

# Identité et sujet de discours : soi-même comme les autres

Autor(en): **Calame, Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **56 (2006)**

Heft 4: **Paul Ricœur : perspectives romandes**

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381730>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## IDENTITÉ ET SUJET DE DISCOURS : SOI-MÊME COMME LES AUTRES

CLAUDE CALAME

### *Résumé*

*Pour décrire les moyens dont dispose l'individu pour se constituer en personne (partagée entre l'identité du caractère, l'idem, et le soi plus personnel et moral de l'ipse), Paul Ricœur, dans Soi-même comme un autre (Paris, Seuil 1990), emprunte aux linguistes deux ensembles conceptuels : les références identifiantes (noms propres) et les actes d'autodésignation du je. Mais, par ce double biais, la pragmatique linguistique conduirait, selon lui, à une impasse, éludant finalement la question du qui? C'est oublier que, dans l'énonciation, le je lui-même acquiert une certaine épaisseur sémantique. Une poésie mimétique d'action comme la poésie lyrique grecque montre le rôle que peut jouer dans la constitution du moi une identité énonciative collective, qui inscrit d'emblée la dialectique entre l'idem et l'ipse dans le rapport avec les autres, sans référence ni métaphysique ni théologique.*

Sans doute la question de l'identité est-elle devenue l'un des points de fixation de la (mauvaise) conscience occidentale. Pour le philosophe héritier des valeurs des Lumières, par l'intermédiaire de l'idéalisme romantique allemand, la question de l'identité semble ne pouvoir se poser qu'au singulier, dans les termes d'une subjectivité individuelle, fondée sur la notion de personne. Aux dangers égocentriques d'une existence purement autoréférentielle, aux dérives d'une subjectivation entièrement centrée sur le soi, aux tentations philosophiques d'une autoréflexivité très égoïste, le développement des sciences du langage paraît pouvoir apporter quelques garde-fous bienvenus. L'affirmation d'une identité, aussi égocentrée soit-elle, passe en effet par l'usage de la langue ; elle advient par différentes procédures d'ordre discursif qui semblent coïncider avec des opérateurs de subjectivation et d'individualisation, mais qui impliquent l'usage d'un moyen d'expression et de communication partagé. Dans une perspective en partie critique par rapport aux nombreux travaux de Paul Ricœur sur l'identité narrative, on aimerait montrer que la dimension pragmatique, et souvent collective, du discours poétique, en particulier, impose également la prise en compte d'une identité d'ordre énonciatif, active dans les rapports complexes que tisse entre expression verbale et relations sociales toute pratique discursive.

1. *Le soi entre l'idem et l'ipse: sémantique et pragmatique*

«Soi-même comme un autre?» L'interrogation se fonde sur l'intitulé de l'enquête aussi sensible qu'exhaustive que Paul Ricœur a consacrée, il y a une quinzaine d'années, à la temporalité du soi, à l'issue du remarquable triptyque sur *Temps et récit*<sup>1</sup>. Ce soi individuel serait partagé entre une identité-*idem* et une identité-*ipse*: une identité du même, rapidement assimilée à la constellation des traits qui constituent le caractère de l'individu dans sa permanence temporelle, et une identité du *self*, du soi attachée au maintien de soi-même, par exemple dans la constance morale de la parole donnée. Pour définir les opérateurs d'individuation susceptibles de dire l'identité personnelle, pour décrire les moyens dont dispose l'individu pour identifier autrui et s'identifier lui-même par le langage, dans la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*, Ricœur emprunte aux linguistes deux constellations conceptuelles: d'une part les «descriptions définies» que sont les noms propres, désignateurs rigides ne pouvant désigner qu'un seul individu par le moyen d'une prédication singulière; d'autre part les formes pronominales vides par lesquelles tout sujet parlant peut se poser en interlocuteur, en tant que *je* face à un *tu*, deux formes que le discours contribue à repérer dans l'espace et dans le temps, dans le *hic et nunc* d'une énonciation entendue comme un «événement du monde».

À partir de ce double emprunt aux acquis récents des sciences du langage, la pragmatique linguistique devrait être à même d'établir les convergences nécessaires entre d'une part les références identifiantes (notamment par la sémantique des désignations rigides que sont les noms propres) et d'autre part les actes d'autodésignation du *je* (dans une situation d'énonciation et d'interlocution particulière). «La question sera finalement de savoir comment le 'je-tu' de l'interlocution peut s'extérioriser dans un 'lui' sans perdre sa capacité de se désigner soi-même, et comment le 'il/elle' de la référence identifiante peut s'intérioriser dans un sujet qui se dit lui-même» (p. 56).

