la communauté. On comprendra, en ce sens, toute l'importance de la rencontre des personnages de Calvin et de Pierre dans *L'écureuil noir* : c'est grâce à Pierre que Calvin se résolve à apprendre le français en le pratiquant, en l'exerçant, activité qui facilitera tant le développement subséquent de leur amitié que l'identification de Calvin à d'autres francophones, y compris Zorah et sa future conjointe, Maud<sup>494</sup>.

La seconde manière dont l'altérité s'intègre indissolublement aux narrations de soi a également trait à un partage. Dans ce cas-ci, il s'agit du partage de l'acte universel de raconter et de se raconter. Nous l'avons montré : se constituant et s'appréhendant sur le mode narratif, le soi s'attache incessamment à refigurer l'histoire de sa vie en s'appropriant

---

<sup>493</sup> Jean Éthier-Blais, *Signets III*, Montréal, Cercle du livre de France, 1973, p. 53.

<sup>494</sup> Maud, un personnage qui est, comme le professeur Pigeon, aussi présent dans *La Côte de Sable* (*op. cit.*), est plus précisément acadienne. Dans *L'écureuil noir*, nous apprenons seulement qu'elle s'appelle Maud Galant et qu'elle est francophone (*EN*, p. 107).

tous les récits qui imprègnent et informent son vécu, et en les appliquant réflexivement à lui-même. Si, dans cette perspective, la vie peut effectivement être considérée comme « un tissu d'histoires racontées » (*TR III*, p. 443), cela veut dire que les histoires constitutives du soi sont, dans une certaine mesure, aussi les histoires des autres. Or il ne s'agit pas ici seulement de récits qu'il reçoit en partage d'autrui, y compris ceux qui forment la mémoire collective<sup>495</sup>, mais de l'intégralité des récits véhiculés par des objets (matériels ou immatériels) qui meublent les multiples espaces (physiques ou psychiques) où tout un chacun se meut tous les jours<sup>496</sup>. Que notre monde soit ainsi fait d'histoires partagées et emmêlées, le phénoménologue allemand Wilhelm Schapp l'a mis en évidence dans son magnifique ouvrage *In Geschichten verstickt* (*Enchevêtrés dans des histoires*) :

*Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Zu jeder Geschichte gehört ein darin Verstrickter. Geschichte und In-Geschichte-verstrickt-sein gehören so eng zusammen, daß man beides vielleicht nicht einmal in Gedanken trennen kann. [...]*

*Mit Geschichten, die uns beschäftigen, schlafen wir abends ein, sie begleiten uns und verfolgen uns bis in die Träume hinein und stehen beim Erwachen wieder neben uns. In all diesen überlieferten oder von uns selbst erlebten Geschichten gibt es den Verstrickten oder die Verstrickten, die gleichsam als Mittelpunkt die Geschichte zusammenhalten.*<sup>497</sup>

---

<sup>495</sup> « [S]i la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent, en tant que membres du groupe. De cette masse de souvenirs communs, et qui s'appuient l'un sur l'autre, ce ne sont pas les mêmes qui apparaîtront avec le plus d'intensité à chacun d'eux. Nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux », écrit Maurice Halbwachs dans *La mémoire collective*, Gérard Namer (éd.), Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1997 [1950], p. 94-95. Or si les mémoires et les souvenirs peuvent être partagés et modifiés selon les cas particuliers, c'est justement parce que l'on a affaire à des récits qui reçoivent une signification unique par ceux qui se les approprient selon leur point de vue.

<sup>496</sup> Pareils espaces se sont d'ailleurs « augmentés » dans la foulée du développement des technologies de l'information et de la communication, comme l'a montré Lev Manovich dans « Pour une poétique de l'espace augmenté », *Parachute*, n° 113, 2004, p. 34-57.

<sup>497</sup> Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstickt*, p. 1: « Nous, les êtres humains, sommes toujours enchevêtrés dans des histoires. À chaque histoire appartient quelqu'un qui y est enchevêtré. Histoire et être-enchevêtré-dans-une-histoire vont tellement de pair que les deux ne se laissent peut-être même pas séparer en pensée. [...] Le soir, nous nous couchons avec des histoires qui nous préoccupent ; elles nous accompagnent et nous poursuivent jusqu'aux rêves et se retrouvent à nos côtés à l'éveil. Dans toutes ces histoires transmises ou vécues par nous-mêmes, il y a celui ou ceux qui s'y trouvent enchevêtrés, qui, en tant que point central pour ainsi dire, tiennent ensemble l'histoire ». Nous traduisons.

Dans la mesure où, d'une part, nous sommes donc toutes et tous inévitablement « enchevêtrés » dans des histoires et où, d'autre part, les histoires (des uns) sont toujours enchevêtrées dans les histoires (des autres), Schapp soutient en dernière analyse que « l'histoire tient lieu de l'homme<sup>498</sup> ». En suivant la pensée de ce dernier<sup>499</sup>, on pourrait de fait imaginer un vaste réseau où s'entrecroisent et s'entremêlent toutes les histoires, soient-elles déjà racontées ou non, réseau dont les dimensions, la complexité et le dynamisme se mesurent en principe à ceux de l'Univers. De ce réseau « émergent », quelque peu sous les guises des rhizomes de Deleuze et Guattari<sup>500</sup>, les histoires des êtres et des choses. Bien que nous ne suivions pas Schapp jusque sur le terrain de l'une de ses thèses ultimes, radicales, qui ontologise l'être-enchevêtré-dans-les-histoires<sup>501</sup>, nous retenons de ses réflexions deux éléments : premièrement, l'enchevêtrement des histoires les unes dans les autres<sup>502</sup> ; deuxièmement, et cela est impliqué dans le premier élément, l'idée que tous les objets (au sens d'objets de pensée qu'on vient de dire) peuvent être considérés comme « chargés d'histoires » (« *geschichtsbeladen*<sup>503</sup> »).

La langue ou le langage, en tant que matière première et vivante des narrations de soi, et l'enchevêtrement des histoires qui sont diversement recueillies et qui nourrissent des

<sup>498</sup> Il s'agit du titre d'un chapitre. Voir Wilhelm Schapp, « Die Geschichte steht für den Mann », *In Geschichten verstickt*, p. 103-106, et, pour la traduction française, Wilhelm Schapp, « L'histoire tient lieu de l'homme », *Empêtrés dans des histoires*, Jean Greisch (trad. et éd.), p. 127-130.

<sup>499</sup> Sur l'œuvre de Schapp, voir le récent ouvrage de Karen Joisten (dir.), avec la coll. de Nicole Thiemer, *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit* [La pensée de Wilhelm Schapp. Perspectives contemporaines], Freiburg, Karl Alber, 2010.

<sup>500</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Rhizome », *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980. Intitulée « Rhizome », l'introduction de cet ouvrage a paru, chez le même éditeur, en 1976, sous une forme légèrement différente.

<sup>501</sup> Pour Schapp, en effet, les histoires existent d'une certaine manière (en existe-t-il une pourtant?) indépendamment du fait de leur connaissance. « *Dann meinen wir, daß dies Verstricktsein in Geschichten der letzte Ort und die letzte Grundlage für die Rede von Wirklichkeit ist [...]* », note Schapp, par exemple, dans *In Geschichten verstickt*, p. 182 : « Nous sommes alors d'avis que cet être-enchevêtré-dans-des-histoires constitue le dernier lieu et le dernier fondement de tout discours sur la réalité. » (nous traduisons)

<sup>502</sup> Ce premier élément a aussi été souligné par Paul Ricoeur, qui parle de « tissu inter-narratif » (« La souffrance n'est pas la douleur », p. 63), et par Alasdair MacIntyre, qui parle des phénomènes de « *embedding* » et de « *interlocking set of narratives* » (Alasdair MacIntyre, *op. cit.*, p. 198, 203).

<sup>503</sup> Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstickt*, p. 97. Nous traduisons.

narrations de soi, voilà, en bref, les deux manières fondamentales dont l'autre intervient dans l'articulation narrative même du spectre de significations entre les pôles de l'*idem* et de l'*ipse*.

Maintenant, c'est l'idée, évoquée par Schapp, d'être « chargé d'histoire » qui mérite qu'on s'y arrête. Il semble en effet que c'est du point de vue de cette charge, qu'on pourrait qualifier de *narrative*, que se profile la spécificité des narrations de soi en contexte minoritaire. Pour parler plus exactement, ce qui nous intéresse de cette charge, ce sont pour ainsi dire sa constance et son ampleur, soit des aspects que Schapp n'a pas abordé dans l'optique qui est la nôtre. Tentons de voir ce qu'il en est de la charge narrative sous ces deux aspects.

Il est essentiel de remarquer en premier lieu que la charge narrative, telle que nous l'entendons, est fonction non seulement du temps, en vertu des liens entre temporalité et narrativité qu'on a vus, mais aussi de l'espace, en vertu des liens entre temporalité et spatialité. Or qu'est-ce qui détermine ces derniers liens dont nous n'avons parlé que par implication (nous sommes toujours *dans* un espace). Comment se tissent-ils? En fait, notre exploration des liens entre la temporalité et la narrativité s'avère des plus utiles pour cerner ce qui nous importe ici de ceux de la temporalité et de la spatialité en ce qui concerne l'idée de charge narrative. On pourrait dire en effet que les liens entre la temporalité et la spatialité se tissent par l'intermédiaire de ce qui a été le terrain global de nos considérations, à savoir la praxis humaine, l'agir et le pâtir humains, bref, les actions accomplies dans le champ pratique. Voici ce qui nous paraît au centre de ces liens : des actions (ayant *lieu* quelque part), en inscrivant sur le temps une signification, un signe, une marque intelligible, le « font-

être », c'est-à-dire le font advenir au « monde signifiant<sup>504</sup> » (lui-même construit en dernière instance au moyen des ressources de la narrativité). Soit. Comment, cependant, cette inscription de l'action sur le temps est-elle faite? Ricœur nous en fournit une explication éclairante alors qu'il se penche, dans l'une de ses premières interventions sur les rapports entre texte et action, sur l'« action sensée considérée comme un texte<sup>505</sup> » :

*In the same way that a text is detached from its author, an action is detached from its agent and develops consequences of its own. The autonomisation of human action constitutes the social dimension of action. [...]*

*[...] [S]ome actions are events which imprint their mark on their time. But on what did they imprint their mark? Is it not in something spatial that discourse is inscribed? How could an event be imprinted on something temporal? Social time, however, is not only something which flees ; it is also a place of durable effects, of persisting patterns. An action leaves a « trace », it makes its « mark » when it contributes to the emergence of such patterns which become the documents of human action.*

*[...] Thanks to this sedimentation in social time, human deeds become « institutions », in the sense that their meaning no longer coincides with the logical intentions of the actors.<sup>506</sup>*

De ces observations de Ricœur, s'ensuivent trois éléments en particulier. D'abord, toute action, en devenant « autonome » en tant que texte, s'ouvre à l'interprétation dans la mesure où sa signification dépend de la « lecture » qu'en fait celui qui la reçoit ou qui se l'approprie. Bref, c'est le lecteur de l'action qui lui assigne un sens et qui, ce faisant, la « fait-être ». Ensuite, une action (ainsi sémiotiquement construite) peut s'imprimer ou s'inscrire sur le temps quand elle concourt à créer des « configurations persistantes », qui, de par leur

---

<sup>504</sup> Nous empruntons les deux termes à Landowski. Il vaut la peine de rappeler qu'il fait valoir dans *Passions sans nom, op. cit.* : « "Comprendre" [...] c'est construire. C'est donc *faire-être* quelque chose : faire être le monde en tant que *monde signifiant* mais aussi nous faire-être nous-mêmes en tant que *sujets* » (p. 26).

<sup>505</sup> Paul Ricœur, « The model of the text : Meaningful action considered as text », *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson (trad. et éd.), Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1998 [1981], p. 197-221. Cette étude, originalement parue en anglais dans *Social Research*, vol. 38, 1971, p. 529-562, sera une première fois traduite vers le français sous le titre « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte » et incluse, en 1986, dans le collectif d'études de Ricœur intitulé *Du texte à l'action*, p. 205-236. Nous avons préféré nous en tenir à la langue originale de publication de cette étude importante.

<sup>506</sup> Paul Ricœur, « The model of the text : Meaningful action considered as text », p. 206.

durabilité, deviennent des « documents » de l'action humaine. Enfin, ces « documents » sont, à leur tour, les ingrédients des « institutions » qui émergent quand les « documents » de l'action humaine, dont le sens quitte en quelque sorte aussi bien les auteurs de ces actions que l'instant ponctuel dans le temps dans lequel ils adviennent, s'avèrent suffisamment « sédimentés » dans le « temps social ». Autrement dit, les « institutions », dont on sait déjà qu'elles sont les structures du vivre-ensemble d'une communauté, émergent quand les « documents » de l'action humaine, redevables aux membres de cette communauté, prennent des traits durables dans le temps social (le temps partagé) et convergent de façon à devenir des pratiques communes (les mœurs et les coutumes partagés) porteurs d'un sens d'appartenance (le sentiment partagé de faire partie d'une communauté) et donc des vecteurs de communalisation (les structures du vivre-ensemble d'une communauté). Vus dans cette perspective, les « documents » de l'action humaine tiennent lieu de ce que nous pourrions appeler des *monuments-relais*, c'est-à-dire tout ce qui recueille, dans le temps social et donc dans l'espace social, les marques, les traces, les empreintes signifiantes de la présence de la communauté pour y « faire penser » (*monere*) ultérieurement et pour en assurer ainsi la continuité, pour les « relayer » (*re-laier*), d'abord et avant tout parmi les membres de la communauté, mais également parmi des non-membres, et ce à la fois dans le temps et dans l'espace. Mais ce n'est pas tout. Car, si, comme le fait valoir Ricœur dans l'introduction générale à *Du texte à l'action*, « [...] le plus court chemin de soi à soi est la parole de l'autre, qui me fait parcourir l'espace ouvert des signes » (*DLI*, p. 33), il est indéniable que les monuments-relais et les empreintes signifiantes de la communauté qu'ils véhiculent sont indispensables pour la compréhension de soi.

