

## Herméneutique et incarnation du soi : Principes de la génération de sens

Paulo Jesus

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

### Abstract

Between the passibility of the flesh and narrative self-understanding, every human self unfolds itself as a semiotic artwork at once affective and creative. Contrary to an all-powerful and all-encompassing vision of hermeneutics as free self-generation of meaning, this article presents an attempt to identify the field of mediations that produce the intelligible relationship of oneself to oneself within intersubjective movements of meaning. In this way, the contributions of narrative and developmental psychology, phenomenology of memory and hermeneutics of the self are put into dialogue for mapping the symbolic space where a vulnerable living flesh becomes a storied self among selves. The vulnerability of the living flesh is metaphorically called naked skin exposed to traumatic events that require the invention of passages through effective signs, capable of opening new possible bodies and worlds.

**Keywords :** Narrative personality ; Life stories ; P. Ricoeur ; Autobiographical memory

### L'écriture anarchique de soi

Pour commencer, Je n'est pas là (et il n'y est jamais), puisque Je n'est pas commencement. Je se surprend toujours amnésique, pour ce qui est du commencement. Et il parle pour que le commencement survienne, relié au corps et aux lieux de passage qui se sont rédigés et qui se rédigent sur le corps. Donc, Je survient in medias res, parfois assez tard, parfois à la fin, bien que toujours très jeune, très intime dans son extériorité. La peau, surface de l'écriture, c'est la métaphore de l'extériorité fondamentale de tout Je. Et l'écriture sur la peau, c'est la métaphore d'un Moi saturé par des mouvements qui frappent et deviennent des signes, à la fois ouverts et intimes, plus ou moins lisibles, plus ou moins compréhensibles. Engagé dans ce détour permanent des lectures et des écritures possibles, Je se découvre comme tâche herméneutique et poétique finies, foncièrement finies et circulaires : *energeia* d'une fondation sans fondement. L'unité de la peau signifie la coexistence ou la simultanéité des temps ressentis, unité d'un champ de travail, tandis que la vulnérabilité de la peau expose les limites de l'effort de vigilance et de réunion, et par là montre la possibilité de sensibilisations aigues et de désensibilisations idiosyncrasiques qui posent des contraintes sémantiques et physiques sur le corpus en cours de rédaction.

Tous les temps hétérogènes, irréductibles, coexistent et leur « passage synchrone » indique non pas une fluidité irréversible mais un accroissement ou un approfondissement de leurs résonances et de leurs tracés. Or, c'est précisément la mise en valeur de cette panchronie polyphonique qui nous éclaire sur le fait radical que « tout se passe en moi comme si c'était sur moi ». L'analyse phénoménologique révèle un écheveau d'actes représentationnels multidirectionnels au cœur du « présent vivant », actes imaginatifs qui modifient les données sensorielles « pures » par des opérations d'attention sélective, de rétention synthétique et de protention anticipative (Husserl, 1966). Un remarquable gain interprétatif s'obtient aussi en articulant la description husserlienne de la constitution du temps avec la conception dynamique bergsonienne de la « continuité de devenir » qui focalise de façon très fine le rapport entre

l'actuel (le moment perceptif ou idéo-moteur) et le virtuel (la convocation du passé par la mémoire et l'imagination), notamment dans *Matière et mémoire* (1896), que Deleuze (1968) transformera, par la dialectique entre « différence et répétition », en un régime ontologique sui generis, celui de l'ontologie de la non-identité (régime de la « répétition du différentiant »). Il s'ensuit l'émergence des grandeurs intensives au sein du quantum continuum du temps, infini par construction, formel par vocation (Jesus, 2008). Grâce à l'injection de l'intensité, la combinatoire des vecteurs et des dimensions explose les limites de la cursivité des signes et atteint la racine même des possibles : la force morphogénétique qui traverse l'expressivité d'un corps rédacteur, dont la peau – comme unité active et affective – constitue l'organe vital.

Par ailleurs, la polyphonie des temps ne se résout jamais dans une harmonie subsistante par soi, l'harmonie étant toujours construite et éphémère. L'unité de la « peau » est celle d'un lieu mouvant, polyphonie non pas symphonique, mais dissonante, que seul mon désir (hallucinoïde) d'être et de durer peut sauver de l'absurde. A fleur de peau, le Je doit se décider donc sans cesse : ou bien pour le sens ou bien pour l'absurde (encore que la décision ne puisse pas exclure une fois pour toutes leur confusion génétique et leur coappartenance). Lieu de mémoire et d'imagination, de lecture et d'écriture, où le dehors et le dedans parviennent à une totale indiscernabilité, le moi-peau délimite, rassemble et organise toute sensibilité possible, particulièrement la sensibilité aux fluxions et à l'accroissement des temps, prégnants de signes et symboles (Anzieu, 1995). Or, est-ce moi le symbole et le signe à la limite du sensible ? Est-ce moi l'incarnation toujours congénitale et inachevée entre le tissage des langues et les tissus des corps ? Est-ce moi la solitude impossible de l'altération continue ?

