Le soi discursif par les autres : pour une anthropopoiétique des identités auctoriales et rythmiques (de l'identité narrative à l'identité énonciative)

jeudi 10 janvier 2013, par Claude Calame

Sommaire

- 1. Auteur et sujet de discours
- 2. Le soi entre l'idem et (…)
- 3. Le je en instance de (…)
- 4. Poétiques grecques de (…)
- 5. Retour à l'individualisme
- Bibliographie

Entièrement remaniée pour l'occasion, une première version de ce texte est parue dans la Revue de Théologie et de Philosophie *138, 2006 : 343-354 ; une version plus développée, centrée sur la critique de Paul Ricœur, a été publiée dans l'ouvrage collectif édité par F. Gaudez,* La Connaissance du Texte. Approches socio-anthropologiques de la construction fictionnelle I, *Paris (L'Harmattan) 2010 : 13-28.*

En 1968, date-clé pour le développement des sciences humaines dans le domaine francophone, Roland Barthes plaçait un bref essai, consacré au texte de littérature dans la modernité, sous l'étiquette de « la mort de l'auteur ». En littérature, dans l'acte d'écriture, c'est en effet désormais « le langage qui parle, ce n'est pas l'auteur » : écrire, c'est, à travers une impersonnalité préalable […], atteindre ce point où seul le langage agit, "performe", et non "moi" » [1]. La voix de l'auteur, devenu « scripteur », n'a plus d'origine, si ce n'est le langage lui-même. Reste le texte qui est « fait d'écritures multiples, issues de plusieurs cultures et qui entrent les unes avec les autres en dialogue, en parodie, en contestation ». Dans cette préfiguration de la notion d'« intertextualité » semble s'écrouler l'un des deux piliers de l'herméneutique classique [2]. La langue sans l'écrivain ; la langue *(Sprache)* sans l'individu ; la langue sans la pensée qui l'anime ? La compréhension « grammaticale » proposée par Friedrich Schleiermacher pourrait-elle donc nous dispenser de la compréhension « technique » (et psychologique), focalisée qu'est cette dernière sur la pensée de l'homme et sur le style qu'elle imprime au discours *(Rede)* ? La mort de l'auteur s'inscrirait-elle, de manière plus large, dans le paradigme de la mort du sujet ?

1. Auteur et sujet de discours : une mise en perspective anthropologique

À peine une année après l'intervention de Barthes, Michel Foucault revenait sur la notion d'auteur [3]. Non pas « la mort de l'auteur », mais à propos de l'interrogation « qu'est-ce qu'un

auteur ? » une réorientation décisive par rapport à l'herméneutique littéraire classique : non plus l'auteur en tant qu'individu créateur, pourvu d'une pensée et d'une intentionnalité originales ; non plus l'auteur réduit à une intention qui donne au texte de littérature son sens (« ce que l'auteur a voulu dire ») ; mais sous l'identité sociale que confère un nom propre, l'auteur comme le résultat d'une construction sociale d'ordre aussi bien juridique qu'institutionnel. Producteur non pas de textes mais de discours, l'auteur est à envisager avant tout comme une fonction. C'est la « fonction-auteur » qui permet la reconnaissance sociale des discours : attribution nominale et donc authentification, réception et acceptation collectives en particulier par l'identification implicite des régularités et conventions de genre, attribution juridique des textes issus de discours : « la fonction-auteur est donc caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société ». Mais au début de sa réflexion et sans développer ce point capital, Foucault reconnaît que la « fonction-auteur » dépend notamment de la position qu'assume l'auteur non seulement dans un « champ discursif » particulier, mais aussi dans son propre discours.

1.1. De la mort du sujet philosophique à la rythmisation du sujet de discours

Autant l'hypothèse de Barthes que la proposition de Foucault correspondent en quelque sorte à une « désubjectivation » de l'auteur. Autant la dilution de la figure de l'auteur dans le texte (littéraire) que sa réduction à la « fonction-auteur » semblent effectivement s'inscrire dans la configuration épistémologique de la « mort du sujet » ; ce paradigme aurait été institué et consacré par le développement des sciences sociales et humaines dès les années soixante du siècle dernier. L'individu (occidental) avait été d'une part constitué en sujet réflexif par la philosophie et d'autre part institué en personne autonome et libre par la critique des Lumières et par la proclamation des droits de l'homme. De la sociologie à la linguistique en passant par l'histoire sociale, l'anthropologie culturelle ou la psychanalyse, il s'est vu resitué et redéfini dans sa subjectivité même. Envisagé dans ses pratiques, l'individu-sujet apparaît comme fait d'un réseau serré de dépendances et de contraintes, comme être agi, comme *sub-jectum* : sujet social inséré dans un entrelacs de relations sociales et d'interactions de groupe, constitutives de son existence même ; sujet comme agent historique collectif intégré à des groupes, des classes ou des institutions relayant structures sociales et structures économiques et comme sujet déterminé par sa propre histoire ; sujet psychique dont l'action est à référer aussi bien aux contraintes d'un passé refoulé dans l'inconscient qu'aux forces pulsionnelles de la libido ; sujet anthropologique comme agent de pratiques symboliques qui sont aussi des pratiques du corps et qui trouvent leur sens dans une communauté culturelle, quand ces manifestations de l'ordre de la culture ne sont pas animées par les structures inconscientes d'un esprit humain universellement partagé ; et finalement sujet de discours communiquant avec son entourage dans un travail verbal et interactif soumis aux contraintes syntaxiques, sémantiques et référentielles qui sont le propre de toute langue. Aussi bien le sujet cartésien (constitué, dans un mouvement autoréflexif, en atome premier d'existence consciente et de raison) que le sujet kantien (avec sa perception spatio-temporelle transcendantale des choses en soi et son autonomie morale dans le jugement de raison) furent les victimes de cette réinsertion sociale, historique, psychanalytique, culturelle et linguistique du sujet et de l'individu en tant qu'acteur dans le groupe social et dans le monde ; « agent » dirait-on désormais en anglo-saxon.