Si donc les monuments-relais servent tant à la compréhension de soi qu'à marquer et à perpétuer la présence d'une communauté<sup>507</sup>, la question se pose de savoir sous quelle forme apparaît, en dernière analyse, ce qui est ainsi compris, marqué et perpétué. Tout bien considéré, du fait même que tout monument-relais ressortit à l'action humaine ayant *lieu* dans le *temps*, et du fait même que tout accomplissement et toute appréhension de soi passent inmanquablement par des *narrations de soi*, la réponse ne peut être que *narrative*. En d'autres termes, et pour reprendre la pensée de Schapp, les monuments-relais sur lesquelles s'érigent les institutions d'une communauté et donc la communauté elle-même se présentent justement comme des « objets » de pensée chargés d'histoires. Quelles histoires? Vues dans une perspective générale, les histoires qui forment les narrations de soi de la communauté. Vues dans une perspective particulière, les histoires qui, en tant que reçues, véhiculées, transformées et transférées par les membres de cette communauté, conditionnent leurs narrations de soi individuelles.

Que dire alors de la présence de ces monuments-relais en contexte minoritaire? Que dire de la charge narrative dont ils sont porteurs et qui alimente des narrations de soi collective et individuelles? Il faut avouer dès l'abord que l'état des choses est très variable dans la mesure où, outre les différences socioculturelles et historiques, tout dépend du sens que les membres de la communauté attachent eux-mêmes à tout ce qui les documente, y compris les institutions en place (L'Ontario français, par exemple, n'a pas d'événement aussi narrativement chargé que le Grand Déplacement des Acadiens). Il n'en reste pas moins que certaines constantes se dessinent, constantes que nous nous proposons d'envisager évidemment à partir d'un regard sur l'Ontario français et de sa littérature.

---

<sup>507</sup> Il va sans dire que ces processus de perception et de reconnaissance s'accompagnent toujours de la réaction d'autrui, du non-membre, à l'égard des monuments-relais d'une communauté. Désormais, on tiendra pour acquis ce facteur et on ne le mentionnera explicitement qu'en cas de besoin.

Il faut noter pour commencer qu'au premier rang des monuments-relais chargés d'histoires figurent les œuvres de culture, au sens large de tout ce qui documente ou enregistre l'existence d'une communauté par la voie des arts. On se souviendra aussi de l'importance primordiale que Raymond Williams accorde aux œuvres de culture, dont il fait le siège des structures affectives d'une communauté. Il va sans dire qu'en contexte majoritaire – anglophone, dans notre cas – les œuvres de culture sont sans cesse à portée de main : les membres de la communauté majoritaire, c'est-à-dire les sujets actifs, les consultent, les fréquentent, les sollicitent librement et abondamment. Et, en se ressourçant de la sorte constamment dans les réserves d'histoires dont ces monuments-relais sont chargés, ils peuvent facilement configurer et refigurer leurs narrations de soi individuelles et, ultimement, collective. Aussi consolident-ils, jour après jour, leur présence dans le temps et dans l'espace sociaux. Tout autre est l'expérience de sujets vivant en situation minoritaire, de sujets passifs. La marge étant leur habitat et leur habitus, ils évoluent dans un contexte où les œuvres de culture circulent nettement moins, outrageusement moins. Lors même qu'elles y circulent, lors même que des créateurs artistiques parviennent à arracher au silence quelques paroles, quelques images, quelques musiques, à défaut de promotion, de diffusion, de mise en valeur, de ressources matérielles et humaines, de connaissances et de reconnaissances publiques, l'accès à ces œuvres est rendu difficile, voire impossible. Nous n'entendons pas nous avancer plus avant dans ces questions touchant aux structures institutionnelles des arts dans les milieux d'exiguïté culturelle, questions abordées depuis les années 1980 dans une multitude d'études de la francophonie canadienne<sup>508</sup>. Seul nous importe, en fait, de noter

---

<sup>508</sup> Pour un excellent survol récent des différents enjeux à partir du cadre de la francophonie canadienne, se rapporter à Lucie Hotte, « Entre l'esthétique et l'identité : la création en contexte minoritaire », *loc. cit.* Voir aussi, entre autres, Robert Dickson, Annette Ribordy et Micheline Tremblay (dir.), *Toutes les photos finissent-elles par se ressembler? Actes du Forum sur la situation des arts au Canada français*, Sudbury, Prise de

l'une des conclusions de la grande majorité de ces études quand elles se penchent sur les minorités culturelles – francophones, dans notre cas : la carence flagrante des œuvres de culture dans la vie quotidienne. En conséquence, à quelques rares exceptions près, les sujets minoritaires ne peuvent pas consulter, fréquenter, solliciter librement, régulièrement, et dans certains cas pas du tout, les œuvres de culture propres à leur communauté. Ils ne peuvent pas puiser d'histoires à ces monuments-relais fondamentaux destinés à affirmer et à perpétuer les marques signifiantes de leurs présences individuelles et collective dans le temps et dans l'espace sociaux.

La situation ne se présente guère sous un jour plus reluisant si l'on se tourne vers d'autres types de monuments-relais. Pour ce qui est de la francophonie ontarienne, prenons comme exemple le plus évident parmi eux, le fait de s'exprimer en français. En fait, considérer l'état des choses du point de vue de la présence de la langue française a l'avantage qu'elle est apte à servir d'indice du reste d'entre eux. Car, on l'a vu, la langue n'est pas seulement devenu le seul critère identitaire déterminant en Ontario français, elle est aussi un vecteur de communalisation unique en ce qu'elle traverse toutes les institutions, soit toutes les structures du vivre-ensemble qui se fondent, comme on l'a dit, sur les monuments-relais. De ce fait, elle est elle-même un monument-relais singulier. Que dire alors de la présence de la langue française dans le temps et dans l'espace sociaux du sujet minoritaire?

À vrai dire, la réponse à cette question a affleuré à différentes reprises dans nos analyses puisque la langue était à tous égards tenue pour le trait primordial, quoique non déclaré en raison de son statut singulier, de la francité. C'est en ce sens qu'il a pu être observé que le francophone s'exhibe et, par le fait même, incommode, quand il parle sa

---

parole/Institut franco-ontarien, 1999 ; François Paré, *Les littératures de l'exiguïté*, op. cit. ; et Lucie Robert, *L'institution du littéraire au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Vie des lettres québécoises », 1989.

langue en public, quand il s'adresse à l'un de ses compatriotes (anglo-)canadiens en français, ou bien en faisant le choix conscient de se faire servir en français, ne serait-ce qu'à l'aide d'un appareil libre-service. Mettons-nous bien d'accord sur ce que révèlent ces exemples, que nous avons tirés tant des représentations littéraires que de genres de situations réelles.

On sait que les francophones en Ontario possèdent un cadre institutionnel précaire en comparaison des institutions d'une société majoritaire (y compris le Québec), mais ce cadre semble stable et bien développé en comparaison des institutions d'autres sociétés minoritaires (la francophonie de Colombie-Britannique<sup>509</sup>, par exemple). En Ontario français, il existe ainsi, entre autres structures institutionnelles, une *Loi sur les services en français*<sup>510</sup>, un Office des affaires francophones<sup>511</sup>, un Commissariat aux services en français<sup>512</sup>, un hôpital de langue française (l'hôpital Montfort<sup>513</sup>), la chaîne de Télévision francophone de l'Ontario<sup>514</sup>, plusieurs festivals franco-ontariens annuels<sup>515</sup>, deux universités et un collège universitaire officiellement bilingues ainsi qu'une université francophone<sup>516</sup>,

---

<sup>509</sup> Voir Guy Poirier, Jacqueline Viswanathan et Grazia Merler (dir.), *Littérature et cultures francophones de Colombie-Britannique. Espaces culturels francophones I*, Ottawa, David, coll. « Voix savantes », 2004 et Guy Poirier (dir.), *Littérature et cultures francophones de Colombie-Britannique : du rêve à la réalité. Espaces culturels francophones II*, Ottawa, David, coll. « Voix savantes », 2007.

<sup>510</sup> Gouvernement de l'Ontario, Service Ontario, *Loi sur les services en français*. Disponible en ligne : [http://www.e-laws.gov.on.ca/html/statutes/french/elaws\\_statutes\\_90f32\\_f.htm](http://www.e-laws.gov.on.ca/html/statutes/french/elaws_statutes_90f32_f.htm), page consultée le 30 août 2012. Cette *Loi* se situe dans la suite de la *Loi sur les langues officielles* (1960) et *Loi constitutionnelle* (1982), qui relèvent du Gouvernement fédéral du Canada.

<sup>511</sup> Gouvernement de l'Ontario, Office des affaires francophones. En ligne : <http://www.ofa.gov.on.ca/fr/index.html>, page consultée le 30 août 2012.

<sup>512</sup> Gouvernement de l'Ontario, Commissariat aux services en français. En ligne : <http://www.csf.gouv.on.ca/fr/>, page consultée le 30 août 2012.

<sup>513</sup> Seul hôpital de langue française en Ontario, l'hôpital Montfort a fait l'objet d'une « lutte » (1997-2002), alors que, sous le gouvernement provincial conservateur de Mike Harris, on tentait de fermer ses portes. La communauté s'est mobilisée et a fait renverser la décision. Sur cet épisode, qui ne nous semble pas moins marquant dans l'histoire de la communauté que celui du Règlement XVII, voir Michel Gratton, *Montfort. La lutte d'un peuple*, Ottawa, Centre franco-ontarien de ressources pédagogiques, 2003.

<sup>514</sup> Office des télécommunications éducatives de langue françaises en Ontario. En ligne : <http://www3.tfo.org/>, page consultée le 30 août 2012.

<sup>515</sup> On songera avant tout au Festival franco-ontarien qui se tient à Ottawa. En ligne : <http://ffo.ca/>, page consultée le 30 août 2012.

<sup>516</sup> L'Université d'Ottawa (Ottawa), l'Université Laurentienne (Sudbury), le Collège Glendon de l'Université York (Toronto) et l'Université de Hearst (Hearst).

douze conseils scolaires de langue française, une dizaine de maisons d'édition et diverses associations communautaires et professionnelles dévouées à la vie française en Ontario. À en juger par cette seule énumération, on pourrait être tenté de penser que les institutions francophones en Ontario et, par implication, la langue française dans ce contexte minoritaire se portent bien. Pourtant, on s'y tromperait sévèrement. C'est ici qu'il ne faut pas perdre de vue la dimension proprement participative du fonctionnement de toute institution : elle existe pour autant que les individus y prennent part et qu'ils exercent ainsi, dans leurs pratiques quotidiennes, leur vivre-ensemble. C'est dans cette perspective qu'il faut inscrire le fonctionnement des monuments-relais dans le champ pratique : ils doivent (re)produire, en les transmettant par les pratiques communes, les marques signifiantes de la présence francophone dans la vie quotidienne. Or il est généralement admis que la plupart des organisations en Ontario français, qui s'efforcent de pourvoir à des besoins réels qui existent, et qui continuent à revendiquer un appui adéquat à cet effet auprès des gouvernements et des bailleurs de fonds, déplorent depuis des années un manque de participation de la part des membres de la communauté même qu'elles cherchent à affermir. Il serait logique d'en déduire que la présence du français dans l'espace social s'est effritée pendant ce temps.

C'est effectivement ce qui s'est passé et semble continuer à se passer. L'ont confirmé en clair deux études récentes, parues en 2008 et en 2009, qu'a entreprises Anne Gilbert du « paysage linguistique » franco-ontarien, paysage qu'elle considère comme indicateur de la « vitalité communautaire<sup>517</sup> ». Ce qu'il a y de particulièrement intéressant pour nous dans les investigations de cette géographe est le fait qu'elle se penche sur la dynamique entre

---

<sup>517</sup> Anne Gilbert, avec la coll. de Marie-Pierre Bérubé, *loc. cit.* et Anne Gilbert, « Paysage linguistique et vitalité communautaire : une réflexion inspirée de l'Ontario français », *Québec Studies*, vol. 46, automne 2008-hiver 2009, p. 33-47. D'autres études sur le sujet sont également en cours.