### Poïesis du Soi et ses tensions essentielles

Le Je, narrateur et acteur, peut être considéré – c'est notre hypothèse matricielle – comme étant un atelier ouvert et vivant de production de sens où se transforment des matériaux sémiotiques très hétérogènes, historiquement situés, dans lesquels il est enchevêtré depuis sa préhistoire psychologique et dont il s'approprie de façon différentielle. Ainsi, tout au long de sa trajectoire de recherche de soi, le Je consiste en l'unification singulière d'un champ socioculturel déterminé et déterminant. Mouvement et structure sont à la fois internes et externes, bien embrayés l'un dans l'autre, sans antinomie quelconque (Bourdieu, 1994 ; Touraine & Khosrokhavar, 2000).

La puissance heuristique de la poïétique comme une analogie générale du processus d'identification narrative (étrangère au poids essentialiste et quiétiste de l'idem) provient du fait que l'expérience poïétique convoque un noyau complexe et dense de tensions fusionnelles, dont il faut mettre en évidence les suivantes :

a) La tension entre l'activité et la passivité, concernant la coprésence entre la poïesis (amalgamée avec la praxis) et le pathos ou, autrement dit, la coprésence entre un principe actif d'affirmation créatrice et un principe affectif d'inscription de forces « extérieures », demi-aléatoires demi-structurées, qui déstabilisent la morphogénèse projective de mon système sémiotique ;

b) La tension entre le même et l'autre, ayant trait à la continuité d'une forme active se sentant et se réfléchissant soi-même ainsi qu'à la discontinuité des contenus-événements qui remplissent, sous le signe de la contingence et de la catastrophe, la trame mythobiographique dans laquelle se prolonge et se maintient – aussi bien que mal – le sentiment et la certitude de soi-même ;

c) La tension entre l'immédiateté de l'expérience subjective et les médiations sémiotiques culturelles « objectives » (tension également descriptible par le couple conceptuel transparence/opacité), qui démontre que la médiation instaure les conditions de l'immédiateté et que celle-ci travaille les structures de médiation en y injectant des transgressions novatrices ; par conséquent, le rapport à soi n'enveloppe aucun mystère ineffable et le mode d'être d'un moi renvoie à une relation de non-coïncidence et de non-maîtrise de soi, et cela aussi en raison d'une profonde extériorité de soi où la sémiogenèse recouvre largement la psychogenèse, « recouvrement » qui rend possible leur détermination réciproque (se traduisant, d'une part, dans la communicabilité du moi et, d'autre part, dans le langage idiolectalisé) ;

d) Et, finalement, la tension entre l'unité et la multiplicité, qui se réfère à une sorte de dissonance phénoménologique opposant un moi jouissant d'une unité/unicité formelle toujours laborieusement protonarrative (dont l'emblème serait le nom propre comme nom possible d'un « roman de vie »), à une autre expérience de moi marquée intensément par la saturation de *dramatis personae*, étant donc internement dispersée, dynamiquement fragmentée, multiphrénique et relationnelle (Gergen, 1991, 2009), polyphonique et dialogique (Bakhtin, 1984 ; Hermans & Kempen, 1993).

L'éclaircissement de l'architecture de ces tensions et de la manière dont elles sont articulées serait l'objet propre d'une analyse de la poïétique de l'ipsité, c'est-à-dire, d'une analyse de « l'acte d'écriture de soi-même » (prenons cette expression métaphoriquement pour signifier le travail du moi sur soi-même dans la production de la conscience narrative de soi), qui constitue la création d'une pratique et d'un récit propres. Le propre émerge de la dialectique entre l'expérience et le sens où s'activent, s'actualisent et se rétablissent les ressources matérielles et sémiotiques disponibles dans un milieu écologique et dialogique donné. Ce schéma évoque la conception vygotkienne de la psychogenèse qui souligne précisément le rôle des médiations sémiotiques dans la différenciation et dans la complexification du domaine de l'action du moi sur soi (Vygotsky, 1997a, 1997b). Toute interprétation psychologique met en scène (encore que, le plus souvent, de façon absolument muette et obscure) l'auto-interprétation d'une structure historique qui s'éprouve, se confirme et se transgresse dans l'atelier subjectif. Alors, de même que les concepts psychologiques – perception, mémoire, imagination, pensée – peuvent et doivent être ramenés aux nervures de sens métapsychologique qui les traversent et les organisent, de même les macroconcepts des structures herméneutiques – esprit objectif, idéologie, épopée, génération, culture – peuvent et doivent être envisagés au sein des projets subjectifs qui les animent et les reconstruisent.

### **Le passage au récit**

Se comprendre, c'est de prime abord linéariser le strictement non-linéarisable : la profusion des sens simultanés. Ce paradoxe exige sans doute la médiation méthodologique d'un instrument expressif (plutôt musical que spatial) qui saisisse en moi, in vivo, l'unité saturée des temps, des lieux et des mouvements. Se comprendre, c'est géographier les lignes mélodiques et la verticalité harmonique des signes et des symboles vécus ; c'est rendre expressive et (dis)cursive leur panchronie polyphonique et, à partir d'elle, engendrer de nouvelles pertinences de sens, ouvrir un espace qui élargit indéfiniment les possibles. Se comprendre, c'est le mouvement de se saisir en mouvement : se cinématographier par le détour d'un angle coextensif et co-intensif aux signes et aux symboles capables de connexions imaginatives entre moi et soi – « connexions imaginatives » et au sens subjectif d'un travail cognitif de synthèse et au sens inter-, trans-subjectif d'un imaginaire épocal qui habite l'imagination.