Quant à l'auteur, avant d'être un agent empirique et historique, avant d'être un sujet psychologique et psychique, sinon un sujet philosophique, avant de se manifester comme être de culture, avant d'être un individu inséré dans un tissu social et institutionnel, avant d'assumer une « fonction-auteur », il s'offre à nous en tant que sujet de discours ; et ceci quelle que soit la forme de son énoncé (discursif). À saisir – on le verra – comme simple « instance d'énonciation » vocale et verbale,

le sujet de discours se construit dans son énonciation et dans ses énoncés. C'est dire non seulement que l'énonciation verbale peut être saisie comme un processus essentiel de subjectivation d'une part, de construction auctoriale et de dynamique identitaire d'autre part, comme on aura à le préciser [4]. Mais c'est dire aussi que ce mouvement complexe de subjectivation auctoriale par la voix d'autorité est soumis aux différents rythmes qui animent l'énoncé verbal, ces rythmes vont de la cadence vocale ou écrite au rythme social dans lequel est insérée l'intervention discursive, en passant dans le cas de la poésie et de la littérature par les rythmes qui scandent aussi bien l'histoire racontée si récit il y a que le monde possible que le discours construit par sa cadence propre : rythmes pluriels qui peuvent s'accompagner, dans la performance orale et ritualisée de formes poétiques traditionnelles, de pratiques du corps dans une chorégraphie collective ; rythmes assumés par qui dit *je* ou qui s'associe et s'identifie avec l'« instance d'énonciation », encore à définir.

Ainsi poser la question de la constitution rythmique du sujet par le biais du sujet de discours, à l'écart de toute démarche de philosophie transcendantale, c'est tenter d'échapper à l'égocentrisme d'une existence humaine qui serait purement autoréférentielle ; c'est tenter d'éviter les dérives du postmodernisme libéral quant à une subjectivation entièrement centrée sur le « self » [5] ; c'est essayer d'échapper aux propositions philosophiques d'une autoréflexivité très égoïste. La construction et l'affirmation d'une identité, aussi égocentrée ou aussi précaire soit-elle, passe en effet en particulier par l'usage de la langue, de la voix et du corps ; elle advient par différentes procédures d'ordre discursif qui sans doute coïncident avec des opérateurs verbaux et gestuels de subjectivation et d'individualisation, mais qui impliquent l'usage d'un moyen d'expression et de communication (sémiotiques) partagé par les membres d'un groupe social et culturel.

1.2. Naissances grecques du sujet et de l'individu ?

Groupes sociaux et culturels différenciés : c'est dire que la perspective adoptée ici doublera l'approche proposée par l'analyse des discours (énonciations verbales en contexte) doublée d'une approche d'anthropologie culturelle et historique et d'ethnopoétique sensible aux identités et aux relations sociales de sexe qui se fabriquent et se disent dans les formes discursives ; une telle perspective est susceptible de nous confronter à plusieurs modes de réalisation du « sujet de discours » et, par-delà, à des conceptions différentes de l'entité que nous modernes concevons en termes de « sujet », de « personne » et d'« individu », en général masculin. Dans le cas particulier – métier d'helléniste oblige – le terrain comparatif sera offert par les formes poétiques de la Grèce classique, dans un nouvel effort de traduction transculturelle [6].