« individus » et « institutions », entre « pratiques » et « espace communautaire<sup>518</sup> ». À cette fin, elle envisage le paysage linguistique justement comme un « texte dont il faut décoder les significations eu égard à l'affectation des lieux » et que, quant à la dimension linguistique, elle analyse deux fonctions, une fonction « informative », qui concerne « l'usage qui est fait du paysage pour informer sur la langue qui est utilisée sur le territoire », et la fonction « symbolique », qui concerne le sens qui est produit par un tel paysage et qui permet de révéler « le pouvoir et le statut relatifs des groupes qui cohabitent sur le territoire<sup>519</sup> ». On le voit, l'approche de Gilbert cherche à cerner la langue française en tant que ce que nous avons appelé monument-relais unique en Ontario français. Quels sont les résultats de ces enquêtes, qui traitent plus spécifiquement du paysage linguistique dans les communautés avec le plus grand nombre de francophones en Ontario<sup>520</sup>? Dans la première des deux études sur le sujet, elle constate sans ambages qu'

[...] il est difficile de vivre en français en Ontario à l'extérieur du foyer. Le français n'est présent dans la sphère publique que dans les seules communautés avantagées par un rapport de nombre favorable au français, telles Hearst ou encore Alexandria. Ce qui se traduit par la grande vulnérabilité linguistique de la plupart des communautés franco-ontariennes. [...] Enfin, le français est quasi-absent du paysage partout. Cette incapacité de s'affirmer individuellement et collectivement est particulièrement inquiétante.<sup>521</sup>

Telle est donc la situation dans les localités franco-ontariennes actuelles, situation qui est d'autant plus préoccupante que, comme le précise l'auteure dans son étude subséquente, « l'omniprésence de l'anglais dans le paysage y aura des effets beaucoup plus négatifs sur les pratiques et les représentations que dans les communautés franco-ontarienne traditionnelles, où l'on savait d'instinct que la vie s'y déroulait en français, quelle que soit la langue des

<sup>518</sup> Anne Gilbert, avec la coll. de Marie-Pierre Bérubé, *loc. cit.*, p. 80.

<sup>519</sup> Anne Gilbert, *loc. cit.*, p. 34-35.

<sup>520</sup> Il s'agit des communautés qui forment ce que la géographe appelle dans ses études la « ceinture bilingue » ontarienne, qui inclut plusieurs localités, y compris les trois grandes métropoles, Toronto, Ottawa, Sudbury, suivies de Cornwall, Alexandria, Winchester, Williamsburgh, Pembroke (à l'Est) et Hearst (au Nord).

<sup>521</sup> Anne Gilbert, avec la coll. de Marie-Pierre Bérubé, *loc. cit.*, p. 79.

devantures des commerces ou des panneaux routiers<sup>522</sup> ». En somme, selon Gilbert, « l'absence de français dans le paysage linguistique consacre son effacement dans la vie d'échange<sup>523</sup> ». Or s'il se produit, à n'en pas douter, un « effacement » du français « dans la vie d'échange » et si cela signifie l'« incapacité de s'affirmer individuellement et collectivement », n'est-ce pas parce que, du point de vue théorique qui a été le nôtre, l'absence du français dans le temps et dans l'espace sociaux du sujet minoritaire qu'est le Franco-Ontarien a pour résultat qu'il n'exerce pas sa fonction de monument-relais singulier? N'est-ce pas parce que les Franco-Ontariens, en n'entrant pas en contact régulier avec le français dans la vie quotidienne, ne bénéficient pas pleinement de sa charge narrative? N'est-ce pas parce qu'ils ne se ressource pas sans cesse dans les histoires dont le français est chargé? Il semble bien, en effet, que la difficulté des Franco-Ontariens à transiger en français au jour le jour revient, dans une optique onto-anthropologique, à une difficulté à activer et à réactiver librement, comme le font les Anglo-Ontariens, la charge narrative dont le français est investi en tant que monument-relais unique, et à refigurer et à configurer de manière continue leurs narrations de soi sur les plans individuel et collectif. Et s'il en est ainsi, il est clair que le cheval de Troie des préférences évaluatives poussant, comme chez Calvin, à l'aspiration au conformisme y serait pour quelque chose. Cela étant, il serait indiqué de ne pas cesser de s'exhiber si l'on ne veut pas que l'estime de soi se mue définitivement en mésestime de soi, cette mésestime portant le masque fallacieux de l'aspiration à l'assimilation.

Il s'ensuit en somme que le sujet minoritaire éprouve non seulement une difficulté à accéder aux monuments-relais fondamentaux que sont les œuvres de culture, mais également

---

<sup>522</sup> Anne Gilbert, *loc. cit.*, p. 45-46.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 44.

à d'autres monuments-relais, lesquels, dans les contextes linguistiquement minoritaires comme celui de l'Ontario français, sont sous-tendus par la langue, soit la matière première et vivante des narrations de soi. Les conséquences en sont significatives dans toute l'acception du mot. Elles s'observent le mieux à notre avis dans la sorte de charge narrative que portent les monuments-relais quand ils apparaissent dans le temps social et dans l'espace social de la minorité. Qu'est-ce qui caractérise cette charge?

Il paraît que, si l'on compare la charge narrative attachée aux monuments-relais du groupe minoritaire à celle attachée aux monuments-relais du groupe majoritaire, elle se distingue sous trois aspects majeurs, les deux premiers conditionnant le troisième : la discontinuité, l'instabilité et la démesure. Traitons d'abord des deux premiers aspects.

À cet égard, on sait déjà que, dans le processus de construction de ses narrations de soi, l'accès du sujet minoritaire aux monument-relais est congénitalement difficile, empêché, brimé. Par conséquent, les occasions de se ressourcer à des histoires portées par ces monuments-relais sont irrégulières, discontinues, et, quand elles se produisent, elles sont ponctuelles, instables. Pour s'en convaincre, on songera ici non seulement aux événements culturels annuels – les Salons du livre, par exemple (peut-on imaginer les anglophones sans des librairies grande surface comme *Chapters?*) –, mais aussi plus simplement à la rencontre d'un autre francophone, à la reconnaissance d'un semblable, qui, en inscrivant par son action sa place déplacée dans le monde, perturbe, un instant, notre rapport à cet espace. Cette dernière situation se voit admirablement évoquée dans l'extrait suivant du poème « spring break » tiré d'*Abris nocturnes* de Robert Dickson :

*(slow express)*

printemps inattendu  
 au coin de cardiaque et duluth  
 repères espace-temps

[...]  
 quelque part entre le pouvoir  
 et la caverne entre parents  
 et enfants hivers et printemps  
 changer le mal de temps-espace  
 parler un peu sans téléphone interposé [...]. (AN, p. 24)

Profonde est ici l'image du « spring break » ciselée dès le titre. Ce « break », aussitôt initié par l'intitulé, nous projette dans son temps à lui, le temps du « *slow express* », un « *slow express* » entre parenthèses, dans le temps de la rupture temporelle, du temps d'arrêt, du « break ». Et là, une fois dans le temps de ce « break », l'anglais s'évanouit, le français surgit, jusqu'à la toute fin du poème, jusqu'à la toute fin de la rupture temporelle. Que se passe-t-il dans ce « break »? Non pas un « spring », mais un « printemps », amené – pour nous du moins – par la rencontre fortuite, « inattendue », de l'un de nos semblables francophones qui fait advenir un « printemps » dans l'espace public – lui-même, d'ailleurs, mariant l'émotivité intérieure (« cardiaque ») et extérieure (« duluth »). Voilà l'image d'un « printemps inattendu » qui évoque comment une telle rencontre peut provoquer une prise de conscience des réels « repères espace-temps » du monde qui est le nôtre mais dont nous occupons les marges, repères de marginal dont, « quelque part entre le pouvoir / et la caverne entre parents et enfants » nous avons perdu conscience, sombrant ainsi dans d'autres « hivers » jusqu'à la prochaine émergence d'un « printemps » dans la rencontre de l'un de nos semblables. Et voilà que le temps de cette rencontre, nous nous rendons compte, de nouveau, que notre présence dans l'espace social et dans le temps social est immanquablement *déplacée*. Car de l'« espace-temps », dans lequel nous commençons à nous perdre nous-mêmes en perdant ses « repères » à lui, nous nous retrouvons dans le « temps-espace », et ce à la faveur de pouvoir « parler un peu sans téléphone interposé », de profiter de l'instant que l'on a avec notre semblable pour communiquer avec lui – qu'il le

sache ou non –, avant qu'il n'y ait de nouveau entremise, « interposition », de la présence de l'autre dominant, avant que des « hivers » ne se réinstallent. Ainsi, la belle image poétique du « spring break »/« printemps inattendu » de Dickson permet de mettre en lumière un élément clef de la constance de la charge narrative des monuments-relais en milieu minoritaire : elle est une inconstance, et elle l'est parce qu'elle partage le trait majeur avec l'acte de s'exhiber, à savoir le *déplacement* dans le temps et dans l'espace (« espace-temps »/« temps-espace »). En fait, il serait plus approprié de dire que la logique du déplacement spatio-temporel liée à l'acte de s'exhiber est redevable à celle liée à la charge narrative des monuments-relais. Car enfin l'acte de s'exhiber constitue lui-même un monument-relais faisant voir la présence du soi minoritaire. Au fond, si l'acte de s'exhiber dans l'espace public est accidentel, s'il est intempestif, s'il va, littéralement, à l'encontre du temps, c'est parce que les histoires individuelles (« Je suis francophone ») et collective (« Oui, il y a des francophones parmi vous) dont il est chargé vont à l'encontre de celles régissant globalement l'espace social et surtout le temps social (« Je suis anglophone », « Vous êtes ici en monde anglophone », « Votre présence francophone ici est déplacée »).

Pour tout dire, c'est le petit nombre et/ou l'effacement des monuments-relais d'une minorité dans le monde signifiant gouverné par une majorité qui fait que, quand les monuments-relais exercent leurs fonctions de recueillement, d'évocation et de transfert, quand ils impriment dans l'espace et dans le temps sociaux les signes de la présence du minoritaire, ils apparaissent comme accidentels, comme intempestifs, et que leur charge narrative apparaît comme discontinue et instable, par rapport à la charge narrative continue et stable ressortissant au grand nombre et/ou à l'affichage des monuments-relais de la majorité.

La discontinuité et l'instabilité dans la charge narrative des monuments-relais propres à une minorité conditionnent, à leur tour, la mesure de cette charge narrative. D'une certaine

manière, cette mesure n'est jamais « normale ». Elle est toujours hors des normes déterminées à l'aune des charges narratives des monuments-relais propres à la majorité. Encore ici, l'exhibitionnisme existentiel peut nous aider à cerner la dynamique. Si, quand le sujet se fait voir dans l'espace public, quand il fait savoir où il se (main)tient dans le monde, cet acte peut être considéré comme un exhibitionnisme, c'est parce qu'il constitue, comme on vient de le voir, un *déplacement* tant spatial que temporel qui ne saurait passer inaperçu. Il est toujours un déplacement « exorbitant » ou « excessif », pour reprendre les deux termes employés plus tôt respectivement par Desbiens et par Paré. Il constitue toujours un déplacement entre deux extrêmes, à savoir les extrêmes qui nous ont fait parler de l'intermittence de l'être du soi minoritaire : apparaître et disparaître. Que cela signifie-t-il du point de vue de la charge narrative qui émane de cette dialectique? On peut dire qu'elle est inéluctablement en quelque façon démesurée, au sens strict de hors de la mesure de l'ordinaire.

En fait, quand le sujet minoritaire s'exhibe et qu'il active, par le fait même, un monument-relais de la présence de la communauté minoritaire (Eh bien, auront-ils jamais fini de se plaindre, ces Français?...), la charge narrative qui est ainsi générée est toujours surplus d'énergie, elle est toujours *surcharge narrative*, dans la mesure où s'exhiber ne peut se faire en contexte minoritaire sans ne pas se conformer. Or, s'il y a ainsi une surcharge au moment où le sujet minoritaire « apparaît », c'est parce que le reste du temps il est comme « disparu », c'est parce que le reste du temps il souffre d'une *sous-charge narrative*. Il n'est pas dit par là seulement que le sujet ne se soit pas exhibé, qu'il ait – comme Calvin, notre guide fidèle des narrations de soi du sujet minoritaire – inconsciemment mis en œuvre des stratégies du silence et du camouflage pour ne pas incommoder l'ordre social dominant. Il est dit par là aussi, voire surtout, et ici apparaîtra le lien entre les trois traits des charges

narratives en milieu minoritaire, que le petit nombre et/ou l'effacement des monuments-relais censés affirmer et perpétuer la présence de la communauté minoritaire a pour conséquence que, d'un point de vue global, c'est la communauté entière qui se voit frappée d'une *sous-narrativisation* endémique. Il en résulte que la rencontre fortuite de l'un de nos semblables, telle que décrite tout à l'heure à la faveur de « spring break » de Dickson, ne peut qu'être surchargée narrativement, elle ne peut qu'être *surnarrativisée*. Tant et si bien qu'elle est ressentie comme un véritable « break », une rupture, dans l'espace et dans le temps sociaux ordinaires.