De la sorte, la première condition psychosémiotique « d'expression et de compréhension narrative de soi » énonce la « primauté du virtuel sur l'actuel », ce qui revient à dire que l'imagination (aussi bien reproductive que productive, aussi bien subjective qu'inter- et trans-subjective) traverse et organise toute perception de quelque chose ainsi que toute aperception de soi. Par ailleurs, selon la destination moderne de l'imagination, l'essentiel de l'activité cognitive se laisse reconduire à l'imagination en tant que sensibilisation de la spontanéité générale de l'esprit. Ce statut de l'imagination est l'héritage d'une subjectivité consciente de sa force formatrice, conscience qui mûrit entre Hume et Kant (oscillant entre contingence et nécessité), qui atteint l'enthousiasme théo-anthropologique dans Novalis et Coleridge, qui s'intensifie et bifurque dans l'opposition entre Nietzsche et les Néokantiens pour stabiliser au plus haut degré d'efficacité chez Heidegger (1928, 1991) qui considère le temps, non pas comme « forme » mais davantage comme auto-formation et auto-affection du moi. Dans le passage au récit, l'imagination serait la pensée sensible en acte qui transforme chaque concept en drame et chaque raisonnement en séquence diégétique. En outre, l'imagination participe de la morphogenèse du vrai puisqu'elle est la fonction responsable à la fois de tous les effets de présence (par la mise en image, source commune de subjectivation et d'objectivation) et de tous les effets de réalité (par la connexion d'images dont la stabilité et l'endurance crée la croyance en l'existence d'un monde en-soi-et-pour-moi).

Il en découle que chaque acte imaginaire pose un certain « être-au-monde » et que chaque monde actuel n'est rien d'autre qu'une transition entre divers mondes possibles en compétition. Si bien que l'ontologie psychologique demeure indissociable des « meilleures » possibilités et réalisations imaginaires. Sans doute est-il ici question d'affirmer un principe constructiviste. Toutefois, il faut aussitôt mitiger l'action – non absolue – de ce principe, car il est corrélatif d'un contrepois de passivité originaire, anti-constructiviste. De fait, c'est la finitude de l'imagination que l'on est tenu de reconnaître comme donnée primitive, laquelle s'exprime dans le maelström d'événements subis qui structure le régime de l'imaginable et constitue le fonds pathique ou affectif de la création de soi. Le rythme propre de ce fonds dynamique scande la vie de l'imagination. Celle-ci subit la force de frappe de « quelque chose », l'intensité d'une matière singulière, et elle travaille sur ce qui l'affecte. Évidemment, si une matière de l'expérience, quelque chose d'étranger ou d'extérieur, est capable de m'affecter, c'est que cette étrangeté ou extériorité ne sont pas absolues mais simplement des limites internes du rapport entre moi et soi. Si « quelque chose » peut m'affecter et m'affecte, c'est que Je s'affecte d'emblée Soi-même, c'est que la peau touche son propre être-touchée en identifiant une intensité et une sémiogenèse différentielle à chaque choc de « quelque chose » de vécu.

Le principe de la « primauté du virtuel sur l'actuel » appelle aussitôt un autre principe symétrique, en apparence contraire, qui pose la « primauté de la différenciation intensive sur l'homogénéité ». La génération de nouveauté sémantique présuppose des grandeurs intensives instables, différentielles, qui brisent le repos psychosémiotique du Je et l'engagent dans le processus, intrinsèquement tensionnel et dialogique, de re-signification et de re-description réflexive de son expérience. Autrement dit, ce qui était la contrainte, toujours renouvelée, de la compréhension de soi, c'est la récurrence de la discontinuité, de l'anamorphose et du déphasage dans la reconnaissance de soi comme origine et transparence. L'expérience entraîne la mise à mal des catégories axiales de la grammaire du Je, grammaire qui, en dernière instance, institue un royaume psychologique qui n'est pas entièrement de ce monde. Face à l'écroulement permanent des catégories grammaticales de la personnalité, le je peut choisir, entre autres : ou bien le refuge quasi mystique dans un langage démiurgique, ou bien l'honnêteté philosophique du silence sans salut, ou bien le labeur continu de regarder son visage changeant comme véritablement le sien (donc comme « image réfléchie » fragile, toujours à la recherche de son

concept impossible). Car le moi n'est jamais objet de science. Seule l'esthétique et la poïétique lui offrent l'atelier adapté à la production de la vulnérable cohésion sémiotique de soi à soi. L'œuvre d'art, considérée sous l'angle de la production vulnérable et inachevable, représente la spécificité de ce rapport-ipse qui métamorphose le désir (exogène) de connaissance en désir (endogène) de reconnaissance. Ainsi l'intelligibilité expressive remplace-t-elle l'intelligibilité catégoriale, préfère la métaphore au concept, la parabole à la démonstration, et affirme son aspiration à la générativité auto-génératrice, montrant par là l'indifférence la plus grande à l'égard des axiomes de la raison suffisante.