En effet dans la perspective européo-centrée et évolutionniste qui est encore souvent celle de la philosophie, c'est à la Grèce de l'époque archaïque que l'on n'a pas a manqué d'attribuer l'une des naissances du sujet (masculin) moderne. Plus précisément ce sont les premières formes de la poésie considérée comme « lyrique » qui aurait pourvu le sujet d'une certaine intériorité. En effet, « le sentiment personnel des lyriques » *(das persönliche Empfinden der Lyriker)* aurait conduit à la découverte de l'ambiguïté de l'âme tout en sollicitant la conscience de la communauté dans le « spirituel » *(im Geistigen)* – comme si l'expression « lyrique » du *je* poétique renvoyait directement au sujet institué en personne sensible et affective. De plus, cette prise de conscience d'une intimité personnelle s'inscrirait en contraste avec la poésie homérique où le terme *psukhé* ne désignerait que le souffle de vie ; cette puissance d'ordre physique solliciterait avec d'autres forces (notamment divines) les organes de la perception et de l'intellection d'un corps éclaté, à l'écart de toute conscience que l'âme *(Seele)* peut être le point d'origine de forces propres ; pratiquement un sujet postmoderne, champ ouvert à une série de déterminations internes et externes. Mais dans le cas

précis, ce sujet *sub-jectum* marquerait l'étape primitive du développement de la pensée européenne… [7] – comme si, historiquement, la poésie épique grecque n'avait pas connu un développement polymorphe, simultané, en interaction avec le déploiement des innombrables formes de la poésie « mélique ». Ces formes de poésie chantée et ritualisée ne sauraient d'ailleurs être placées sous l'étiquette moderne et trompeuse du « lyrique » [8].

On nous fait assister à une nouvelle naissance de l'individu moderne dans l'Antiquité tardive par la relation intime de l'homme avec le Dieu unique qui s'est substitué aux figures divines contrastées du polythéisme. Dès lors, les participants à la vie collective auraient délégué à des individus d'exception la découverte d'un moi institué en conscience de soi par une introspection qui définit la personne par ses pensées et par ses pulsions les plus intimes. C'est en particulier à saint Augustin que l'on devrait cette découverte de la personne, et donc du soi en tant que moi-même [9]. Toujours dans la même ligne évolutionniste européocentrée, après un Moyen-âge où l'individu se révèlerait plus divisé qu'on a bien voulu l'affirmer entre conventions courtoises et motivations affectives personnelles [10], on assisterait à une nouvelle configuration subjective à la Renaissance. Ce serait le cas en particulier chez Montaigne ou Érasme qui nous feraient assister à un approfondissement du moi spirituel et moral à travers des lectures en solitaire. Celles-ci n'ont pas pour but l'acquisition d'un savoir, mais en tant qu'élans de l'affect, elles auraient un rôle déterminant à jouer dans la connaissance et la compréhension de soi. L'acte de lecture méditative et d'interprétation, dans un geste ontologique d'introspection, aurait contribué à la conscience de la singularité géniale de l'individu interprète, qui se voit en miroir dans ses livres [11] – glissement vers le sujet de discours !

S'inscrivant dans la ligne historique unique de l'immanquable européocentrisme de points de vue et de parcours philosophiques censés conduire de la Grèce antique à la modernité (occidentale), ces trois moments axiaux semblent offrir successivement et linéairement des conjonctures favorables au développement de la personne ou de l'individu modernes. Dans la mesure même où ce dessin de développement linéaire est une construction idéologique, on pourrait naturellement ajouter encore bien d'autres phases stratégiques quant au surgissement de la conscience de soi dans son apparente autonomie. En concomitance avec les perspectives très rapidement évoquées sur le sujet comme atome de conscience et de raison ainsi que sur le sujet comme centre intentionnel de volonté, les représentants des Lumières ont naturellement joué un rôle déterminant dans la définition du sujet en tant qu'individu. Centrale est désormais la notion de liberté : en tant que droit naturel fondamental et imprescriptible, c'est la liberté qui constitue l'homme, de manière universelle, en individu. En conséquence, les successives déclarations des droits de l'homme instituent universellement l'être humain en personne juridique et en individu civil. Son autonomie serait garantie par la liberté de disposer de lui-même et de ses biens propres, mais aussi de sa conscience, par la liberté d'opinion : sujet de droit sans doute, agent responsable de son action ; mais aussi, de manière encore implicite, sujet de parole.

C'est cette dimension discursive du sujet que l'on entend explorer ici, dans une perspective anthropologique et critique s'adressant aussi bien à une histoire linéaire et téléologique du sujet (européen) qu'à la notion moderne de personne marquée par l'individualisme contemporain, d'inspiration (néo-)libérale.

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

Donc le sujet de discours tel qu'il se constitue dans son expression verbale, dans son énonciation : en quelque sorte la mise en discours comme processus de subjectivation dans l'affirmation de

l'autorité énonciative. À partir d'une réflexion développée en trois volets sur les configurations discursives du temps par le biais du récit, on connaît les nombreux travaux de Paul Ricœur sur l'identité narrative. Mais, en particulier en Grèce ancienne, la dimension pragmatique et souvent collective du discours poétique impose également la prise en compte d'une identité d'ordre énonciatif ; cette identité se construit dans les rapports rythmiques complexes que tisse, entre expression verbale et relations sociales, toute pratique discursive.