Par ailleurs, puisque la sous-narrativisation endémique de la communauté est redevable au manque de monuments-relais – qui, répétons-le, renvoient à tout ce qui documente, véhicule et transmet les traces significantes d'une communauté –, la surnarrativisation n'est nullement réservée aux membres de cette communauté, c'est-à-dire aux êtres en chair et en os. Elle peut s'appliquer à tout ce qui sert de monument-relais. Pour revenir à Calvin, on pourrait dire qu'il essaie de compenser la sous-narrativisation de sa francité au sein de sa famille en assignant une surnarrativisation à tout ce qui représente pour lui cet héritage que les parents ne veulent pas léguer à leur postérité en bonne et due forme. Voilà pourquoi Calvin valorise au plus haut point les quelques œuvres de culture en langue française auxquelles il accède durant son enfance, comme les « rares contes en français » (*EN*, p. 104) de la bibliothèque de son père, et qu'il maximise les occasions d'entrer en contact avec les francophones, comme par son amitié avec Pierre.

On notera, au demeurant, que les constellations symboliques de la littérature que nous venons d'évoquer font parfaitement écho à celles de la réalité. En fait, il va presque sans dire que le rôle primordial que joue la littérature dans les milieux minoritaires dans la constitution et l'édification d'un imaginaire social et donc des narrations de soi collectives peut se

concevoir selon la dynamique de la compensation de la sous-charge par la surcharge narratives. En effet, dans une étude récente des liens entre l'espace, la mémoire et l'identité collective en Ontario français, Lucie Hotte fait observer avec acuité l'importance de la création littéraire à l'égard de la construction de la « mémoire des lieux » en milieu minoritaire<sup>524</sup>. Au terme de son vaste examen d'une vingtaine d'œuvres et couvrant environ 30 ans du corpus franco-ontarien, elle conclut :

Dans les textes analysés, les écrivains ne cherchent pas à témoigner du passé en faisant appel aux grands événements historiques, mais plutôt en relatant l'histoire quotidienne, en énumérant les noms des lieux colonisés, habités, et en témoignant de l'ancienneté de la communauté. Faisant appel à l'émotionnel, plutôt qu'au rationnel, l'écrivain cherche dès lors à suppléer à l'historiographie absente afin de légitimer le passé de la communauté. Les lieux deviennent des symboles de la détermination d'une collectivité et, ce faisant, ils légitiment l'identité du groupe. C'est ainsi qu'en absence de lieux de mémoire consacrés, ces écrivains ont fondé un territoire franco-ontarien imaginaire où la mémoire de la collectivité peut s'inscrire.<sup>525</sup>

Les écrivains arrivent ainsi véritablement à faire naître un « territoire franco-ontarien imaginaire » en y « inscrivant » une mémoire, inscription qui s'accomplit en « relatant l'histoire quotidienne ». En d'autres termes, des œuvres littéraires franco-ontariennes s'appliquent à surcharger narrativement les « lieux » de la collectivité, soit le temps et l'espace sociaux, et ce précisément parce qu'à court de monuments-relais pour porter les histoires individuelles et collective, la francophonie ontarienne souffre d'une sous-narrativisation endémique. À bien y penser, ce ne sont pas seulement les artisans de la littérature qui s'emploient de cette façon à surcharger l'Ontario français d'histoires. Les artisans, provenant d'une variété de disciplines, de l'autre grande catégorie de récits, soit le récit historique, suivent dans leurs pas. Il suffit de songer à la surcharge narrative attribuée

---

<sup>524</sup> Lucie Hotte, « La mémoire de lieux et l'identité collective en littérature franco-ontarienne », Anne Gilbert, Michel Bock et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Amérique française », 2009, p. 337-363.

<sup>525</sup> Lucie Hotte, « La mémoire de lieux et l'identité collective en littérature franco-ontarienne », p. 363.

aux épisodes comme le Règlement XVII<sup>526</sup> ou la lutte entourant l'Hôpital Montfort pour discerner la même dynamique. Et quand les événements qui ont eu un impact importants sont moins connus, on s'applique à en faire la narration : « Le présent rapport propose un premier récit du mouvement C'est l'temps<sup>527</sup> », lit-on dans le rapport de recherche réalisé sur le sujet par Linda Cardinal. Enfin, on ne peut s'empêcher de remarquer que ce qui vaut pour la littérature et l'histoire vaut également pour la géographie. L'illustration par excellence nous en est fournie par le projet des « Monuments de la francophonie », projet qui consiste à aménager, dans des lieux marquants de l'histoire de la communauté franco-ontarienne (CFORP, Hôpital Montfort, par exemple), un site commémoratif incluant des pierres de granite et avant tout un gigantesque drapeau franco-ontarien<sup>528</sup>. Ainsi, dans des lieux à haute valeur symbolique, à même la géographie (à même le paysage!) de l'Ontario français, se voit concrétisée, matérialisée, la surcharge narrative dont le but est de pallier la sous-charge narrative généralisée.

Eu égard à cette constance dans la dynamique entre sous-narrativisation et surnarrativisation, il se dessine une relation entre les deux premiers traits des charges narratives des monuments-relais en milieu minoritaire, soit la discontinuité et l'instabilité, et le troisième trait, soit la démesure. On peut constater en ce sens que, puisque le sujet minoritaire, à titre de soi passif, évolue dans la marge, son accès à des monuments-relais chargés d'histoires qui alimentent les narrations de soi individuelles et collective est limité.

---

<sup>526</sup> On notera que le Réseau du patrimoine franco-ontarien (RPFO), dans le cadre de son large projet de « Capsules historiques », lancé en juin 2012 et diffusé par *YouTube*, consacre le premier épisode au Règlement XVII. Voir le site Internet du RPFO, [http://www.rpfo.ca/fr/Capsules-Historiques\\_129](http://www.rpfo.ca/fr/Capsules-Historiques_129), page consultée le 31 août 2012.

<sup>527</sup> Linda Cardinal, *C'est l'temps*, p. 3.

<sup>528</sup> Le premier site a été aménagé en 2005 au Conseil des écoles catholique du Centre-Est, sur la rue Labelle, à Ottawa. Le projet prévoyait installer onze sites à travers l'Ontario. L'Université d'Ottawa a annoncé en juin 2012 qu'elle accueillerait, elle aussi, l'un des sites. Le drapeau mesure 4,5 mètres par 9 mètres. Voir, par exemple, le site Internet du Centre franco-ontarien de ressources pédagogique (CFORP), <http://www.cforp.on.ca/profil/monument-franco.html>, page consultée le 31 août 2012.

En raison du petit nombre de monuments-relais auxquels il a accès, leur charge narrative est, d'un point de vue global, discontinue et instable, et ils sont donc sous-narrativisés dans la vie de tous les jours. Or ce que la charge narrative perd ainsi en quantité, elle gagne en qualité. Pour être plus précis, la moindre fréquence de monuments-relais qui inscrivent la présence de la communauté dans le temps et dans l'espace sociaux a pour effet qu'on leur assigne une grande charge narrative quand on y a accès, et ils sont alors surnarrativisés. Entre sous-narrativisation généralisée et surnarrativisation particularisée, ce serait là peut-être une manière de percevoir le ballotement, le clignotement, entre les deux extrêmes du disparaître et de l'apparaître qui caractérise l'être-interprété du sujet minoritaire. Car, tout bien considéré, l'intermittence de son être dans le temps ne saurait se traduire que par une intermittence entre sous-charges et surcharges narratives portant à l'expression son être dans le monde.

## **Conclusion**

Que dire, à la lumière de tout ce qui précède, de la dialectique des deux pôles concurrents de temporalité existentielle de l'*idem* et de l'*ipse* en contexte minoritaire? Et que dire, surtout, des narrations de soi qu'elle engendre?

Dès le début de notre exploration de cette dialectique qui touche ici à sa fin, on a noté que, du passage de l'ipséité du soi actif – que Ricœur a tacitement en vue – à celle du soi passif – que nous cherchions à examiner –, le montage conceptuel global ne change pas : c'est l'identité narrative qui réunit dialectiquement le pôle de l'*idem*, représenté par la persistance du caractère dans les dispositions durables, et le pôle de l'*ipse*, représenté par le maintien de soi dans la parole tenue. Toujours est-il que le présent chapitre a pu consolider l'hypothèse de travail émise au chapitre précédent, à savoir que l'identité narrative ne remplit

pas en contexte minoritaire sa fonction de médiation comme une médiété comprise au sens d'égalité proportionnelle. Il est plutôt apparu que, si elle agit toujours à titre de médiété, autrement dit, si elle opère toujours une médiation entre l'*idem* et l'*ipse*, elle ne l'opère pas dans le cadre de la même modulation dialectique que celle afférente au soi majoritaire. On se rappellera que nous avons qualifiée cette dernière d'équilibrée en ce sens que, dans son cas, le poids d'autorité que chacun des deux pôles jette dans la balance est d'emblée stable et proportionné. Or tout le long de notre exploration de la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* telle qu'elle s'actualise en contexte minoritaire, c'étaient davantage des caractéristiques contraires qui sont venues la déterminer.

En ce sens, dès l'examen des processus corrélés de formation de l'*idem* du caractère et de l'*ipse* du maintien de soi, on a vu que le mode d'être passif du sujet minoritaire occasionne un morcellement de l'un et l'autre pôle de temporalité existentielle. Quoique se manifestant sous une variété de paramètres de négativité, chacun de ces morcellements s'est laissé résumer par un terme paradigmatique, le sceau des antinomies s'imprimant sur l'*idem* du caractère, et celui de l'errance sur l'*ipse* du maintien de soi.

Cet état de fait s'est ensuite révélé avoir un impact décisif sur la tâche d'harmoniser les deux pôles concurrents de temporalité existentielle de façon à régler convenablement les narrations de soi. Et cela, pour au moins deux raisons principales. D'abord, la facture antinomique de l'*idem* et la facture erratique d'*ipse* créent un terrain fertile pour un court-circuitage de la dialectique, exposant ainsi le soi minoritaire à une multitude d'écueils quant à sa capacité de construire une narration de soi à la fois cohérente et acceptable. Ensuite, si une condition *sine qua non* pour éviter ces écueils consiste en l'acte de s'estimer, c'est-à-dire, phénoménologiquement parlant, de *savoir* où l'on se (main)tient dans le monde, et si l'acte de s'estimer peut aussi faire défaut au soi actif, il n'en reste pas moins que pour le soi

passif cet acte même doit s'accompagner d'une deuxième condition, à savoir l'acte de s'exhiber, soit de *faire savoir* où l'on se (main)tient dans le monde. Il est devenu clair, toutefois, que cet acte d'exhibitionnisme, qui prend une signification résolument existentielle et équivaut sémantiquement à une auto-accusation, dans toute l'acception du terme, n'est pas facile à accomplir, ne serait-ce que parce que le sujet minoritaire ne se rend compte que tardivement de sa primordialité pour son estime de soi. Au demeurant, c'est l'aspect proprement temporel de l'exhibitionnisme existentiel du sujet minoritaire qui nous a permis de porter au jour que la dimension accidentelle et intempestive qui caractérise sa présence dans le champ pratique ne tient pas seulement à un déplacement spatial, mais encore à un déplacement temporel, dans la mesure où le sujet minoritaire semble aller non seulement à contre-courant de l'espace social (de la marge au centre), mais aussi à celui du temps social (de la discontinuité à la continuité). De la sorte, dans le sillage des observations des morcellements du temps inhérents à la minoritarité, il s'est dégagé que l'être-interprété du soi minoritaire se façonne sous le signe fondamental de l'intermittence.

Toutes ces considérations nous ont reconduits à la fin à ce qui les a initiées, à savoir le rapport entre les narrations de soi du sujet minoritaire et le temps dans lequel il est. Le constat de son être dans l'intermittence a débouché, en effet, à travers un examen de la présence ou de l'absence en contexte minoritaire de monuments-relais chargés d'histoires individuelles et collectives, sur une rencontre entre son appartenance à un temps morcelé et l'articulation narrative de cette appartenance. Après tout, tant les intermittences de son être dans le temps que les sous-charges et surcharges narratives qui le portent à l'expression sont tributaires de morcellements du temps et partant de morcellements de la narration de ce temps. C'est bien cela, en dernière instance, ce que les personnages habitant l'aire diversifiée

des représentations littéraires de l'Ontario français et, au premier chef, Calvin dans *L'écureuil noir*, nous ont amenés à découvrir.

Compte tenu de cette trajectoire, il devient évident que diverses figures du déséquilibre, fondées sur différents coefficients de disproportionnalité, se sont imposées à chaque stade de notre examen des narrations de soi du sujet minoritaire et de la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* qui leur donne naissance. En d'autres termes, plus notre examen des narrations de soi en milieu minoritaire avançait, plus ces narrations prenaient des traits contraires aux narrations de soi du sujet majoritaire. Cela ne devrait pas surprendre pour peu que l'on considère que le sujet minoritaire se distingue du sujet majoritaire par son mode d'être, existant, non pas sur le mode de l'agir, mais sur le mode du pâtir. S'il convient de souligner cette différence capitale dans leurs pouvoirs d'agir respectifs sur les différents registres – langagier, praxique, narratif et éthico-moral – de l'herméneutique du soi, c'est qu'il ne faut pas oublier deux facteurs essentiels : d'abord, cette différence est la source de la différence structurelle de la constitution de l'ipséité du soi minoritaire, différence en fonction de laquelle celui-ci s'atteste en passant par l'épreuve d'une contestation de soi, et non pas par celle d'un soupçon ordinaire relié à la fragilité basique de tout être humain ; ensuite, l'ambition du présent chapitre était justement d'examiner comment l'ipséité du sujet minoritaire s'articule dans les narrations de soi sous l'optique de sa spécificité structurelle, autrement dit, sous l'optique de la structure affective propres aux communautés minoritaires.