Néanmoins, en se fondant sur la théorie des actes de langage, une telle tentative de croisement entre désignation sémantique et autoréférence discursive conduirait, selon Ricœur, à une aporie: «aporie de l'ancrage», «aporie ultime du sujet parlant» (p. 68) dans la mesure où, dans son autoréflexivité, un acte d'énonciation tel que «j'affirme que» renverrait à un acte factuel, repéré dans l'espace et dans le temps; l'acte d'énonciation renverrait automatiquement à un événement spatio-temporel relevant du monde extérieur. Dès lors, seul un abandon des principes de la philosophie du langage serait en mesure de donner un fondement et de conférer de la substance à ce point focal qu'est le

<sup>1</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Sylvie Bonzon et Pascal Michon ont bien voulu lire une version préalable de ce texte. Leur lecture m'a permis d'éviter plusieurs erreurs et incohérences.

*je* linguistique : «mixte du 'je' réflexif et de la personne référée» (p. 69), un *je* forcément repéré dans un «maintenant daté» et un «ici localisé» (p. 70). Le biais linguistique et pragmatique aurait donc pour conséquence de dissoudre l'*ipse* dans la référence à l'acte, dans le renvoi à l'extérieur du *je*, dans la référence à l'extériorité de l'*idem*.

La pragmatique renverrait donc l'agent à l'action, sans donner d'indications sur ces particuliers de base que sont les personnes, sans nous dire quoi que ce soit sur cet agent ; elle éluderait la question cardinale du *qui* ? Par les procédures de l'«ascription» (p. 109), c'est pourtant aux personnes que – reconnaît Ricœur – nous attribuons des prédicats psychiques et des prédicats physiques, des intentions, des motifs et des qualités corporelles : ascription aux autres, mais souvent aussi ascription à soi-même par le biais de l'attribution à un autre, mais dans un mouvement qui laisse ouverte la question du soi lui-même et donc de l'ipséité. Sans doute l'acte de parole renvoie-t-il à un agent, avec une identité personnelle. Mais dans la mesure où cet acte est objectivé à la troisième personne comme événement, ni la sémantique, ni la pragmatique ne semblent susceptibles, selon Ricœur, ni de préciser, ni de maîtriser l'ontologie de son agent.

## 2. *L'agent dans la mimésis narrative : l'autre*

D'ordre philosophique, cette nouvelle aporie fournit à l'herméneute l'occasion de revenir sur la longue enquête suscitée par la dialectique entre temps cosmique et temporalité subjective, et offerte dans les trois volets de *Temps et récit* : constitution de l'existence humaine dans le temps<sup>2</sup>. Sur la base de la théorie de la *mimésis* narrative et dramatique développée par Aristote dans la *Poétique*, il s'avère que, dans sa dimension temporelle et historique constitutive, l'existence de l'individu dans le monde se construirait à l'exemple d'une logique narrative qui doit sa cohérence à sa permanence dans le temps. Le travail de la configuration temporelle par l'intermédiaire de la mise en intrigue aurait une influence déterminante, par littérature interposée, sur la constitution de l'existence du soi ; l'élaboration discursive d'une action narrative avec ses «personnages» participerait donc à la construction de l'identité de l'*ipse*, indépendamment de l'*idem*<sup>3</sup>. La *mimésis* poétique par l'intermédiaire de la

<sup>2</sup> Voir en particulier *Temps et récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983, p. 55-136, ainsi que *Temps et récit*, t. III : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 228-279, avec la très utile mise au point de S. BONZON, «Paul Ricœur, *Temps et récit* : une intrigue philosophique», *Revue de Théologie et de Philosophie* 119, 1987, p. 341-367. Dans une perspective critique, je suis revenu à propos des arts grecs de la mémoire sur la notion de la configuration temporelle, discursive et narrative, dans *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2006, p. 15-40.

<sup>3</sup> Sur cette articulation, voir par exemple M. GILBERT, «Pour une contribution narrative à la problématique du temps», *Études de Lettres* 3/4, 1996, p. 37-54.

mise en intrigue contribuerait à introduire une permanence dans ce qui semble par essence variable, instable, volatile ; elle permettrait à l'ipséité, à l'identité personnelle, à l'identité du soi de se rapprocher de la mêmeté. L'identité narrative nous renverrait donc à l'identité personnelle qu'on ne parvient pas à saisir par le biais de la sémantique ou de la pragmatique.