« Soi-même comme un autre ? » L'interrogation se fonde sur l'intitulé de l'enquête aussi sensible qu'exhaustive que Ricœur a consacrée à la temporalité du soi, à l'issue du dense triptyque offert par *Temps et Récit* quant aux configurations narratives du temps [12]. Ainsi le soi individuel serait partagé entre une identité-*idem* et une identité-*ipse* : d'une part, une identité du même rapidement assimilée à la constellation des traits qui constituent le caractère de l'individu dans sa permanence temporelle ; d'autre part, 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 dénommer 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*. Ces deux formes sont celles que le discours contribue à repérer, spatialement et temporellement, dans le *hic et nunc* d'une énonciation entendue comme un « événement du monde » [13]. Reprise opportune, mais incomplète des propositions d'Émile Benveniste autour d'un « appareil formel de l'énonciation » qu'on ne va pas tarder de côtoyer à nouveau.

2.1. L'aporie pragmatique du « sujet parlant »

À partir de ce double emprunt aux acquis récents des sciences du langage, la pragmatique linguistique devrait être à même, selon Ricœur, d'établir les convergences nécessaires entre d'une part les références identifiantes (notamment par la sémantique des désignations rigides que sont le 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 » [14].

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 » 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 référerait donc 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 *je* linguistique : « mixte du "je" réflexif et de la personne référée », un *je* forcément repéré dans un « maintenant daté » et un « ici localisé » [15]. 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*, dans la réduction au *il* de l'action.

La pragmatique renverrait donc l'agent à l'action. Pour Ricœur, la pragmatique promue par la philosophie du langage ne nous donnerait pas d'indications sur ces particuliers de base que sont les personnes ; elle ne nous dirait rien de l'agent lui-même ; elle éluderait la question cardinale du *qui ?* 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.

2.2. L'agent dans la mimésis *narrative : d'un autre à 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 telle qu'elle est offerte dans les trois volets de *Temps et Récit* : constitution de l'existence humaine dans le temps [16]. 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 », à la troisième personne, participerait donc à la construction de l'identité de l'*ipse*, indépendamment de l'*idem*. La *mimésis* poétique contribuerait, par l'intermédiaire de la mise en intrigue, 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, dans un premier temps, 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*. Pour Ricœur, c'est en effet dans et par l'histoire racontée, avec la logique que lui confère l'opération de mise en intrigue, que le personnage conserve une identité, relative au déroulement de l'histoire elle-même : qui dit cohérence du récit implique cohérence du protagoniste de l'action narrative. Cette idée du protagoniste narratif dont l'identité se constitue dans la narration s'appuie sur la conception du *mûthos*, en tant qu'intrigue narrative, offerte par Aristote dans la définition à la fois descriptive et normative de la tragédie qu'il donne dans la *Poétique* :

> Puisque la tragédie est représentation *(mímesis)* 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 [17].

Le développement narratif et dramatique de la tragédie, avec ses protagonistes, se définit donc dans

l'intrigue, entendue comme assemblage et configuration d'actions.

Pour Ricœur, le report de cette définition de l'action d'ordre narratif 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, « 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 ». Ainsi 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*. Dès lors, « 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 » – déclare en conclusion Ricœur [18]. Dans la constitution de soi-même comme un autre, l'identité personnelle se construirait donc à la manière de l'identité du personnage qui se constitue dans la mise en intrigue narrative, en particulier celle de la tragédie classique telle que la conçoit Aristote : *ipse* se ferait à travers ses actions, dans la dialectique entre l'habitus devenu caractère et la réflexion devenue conscience. Du sujet de discours on est passé au sujet moral et philosophique par l'intermédiaire du sujet-il de l'action narrative.

Dès lors, la théorie de l'action narrative assume entre la théorie de l'action de l'homme et la réflexion éthique sur les mobiles de son 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* atteindrait 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* » [19]. 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 ?

3. Le *je* en instance de discours : décalages énonciatifs

Or il s'avère que 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 par ailleurs issue [20]. C'est en particulier sur ce point de la référence extra-discursive que le souci pressant de résoudre les prétendues apories de la philosophie des actes de langage conduit Ricœur 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 le philosophe herméneute de l'autoréférentialité impliquée par tout acte verbal en *je* (du type « je promets ») aux formes narratives offertes par la littérature ; ces formes narratives de roman qui, en général, substituent au *je/tu* 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, essentielle reste la distinction classique tracée par Benveniste entre « histoire/récit » et « discours » : distinction donc, par l'intermédiaire 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*. Distinction à caractère opératoire puisque de fait, entre l'ordre du narratif (et de l'énoncif) et l'ordre du discursif (et de l'énonciatif), les interférences sont nombreuses ; ceci 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 », une instance dans un premier temps purement

verbale [21].

Ainsi les déterminations modelantes et rythmiques 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 XIXe siècle ou à ses héritiers modernes, ni à la tragédie grecque réduite, comme le fait Aristote, 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 rythmique 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, allant des expressions sentimentales du blues ou du soul aux scénarios débités à la cadence du hip hop, du rap ou du krump avec la participation rythmique que l'on sait du côté du public ; sans oublier par ailleurs la poésie littéraire plus érudite travaillant de manière sophistiquée sur substance verbale et matière sémantique [22].