Que pourrait-on alors affirmer, au final, du point de vue de la distinction de la structure des narrations de soi selon que leur site d'actualisation est une minorité ou une majorité? L'inscription contrastée dans le temps apparaît comme une voie propice à suivre à cet égard. En fait, il s'agit là peut-être de ce qui est au cœur de la contestation de soi avec laquelle doit composer le sujet minoritaire. Car ce qui semble contesté à titre primaire, ce

n'est rien d'autre que l'inscription de l'être-interprété de celui-ci dans un temps modulé principalement selon une logique de la discontinuité. C'est justement cette différence fondamentale que la notion d'intermittence entend traduire. Voilà pourquoi elle pourrait nous amener à circonscrire cette différence de l'existence sémiotique du soi minoritaire et, plus largement, du soi passif, outre dans la perspective du temps, dans celle même des narrations de soi.

Notons en ce sens que, si les intermittences de l'être qui ont été observées n'ont pas lieu dans un contexte majoritaire, c'est dans l'exacte mesure où le rapport du sujet majoritaire au temps se présente davantage comme un rapport au temps comme durée, comme continuité. En revanche, le sujet minoritaire entretient plutôt un rapport au temps qui relève du deuxième aspect de celui-ci, à savoir le temps comme passage, comme discontinuité. Or, on l'a vu à maintes reprises, qui dit temps, dit narration. De ce point de vue, il apparaît que, si les narrations de soi du sujet majoritaire sont marquées par une continuité, c'est parce que, dans le temps social et dans l'espace social qui sont les siens, il existe une continuelle présence et donc une continuelle disponibilité de quelque chose qui assure cette continuité? Que peut être ce « quelque chose »? À la lumière de nos analyses, ce ne saurait être que des monuments-relais qui portent, sous forme d'histoires, les signes de son être dans le monde. Les monuments-relais en contexte majoritaire sont donc à même de s'agencer sans interruption, de manière continue, régulière. De cette manière, ils assurent d'emblée une certaine régularité, une certain équilibre, bref, une certaine égalité proportionnelle, dans la dialectique qu'opère l'identité narrative entre les deux pôles de l'*idem* et de l'*ipse*, dialectique qui produit leurs narrations de soi individuelles et collectives. On peut dire alors que leurs narrations de soi se déploient de manière liée, sans détachement.

Elles se règlent donc, si l'on nous permet une métaphore de la musique, à la mesure d'un *legato*.

À l'inverse, en milieu minoritaire, les monuments-relais se dispersent, se raréfient, s'étiolent, au point que le sujet ne peut pas les activer et réactiver de manière continue, régulière, afin d'y puiser des histoires propres à sa communauté et à ses semblables, et nécessaires à inscrire et à perpétuer leurs traces, leurs empreintes et leurs marques signifiantes dans le monde. Voilà pourquoi les monuments-relais s'agencent, certes, mais rarement, pour ne pas dire jamais, sans interruptions, sans ruptures, sans passer par le temps d'une intermittence. Il s'ensuit que la dialectique entre l'*idem* et l'*ipse* se déploie dans des conditions où aucune régularité, où aucune égalité proportionnelle, ne peuvent être garanties. Cela ne veut aucunement dire que le soi minoritaire ne puisse pas réussir à concilier, à accorder, à harmoniser les deux pôles morcelés de temporalité existentielle de l'*idem* du caractère et de l'*ipse* du maintien de soi, et à construire de la sorte des narrations de soi réglées. Loin de là. Toutefois, en milieu minoritaire, relever ce défi avec succès et se raconter, à soi-même sur soi-même, des histoires à la fois cohérentes et acceptables, est affaire d'apprentissage. On n'y parvient, en fait, qu'après avoir appris comment composer avec un ressourcement irrégulier, discontinu, saccadé, aux monuments-relais chargés d'histoires de sa communauté et de ses semblables. On n'y parvient, autrement dit, qu'après avoir accepté d'être un être de l'intermittence. Alors, et alors seulement, les narrations de soi du sujet minoritaire peuvent se modeler de manière productive et se régler, non pas en *legato*, mais en *staccato*. Avec une infinie diversité de mesures et de couleurs des temps.

## CONCLUSION

Nous sommes au bord du temps  
 ni dedans      ni dehors  
 Nous sommes au bord de l'espace  
 ni ici      ni ailleurs  
 L'équilibre nous vient par-dedans  
 le chant plus ténébreux  
 Nous sommes d'avant la création [*sic*]

Nicole V. Champeau<sup>529</sup>

Ces magnifiques vers tirés du recueil au titre à résonances multiples *Le temps volé* de la poète franco-ontarienne Nicole V. Champeau traduisent parfaitement quatre aspects majeurs concernant les rapports du soi minoritaire à la temporalité qui se dégagent à l'aboutissement du parcours que nous avons tracé dans cette étude dont l'objet était de proposer une herméneutique de la minoritarité en interrogeant la problématique du temps.

### « Nous sommes au bord du temps / ni dedans      ni dehors »

En premier lieu, il n'est pas niable que le soi minoritaire entretient un rapport singulier au temps. En effet, bien qu'il soit devenu évident dès notre premier chapitre que le soi minoritaire et le soi majoritaire sont nécessairement dans le temps et que cet être dans le temps est en dernière instance porté à l'expression par la narration, force a vite été de soupçonner que les narrations de soi s'articulent différemment selon qu'elles s'actualisent en contexte majoritaire ou en contexte minoritaire. Ce soupçon nous a invités à sonder les fondements ontologiques de l'herméneutique ricœurienne du soi. De cet examen, il a ressorti que, si le soi minoritaire et le soi majoritaire partagent un même fondement ontologique

---

<sup>529</sup> Nicole V. Champeau, *Le temps volé*, Ottawa, Vermillon, coll. « Rameau de ciel », 1991, p. 94.

ancré dans l'être comme acte et puissance, leur mode d'exister diffère en ceci que le soi majoritaire existe sur le mode actif, c'est-à-dire selon la grammaire de la puissance d'agir sur les registres langagier, praxique, narratif et éthico-moral de l'herméneutique du soi, alors que le soi minoritaire existe sur le mode passif, c'est-à-dire selon la grammaire de la puissance moindre d'agir sur ces différents registres. Et comme il existe sur le mode passif, son apparition dans le temps social s'avère toujours intempestive et accidentelle.

**« Nous sommes au bord de l'espace / ni ici ni ailleurs »**

On touche ici évidemment à l'inscription de marques signifiantes de la présence de sujets minoritaires dans l'espace social. Comme nous l'avons vu, pour éviter d'incommoder, il n'est pas rare qu'ils optent pour le silence et qu'ils déploient, comme le personnage de Calvin, de nombreuses stratégies de l'effacement. Or pour développer une image de soi positive et ne pas tomber dans les écueils d'une dialectique court-circuitée menant à la perte de soi, le sujet minoritaire doit non seulement être capable de répondre à la question « Où es-tu? », mais aussi le faire ; il doit non seulement savoir où il se (main)tient dans le monde, mais encore le faire savoir. Bref, il doit s'estimer et s'exhiber sans cesse, même si l'espace social qui est le sien demeure inmanquablement marqué du sceau d'une certaine étrang(èr)eté. Pourquoi? Parce qu'il existe en milieu minoritaire une pénurie de monuments-relais chargés d'histoires individuelles et collectives, ce qui est apte à provoquer le sentiment d'absence à soi, de manque de réalité.

**« L'équilibre nous vient par-dedans / le chant plus ténébreux »**

Tandis que, chez le sujet majoritaire, la dialectique entre les deux pôles de temporalité existentielle que représentent l'*idem* du caractère et l'*ipse* du maintien de soi

prend d'emblée une facture équilibrée, chez le sujet minoritaire, l'acte de régler ses narrations de soi de sorte à concorder la facture antinomique du caractère avec la facture erratique du maintien de soi est une affaire d'apprentissage. Pareil « équilibre » doit effectivement lui venir « par-dedans ». Cela s'avère, toutefois, un défi à ne pas négliger. Car le cheval de Troie des préférences évaluatives pourrait s'immiscer dans l'ipséité du sujet sans même qu'il le sache, stimulant par là un désir de conformisme et minant du coup son envie de s'exhiber comme sujet minoritaire.

Lors même qu'il en arrive à la prise de conscience de l'influence des préférences évaluatives sur son ipséité, ce n'est que tardivement, une fois que les rouages de la mésestime se sont enclenchés et qu'ils sont désormais difficiles à contrer. Si le personnage de Calvin, en qui nous avons trouvé un guide fidèle des narrations de soi du sujet minoritaire, de même que la plupart des personnages des autres textes que nous avons convoqués, témoignent de cette situation, les vers suivants de la poète André Christensen la résume avec éloquence : « Je suis tellement souvent l'autre / Que je ne sais plus être moi<sup>530</sup> ». Ainsi, petit à petit, la contestation de soi, en tant que mécréance et méfiance du sujet en ses pouvoirs de parler, d'agir, se raconter et s'imputer ses actes, trahit comment elle peut envahir l'estime de soi et la transformer en mésestime de soi. Le seul moyen pour esquiver cette embûche consiste à s'estimer et à s'exhiber en tant que sujet minoritaire, à accepter la relative absence de monuments-relais dans le temps et dans l'espace sociaux où puiser et/ou verser des histoires véhiculant les traces signifiantes de la présence de sa communauté, et ultimement à se reconnaître comme un être de l'intermittence. Bref, c'est l'acceptation de devoir se façonner par l'intermédiaire des narrations de soi en *staccato*.

---

<sup>530</sup> Andrée Christensen, *Le châtiment d'Orphée*, Ottawa, Vermillon, 1990, p. 92.

Or façonner ses narrations de soi en *staccato*, c'est très précisément ne pas les façonner en *legato*. C'est donc être intempestif et accidentel, c'est incommoder dans un monde que l'on habite et que l'on construit avec son habitation, mais qui n'est pas intégralement le sien, et ce dans l'exacte mesure où l'être-interprété du soi minoritaire se décline davantage sur une logique de la discontinuité et s'oppose en cela à l'être-interprété du soi majoritaire qui se décline davantage sur une logique de la continuité. Aussi a-t-il davantage la vue sur le temps comme passage que sur le temps comme durée.

**« Nous sommes d'avant la création »**

Que s'en dégage-t-il au total? Il s'en dégage à nos yeux que la minoritarité ne saurait se déployer autrement qu'à l'encontre du temps conçu comme continuité à partir d'une « création », soit qu'à l'encontre du temps conçu comme continuum du *Chronos*. En d'autres termes, elle ne saurait se déployer que sous un régime de l'*achronie*, régime qui l'inféode à la perception d'être absent au temps comme durée ou, dirait-on mieux, qui l'inféode à la perception de la non-durée du temps.

Maintenant, être achronique, trait que l'on pourrait associer aux deux conditions de l'exiguïté culturelle définie par François Paré, soit l'amorphe et l'atopique, ne veut pas dire purement et simplement être « hors temps », ni même fermer les portes à la continuité. Si le sujet minoritaire, à l'instar de tout sujet, est toujours dans le temps, il n'a pas fait, pour ainsi dire, les mêmes allégeances. Tout bien considéré, le sujet minoritaire, à titre même de soi passif, n'est pas enrôlé sous les enseignes de *Chronos*, mais plutôt sous celles d'*Aion*. Cette allégeance se recèle, d'ailleurs, au sein même de son mode d'être du pâtir. Car enfin pâtir, n'est-ce pas endurer?

Aussi, paradoxalement, tout en étant, encore aujourd'hui, largement relégué aux marges de l'Histoire, le soi minoritaire n'a-t-il nullement renoncé à l'Éternité à laquelle aspirent sa communauté, ses semblables et toutes les œuvres de culture qui en émanent<sup>531</sup>. Ils le font juste à leur manière, se jouant d'un temps foncièrement morcelé. En un mot, le soi minoritaire s'accomplit et s'appréhende dans les œkoumènes endogènes vacillants qu'il connaît le mieux, œkoumènes nichés aux confins du temps.

---

<sup>531</sup> Dans *Les littératures de l'exiguïté*, Paré écrit : « J'appartiens génétiquement à cette inquiétude. Depuis une éternité, me semble-t-il parfois » (p. 73). Dans son ouvrage suivant, *Théories de la fragilité*, il fait observer : « Et tout ce désir de comprendre, de me situer (de nous situer) dans l'espace de l'éternité, dans l'espace des mains absentes, trouve un nouvel air d'aller [...] » (p. 11).

## BIBLIOGRAPHIE

### Corpus à l'étude

- DESBIENS, Patrice, *L'homme invisible/The Invisible Man*, suivi de *Les cascadeurs de l'amour*, Sudbury, Prise de parole, 1997 [1981, 1987].
- , *Sudbury (poèmes 1979-1985)*, Sudbury, Prise de parole, 2000.
- DICKSON, Robert, *Abris Nocturnes*, Sudbury, Prise de parole, 1986.
- POLIQVIN, Daniel, *L'écureuil noir*, 2<sup>e</sup> éd., Montréal, Boréal, coll. « Boréal compact », 1999 [1994].