Le modèle qui semble devoir prévaloir dans l'enquête sur l'identité de l'*ipse*, c'est donc celui de la configuration mimétique narrative tel qu'il est proposé par Aristote dans son *Art poétique* :

Le pas décisif en direction d'une conception narrative de l'identité personnelle est fait lorsque l'on passe de l'action au personnage. Est personnage celui *qui* fait l'action dans le récit [...]. C'est en effet dans l'histoire racontée, avec ses caractères d'unité, d'articulation interne et de complétude, conférés par l'opération de mise en intrigue, que le personnage conserve tout au long de l'histoire une identité corrélative de celle de l'histoire elle-même (p. 170).

Un constat que l'on comparera avec le passage donnant la définition à la fois descriptive et normative de la tragédie dans la *Poétique* :

Puisque la tragédie est représentation (*mimesis*) d'actions et que les agents en sont des personnages en action (*práttontes*) qui doivent nécessairement avoir des qualités dans l'ordre du caractère (*êthos*) et de la pensée (*diánoia*) (en effet c'est par référence à ces données que nous qualifions aussi les actions – il y a deux causes naturelles des actions, la pensée et le caractère – et c'est dans leurs actions que les hommes réussissent ou échouent), eh bien c'est l'intrigue (*mûthos*, l'intrigue) qui est la représentation de l'action (j'appelle ici «intrigue» l'agencement des faits) ; les caractères sont ce qui nous permet de qualifier les personnages en action, la pensée tout ce qui dans leurs paroles revient à faire une démonstration ou encore à énoncer une maxime<sup>4</sup>.

Le report de cette définition de l'action narrative et dramatique à partir de l'intrigue en tant que configuration d'actes sur l'action de l'individu en tant que personne devrait fournir le moteur de la dialectique entre l'*idem* et l'*ipse*. En effet entre «le pôle de l'ipséité-mêmeté du caractère» et «le pôle de la pure ipséité du maintien de soi», l'identité narrative assumerait précisément une position intermédiaire, à la croisée de l'*idem* et de l'*ipse*. «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» (p. 196), déclare en conclusion Ricœur, sans revenir apparemment sur les deux termes du couple déterminant tel que le conçoit Aristote pour l'action et l'agent narratifs et mimétiques ; d'un côté l'*habitus* (*êthos*) entendu comme disposition, de l'autre la pensée (*diánoia*), à entendre comme réflexion marquée par l'intention<sup>5</sup>. Ainsi dans la constitution de soi-même comme un autre, l'identité personnelle se construirait à la manière

<sup>4</sup> ARISTOTE, *Poétique* 6, 1449b36-1450a6 (traduction de R. Dupont-Roc et J. Lallot, légèrement modifiée).

<sup>5</sup> Cf. PLATON, *Sophiste* 263e : «Le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même est appelé réflexion (*dianóia*).».

de l'identité du personnage qui se fait dans la mise en intrigue narrative, en particulier dans la tragédie classique telle que la présente Aristote : *ipse* se ferait à travers ses actions, dans la dialectique de l'habitus devenu caractère et de la réflexion devenue conscience.

### 3. *D'un autre à l'Autre*

Du coup, la théorie de l'action narrative assume entre la théorie de l'action de l'homme et la réflexion éthique sur les mobiles de l'action une position charnière. La réflexion narratologique serait apte, par analogie, à établir les relations nécessaires entre l'*idem* de l'homme dans la permanence des traits de son caractère et son *ipse* animé par la conscience ; dans la délibération, l'*ipse* représenterait le point focal et instable réunissant les différents paramètres qui déterminent et modèlent l'action de l'individu, une action partagée entre le même, dans son corps propre et sa conscience, et l'autre avec son identité narrative. C'est donc dans la dialectique englobante du Même et de l'Autre, tous deux canonisés (et ontologisés ?) par des majuscules, que l'*ipse* atteint le maintien de soi : « En fait c'est le pôle du Même qui a le premier perdu son univocité, en se fracturant en même temps que l'identique était traversé par la ligne de partage qui sépare l'*ipse* de l'*idem*. Le critère de cette division, à savoir la double valence de la permanence dans le temps, selon qu'elle désigne l'immutabilité de l'*idem* ou le maintien de soi de l'*ipse*, mérite d'être rappelé une dernière fois » (p. 368). Dès lors, c'est la « polysémie de l'Autre » qui servirait de révélateur à la polysémie de l'ipséité, identifiée avec le Même devenu soi-même. L'altérité métamorphosée en Autre ? L'Autre dans son identité narrative ? L'Autre comme *il* ou comme *tu* face au *je*, si l'on en revient à l'analogie narrative, puis énonciative ?