Pratiquement toutes ces formes de fiction poétique rythmée sont focalisées non pas sur le *il/elle*, mais sur un *je*. Ce *je/nous* linguistique est le lieu, dans le déroulement de l'expression verbale cadencée, d'une double forme d'autoréférentalité : référence d'une part au soi (extra-discursif) au sens où l'entend Ricœur, sans doute, entre *ipse* et *idem* ; mais référence, d'autre part, au *je* qui se dit et se construit, de manière intra-discursive, 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 et rythmique de sa voix ; d'autre part, dans l'acte d'énonciation, le *je* construit en se disant sa propre posture, d'ordre discursif. Point focal de l'énonciation comme processus discursif et comme acte verbal, l'instance d'énonciation acquiert dans l'énoncé une consistance sémantique et une figure spatio-temporelle d'ordre discursif. C'est par cette médiation verbale que l'instance d'énonciation renvoie au soi agissant dans le monde, avec son identité personnelle ; c'est ainsi que le sujet est renvoyé à l'individu. 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 et prosodie, cadence imprimée à la substance phonique dans son flux notamment par l'accentuation, régime des pauses et des reprises, réitérations lexicales et sémantiques, tournures de l'argumentation telles les structures annulaires, gestualité accompagnant l'émission vocale rythmée, etc. ; et, quand il s'agit de formes discursives poétiques, rythme métrique pouvant renvoyer à une chorégraphie et à une pratique ritualisée du corps, force d'entraînement d'une éventuelle mélodie musicale d'accompagnement, rythmes sémantiques engendrés par les isotopies traversant l'émission discursive surtout quand elle est poétique, couleurs et figures sémantiques organisées par le jeu rythmique des métaphores, etc. Rythmes linguistiques et rythmes rhétoriques d'un côté, rythmes poétiques induisant une « signifiance » de l'autre, si l'on veut se référer aux catégories proposées par Henri Meschonnic en rupture avec le dualisme saussurien [23] ; mais avec la conscience que ces rythmes s'entrelacent dans des formes de discours en acte, impliquant la pratique vocale et corporelle ; avec la conscience qu'ils sont tous soumis à la variabilité et à l'historicité culturelles par le biais d'un sujet

d’énonciation qui peut être poète.

Par ailleurs l’énonciation elle-même, qu’elle soit simplement discursive ou de manière plus créative poétique, correspond à une forme de subjectivation non substantielle, non essentialiste ; de même qu’elle est « actée » dans chaque performance énonciative singulière, de même est-elle réitérée dans chaque moment de réception de l’énoncé et de la forme de discours concernés. On assiste donc, notamment par la création et la communication poétiques, à un enchaînement de processus de subjectivation ; celui-ci est davantage de l’ordre de l’interaction intersubjective, sinon herméneutique, que de l’ordre de la fidélité à la parole énoncée, comme le proposait Ricœur. Par l’énonciation discursive et par la communication intersubjective et interactive grâce à la pragmatique propre à tout énoncé en acte, il s’agit de processus de subjectivation « anthropopoiétique » s’il en est, comme on le verra en conclusion.

Ajoutons que, 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 et par conséquent à asseoir l’autorité de l’orateur : 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 : il n’est pas exact d’admettre, comme le font certains techniciens de la rhétorique, que la probité de l’orateur ne contribue en rien à la persuasion ; mais, pour ainsi dire, c’est pratiquement le caractère qui détient la force de conviction la plus efficace. [24]

C’est sans doute la raison pour laquelle, au début du livre III, l’action rhétorique qui inclut volume de la voix, rythme verbal, intonation, gestualité, est soigneusement distinguée de la diction *(léxis)* qui comprend toutes les tournures à proprement parler linguistiques [25]. Entre le caractère propre de l’orateur tel qu’il s’exprime dans son action rhétorique 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. Distincte, la constellation des traits d’attitude et de caractère propres à l’orateur dans sa réalité biographique et dans le rythme qui marque son intervention verbale se combine avec la posture énonciative qui se construit dans le *lógos* par les moyens du discours cadencé pour emporter la conviction. Même si elles interagissent, il faut aborder la seconde sans avoir d’idée préconçue sur la première ; toutes deux sont traversées par des formes de subjectivation et des rythmes d’ordre, une fois encore, anthropopoiétique.

4. Poétiques grecques de l’énonciation : ipséités discursives

et collectives

On rejoint ainsi la triple distinction, à caractère évidemment opératoire, qu'impose en particulier l'étude d'une poésie grecque dont la communication orale est toujours ritualisée dans une performance rythmique. En effet le poème est en général chanté à une occasion rituelle, sinon cultuelle, qui s'inscrit dans le calendrier rythmant la vie civique et culturelle des différents groupes formant la communauté civique : rythme de la performance chantée et chorégraphique avec les différents niveaux d'expression que l'on a mentionnés ; rythme des célébrations scandant le calendrier politico-religieux de la cité ; rythme des pratiques rituelles marquant (de manière anthropopoiétique !) les moments de passage dans la carrière de l'individu, homme ou femme.