### Autres œuvres littéraires

- CHAMPEAU, Nicole V., *Le temps volé*, Ottawa, Vermillon, coll. « Rameau de ciel », 1991.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *Gedichte und Epen I*, 9<sup>e</sup> éd., Erich Trunz (éd.), *Werke*, Hamburger Ausgabe, tome I, Hamburg, Christian Wegner, 1969 [1948].
- LANDRY, Glen Charles, *Le Nobody de la 504*, Marguerite Andersen (dir.), « Contes urbains, contes torontois », *Virages*, n<sup>o</sup> 30, Numéro spécial II, février 2005, p. 82-87.
- MUSIL, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 9<sup>e</sup> éd., Hamburg, Rowohlt, coll. « Gesammelte Werke in Einzelausgaben, 1968 [1931-1942].
- PAIEMENT, André, *Le malade imaginaire de Molière, adaptation, Les partitions d'une époque. Les pièces d'André Paiement et du Théâtre du Nouvel-Ontario (1971-1976)*, Joël Beddows (éd.), vol. 2, Sudbury, Prise de parole, 2004 [1975].
- , *Lavalléville, Les partitions d'une époque. Les pièces d'André Paiement et du Théâtre du Nouvel-Ontario (1971-1976)*, Joël Beddows (éd.), vol. 2, Sudbury, Prise de parole, 2004 [1974].
- POLIQVIN, Daniel, *La Côte de Sable [Visions de Jude]*, Saint-Laurent, Bibliothèque québécoise, 2000 [1990].
- , *L'Obomsawin*, nouv. éd., Saint-Laurent, Bibliothèque québécoise, 1999 [1987].
- SOPHOCLE, *Théâtre complet*, Robert Pignarre (trad. et éd.), Paris, GF Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 2006 [1964].
- VALÉRY, Paul, *Œuvres*, tome I, *Variété*, Jean Hytier (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957 [1923].

### Ouvrages et articles de Paul Ricœur

- RICŒUR, Paul, « Autonomie et vulnérabilité », Anne-Marie Dillens (dir.), *La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1997, p. 121-141.
- , *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Les essais du Collège international de philosophie », 1997.

- , « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1998 [1986], p. 13-39.
- , *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1998 [1986].
- , *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson (trad. et éd.), Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1998 [1981].
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2000.
- , *La métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997 [1975].
- , « La souffrance n'est pas la douleur », *Autrement*, n° 142 (Série Mutations), 1994 [1992], p. 58-69.
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969.
- , « L'identité narrative », *Esprit*, n°s 140-141, juillet-août 1988, p. 295-304.
- , *Le juste*, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1995.
- , « Life in Quest of Narrative », David Wood (dir.), *On Paul Ricœur : Narrative and Interpretation*, London, Routledge, 1992, p. 20-33.
- , « Mimésis, référence et refiguration dans *Temps et récit* », *Études phénoménologiques*, n° 11, 1990, p. 29-40.
- , *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2005 [2004].
- , *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1995.
- , « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°s 76-77, 2003, p. 127-141.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1996 [1990].
- , *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1991 [1983].
- , *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1991 [1984].
- , *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1991 [1985].
- , « The model of the text : Meaningful action considered as text », *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson (trad. et éd.), Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1998 [1981], p. 197-221. [Parution originale : *Social Research*, vol. 38, 1971, p. 529-562]
- , « Une réponse de Paul Ricœur », Joy Morny (dir.), *Paul Ricœur and Narrative : Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997, p. xlv-l.

### Ouvrages et articles critiques et théoriques

- ALI-KHODJA, Mourad, « Pour une science sociale de l'exiguïté : bilans et enjeux de la connaissance en milieu minoritaire », *Francophonies d'Amérique*, n° 15, 2003, p. 7-23.
- ALLAIRE, Gratien, *La francophonie canadienne : portraits*, Québec/Sudbury, CIDEF-AFI/Prise de parole, 2001 [1999].

- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, éd. rév., London/New York, Verso, 2003 [1983].
- , *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Pierre-Emmanuel Dauzat (trad.), Paris, La découverte, 1996.
- AQUIN, Hubert, *Blocs erratiques*, René Lapierre (éd.), Montréal, Quinze, 1977.
- ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 2<sup>e</sup> éd., Chicago, Chicago University Press, 1998 [1958].
- , *La condition de l'homme moderne*, Georges Fradier (trad.), Paris, Calmann-Levy, coll. « Liberté de l'esprit », 1983.
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, J. Tricot (éd.), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1964.
- , *Poétique*, Michel Magnien (trad. et éd.), Paris, Le Livre de Poche/Librairie Générale Française, coll. « Classiques de poche », 2007 [1990].
- , *Poétique*, Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot (trad. et éd.), Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1980.
- AUGUSTIN, saint, *Les confessions précédées de Dialogues philosophiques*, Lucien Jerphagnon (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.
- AUSTIN, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, 2<sup>e</sup> éd., J. O. Urmson et Marina Sbisa (éd.), London, Oxford University Press, 1975 [1962].
- BARTHÉLÉMY, Annie, « Herméneutiques croisées : Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 55-67.
- BARONI, Raphaël, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 2007.
- BARTHES, Roland, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, n° 8, 1966, p. 1-27.
- , *S/Z. Essai*, Paris, Seuil, coll. « Tel quel », 1970.
- BAUMAN, Zygmunt, « From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity », Stuart Hall et Paul du Gay (dir.), *Questions of Cultural Identity*, London, SAGE Publications, 1996, p. 18-36.
- BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 9<sup>e</sup> éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2001 [1941].
- BERNARD, Roger, *De Québécois à Ontarois*, 2<sup>e</sup> éd., Ottawa, Le Nordir, 1996 [1988].
- , *Le Canada français : entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 1998.
- BHABHA, Homi K., *The location of culture*, London/New York, Routledge, coll. « Routledge Classics », 2004 [1994].
- BISSOONDATH, Neil, *L'âge de la confession*, Fredericton, Goose Lane, coll. « Conférence Antonine Maillet-Northrop Frye », 2007.
- BOCK, Michel, « Une guerre sourde : La rivalité Ottawa-Sudbury et la jeunesse franco-ontarienne (1949-1965) », *Québec Studies*, vol. 46, automne 2008-hiver 2009, p. 19-31.
- BOISVERT, Yves (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998.
- BOUCHARD, Gérard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, 2<sup>e</sup> éd., Montréal, Boréal, coll. « Boréal Compact », 2001 [2000].
- BOUCHINDHOMME, Christian et Rainer ROCHLITZ (dir.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Procope », 1990.

- BOURDIEU, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, nouv. éd. rév. et corr., Paris, Seuil, coll. « Points Essais » 1998 [1992].
- BRÉBEUF, Jean de, *Écrits en Huronie*, Gilles Thérien (éd.), Saint-Laurent, Bibliothèque québécoise, coll. « Sciences humaines/BQ », 1996.
- BREMOND, Claude, *Logique du récit*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1973.
- , « Le message narratif », *Communications*, n° 4, 1964, p. 4-32.
- BRETON, Raymond, « Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, vol. 70, n° 2, septembre 1964, p. 192-205.
- BRUNET, Guy, Pierre DARLU et Gianna ZEI (dir.), *Le patronyme. Histoire, anthropologie, société*, Paris, CNRS, 2001.
- CARR, David, *Time, Narrative, and History*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1991 [1986].
- , « Épistémologie et ontologie du récit », Jean Greisch et Richard Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1991, p. 205-214.
- CHALANSET, Alice et Claudie DANZIGER (dir.), *Nom, prénom. La règle et le jeu*, Paris, Autrement, coll. « Mutations », 1994.
- CARDINAL, Linda, *C'est l'temps. Le premier mouvement de revendication pour le droit à des services de justice en français en Ontario, 1975 à 1977*, rapport de recherche, Université d'Ottawa, Chaire de recherche sur la francophonie et les politiques publiques, 2011. Disponible en ligne : <http://www.sciencesociales.uottawa.ca/crfpp/fra/documents/cestletemps.pdf>, page consultée le 4 avril 2012.
- , « Les restes de la nation canadienne-française et le discours “communautariste” en milieu francophone hors Québec », *Francophonies d'Amérique*, n° 15, printemps 2003, p. 71-80.
- , « Ruptures et fragmentations de l'identité francophone en milieu minoritaire ; un bilan critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, printemps 1994, p. 71-86.
- CASTONGUAY, Simon, « Michel Foucault et Paul Ricœur, vers un dialogue possible », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 68-86.
- DANIEL-ROPS, Henri, *Ce qui meurt et ce qui naît*, Paris, Plon, coll. « Présences », 1937.
- DASTUR, Françoise, « L'ipséité : son importance en psychopathologie », *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences*, vol. 3, n° 2, mars-avril 2005, p. 88-97.
- DASTUR, Françoise et Jean NAUDIN, « Ipséité et pathologie mentale. Débat entre Françoise Dastur et Jean Naudin », *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences*, vol. 3, n° 2, mars-avril 2005, p. 59-64.
- DAVIDSON, Scott (dir.), *Ricœur Across the Disciplines*, New York, Continuum, 2010.
- DAVIDSON, Scott et Johann MICHEL (dir.), « L'herméneutique du soi », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010. En ligne : <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur>, page consultée le 8 avril 2011.
- DAVIET-TAYLOR, Françoise et Laurent GOURMELEN (dir.), *La personne et son nom*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 2008.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Denis Huismann (éd.), Paris, Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 2002 [1637].

- DICKSON, Robert, Annette RIBORDY et Micheline TREMBLAY (dir.), *Toutes les photos finissent-elles par se ressembler? Actes du Forum sur la situation des arts au Canada français*, Sudbury, Prise de parole/Institut franco-ontarien, 1999.
- DIONNE, René, *Bibliographie de la littérature franco-ontarienne. 1610-1993*, Ottawa, Vermillon, coll. « Essais et recherches », n° 8, 2000.
- , *Histoire de la littérature franco-ontarienne des origines à nos jours. Tome 1. Les origines françaises (1610-1760). Les origines franco-ontariennes (1760-1865)*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Histoire de la littérature franco-ontarienne », 1997.
- , *Histoire de la littérature franco-ontarienne des origines à nos jours. Tome 2. La littérature des fonctionnaires (1865-1910)*, Ottawa, Vermillon, coll. « Essais et recherches », n° 9, 2000.
- DILTHEY, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 5<sup>e</sup> éd., *Gesammelte Schriften*, tome VII, Stuttgart, Teubner, 1968.
- DIONNE, René (dir.), *Propos sur la littérature outaouaise et franco-ontarienne*, 4 vol., Ottawa, Centre de recherche en civilisation canadienne-française [vol. 1, 3, 4]/Société des écrivains canadiens [vol. 2], 1978-1983.
- , *Entre Montréal et... Sudbury : pré-textes pour une francophonie ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, 1984.
- , *Témoins d'errances en Ontario français. Réflexions venues de l'amer*, Ottawa, Le Nordir, 1990.
- DOSSE, François, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, nouv. éd., Paris, La Découverte, coll. « La Découverte poche », 2001 [1997].
- DU BELLAY, Joachim, *Deffence, et illustration de la langue françoise*, Jean-Charles Monferran (éd.), Paris, Droz, coll. « Textes littéraires français », 2001 [1549].
- DUPONT-ROC, Roselyne et Jean LALLOT, « Introduction », Aristote, *Poétique*, Roselyne Dupont-Roc et Jean Lalot (éd.), Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1980, p. 7-28.
- EHRENBERG, Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2000 [1998].
- ÉTHIER-BLAIS, Jean, *Signets III*, Montréal, Cercle du livre de France, 1973.
- FIASSE, Gaëlle, « Asymétrie, gratuité et réciprocité », Gaëlle Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2008, p. 119-156.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, J. G. Fichte : Sämmtliche Werke und Nachlass, Zweite Abtheilung 1, Zur Rechts- und Sittenlehre (1796-1813)*, version électronique, [s.l.], IntelLex, 2003 [1796].
- , *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science 1796-1797*, Alain Renaut (trad. et éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée/Essais philosophiques », 1984.
- FINE, Agnès et Françoise-Romaine OUELLETTE (dir.), *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. « Les Anthropologiques », 2005.
- FINE, Agnès et Françoise-Romaine OUELLETTE, « La révolution du nom dans les sociétés occidentales contemporaines », Agnès Fine et Françoise-Romaine Ouellette (dir.), *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. « Les Anthropologiques », 2005, p. 13-43.