Or qui dit analogie, dit aussi glissement. Marquant toute l'œuvre de Ricoeur, une remarquable et inhabituelle honnêteté intellectuelle permet au philosophe, dans la constitution progressive de l'identité du soi en *ipse* moral face aux autres, de restituer avec scrupule, tout en leur conférant une singulière pertinence, les acquis de multiples approches du dire et de l'agir humains offertes par le développement récent de différentes sciences de l'homme. Néanmoins, si elle respecte en l'appliquant à l'écriture même de l'essai le principe éthique sous-jacent à cette constitution du soi-*ipse*, l'enquête est ponctuellement marquée par les dérapages qu'impose l'apparente nécessité de passer à une ontologie de la personne. Dans cette mesure, il serait indispensable de prendre en compte la morbide métaphysique du soi imaginée par Martin Heidegger, dans une conscience sans altérité si ce n'est par l'«étrang(er)eté» ou par l'inconsistance de l'«être-jeté». Sans doute la position de Ricoeur est-elle critique : à un *Dasein* incapable d'agir (dans «son être le plus propre») ni avec les autres ni sur le monde devraient par exemple se substituer l'«être enjoint» et la «conscience-attestation» (p. 406). Mais le premier comme la seconde débou-

chent sur un Autre sanctifié par la majuscule que l'on a dite ; un Autre unique dans lequel on perçoit, en filigrane et par le biais d'Emmanuel Levinas, Dieu, le Dieu de l'injonction, le Dieu du christianisme protestant. Cet Autre n'avait pourtant à l'origine qu'une identité narrative. De l'existence discursive, on est passé à l'ontologie, même si le discours philosophique finit par buter contre cette ultime aporie : l'Autre, c'est-à-dire Dieu ou une «place vide» (p. 409).

Avec sa perspective téléologique et les glissements qu'elle entraîne, la référence semble donc de rigueur chez Ricœur à une ontologie ; un essentialisme qui trouve apparemment une source d'inspiration constante, même s'il s'en distancie, dans les sophismes heideggeriens fondés sur des constructions verbales étymologisantes souvent gratuites<sup>6</sup>. Cette référence obligée à une rhétorique philosophique essentiellement fondée sur le jeu de langage est d'autant plus surprenante face aux critiques précises et légitimes que le philosophe du soi ouvert sur l'action morale adresse par ailleurs à certains des développements, désormais devenus caducs, des sciences du langage : la clôture d'un sémantisme refermé sur la langue ou la mise entre parenthèse de toute réalité extralinguistique dans la sémiotique et le structuralisme français traditionnels (p. 249). Car la pragmatique alléguée par Ricœur, quelle qu'en soit la forme, implique à la fois la référence à un ordre extradiscursif et l'existence, pour tout locuteur, d'un corps propre susceptible d'insérer l'acte d'énonciation dans cette réalité mondaine pour agir sur elle.

C'est précisément dans l'aspect verbal de l'acte d'énonciation qu'il est sans doute possible de trouver la voie qui devrait permettre de débloquer l'une des impasses dans lesquelles nous conduirait la pragmatique. De l'ontologie philosophique du soi, passons à ce que peut nous indiquer l'analyse des discours sur le *je* verbal, sur ce qu'on appellera «l'instance d'énonciation» envisagée dans son être linguistique.