Les solutions identitaires concrètes du Je qui se manifestent dans les « textes » et dans les « œuvres expressives » du Moi sont fort sensibles aux déstabilisations, et forment constamment de nouvelles réponses réconfortatives où s'agencent des degrés variables de continuité et discontinuité, de répétition et différence, selon les projets d'action ou, plus simplement, selon le gradient d'intentionnalité possible vis-à-vis l'intensité des chocs éprouvés. La dialectique entre Je et Moi (« I and Me »), conçue par W. James (1890/1950) et enrichie par H. Mead (1934), met en valeur un troisième principe fondamental de l'identité narrative. Il s'agit de la « primauté de l'acte sur le contenu, c'est-à-dire du Je sur le Moi », en ce sens que le Je est « la réplique toujours nouvelle », la pensée présente, l'acte spontané, qui s'approprie du Moi – « ensemble organisé d'attitudes sociales » – et lui répond suscitant toujours l'émergence de la nouveauté sémiotique. La nouveauté, pour sa part, défait et refait, autrement, les constellations interpersonnelles et les organisations de sens. Pour James (1950, p. 400-401), cependant, la spontanéité du penseur ne jouirait d'aucune transcendance, il s'épuiserait entièrement dans cette pensée appropriative (ou travail d'appropriation auto-expressive). Rien ne transcenderait, d'après lui, le plan de l'action actuelle de la pensée, ce qui signifie que « la pensée, c'est le penseur ».

Action sans agent, le Je désignerait la fonction, référentiellement vide, de communication entre pensées, et donc de production de propriété psychologique qui s'enracine dans la symbolisation de soi par soi. Or, comme la symbolisation s'apprend, se développe et se renouvelle dans les rapports intersubjectifs immergés dans les pratiques langagières partagées, au sens le plus large de l'expression, il y a lieu de repérer encore un nouveau principe morphogénétique de l'émergence de nouveauté sémiotique, à savoir celui de la « primauté de la dramatique socioculturelle sur la poïétique psychologique ». Car les expériences sociales ou dramatiques se trouvent à l'origine non seulement des ressources symboliques mais encore de la capacité de transformation de ces ressources ainsi que de l'acquisition et du développement d'un style poétique sui generis.

C'est pourquoi M. Bakhtin (1981) identifiait comme condition de possibilité du processus d'engendrement de sens « la primauté du contexte sur le texte ». Ce qui doit être rattaché à la nature hybride et plurielle du langage et des langues – l'hétéroglossie de la culture – ainsi qu'à la multiplicité inhérente à chacune de leurs productions, c'est-à-dire à l'intertextualité et la polyphonie dialogique qui habitent toute œuvre. La création d'un texte ou d'un récit singulier procède, par conséquent, des relations intenses avec des contextes et des métatextes. A l'instar de Don Quichotte de la Mancha qui, à partir d'un « contexte » de lecture intensive et de sensibilisation idiosyncratique, adopte un « métatexte » particulier (la structure et les motifs du roman de chevalerie) pour raconter son expérience et donner un langage à sa crise de vie, toute écriture autobiographique se nourrit de la lecture, d'un livre ou d'une bibliothèque, et mène à l'indiscernabilité entre le symbolique, l'imaginaire et le réel.

La croyance en un « métatexte » ou « métarécit » survit donc – par excès – à la postmodernité, sa marque postmoderne ne résidant pas dans la pure et simple contagion d'incrédulité mais dans la fracture des « métarécits » comme totalités cohérentes et hégémoniques à l'intérieur d'un même espace culturel (Lyotard, 1979). La subjectivation et la

personnalisation deviennent une injonction incontournable au moment même de l'investissement affectif de la grammaire et de la focalisation narrative. Celle-ci, à son tour, déclenche – par ses catégories fondamentales liées à l'unification de l'acteur – l'exercice d'auto-évaluation morale de l'expérience où le temps vécu est poétiquement restructuré et redynamisé (Taylor, 1992). Le développement de la conscience narrative va inévitablement de pair avec le développement de la conscience morale. Car le rapport narratif à l'existence transforme et la neutralité amorphe de l'« il y a » et le sens d'impuissance du Je en l'expérience originaire de l'« être » comme « être-en-soi-et-pour-moi » et du Je comme nécessairement « capable » de retour inventif sur soi. De même, la temporalité théoriquement géométrisable se mue en traversée subjective et projective. Bref, la mise (instable) de soi en récit instaure un régime critique où les événements discontinus du monde épousent une intentionnalité qui s'invente au milieu de l'action comme désir de durer. Le Je émerge moralement en acceptant de répondre – de et par lui-même – au nom d'une sphère d'événements du monde sur le mode de l'action significative. L'esthétique et la poïétique du récit de soi portent alors en eux l'éthique et récuse ainsi le romantisme du Je acosmique et apolitique. En effet, le Je qui décide de se raconter produit un monde de communication ancré sur la nécessaire possibilité de l'action principe d'elle-même : celle qui donne et demande ses raisons – comme s'il y avait lieu pour une nouvelle naïveté mythique de la transparence et de l'origine. Donner et demander ses raisons narratives (ou exprimables narrativement) consiste à développer l'éthique, le droit et la politique de l'intérieur de l'autopoiesis. Car celle-ci établit la possibilité du moi dans la possibilité même du récit et la possibilité du récit dans celle d'un monde commun. Dès lors, la poïétique du récit de soi présuppose et manifeste une aperception cosmique du « poète », dont l'œuvre la plus désirée est la mise en branle de l'expression récognitive qui circule d'un Je à l'Autre, en approfondissant le chiasme vital de l'autre-en-moi et de moi-dans-l'autre.