Du point de vue interne à toute forme de discours, d'abord, est indispensable le partage que permet de tracer la distinction opératoire que l'on a vue entre « discours » et « histoire/récit » : partage entre d'une part la figure qui se développe à partir de l'instance d'énonciation focale que représente le *je* (avec son repérage spatio-temporel propre, *hic et nunc*), et d'autre part les figures qui se construisent dans l'action racontée ou dramatisée *(il/elles)* dans un temps et des espaces plus ou moins distants (par exemple le temps et les espaces de l'âge des héros, à nos yeux de l'ordre du mythe) ; tout en tenant compte de tous les recoupements et toutes les coïncidences possibles entre les paramètres du « discours » et ceux de l' « histoire/récit ». Locuteur-*je* d'une part, protagonistes-*ils/elles* de l'autre ; identité énonciative d'un côté, identités narratives de l'autre [26]. 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, de figure auctoriale.

Par ailleurs, incontournable est le passage référentiel de l'intérieur du discours avec le monde possible narratif et le monde possible énonciatif qu'il construit, vers un extérieur correspondant à sa situation d'énonciation et à la conjoncture historique et culturelle qui la sous-tend. Dans ce passage essentielle s'avère être la distinction, déjà esquissée, entre d'une part l'identité énonciative et auctoriale telle qu'elle se construit rythmiquement par des moyens verbaux, et d'autre part l'identité de l'auteur tel qu'il se laisse saisir en tant qu'acteur social, autant dans sa « fonction-auteur » d'ordre institutionnel que dans sa réalité psycho-culturelle 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 ; par l'intermédiaire de la posture énonciative construite dans le discours le « performer » (souvent un groupe choral) assume la communication entre le poète et la communauté à laquelle le poème est adressé, tout en lui donnant un corps verbal dans la parole chantée et rythmiquement ritualisée [27].

4.1. Énonciation polyphonique et identité auctoriale mixte

Pour nous référer à nouveau à l'art poétique hellène, illustrons le propos par un poème non pas lyrique au sens commun du terme, mais mélique ; un poème composé par l'un de ces « très anciens poètes » (identifiés par Barthes en contraste avec le scripteur consacrant la mort de l'auteur) sur le mode du performatif dans une énonciation qui désigne l'acte dans lequel le poème est chanté [28]. Exécuté par un groupe choral de jeunes filles, ce chant poétique fut certainement composé par le poète Pindare de Thèbes, au début de l'époque classique. Sa structure rythmique était faite d'une séquence de sept ou huit triades de quinze « vers » ; les triades sont elles-mêmes articulées en deux unités qui se répondent avant de déboucher sur une unité offrant des variations sur le même

rythme : strophe, antistrophe, épode. Ces triades rythmiques sont chantées selon les mêmes schémas de cadence métrique éolienne que ceux offerts par les poèmes de Sappho ; dansées sur le rythme chorégraphique correspondant, elles renvoient à une performance musicale chorale, ritualisée [29].

[…]

En effet Apollon est venu,

d'un cœur empressé

verser sur Thèbes un grâce immortelle.

Allons, mon péplos ajusté sans retard,

tenant dans mes tendres mains

un rameau de laurier aux reflets brillants,

je m'apprête à chanter la demeure glorieuse d'Aioladas

et de son fils Pagondas,

ma chevelure de jeune fille

couverte de couronnes fleurissantes.

Et, au son des hautbois de lôtos

je vais imiter dans mes chants

la voix sonore des Sirènes

qui réduit au silence le souffle léger du Zéphyr

[…]

Nombreuses sont les actions 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.

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.

Telles sont les parties les plus lisibles 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 [30]. 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 ; le petit adolescent 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 d'adolescentes alors que ces jeunes Thébaines 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)* ; ces indices permettent 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 *mélos*, les choreutes décrivent en *je* 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). Cette procédure d'autoréférence à l'égard de l'expression verbale et vocale est souvent portée par l'usage de formes du « futur performatif » : dans le cas particulier du parthénée de Pindare, *humnéso* (vers 11), « je vais chanter » (et je chante maintenant), et *mimésomai aoidaîs* (vers 15), « je vais représenter par mes chants ». Ces descriptions d'action à la première personne, dans une alternance occasionnelle de formes au singulier et de formes au pluriel, font de 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, ces actes chantés sont insérés dans une célébration rituelle pour l'un des héros ou l'un des dieux de la cité, tel Apollon Isménios ; la célébration rituelle en fait des actes de culte.