#### 4. *Le je en instance de discours : décalages énonciatifs*

Toute forme de discours, aussi fictionnelle soit-elle, offre avec une remarquable régularité une consistance sémantique et, par ce biais, une relation référentielle avec le monde naturel et social dont elle est issue. C'est en particulier sur ce point de la référence extradiscursive que le souci de résoudre les apories de la philosophie des actes de langage s'avère si pressant qu'il conduit le philosophe au glissement. Dans l'interaction supposée entre la constitution du soi en *ipse* et la construction d'une identité personnelle, on passe trop rapidement chez Ricœur de l'autoréférentialité impliquée par tout acte verbal en *je* («je promets») aux formes narratives offertes par la littérature, des formes

<sup>6</sup> On lira à ce propos les réflexions convergentes de P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie de l'échange linguistique*, Paris, Fayard, 1982, p. 167-205, et de H. MESCHONNIC, *Le langage Heidegger*, Paris, P.U.F., 1990, p. 258-345.

qui substituent au *je* un *il/elle*, à *l'ici* un *là-bas*, au *maintenant* un *autrefois*. Or même s'il est désormais largement avéré qu'elle est perméable, est essentielle la distinction classique tracée par Benveniste entre «histoire/récit» et «discours»; distinction donc, par le biais de «l'appareil formel de l'énonciation», entre les marques verbales du *il/elle*, *là-bas*, *autrefois* et celles du *je/tu*, *hic* et *nunc*; mais en tenant compte de la perméabilité entre l'ordre du narratif et l'ordre du discursif ou de l'énonciatif, en particulier dans la mesure où tout énoncé est forcément assumé par un locuteur qui est présent dans le discours en tant qu'«instance d'énonciation»<sup>7</sup>.

Ainsi les déterminations modelantes auxquelles est soumise l'action de l'homme par l'intermédiaire de différentes formes discursives ne sauraient se réduire, du point de vue de l'analogie avec l'action narrative en *il/elle*, ni au roman bourgeois du XIX<sup>e</sup> siècle ou à ses héritiers modernes, ni à la tragédie grecque réduite à son intrigue et aux différentes motivations de ses protagonistes. À côté d'une «littérature» qui s'adresse désormais à un public de formation essentiellement universitaire il faudrait compter, pour juger par l'analogie narrative des possibilités et des formes du maintien de soi dans le temps, avec ces autres formes de récit efficace que sont les romans et les bandes dessinées de kiosque de gare, les innombrables séries télévisées en général contrôlées par Hollywood, les soap-operas et les reality-shows, toute la production cinématographique «sex and blood»; mais aussi les formes musicales impliquant davantage le corps propre par leurs rythmes constitutifs, des expressions lyriques du blues ou du soul aux scénarii débités à la cadence du hip hop, du rap ou du krump, sans oublier par ailleurs la poésie littéraire plus érudite travaillant sur une matière verbale et sémantique.

Pratiquement toutes ces formes de fiction poétique rythmée sont focalisées non pas sur le *il/elle*, mais sur *je* qui est le lieu, dans le déroulement de l'expression verbale cadencée, d'une double forme d'autoréférentialité: référence d'une part au soi (extradiscursif) au sens où l'entend Ricoeur, sans doute; mais référence, d'autre part, au *je* qui se dit et se construit, de manière intradiscursive, dans le discours: sujet de discours, ou, mieux encore, instance d'énonciation, non substantielle. Tel est le double aspect de l'acte d'énonciation: d'une part le *je* du locuteur en s'énonçant intervient avec son corps propre dans son environnement social et culturel, ne serait-ce que par l'expressivité verbale de sa voix; d'autre part, dans l'acte d'énonciation, le *je* construit en se disant sa propre posture, d'ordre discursif. Ce n'est que par la médiation verbale que l'instance d'énonciation, ce point focal de l'énonciation comme processus discursif et comme acte, acquiert une consistance sémantique et une

<sup>7</sup> Cf. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 251-266, avec les nuances que j'ai tenté d'introduire dans «Pragmatique de la fiction: quelques procédures de deixis narrative et énonciative en comparaison (poétique grecque)», in J.-M. ADAM, U. HEIDMANN (éds), *Sciences du texte et analyse des discours. Enjeux d'une interdisciplinarité*, Genève, Slatkine, 2005, p. 119-143.



figure spatio-temporelle d'ordre discursif pour renvoyer au soi agissant dans le monde, avec son identité personnelle. La médiation est ici double, de l'ordre des potentialités purement linguistiques de la création verbale fondée sur l'instance d'énonciation d'une part, de l'ordre de l'interprétation que les autres donnent, au cours de l'acte de communication (ou de lecture), aux énoncés verbaux de l'énonciation d'autre part. Ainsi le sujet de discours se construit à travers les différents rythmes qui animent son propre discours, impliquant souvent le corps propre : intonation verbale, cadence de la substance phonique, rythme métrique, force d'entraînement d'une éventuelle mélodie musicale, rythmes sémantiques organisés par les isotopies traversant l'émission discursive surtout quand elle est poétique, etc<sup>8</sup>. Par ailleurs l'énonciation elle-même correspond à une forme de subjectivation non substantielle qui est réitérée dans chaque moment de réception de l'énoncé concerné. On assiste donc, notamment par la création et la communication poétiques, à un enchaînement de processus de subjectivation qui est davantage d'ordre interactif, sinon herméneutique, que de l'ordre de la fidélité à la parole énoncée.