- FISHER, Linda, « Mediation, Muthos, and the Hermeneutic Circle in Ricœur's Narrative Theory », Morny Joy (dir.), *Paul Ricœur and Narrative : Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997, p. 207-219.
- FLAHAULT, François, « Be yourself! ». *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Paris, Mille et une nuits, 2006.
- FLAMAND, Jacques et Hédi BOURAOUI (dir.), *Écriture franco-ontarienne d'aujourd'hui*, Ottawa, Vermillon, 1989.
- , (dir.), *Écriture franco-ontarienne 2003*, Ottawa, Vermillon, coll. « Les cahiers du Vermillon », n° 4, 2004.
- FÆSSEL, Michaël et Olivier MONGIN (dir.), « La pensée Ricœur », *Esprit*, n° 323, mars-avril 2006.
- FRENETTE, Yves, « Immigration et francophonie canadienne au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle », Dean Louder et Éric Waddel (dir.), *Franco-Amérique*, Sillery, Septentrion, 2008, p. 345-354.
- FULFORD, Robert, *The Triumph of Narrative. Storytelling in the Age of Mass Culture*, Toronto, Anansi, 1999.
- GALLIE, W. B., *Philosophy and the Historical Understanding*, London, Chatto and Windus, 1964.
- GAUVIN, Lise, « D'une langue l'autre. La surconscience linguistique de l'écrivain francophone », *L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*, Paris, Karthala, 1997, p. 6-15.
- GAY, Paul, *La vitalité littéraire de l'Ontario français. Premier panorama*, Ottawa, Vermillon, coll. « Paedagogus », n° 1, 1986.
- GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1972.
- GERVAIS, Gaétan, *Des gens de résolution. Le passage du « Canada français » à l'« Ontario français »*, Sudbury, Institut franco-ontarien/Prise de parole, coll. « Ancrages », 2003.
- , « Le Règlement XVII (1912-1927) », *Revue du Nouvel-Ontario*, vol. 18, 1996, p. 123-192.
- GIDDENS, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- GILBERT, Anne, *Espaces franco-ontariens*, Hearst, Le Nordir, 1999.
- , « Paysage linguistique et vitalité communautaire : une réflexion inspirée de l'Ontario français », *Québec Studies*, vol. 46, automne 2008-hiver 2009, p. 33-47.
- , avec la coll. de Marie-Pierre BÉRUBÉ, « Du village à la métropole : les nouvelles communautés franco-ontariennes », Dean Louder et Éric Waddel (dir.), *Franco-Amérique*, Sillery, Septentrion, 2008, p. 61-81.
- GILBERT, Anne, Michel BOCK et Joseph Yvon THÉRIAULT (dir.), *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Amérique française », 2009.
- GRATTON, Michel, *Montfort. La lutte d'un peuple*, Ottawa, Centre franco-ontarien de ressources pédagogiques, 2003.
- GREIMAS, Algirdas Julien, *Sémantique structurale : recherche de méthode*, nouv. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Formes sémiotiques », 2007 [1966].
- GREISCH, Jean, « Avant propos », Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires*, Jean Gresch (trad.), Paris, Cerf, 1992 [1953], p. 7-9.
- GRISÉ, Yolande, *Parli, parlo, parlons. Anthologie des textes franco-ontariens*, vol. 1, Montréal, Fides, 1982.

- , *Les yeux en fête. Anthologie des textes franco-ontariens*, vol. 2, Montréal, Fides, 1982.
- , *Des mots pour se connaître. Anthologie des textes franco-ontariens*, vol. 3, Montréal, Fides, 1982.
- , *Pour se faire un nom. Anthologie des textes franco-ontariens*, vol. 4, Montréal, Fides, 1982.
- HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, Gérard Namer (éd.), Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1997 [1950].
- HARDY, Barbara, « Towards a Poetics of Fiction : 3) An Approach through Narrative » [sic], *Novel : A Forum on Fiction*, vol. 2, n° 1, automne 1968, p. 5-14.
- HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, éd. rév. et aug., Paris, Gallimard, coll. « Folio/Histoire », 2001 [1980].
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, 19<sup>e</sup> éd., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006 [1927].
- , *Être et temps*, François Vezin (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1986.
- , *Être et temps*, Emmanuel Martineau (trad. et éd.), [s.l.], édition numérique hors-commerce, 1985.
- HERDER, Johann Gottfried von, *Traité sur l'origine des langues*, Lionel Duvoy (trad.), Paris, Allia, 2010.
- HOTTE, Lucie, « Entre l'esthétique et l'identité : la création en contexte minoritaire », Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008, p. 319-350.
- , « Fortune et légitimité du concept d'espace en critique littéraire franco-ontarienne », Robert Viau (dir.), *La création littéraire dans le contexte de l'exiguïté : 9<sup>e</sup> colloque de l'APLAQA*, Beauport, MNH, coll. « Écrits de la francité », 2000, p. 335-351.
- , « La littérature franco-ontarienne à la recherche d'une nouvelle voie : enjeux du particularisme et de l'universalisme », Lucie Hotte (dir.), *La littérature franco-ontarienne : voies nouvelles, nouvelles voix*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Roger-Bernard », 2002, p. 35-47.
- , (dir.), *La littérature franco-ontarienne : voies nouvelles, nouvelles voix*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Roger-Bernard », 2002.
- , « Littérature et conscience identitaire : l'héritage de CANO », Andrée Fortin (dir.), *Produire la culture, produire l'identité?*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 53-68.
- , « La mémoire de lieux et l'identité collective en littérature franco-ontarienne », Anne Gilbert, Michel Bock et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Amérique française », 2009, p. 337-363.
- , « Un pays à soi : construction d'un territoire franco-ontarien », Jaap Lintvelt et François Paré (dir.), *Frontières flottantes. Lieu et espace dans les cultures francophones du Canada/Shifting Boundaries. Place and Space in the Francophone Cultures of Canada*, Amsterdam, Rodopi, 2001, p. 217-228.
- HOTTE, Lucie, Caroline G. BOUDREAU, Emir DELIC, Jennifer DUMOULIN et Martine NOËL, *La chaîne du livre en Ontario français : un état des lieux*, rapport de recherche, Ottawa, Chaire de recherche sur les cultures et les littératures francophones du Canada, juin 2010. Disponible en ligne :

- [http://www.crcf.uottawa.ca/clfc/publications/chaine\\_livre.pdf](http://www.crcf.uottawa.ca/clfc/publications/chaine_livre.pdf), page consultée le 20 août 2012.
- HOTTE, Lucie et Johanne MELANÇON, « Introduction », Lucie Hotte et Johanne Melançon (dir.), *Introduction à la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2010, p. 5-70.
- (dir.), *Introduction à la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2010.
- (dir.), *Thèmes et variations : regards sur la littérature franco-ontarienne*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2005.
- HUSSERL, Edmund, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (éd.), Haag, Martinus Nijhoff, coll. « Husserliana », 1973.
- , *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, Marc de Launay (trad. et éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée/Essais philosophiques », 1994.
- , *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Éliane Escoubas (trad.), coll. « Épiméthée/Essais philosophiques », 1982 [1952].
- HÜNEFELDT, Thomas, « Semantic Dualism and Narrative Identity – Paul Ricœur on the Cognitive Sciences », *Cognitive Processing*, vol. 6, n° 3, septembre 2005, p. 153-156.
- IMBERT, Patrick (dir.), *Américanité, cultures francophones canadiennes et société des savoirs*, Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa : « Canada : enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir », 2009.
- (dir.), *Le Canada et la société des savoirs*, Ottawa, Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa : « Canada : enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir », 2007.
- (dir.), *Theories of Inclusion and Exclusion in Knowledge-Based Societies*, University of Ottawa Research Chair : « Canada : Social and Cultural Challenges in a Knowledge-Based Society », 2008.
- , *Trajectoires culturelles transaméricaines. Médias, publicité, littérature et mondialisation*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Transferts culturels », 2004.
- JAUSS, Hans Robert, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991 [1982].
- , *Pour une esthétique de la réception*, Claude Maillard (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1978.
- JOISTEN, Karen (dir.), avec la coll. de Nicole Thiemer, *Das Denken Wilhelm Schappas. Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg, Karl Alber, 2010.
- JOPLING, David A., *Self-Knowledge and the Self*, New York/London, Routledge, 2000.
- JOY, Morny (dir.), *Paul Ricœur and Narrative : Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997.
- JUTEAU-LEE, Danielle, « Français d'Amérique, Canadiens, Canadiens-français, Franco-Ontariens, Ontarois : Qui sommes-nous », *Pluriel*, n° 24, 1980, p. 21-42.
- KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, Alain Renaud (trad. et éd.), Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1997.
- , « Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht », *Deutsche Geschichte in Dokumenten und Bildern*, vol. 2 (Vom Absolutismus bis zu Napoleon

- 1648-1815), 1784. En ligne : [http://ghdi.ghi-dc.org/pdf/deu/12\\_EnlightPhilos\\_Doc.3\\_German.pdf](http://ghdi.ghi-dc.org/pdf/deu/12_EnlightPhilos_Doc.3_German.pdf), page consultée le 23 août 2010.
- KAUFMANN, Jean-Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2007 [2004].
- , *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2007 [2001].
- KERBY, Anthony Paul, *Narrative and the Self*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1991.
- KERMODE, Frank, *The Sense of an Ending : Studies in the Theory of Fiction*, nouv. éd., Oxford/New York, Oxford University Press, 2000 [1966].
- KRAUS, Alfred, *Sozialverhalten und Psychose Manisch-Depressiver*, Stuttgart, Enke, 1977.
- KREMER MARIETTI, Angèle, « Dilthey », *Le vocabulaire des philosophes*, tome III, *Philosophie moderne (XIX<sup>e</sup> siècle)*, Jean-Pierre Zarader (éd.), Paris, Ellipses, 2002, p. 571-594.
- LABROSSE, Claudia, « De la notion d'objet à celle de sujet de l'écriture : le statut ontologique du corps dans le roman québécois contemporain », thèse de doctorat, Université d'Ottawa, Ottawa, Canada, 2009.
- LANDOWSKI, Éric, *La société réfléchie. Essais de socio-sémiotique*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1989.
- , *Passions sans nom. Essais de socio-sémiotique III*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Formes sémiotiques », 2004.
- , *Présences de l'autre. Essais de socio-sémiotique II*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Formes sémiotiques », 1997.
- LAPOINTE, Jean, « L'historiographie et la construction de l'identité ontarioise », Simon Langlois (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 153-166.
- LEERSSEN, Joep (Joseph Theodoor), « Imagology : History and Method », Manfred Beller et Joep Leerssen (dir.), *Imagology : the Cultural Contruction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*, Amsterdam/New York, Rodopi, coll. « Studia Imagologica », 2007, p. 17-32.
- , *Mere Irish and fíor-ghael : Studies in the Idea of Irish Nationality, Its Development and Literary Expression prior to the Nineteenth Century*, 2<sup>e</sup> éd., Notre Dame, University of Notre Dame Press, coll. « Critical conditions : Field day monographs », 1997 [1986].
- LEVAC, Rogers, *L'anglistrose*, Sudbury, Prise de parole, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye/Paris, Martinus Nijhoff/Librairie générale française, coll. « Le Livre de Poche/Biblio essais », 1990 [1971].
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye/Paris, Martinus Nijhoff/Librairie générale française, coll. « Le Livre de Poche/Biblio essais », 1990 [1978].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, « La structure et la forme », *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, n<sup>o</sup> 99, mars 1960 (série M, n<sup>o</sup> 7), p. 3-36.
- LOCKE, John, « Of Identity and Diversity », *An Essay Concerning Human Understanding. In Four Books*, 18<sup>e</sup> éd., 2 vol., Londres, [s. é.], 1788, p. 344-390.
- LOUDER, Dean et Éric WADDELL (dir.), *Franco-Amérique*, Sillery, Septentrion, 2008.

- LÜBBE, Hermann, « Vorwort », Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 4<sup>e</sup> éd., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, coll. « Klostermann-Seminar », 2004 [1953], p. v-vii.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 2005 [1979].
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- MAGNIEN, Michel, « Introduction », Aristote, *Poétique*, Michel Magnien (trad. et éd.), Paris, Le Livre de Poche/Librairie Générale Française, coll. « Classiques de poche », 2007 [1990], p. 17-81.
- MELANÇON, Johanne, « Le Nouvel-Ontario : espace réel, espace imaginé, espace imaginaire », *Québec Studies*, vol. 46, automne 2008-hiver 2009, p. 49-69.
- MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Actuel », 1985 [1957].
- MERCIER-JOSA, Solange *et al.*, [« Débat »], dans Paul Ricœur, « L'identité narrative », *Esprit*, n<sup>os</sup> 140-141, juillet-août 1988, p. 305-314.
- MANOVICH, Lev, « Pour une poétique de l'espace augmenté », *Parachute*, n<sup>o</sup> 113, 2004, p. 34-57.
- MICHEL, Johann, « L'animal herméneutique », Gaëlle Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2008, p. 63-92.
- , *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006.
- MINK, Louis O., « History and Fiction as Modes of Comprehension », *New Literary History*, vol. 1, n<sup>o</sup> 3, automne 1970, p. 541-558.
- , « Narrative Form as a Cognitive Instrument », Robert H. Canary and Henry Kozicki (dir.), *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978, p. 129-149.
- , « The Autonomy of Historical Understanding », *History and Theory*, vol. 5, n<sup>o</sup> 1, 1965, p. 24-47.
- MONSEU, Nicolas, « Narration de vie et identité(s) de soi selon l'herméneutique de Paul Ricœur », Marie-Geneviève Pinsart (dir.), *Narration et identité : de la philosophie à la bioéthique*, Paris, Vrin, coll. « Pour Demain », 2008, p. 17-33.
- MORENCY, Jean, « L'image de la maison qui brûle : figures du temps dans quelques romans d'expression française du Canada », *@nalyses*, vol. 6, n<sup>o</sup> 1, hiver 2011, p. 197-215. En ligne : <http://www.revue-analyses.org/index.php?id=1783>, page consultée le 24 août 2012.
- NABERT, Jean, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1962 [1943].
- OUELLET, François, « Avant-propos », Lucie Hotte et François Ouellet (dir.), *La littérature franco-ontarienne : enjeux esthétiques*, Ottawa, Le Nordir, 1996, p. 7-9.
- (dir.), « Daniel Poliquin », *Voix et Images*, vol. 27, n<sup>o</sup> 3 (81), printemps 2002, p. 401-490.
- (dir.), *Lire Poliquin*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2009.
- PARÉ, François, « Déshérence et mémoire dans l'œuvre de Daniel Poliquin », *Voix et Images*, vol. 27, n<sup>o</sup> 3 (81), printemps 2002, p. 421-434.
- , *La distance habitée*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Roger-Bernard », 2003.
- , *Le fantasme d'Escanaba*, Québec, Nota bene, coll. « CEFAN », 2007.