La « triple mimésis », décrite par P. Ricœur (1985), s'avère fort pertinente pour organiser la compréhension de la « mise-en-récit » en tant que « formation/figuration [de Bildung] de soi-même ». Elle comprend l'enchaînement de trois processus sémiotiques, distincts et interdépendants : la pré-figuration (en tant qu'immersion a priori dans un milieu sémiotiquement saturé, c'est-à-dire l'expérience structurante, pour nous, sujets de culture et de langage, d'être-enchevêtrés-dans-des-histoires), la con-figuration (c'est-à-dire l'auto-mythification ou la rédaction mytho-biographique) et la re-figuration (c'est-à-dire l'efficacité symbolique du récit, sa vertu transformatrice du narrateur et du narrataire, pour qui s'altèrent les rapports à soi et aux autres). La dialectique Je-Moi (I-Me) devient ici une tension générative et transformationnelle entre un « ego scriptor », Je-auteur/raconteur (« Self-as-teller »), donc aussi narrateur méta-diégétique, et un « moi-récit » ou « moi-raconté » (« Self-as-tale »), qui recoupe la conscience du narrateur intra-diégétique. La thèse-type de la psychologie narrative de la personnalité – « We are all storytellers, and we are the stories we tell. » (McAdams et al. 2006, p. 3) – semble négliger entièrement le reste ontologique dynamique, non-figurable en tant que tel, qui résiste à l'absorption exhaustive du storytelling dans les stories told. L'ordre de la figuration occulte une strate purement énergétique qui comporte les émotions motivantes et les grandeurs intensives de tous les sens.

La mise-en-récit de soi-même suppose la formation d'une subjectivité narrative comme processus épigénétique de temporalisation et de symbolisation narratives de l'expérience vécue, étant donc foncièrement dépendante de pratiques socioculturelles d'interlocution et de « lecture/écriture de soi » synchronisées avec l'aperception intercorporelle. En outre, il n'y a pas de récit novateur, donc de récit vrai, sans l'aperception d'une crise ou d'une rupture de sens. Le récit réalise un travail originel d'expression et de compréhension de soi-même, travail qui fonctionne comme tâche développementale, réussie ou échouée selon le coefficient de

générativité ouverte ou bloquée par la faillite d'un statu quo sémiotique. Cette tâche répond à une perte et constitue en elle-même une expérience critique, et surtout autocritique, se traduisant dans un « jugement à la fois narratif et évaluatif ». En ce sens, remarquons la capacité spéciale de la théorie développementale d'Erikson (1963, 1968, 1980) pour penser le « cycle vital » sous le signe de la « crise psychosociale » et du travail, toujours tensionnel, d'auto-redéfinition ou d'auto-rééquilibration psychologique à la suite de chaque crise, structurée comme un système de ramifications polarisés qui exigent des changements qualitatifs abrupts, donc des transformations relationnelles « catastrophiques ».

L'efficacité psycho-sémiotique des catastrophes herméneutiques, c'est-à-dire des changements au niveau de l'auto-interprétation, se mesure à l'aune de l'élargissement des possibilités pragmatiques dont la traduction narrative reste complètement ambiguë, parce que, de ce point de vue, l'intégration et la dissociation, l'unification et la fragmentation, sont des « solutions narratives » polaires, disposées dans un seul et même champ instable, qui a priori ne sont pas susceptibles d'être déclarées supérieures ou inférieures les unes aux autres. Cette évaluation se fait à partir du canon culturel qui fournit le « métarécit ». Or l'examen de ce canon montre la dévaluation de l'organisation narrative progressive des récits biographiques (donc l'érosion presque totale du modèle du Bildungsroman ou de l'autobiographie épique de l'apprentissage ascensionnelle et hiérarchisée s'acheminant vers un télos attracteur). La crise s'installe ainsi au cœur du dispositif même d'auto-évaluation et d'auto-figuration avec la destruction d'une hégémonie symbolique concernant le récit qui peut exprimer et sauver une vie.

Quoi qu'il en soit, la dimension de « crise et de salut » garde une épaisseur difficilement déconstructible, indépendamment de l'ironie, de l'agnosticisme ou de la gratuité ludique, sur lesquels peut reposer cette dimension, puisqu'elle relève de la sphère de l'efficacité symbolique qui s'impose malgré tout. Ainsi un signe n'est-il jamais stérile, il instaure de nouveaux rapports perceptifs, cognitifs et socio-émotionnels, faisant émerger un nouveau corps avec ses mouvements propres.