Propre à toute forme de discours, le décalage énonciatif entre le *je* qui se dit et le soi qui agit a été entrevu par Aristote lui-même, non pas dans la *Poétique*, mais dans la *Rhétorique*. En tant qu'art de la persuasion, l'art oratoire dispose, dans la définition première qu'en donne le philosophe, de trois types de moyens aptes à susciter confiance et conviction : les premiers reposeraient sur le caractère (*êthos*) de l'orateur, les seconds dépendraient des dispositions dans lesquelles l'auditeur est mis, les troisièmes enfin seraient internes au discours entendu dans sa faculté de montrer et de démontrer. Or on remarque que dans cette esquisse d'un premier schéma de la communication envisagé dans une pragmatique de la persuasion, l'efficacité du pôle occupé par l'orateur dépend moins de son caractère propre que de l'image qu'il donne de lui dans le discours : «(La persuasion) s'opère donc par le caractère, quand le discours est dit de manière à rendre celui qui le prononce digne de foi [...]. Il faut que la confiance soit l'effet du discours et non pas d'un préjugé sur la qualité de l'orateur». C'est pourquoi, sans doute, au début du livre III, l'action rhétorique qui inclut volume de la voix, rythme verbal, intonation, gestualité, est distinguée de la diction (*léxis*) qui comprend toutes les tournures à proprement parler linguistiques<sup>9</sup>. Entre le caractère propre de l'orateur et le profil du locuteur tel qu'il se dessine dans le déroulement de discours, il y a un partage à opérer pour en expliquer la complémentarité. En relation l'une avec l'autre, la constellation des traits d'attitude et de caractère propres à l'orateur dans sa réalité biographique et mondaine

<sup>8</sup> Pour une anthropologie du rythme notamment dans sa composante verbale et poétique, voir P. MICHON, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, P.U.F., 2005, p. 245-289.

<sup>9</sup> ARISTOTE, *Rhétorique* 1, 1355b 25-1356a 13 et 3, 1403b 15-1404a 8 ; à propos de l'*êthos* discursif, voir les différentes contributions publiées par R. AMOSSY (éd.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne, Paris, Delachaux & Niestlé, 1999.

n'est pas la posture énonciative qui se construit dans le *lógos* par les moyens du discours. Même si elles interagissent, il faut aborder la seconde sans avoir d'idée préconçue sur la première.

### 5. *Poétiques grecques de l'énonciation : ipséités discursives et collectives*

On rejoint ainsi la double distinction, à caractère opératoire, qu'impose en particulier l'étude d'une poésie grecque dont la communication orale est toujours ritualisée. Du point de vue interne à toute forme de discours, d'abord, est indispensable le partage entre la figure qui se développe à partir de l'instance d'énonciation focale que représente le *je* avec son repérage spatio-temporel propre et les figures qui se construisent dans l'action racontée ou dramatisée (*il/elles*) dans un temps et des espaces plus ou moins distants ; avec tous les recouvrements et toutes les coïncidences possibles entre les paramètres du «discours» et ceux de l'«histoire/récit», cela va sans dire. Locuteur-*je* d'une part, protagonistes-*ils/elles* de l'autre ; identité énonciative d'un côté, identités narratives de l'autre<sup>10</sup>. L'identité énonciative propre à toute forme de discours, spécialement poétique, peut être interprétée en termes de simulacre discursif, de masque d'autorité, de posture énonciative. Par ailleurs, dans le passage de l'intériorité à l'extériorité du discours, essentielle s'avère être la distinction entre d'une part l'identité énonciative et autoriale, telle qu'elle se construit par des moyens verbaux, et d'autre part l'identité de l'auteur tel qu'il apparaît directement à la perception, autant dans sa «fonction-auteur» que dans sa réalité psycho-sociale d'être inséré dans le monde. À cela s'ajoute que dans une poésie de la performance rituelle et non pas de l'écriture et de la lecture silencieuse qu'est la poésie grecque, l'exécutant individuel ou choral qui assume les paroles chantées est souvent distinct du poète<sup>11</sup>.