C'est dire que se construisent dans le poème non seulement des identités-*ils/elles*, soit au présent par l'éloge des hauts faits d'une famille aristocratique soit au passé par la narration d'un récit héroïque exemplaire (le « mythe ») ; mais s'y constitue également une identité-*je*. Il s'agit d'une identité auctoriale à l'*êthos* d'autant plus complexe qu'elle est non seulement collective, mais qu'elle est double : elle renvoie aussi bien à la voix du poète masculin comme témoin qu'à la voix féminine

des choreutes en tant qu'actrices chorales. Dans le parthénée de Pindare cette polyphonie énonciative est d'autant plus frappante que le *je* poétique donne une tournure chorale et féminine à sa fonction d'attestation : « je me suis jointe au chœur en témoin fidèle « (*pistà mártus*, vers 38-39) – chantent les jeunes filles du groupe choral. La parole féminine, soutenue par des « pensées de jeune fille », s'accompagne du geste choral, d'ordre performatif. Cette posture énonciative, qui se construit dans le poème et dans sa performance, est ambivalente. Par le caractère performatif de l'autoréférentialité énonciative, cet *éthos* auctorial renvoie à la fois au poète qui compose au service de sa cité natale pour faire l'éloge de l'une de ses grandes familles 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 ». Cette identité verbale et énonciative se situe au-delà des différences de sexe et d'âge, avant toute identité biographique et psycho-sociale individuelle, par l'association dans la performance chorale et rituelle du poète homme adulte et des choreutes jeunes filles à une même voix d'autorité.

Le scénario énonciatif offert par le poème daphnéphorique de Pindare présente en somme un cas de figure inverse de celui envisagé par Pierre Bourdieu dans son étude sur le « langage autorisé » [31] : le « fondé de pouvoir » est ici le groupe (choral) qui, dans sa fonction rituelle au service d'Apollon Isménios, assume par la performance poétique la voix du poète agissant dans sa fonction–auteur, au bénéfice du rôle social assumé par une famille aristocratique de la cité de Thèbes. La voix de l'auteur est bien présente dans la performance collective du poème chanté, mais son autorité énonciative est déléguée à un groupe choral de jeunes filles. Auteur idéal (ou impliqué) polyphonique, auteur empirique dédoublé dans la performance poétique ritualisée, indépendamment des identités relatives à l'âge et au sexe [32].

4.2. Sujet d'énonciation rythmique et collectif

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*, si l'on veut bien reprendre l'idée dialectique développée par Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. Et l'autre désormais non seulement perdra sa majuscule, mais il acquerra la marque du pluriel : non plus l'Autre, mais les autres associés au même dans un groupe s'exprimant d'une seule voix et dans un seul engagement corporel d'autorité. Il s'agit d'un soi discursif collectif, d'un soi-*je* partagé qui, dans la performance vocale rythmique et par conséquent dans un processus de subjectivation d'ordre à la fois discursif et physique, subsume les spécificités des caractères individuels : manière d'être vocalement et physiquement dans l'espace et dans le temps, de se réaliser collectivement et rythmiquement dans l'espace-temps, par l'action rituelle en syntonie cadencée avec d'autres et par l'adhésion communautaire dans et par la performance chantée [33]. Les mouvements du corps sont ainsi associés dans une même esthétique à la réalisation du rythme musical de l'énonciation vocale et poétique.

Cette participation physique rythmée fait de la manifestation poétique de l'identité discursive et énonciative un véritable processus d' « anthropopoiésis », de construction sociale et culturelle de l'homme comme être de culture dans une conjoncture morale, religieuse et symbolique particulière. La performance chorale ritualisée et rythmée est un moyen sans doute privilégié d'une fabrication identitaire de l'humain qui s'opère à partir d'une incomplétude et d'une plasticité constitutives, par le biais d'une création symbolique pratique [34]. Les stratégies énonciatives qui portent l'émission vocale et verbale des choreutes en font un processus de subjectivation discursive sans doute d'autant plus efficace qu'elles incluent la voix d'autorité du poète ; non seulement maître de

cérémonie, celui-ci est souvent considéré dans sa fonction-auteur comme le « maître de chœur » *(khorodidáskalos)* des jeunes choreutes, adolescentes ou adolescents [35]. Sujet de discours engagé dans des actes performatifs impliquant expressions et mouvements rythmés du corps et de la voix, dans une esthétique poétique et autoriale d'autant plus fortement anthropopoiétique que ces actes correspondent à des pratiques de culture : pratiques de construction rythmique et culturelle, pratiques rituelles à caractère initiatique dans le cas du parthénée de Pindare.