### **Identité narrative et processus sémiotico-épistémiques**

Dans la « poétique de l'identité narrative » interviennent divers processus sémiotiques qui sélectionnent, relient et organisent des matériaux expérientiels, selon des critères de pertinence sémantique et pragmatique. L'on peut distinguer, analytiquement, trois niveaux différents, recoupant trois régions ontologiques, où s'effectuent des opérations sémiotiques identitaires, bien que la distinction aille de pair avec une profonde imbrication qui les rend largement indiscernables.

Il s'agit d'un cercle herméneutique qui englobe : premièrement, « l'histoire », ou la facticité constamment interprétée et réinterprétée de « tout ce qui s'est passé », susceptible d'inventivité dans les connexions entre éléments mais dont le versant objectif/matériel, reconnu comme absolu par une communauté, permet également d'instituer des dispositifs de preuve ayant une validité intersubjective ; deuxièmement, la « mémoire », liée à l'évaluation culturelle du passé, à l'imagination auto-interprétative et à la croyance appropriative, mémoire qui subjectivise d'emblée une part de facticité impersonnelle, en synthétisant et en articulant ce qui est tenu pour significatif ; et, troisièmement, la « mise-en-récit » qui donne une forme symbolique à la phénoménologie culturelle de l'action en rattachant un certain type de facticité à l'intentionnalité d'un acteur/auteur qui devient aussitôt moralement responsable à l'égard de certains enchaînements d'événements. Dès lors, expression subjective, communication

intersubjective et exercice d'auto-compréhension culturellement médiatisée se recourent dans les voix plurielles du récit autobiographique.

Les opérations sémiotiques qui travaillent à l'intérieur de ces trois niveaux – histoire, mémoire, mise-en-récit – sont animées par un intérêt épistémique complexe. A vrai dire, la « fiction du soi » est une activité créatrice qui œuvre sous les contraintes du vécu. Elle ne recèle, dès lors, aucune indifférence à l'égard de la vérité. Bien au contraire, la poïétique du récit de soi plonge dans la « vérité historique » et cherche sa « vérité narrative » : le récit de vie suppose et recompose une adhésion à soi qui se manifeste dans la reconnaissance de soi et dans la reconnaissance de la forme expressive comme rapport à la fois au réel et à soi. Cela implique donc une « conviction ou certitude de se savoir vrai » dans ce mouvement, aussi instable que circulaire qui va-et-vient entre l'histoire commune et le récit singulier. L'histoire est la construction de l'unité symbolique d'une communauté ; elle s'apprend à partir d'une proto-croyance en l'effectivité d'une telle unité générale. Toutefois, le symbolique n'acquiert d'efficacité pour moi que lorsqu'elle guide l'activité connective de ma mémoire personnelle, c'est-à-dire lorsque je crois que l'histoire éclaire ma mémoire biographique. Or, cette mémoire vitale, qui ne se comprend elle-même que par le « détour » (Umweg) de ses expressions ou extériorisations (Dilthey, 1927), appartient à l'imagination, productive et reproductive, force pathique et poïétique. Enfin, la boucle se boucle, mon imagination, que la symbolique historique configure, constitue aussi le pouvoir fondamental qui forme et ranime les symboles. L'affinité sémiotique entre la créativité historique et biographique témoigne d'un dynamisme commun, l'imagination. Du même coup, il en ressort le statut épistémique de cette imagination qui ne saurait comprendre véritablement que ce qu'elle engendre, et qui s'avère ainsi le fondement du magistère de la vie et de l'histoire. Seul le déphasage entre mon imagination finie, non-originelle, et le processus symbolique de l'histoire, situe sa « rédaction » toujours à l'intérieur d'un « texte » ou « symbole unificateur » préalable. En toute rigueur, cependant, il faut concevoir l'imagination comme rédactrice des symboles qui font l'histoire et envisager, de ce fait même, une co-originarité essentielle reliant le symbole historique et le symbole autobiographique dans le même geste d'unification imaginaire du temps, de l'espace et des mouvements vécus.

Dépourvu de cette teneur épistémique, tout récit se prive de vie, et se réduit à un pur poème-machine de sémantique et syntaxe aléatoires où le sujet se désintéresse de lui-même, et éventuellement se désagrège dans le labyrinthe de la cognition de type psychotique. Il est certain, néanmoins, qu'aucun « poète » ou sujet réel n'est à même d'écrire (psychologiquement) de tels purs poèmes-machine, puisque tout poème, aussi surréaliste ou conceptuel soit-il, renferme inexorablement « quelque chose de significatif » qui engage la vie du sujet et atteste de son rapport au monde commun. Ainsi le poète est-il toujours dépossédé par les poèmes qu'il écrit et qui, à leur tour, ne cessent de le lire et de l'écrire également. Par ailleurs, la possibilité d'une véritable autonomie de la « vérité narrative » par rapport à la « vérité de la chair » et à la « vérité de l'histoire », possibilité sur laquelle retentit la conception romantique de la « vie en tant qu'œuvre d'art », échoue brutalement en raison de l'impossibilité d'une fiction imaginaire sans aucun point d'ancrage dans une chair pathétiquement singulière et dans un système de sens poïétiquement commun. La « vérité narrative » est soumise à une double contrainte : contrainte auto-affective et contrainte historique (par le biais de l'appartenance à une communauté événementielle) ou culturelle (par le biais de l'appartenance à une communauté symbolique, notamment linguistique). L'hermétisme ou le solipsisme idiolectal, expression d'une auto-intelligibilité charnelle immédiate, s'avère une impossibilité de fait, une fiction philosophique sur « l'état de nature » du pathos phénoménologique, comme structure de sens en amont de toute structuration sémiogénétique, donc en-deçà de toute anthropologie. En sémiotique, toute