Pour nous référer à nouveau à l'art poétique hellène, illustrons le propos par un poème «lyrique» certainement composé par le poète Pindare de Thèbes, au début de l'époque classique.

Nombreuses sont les choses du passé  
que j'ai ornées dans mes vers [...];  
Zeus le sait. Mais il me sied  
d'avoir des pensées de jeune fille  
et de les dire par ma voix.

<sup>10</sup> Je n'ai que trop insisté sur l'importance de cette distinction pour l'étude de la poésie grecque notamment dans le chapitre introductif de *Le Récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris, Belin, 2000 (2<sup>e</sup> éd.), p. 17-40.

<sup>11</sup> *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris, Belles Lettres, 2005, p. 13-26 ; pour la notion de «posture» discursive d'une part, sociale de l'autre, voir par exemple J. MEIZOZ, «Éthos et posture d'auteur (Rousseau, Céline, Ajar, Houellebecq)», in ADAM, HEIDMANN (éds), *op. cit.* (cf. note 6), p. 181-195.

Ni homme, ni femme dont j'honore les rejetons  
 ne doit échapper à mon chant empressé.  
 Je me suis jointe au chœur  
 en témoin fidèle d'Agasiclès  
 et de ses nobles parents.

En raison de leur hospitalité,  
 tous deux ont été honorés par leurs voisins  
 dans le passé comme aujourd'hui,  
 pour leurs fameuses victoires  
 aux courses des chevaux rapides.

Telle est la troisième strophe d'un chant choral dont le texte nous est parvenu sur les lambeaux d'un rouleau de papyrus exhumé des ruines ensablées d'une petite cité grecque d'Égypte<sup>12</sup>. La cérémonie cultuelle à laquelle ce poème rituel était destiné nous est bien connue. À l'occasion de la célébration à Thèbes en Béotie de la daphnéphorie, une procession se rendait au temple d'Apollon Isménios situé près du fleuve du même nom sur une petite éminence proche des portes de la ville. La procession était conduite par un enfant daphnéphore, ayant son père et sa mère ; il était assisté par son plus proche parent pour le port d'une hampe rituelle décorée de rameau de laurier, de fleurs et de différents objets à signification cosmologique. Ce jeune adulte assumait le rôle de chorège d'un groupe choral de jeunes filles qui portaient des rameaux de supplication tout en chantant des hymnes. Le poème composé par Pindare le Thébain est sans doute l'un d'eux. Appartenant au genre du parthénée, ce poème présente en effet assez d'indices énonciatifs pour affirmer qu'il est exécuté par un groupe choral de jeunes filles (*parthénoi*) et pour permettre l'identification d'Agasiclès avec l'enfant daphnéphore alors que sa sœur Damaina semble assumer le rôle de la chorège ; ce sont donc les membres de la famille du daphnéphore dans sa fonction cultuelle qui font l'objet de l'éloge chanté.

Dans un mouvement d'autoréférentialité très fréquent dans les poèmes appartenant au grand genre du *mélôs*, les choreutes décrivent l'action chantée dans laquelle ils ou elles sont engagé-es, soit par référence à un passé tout proche, soit par une légère anticipation de l'ordre de l'intention. Ces descriptions d'action à la première personne, dans une alternance de formes au singulier et de formes au pluriel, font des ces énoncés autoréférentiels des actes de parole et par conséquent des actes de chant. Par le rythme chorégraphique imposé à la marche processionnelle ou à la danse chorale, leur insertion dans une célébration rituelle pour l'un des héros ou des dieux de la cité, tel Apollon Isménios, en fait des actes de culte.

<sup>12</sup> PINDARE fr. 94b Maehler ; pour un commentaire assorti des références au culte d'Apollon Isménios et des nombreuses indications bibliographiques de rigueur dans toute étude d'*Altertumswissenschaft*, je me livre encore une fois au jeu de l'autoréférence en renvoyant à *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield, 2002 (2<sup>e</sup> éd.), p. 59-62 et 101-104.