- , « Les Franco-Ontariens ont-ils droit au discours identitaire? », Simon Langlois (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 167-178.
- , *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Bibliothèque canadienne-française », 2001 [1992].
- , « L'institution littéraire franco-ontarienne et son rapport à la construction identitaire des Franco-Ontariens », Jocelyn Létourneau (dir.), *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, coll. « Culture française d'Amérique », 1994, p. 45-62.
- , « Pour rompre le discours fondateur : la littérature et la détresse », Lucie Hotte et François Ouellet (dir.), *La littérature franco-ontarienne : enjeux esthétiques*, Ottawa, Le Nordir, 1996, p. 11-26.
- , « Repères pour une histoire littéraire de l'Ontario français », Jacques Cotnam, Yves Frenette et Agnès Whitfield (dir.), *La francophonie ontarienne : bilan et perspectives de recherche*, Ottawa, Le Nordir, 1995, p. 269-282.
- , *Théories de la fragilité*, Ottawa, Le Nordir, coll. « Essai », 1994.
- PINCHIN, C. Bryn, « Essay/ing Ricœur : A Challenge to Ricœur's Construction of Historical and Fictional (and Metaphorical) Truth », Morny Joy (dir.), *Paul Ricœur and Narrative : Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997, p. 141-151.
- PINSART, Marie-Geneviève (dir.), *Narration et identité : de la philosophie à la bioéthique*, Paris, Vrin, coll. « Pour Demain », 2008.
- POIRIER, Guy (dir.), *Littérature et cultures francophones de Colombie-Britannique : du rêve à la réalité. Espaces culturels francophones II*, Ottawa, David, coll. « Voix savantes », 2007.
- POIRIER, Guy, Jacqueline VISWANATHAN et Grazia MERLER (dir.), *Littérature et cultures francophones de Colombie-Britannique. Espaces culturels francophones I*, Ottawa, David, coll. « Voix savantes », 2004.
- POWELL, John Enoch, *Freedom and Reality*, John Wood (éd.), London, Batsford, 1969.
- PRENDERGAST, Christopher (dir.), *Cultural Materialism : On Raymond Williams*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Cultural Politics », 1995.
- PROPP, Vladimir, *Morphologie du conte*, Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn (trad.), Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1970 [1928].
- RENAUD, Alain, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1989.
- RICHARD, Suzanne, « Mot de la direction », *Liaison*, n° 155, printemps 2012, p. 3.
- ROBERT, Lucie, *L'institution du littéraire au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Vie des lettres québécoises », 1989.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, *Maine de Biran : ou, Le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, coll. « Seghers Philosophie », 1974.
- SARTRE, Jean-Paul, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1968 [1947].
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, nouv. éd., Tullio de Mauro (éd.), Paris, Payot, coll. « Payothèque », 1981 [1916].
- SCHAEFFER, Jean-Marie, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1989.

- SCHAPP, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 4<sup>e</sup> éd., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, coll. « Klostermann-Seminar », 2004 [1953].
- , *Empêtré dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, Jean Greisch (trad. et éd.), Paris, Cerf, 1992.
- SCHOLES, Robert, James PHELAN et Robert KELLOGG, *The Nature of Narrative*, 4<sup>e</sup> éd., rév. et aug., Oxford/New York, Oxford University Press, 2006 [1966].
- SEARLE, John R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London, Cambridge University Press, 1969.
- SHOEMAKER, Sydney, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1963.
- SPIERING, Menno, *Englishness. Foreigners and Images of National Identity in Postwar Literature*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, coll. « Studia Imagologica », 1992.
- SPINOZA, Benedictus de, *Éthique*, Robert Misrahi (trad. et éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1990.
- STEVENS, Bernard (dir.), « Paul Ricœur : temporalité et narrativité », *Études phénoménologiques*, n° 11, 1990.
- TATOSSIAN, Arthur, « L'identité humaine selon Ricœur et le problème des psychoses », *L'art du comprendre*, n° 1, 1994, p. 99-106.
- TAYLOR, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Durham and London, Duke University Press, 2004.
- , *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.
- TELLENBACH, Hubertus, *La mélancolie*, Louise Claude et al. (trad.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Psychiatrie ouverte », 1979 [1976].
- THÉRIAULT, Joseph Yvon, *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, coll. « Agora », 2007.
- THÉRIAULT, Joseph Yvon, Anne GILBERT et Linda CARDINAL (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008.
- THOMASSET, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1996.
- TREMBLAY, Gaston, *Prendre la parole. Le journal de bord du Grand CANO*, Ottawa, Le Nordir, 1996 [1995].
- VENEMA, Henry Isaac, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, Albany, State University of New York Press, coll. « McGill Studies in the History of Religions », 2000.
- VANHOOZER, Kevin J., « Philosophical Antecedents to Ricœur's Time and Narrative », David Wood (dir.), *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*, London, Routledge, 1992, p. 34-54.
- VERÓN, Eliseo, « Sémiosis de l'idéologie et du pouvoir », *Communications*, n° 28, 1978, p. 7-20.
- VIGNE, Éric (dir.), « Paul Ricœur », *Esprit*, n°s 140-141, juillet-août 1988.
- VIAU, Robert (dir.), *La création littéraire dans le contexte de l'exiguïté : 9<sup>e</sup> colloque de l'APLAQA*, Beauport, MNH, coll. « Écrits de la francité », 2000.

- WHITE, Hayden, « The Value of Narrativity in the Representation of Reality », W. J. T. Mitchell (dir.), *On Narrative*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1981 [1980], p. 1-23.
- , *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.
- WILLIAMS, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- WILLIAMS, Raymond, *The Long Revolution*, éd. rév., New York, Harper and Row, coll. « Harper Torchbooks/The Academy Library », 1966.
- WOOD, David (dir.), *On Paul Ricœur : Narrative and Interpretation*, London, Routledge, 1992.
- WORTHINGTON, Kim L., *Self as Narrative. Subjectivity and Community in Contemporary Fiction*, New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1996.
- YERGEAU, Robert, « Comment habiter le territoire fictionnel franco-ontarien? », *Liaison*, n° 85, 15 janvier 1996, p. 30-32.

## Dictionnaires

- CHANTRAINE, Pierre *et al.*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nouv. éd., Paris, Klincksieck, 2009 [1968-1980].
- GERVAIS, Gaétan et Jean-Pierre PICHETTE (dir.), *Dictionnaire des écrits de l'Ontario français : 1613-1993*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2010.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2<sup>e</sup> éd. « Quadrige », Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2006 [1926].
- Le Grand Robert de la langue française*, nouv. éd. aug., version électronique sur CD-ROM [version 2.0], Paris, Le Robert/SEJER, 2005.
- REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, nouv. éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2010 [1993].
- Trésor de la Langue Française*, version informatisée, Nancy, ATILF CNRS, [2004]. En ligne : <http://atilf.atilf.fr/tlfi.htm>.
- WALDE, Alois, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 4<sup>e</sup> éd., tome I, Heidelberg, Carl Winter, 1965 [1938].
- WARTBURG, Walther von, *Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, tome VII, Basel, Zbinden, 1981 [1951-1953].

## Divers

- BOUCHARD, Gérard et Charles TAYLOR, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport de recherche, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec, 2008. Disponible en ligne : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>, page consultée le 12 septembre 2011.
- CARNÉ, Marcel (réal.) et Jacques PRÉVERT (scén.), *Les enfants du paradis*, Montréal, Criterion Pictures, 1945.
- Centre franco-ontarien de ressources pédagogique (CFORP). En ligne : <http://www.cforp.on.ca/profil/monument-franco.html>, page consultée le 31 août 2012.

- Gouvernement de l'Ontario, Commissariat aux services en français. En ligne : <http://www.csf.gouv.on.ca/fr>, page consultée le 30 août 2012.
- Gouvernement de l'Ontario, Office des affaires francophones. En ligne : <http://www.ofa.gov.on.ca/fr/index.html>, page consultée le 30 août 2012.
- Gouvernement de l'Ontario, Service Ontario, *Loi sur les services en français*. Disponible en ligne : [http://www.e-laws.gov.on.ca/html/statutes/french/elaws\\_statutes\\_90f32\\_f.htm](http://www.e-laws.gov.on.ca/html/statutes/french/elaws_statutes_90f32_f.htm), page consultée le 30 août 2012.
- Gouvernement du Canada, Ministère de la Justice, *Charte canadienne des droits et libertés*. Disponible en ligne : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Charte/>, page consultée le 4 avril 2012.
- Le Festival franco-ontarien. En ligne : <http://ffo.ca/>, page consultée le 30 août 2012.
- Liaison*, n° 143, printemps 2009.
- Observatoire de la gouvernance sur l'Ontario français, « Notre organisme ». En ligne : [http://observatoiregouvernance.ca/index.cfm?Voir=menu&Repertoire\\_No=2137987440&M=2381](http://observatoiregouvernance.ca/index.cfm?Voir=menu&Repertoire_No=2137987440&M=2381), page consultée le 6 août 2012
- Office des télécommunications éducatives de langue françaises en Ontario. En ligne : <http://www3.tfo.org/>, page consultée le 30 août 2012.
- Réseau du patrimoine franco-ontarien, « Capsules historiques ». En ligne : [http://www.rpfo.ca/fr/Capsules-Historiques\\_129](http://www.rpfo.ca/fr/Capsules-Historiques_129), page consultée le 31 août 2012.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ</b>	<b>ii</b>
<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>iii</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
Balises contextuelles : émergence et évolution de la littérature franco-ontarienne	2
Balises conceptuelles : littérature et imaginaires individuel et collectif	7
Objet de l'étude : la minoritarité et les valeurs découvrautes	10
L'herméneutique : au confluent de l'onto-anthropologie et de la socio-sémiotique	18
 <b>CHAPITRE I</b>	 <b>23</b>
<b>Être, temps et récit : sur les traces de Paul Ricœur</b>	<b>23</b>
La polysémie de la notion d'identité : mêmeté et ipséité	24
De l'antichambre au foyer de la notion d'identité narrative	39
À l'antichambre : l'identité narrative dans <i>Temps et récit</i>	40
Au foyer : l'identité narrative dans <i>Soi-même comme un autre</i>	60
La narrativité et l'advenue au sens du soi raconté	72
La mise en intrigue au plan de l'action racontée	73
La mise en intrigue au plan du personnage de récit	92
La mise en intrigue au plan de l'existence humaine	97
Interlude : L'ombre de Wilhelm Dilthey	101
Narrations de soi : identité-mêmeté, identité narrative, identité-ipséité	107
 <b>Conclusion</b>	 <b>113</b>
 <b>CHAPITRE II</b>	 <b>117</b>
<b>L'herméneutique ricœurienne du soi et la minoritarité : une rencontre</b>	<b>117</b>
D'une dialectique l'autre, ou de l'ipséité comme interface	121
La dialectique de l'ipséité et de l'altérité	130
Champ pratique et trois types de pouvoir	131
Dimensions ontologiques de l'ipséité	137
La polysémie de l'altérité	145
Réfraction : un regard vers l'être minoritaire	176
Ipséité et le soi actif qui « peut »	177
Ipséité et le soi passif qui « ne peut pas »	185
L'herméneutique ricœurienne du soi et la minoritarité : enseignements mutuels	190
L'interface de l'ipséité revisitée	194
 <b>Conclusion</b>	 <b>202</b>
 <b>CHAPITRE III</b>	 <b>208</b>
<b>Narrations de soi en <i>staccato</i> : à l'école de la littérature franco-ontarienne</b>	<b>208</b>
Morcellements du temps	215
L' <i>idem</i> du caractère : antinomies	219
L' <i>ipse</i> du maintien de soi : errance	249

	370
Des narrations de soi réglées, ou de l'être dans les fêlures et les filatures du temps	267
Les écueils d'une dialectique court-circuitée	268
S'estimer et...	284
...s'exhiber	303
Un être de l'intermittence	314
Sous-charges et surcharges narratives	322
<b>Conclusion</b>	<b>344</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>350</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>355</b>
Corpus à l'étude	355
Autres œuvres littéraires	355
Ouvrages et articles de Paul Ricœur	355
Ouvrages et articles critiques et théoriques	356
Dictionnaires	367
Divers	367