construction est nécessairement co-construction et toute nature est déjà dénaturée. L'a priori pathétique n'enveloppe pas en lui un a priori sémiotique efficace. S'il y a un a priori sémiotique, il est un a priori impur : un apprentissage de schèmes typiques de mise en forme.

A ce sujet, il est instructif de faire converger plusieurs lignes de recherche possibles sur l'atelier (trans)subjectif de production de sens narratif, auto-référentiel et auto-fictionnel. D'une part, afin d'éclaircir l'embrayage entre créativité et affectivité au sein d'une conscience autobiographique en formation, il faut mettre en avant l'interaction entre mémoire, imagination et médiation sociolinguistique (cf., entre autres, Carry et al. 1996 ; Loftus & Ketcham 1994 ; Rubin 1996) qui rend indécidable l'assignation de valeurs de vérité stable au passé et à l'avenir. De même, les rapports entre les expériences traumatiques ou émotionnellement intenses, le fonctionnement automatique de la mémoire (scandée par des hypermnésies compulsives) et la (dés)organisation de la personnalité (c'est-à-dire la tendance à la dissociation), rapports fort évidents dans des situations extrêmes de trouble de stress post-traumatique et de trouble de personnalité multiple (Freud, 1920 ; Hacking, 1995 ; McNally, 2005), doivent être entendus comme la morphogenèse de la subjectivité en tant que passage du pathos traumatique à l'herméneutique narrative de soi. D'autre part, il faut prêter attention aux pratiques discursives et dramatiques (McAdams, 1993, 2006 ; Polkinghorne, 1984 ; Sarbin, 1986) par lesquelles le sujet s'invente et s'approprie d'un mouvement à soi, et qui introduisent une médiation sémiotique de second ordre qui réorganise la première organisation sélective du « vécu significatif », où mémoire, imagination, émotion et langage fusionnent. La célèbre querelle épistémologique et clinique sur le concept de vérité en psychanalyse illustre bien que la métaphysique réaliste répond à une « passion » élémentaire, la passion aveugle de possession de soi et de l'autre – et de possession de l'autre plus qu'il ne se possède lui-même, en consonance avec le principe de *Besserverstehen* (Ball, 2007 ; Masson, 1984 ; Spence, 1982). En revanche, la vérité sur l'opération de notre herméneutique finie semble exiger une immense humilité épistémique puisque la dépossession de soi constitue la méthode première de la compréhension de sa vie. Il est ici question de la dépossession narrative de l'ipséité, qui dériverait de l'excès de sens préconstitué, capable de conférer au récit le pouvoir de dévorer son « maître », et de pulvériser le sens des intensités vécues dans l'atmosphère abiotique du dialogue interne des symboles. L'autopoïesis et l'autophagie se recourent et se renforcent.

Ainsi, les pratiques narratives, toujours ouvertes et dialogiques, engendrent ce qu'un Je – tantôt amnésique sur son commencement, tantôt hypermnésique sur certains coups traumatiques – tient pour vrai en soi et pour soi. L'herméneutique ne peut jamais résoudre ni dissoudre le traumatisme qui suscite le mouvement de demande sens et de trame signifiante. A telle enseigne que la phénoménologie des traumas sémiogénétiques excède sa configuration herméneutique. Aussi le corps propre vit-il – et exprime-t-il – toujours un surcroît de matière brute que l'on ne sait porter à la compréhension. Le cercle diltheyen qui unifie vie, expression et compréhension, s'avère foncièrement dissymétrique car les traumas, bien qu'essentiellement sémiogénétiques ou revendicateurs de sens et d'appropriation sensible, ne sont jamais maîtrisés dans une « traumatologie » où l'œuvre autobiographique accomplirait la reconduction de la phénoménologie à l'herméneutique. Dans les termes de M. Henry, l'archi-passibilité de la vie absolue s'articule avec son archi-révélation qui n'appartient pas au jour du langage mais à la nuit profonde du salut où Logos se fait Chair et où Dieu et moi fusionnent (Henry M., 2000, p. 373). Le pathos phénoménologique n'aura donc pas de commune mesure avec la semiosis herméneutique. Pourtant, soulignons-le, de la « vérité narrative » on tend à halluciner, avec le plus haut degré de conviction, la « vérité pré- et méta-narrative » sans connaître, tout d'abord, l'être sauvage du vécu vivant (disons l'épreuve traumatique, hors du savoir de toute traumatologie possible), et sans découvrir la médiation infinie d'une « bibliothèque », les