C'est dire que parallèlement aux identités-*ils/elles* qui se construisent dans le poème, soit au présent par l'éloge des hauts faits d'une famille aristocratique, soit au passé par la narration d'un récit héroïque exemplaire, se constitue une identité-*je*; une identité autoriale à l'*êthos* d'autant plus complexe qu'elle est non seulement collective, mais qu'elle est double, renvoyant aussi bien à la voix du poète comme témoin qu'à la voix des choreutes comme acteurs choraux ou, dans le cas particulier, comme actrices chorales. Et cette référence d'ordre intradiscursif renvoie elle-même, par le caractère performatif de l'autoréférentialité énonciative, à la fois au poète qui compose au service de sa cité natale et aux jeunes filles en tant que servantes pour le culte du dieu Apollon: le poète historique dans sa «fonction-auteur»; les jeunes Thébaines dans leur «fonction-exécutant»; avant toute identité biographique et psycho-sociale individuelle.

Davantage encore que l'identité narrative, sans doute est-ce l'identité énonciative, souvent polyphonique, qui peut contribuer à la constitution du soi-*ipse* à partir de la permanence dans le temps du soi-*idem*. Mais il s'agit d'un soi collectif, d'un soi-*je* partagé qui, dans la performance chantée, recouvre les spécificités des caractères individuels: manière d'être collectivement dans le temps, de se réaliser dans le temps, peut-être moins par le maintien calviniste d'un contrat fiduciaire avec soi-même envers les autres que par l'action rythmique et rituelle, en syntonie avec d'autres, et par l'adhésion individuelle par la performance chantée à ce moment communautaire fort. L'intervention esthétique du corps propre dans la réalisation du rythme musical de l'énonciation poétique fait de la manifestation poétique de l'identité énonciative un véritable processus d'*anthropopoiésis*, de construction de l'homme comme être de culture, comme appartenant à une culture particulière; une fabrication de l'humain qui s'opère à partir d'une incomplétude et d'une plasticité constitutives, par les moyens d'une création symbolique pratique<sup>13</sup>.

Pertinent pour cette performance musicale dansée issue de la poésie mélique qu'est la tragédie attique, ce processus de construction à la fois discursive et corporelle peut en quelque sorte être étendu aux spectateurs assemblés au sanctuaire-théâtre du pied de l'Acropole, pour célébrer Dionysos le Libérateur dans le culte que représente le concours dramatique auquel ils participent. Mais il concerne finalement aussi les lecteurs modernes par l'intermédiaire de la lecture silencieuse dans un espace individuel. Dans chaque interprétation en forme de refiguration par le médium du spectacle collectif et rituel ou de la lecture individuelle, l'identité énonciative qui se dessine dans toute forme de discours est aussi prégnante que l'identité narrative<sup>14</sup>. Chaque spectateur,

<sup>13</sup> Pour les potentialités anthropologiques du concept opératoire d'«anthropopoiésis», voir la recherche collective conduite par F. AFFERGAN, S. BORUTTI, C. CALAME, U. FABIETTI, M. KILANI, F. REMOTTI, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.

<sup>14</sup> À ce propos, on verra la critique que P. MICHON, «Le mythe du sujet: entre modèles narratif, syntaxique et rythmique», à paraître dans *La pensée mythique. Figures, méthodes, pratiques*, Lyon/Bruxelles, adresse, du point de vue du rythme poétique, à la thèse éthique de Ricœur quant à la constitution narrative de l'*ipse* et de ses jugements moraux.

puis chaque lecteur est appelé à se la réapproprier dans l'acte de l'audition ou dans l'acte de la lecture, pour l'enrichissement de son ipséité singulière, en dialogue avec l'identité-*idem* (et l'identité-*ipse* !) de chacun d'elles et d'eux, dans l'enchaînement rythmique d'ordre herméneutique que l'on a indiqué.

À partir d'une instance d'énonciation qui se constitue en instance de subjectivation discursive et avant la production de toute identité narrative, le passage par la poésie grecque et ses stratégies énonciatives ouvre des perspectives enrichissantes sur une forme d'ipséité, sur une forme-sujet à penser en termes d'interaction et d'intersubjectivité anthropopoiétiques ; sujet collectif de discours en probable contraste avec le soi personnel et avec l'individu libéral promu par la philosophie européo-centrée de la conscience (morale), mais sans retour au grand partage anthropologique et évolutionniste entre un « nous » holiste et une personne douée de l'intimité de la conscience : fidélité à soi par la fidélité aux autres, dans une solidarité discursive qui ne brime pas l'individu en entravant l'exercice de libertés données pour universelles et imprescriptibles.