ustensiles sémiotiques d'une culture intériorisée, dont le silence, très tangible au sein de chaque langue maternelle, se confond très souvent avec le silence du corps propre. Or, pourquoi serions-nous si enclins à l'illusion de l'immédiateté absolue, aussi bien entre le soi-corps et le sens, qu'entre le soi-œuvre et les signes ? Serait-ce parce que le récit est un simulacre grammatical « très efficace » de la vie éprouvée et de l'action vraie ou serait-ce plutôt parce que l'auteur discursif ne peut ne pas réclamer pour lui, du fond de son adhésion à la vérité du discours, le statut d'acteur à la fois incarné et décentré ? De l'alliance entre la phénoménologie de la poiesis et la sémiotique narrative, il appert pour nous que la monstration la plus « pure » d'un moi s'interprétant permet d'illuminer simplement la répétition quotidienne d'actes intenses et laborieux : une sensibilité continuellement affectée ou traumatisée (excédant la production de savoir sensible de soi), un système d'actes d'écriture (à la fois inter- et trans-subjectif), un corpus-écrivain (corpus des matériaux sémiotiques assimilés et corpus de l'innovation spontanée), un style-énergie (dynamisme d'expression et de compréhension), enfin un monde-scriptorium.

## Bibliographie

Anzieu, D. (1995). *Le moi-peau*. Paris : Dunod.

Bakhtin, M. M. (1981). *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin : University of Texas Press.

Bakhtin, M. M. (1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Ball, K. (2007). *Traumatizing Theory. The Cultural Politics of Affect In and Beyond Psychoanalysis*. New York : Other Press.

Bergson, H. (1896/1997). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris : Presses universitaires de France.

Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil.

Bruner, J. S. (1992). *Acts of Meaning. Four Lectures on Mind and Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Carry M., Manning C., Loftus E. & Sherman S. (1996). Imagination inflation. Imagining a childhood event inflates confidence that it occurred. *Psychonomic Bulletin and Review*, vol. 3, n° 2, 1996, p. 208-214.

Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris : Presses universitaires de France.

Dilthey, W. (1927). « Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften ». In W. Dilthey, *Gesammelte Schriften VII. Band*. Stuttgart-Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

Erikson, E. (1963). *Childhood and Society*. New York : Norton.

- Erikson, E. (1968). *Identity. Youth and Crisis*. New York : Norton.
- Erikson, E. (1980). *Identity and the Life Cycle*. New York : Norton.
- Freud, S. (1900/1967). *L'interprétation des rêves*. Paris : Presses universitaires de France.
- Freud, S. (1920/1968). « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*. Paris : Éditions Payot.
- Gergen, K. (1991). *The saturated self. Dilemmas of identity in contemporary life*. New York : Basic Books.
- Gergen, K. (2009). *Relational Being*. New York : Oxford University Press.
- Hacking, Ian (1995). *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton : Princeton University Press.
- Heidegger, M. (1928/1967). *Sein und Zeit*. Hambourg : Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe I. Bd. 3*. Frankfurt/M. : V. Klostermann.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris : Seuil.
- Hermans, H. J. & Kempen, H. J. (1993). *The Dialogical Self. Meaning as Movement*. San Diego : Academic Press.
- Husserl, E. (1966). « Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917) », *Husserliana X*. The Hague : M. Nijhoff.
- James, W. (1950). *The Principles of Psychology (Vol. i)*. New York : Dover.
- Jesus, P. (2008), *Poétique de l'ipse. Etude sur le je pense kantien*. Berne ;, Peter Lang.
- Loftus, Elizabeth & Ketcham, Katherine (1994). *The Myth of Repressed Memory*. New York : St. Martin's Press.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Minuit.
- McAdams, Dan P. (2006). *The redemptive self. Stories Americans live by*. New York : Oxford University Press.
- Masson, J. M. (1984). *The Assault on Truth. Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York : Farrar.
- McAdams, D. P., Josselson, R., & Lieblich, A. (Eds.) (2006). *Identity and story. Creating self in narrative*. Washington, DC : American Psychology Association Books.
- McAdams, D. P. (1993). *The Stories we Live by. Personal Myths and the Making of the Self*. New York : Guilford Press.
- McNally, R. (2005). *Remembering Trauma*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, and Society*. Chicago : University of Chicago Press.
- Polkinghorne, D. (1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences*. New York : SUNY Press.
- Ricœur, P. (1983-1985). *Temps et récit (3 vols.)*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Rubin, D. (1996). *Remembering our Past. Studies in Autobiographical Memory*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sarbin, T. (1986). « The narrative as root metaphor in psychology ». In T. Sarbin, *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. Westport, CO : Praeger.
- Spence, D. (1982). *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*. New York : Norton.
- Taylor, C. (1992). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Touraine, A. & Khosrokhavar, F. (2000). *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*. Paris : Fayard.
- Vygotsky, L. S. (1997a). *The Collected Works of L. S. Vygotsky (Vol. 3). Problems of the Theory and History of Psychology*. New York : Plenum.
- Vygotsky, L. S. (1997b). *The Collected Works of L. S. Vygotsky (Vol. 4). The History of the Development of Higher Mental Functions*. New York : Plenum.