5. Retour à l'individualisme contemporain

Ainsi l'identité énonciative qui se dessine dans toute forme de discours, en particulier littéraire et poétique, est aussi prégnante que l'identité narrative qu'un récit peut y dessiner. Au-delà des formes performatives de la poésie mélique grecque, c'est par l'intermédiaire de la figure énonciative complexe de l'auteur que chaque lecteur est appelé à se réapproprier, dans l'acte de la lecture, l'autorité discursive du texte – pour l'enrichissement de son ipséité singulière, en dialogue avec l'identité-*idem* (et l'identité-*ipse* !) des protagonistes de la scène énonciative et ceux de l'éventuelle scène narrative, dans un enchaînement rythmique qui est de l'ordre moins de la performance que d'une herméneutique anthropopoiétique. Pour le dire avec Henri Meschonnic : « Si une écriture produit une reprise peut-être indéfinie de la lecture, sa subjectivité est une *intersubjectivité*, une *trans-subjectivité* […]. Cette écriture est une énonciation qui n'aboutit pas seulement à un énoncé, mais à une chaîne de réénonciations. C'est une énonciation trans-historique, trans-idéologique. Une *hypersubjectivité*. » [36]

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 par ses stratégies énonciatives ouvre de nouvelles perspectives sur une forme d'ipséité, sur une forme-sujet à penser en termes d'interaction et d'intersubjectivité anthropopoiétiques et rythmiques ; sujet collectif de discours en probable contraste avec le soi personnel et avec l'individu libéral promus par la philosophie européocentrée de la conscience (morale), mais sans retour au grand partage anthropologique et évolutionniste entre un « nous » holiste et un individu doué de l'intimité de la conscience et institué en personne, sinon en sujet juridique.

5.1. De la sociologie à l'anthropologie

Les nombreuses perspectives sociologiques offertes à ce propos nous invitent désormais à choisir une voie moyenne entre individualisme et holisme méthodologiques. Cela signifie qu'on a en général reconnu que les individus sont de nature essentiellement relationnelle et qu'ils ne sauraient exister sans la société qui à son tour n'existerait pas sans elles et eux. Dans l'essai qu'il a consacré (dans un premier volet en 1939 déjà) à *Die Gesellschaft der Individuen*, Norbert Elias montrait déjà l'interdépendance de ce que nous dénommons l'« individualité » de l'homme d'un côté et son « conditionnement social » de l'autre. De fait il ne s'agit que deux fonctions de l'homme et l'une ne saurait exister sans l'autre. En raison de sa malléabilité, l'homme dépend de l'activité des autres de même que les autres dépendent de ses propres pratiques. Si les êtres humains présentent sans aucun doute des différences constitutionnelles, néanmoins le destin de l'individu est modelé par son entourage, par la société : « L'enfant n'est pas seulement plus *influençable* que l'adulte. Il a *besoin* de l'*influence* des autres, il a *besoin* de la société pour accéder à la maturité psychique. » [37] L'individu est donc créé dans son identité par l'interaction sociale. Par la nécessité du « modelage social », c'est la société qui s'avère être un facteur indispensable d'individualisation.

Dans le volet ultime de l'enquête (qui date de 1987), la question de la constitution et de la permanence dans le temps de l'identité individuelle est envisagée en termes de positions discursives : « je/nous », face à des « tu » et des « il ». Individualités correspondant à des habitus sociaux placés dans une histoire évolutive des sociétés humaines dont on ne partagera pas forcément la ligne encore marquée par un certain évolutionnisme. Quoi qu'il en soit, assurée intellectuellement par la continuité de la mémoire et physiquement par la permanence des traits du visage, appuyée sur un organisme unique, l'identité personnelle de l'homme peut se dire, et donc en quelque sorte s'objectiver par le langage : « Cette particularité de leur organisme physique (*i. e.* le cerveau humain doué de conscience) qui leur permet de s'identifier eux-mêmes en tant que formes dans le temps et dans l'espace parmi d'autres formes semblables […] les rend aussi capables de définir leur position parmi les autres par l'utilisation du symbole "je" et la position des autres par l'utilisation des symboles comme "tu", "il" ou "elle" » [38]. On trouve donc chez Elias l'esquisse d'une théorie de l'individu qui se définirait socialement en tant que sujet de discours, dans des processus de subjectivation relevant de l'énonciation. Engagé dans une histoire (encore très européocentrée) des différents modes et stylisations de la vie sociale, l'individu se développe dans des réseaux d'interdépendance ; il se situe avec son corps propre en particulier en tant que « je », et par conséquent comme *je* dans l'énonciation discursive – à nos yeux un puissant moyen de subjectivation interactionnelle à condition de tenir compte également de la poéticité et par conséquent du pouvoir anthropopoiétique des formes de discours les plus élaborées du point de vue sémantique, et donc culturel.

Si à l'aube du Romantisme allemand l'être humain a pu être caractérisé par un inachèvement constitutif qui rend indispensable le travail de sa fabrication individuelle par l'éducation et la culture, si les théories sociologiques proposent désormais de la constitution de l'individu des programmes relationnalistes, dans une perspective d'histoire anthropologique de l'humanité on a pu émettre l'hypothèse que pour l'homme, la culture précède en quelque sorte la nature tant l'interaction sociale et culturelle est nécessaire au développement du cerveau humain et de ses facultés ; et ceci aussi bien du point de vue de la phylogénèse que de l'ontogénèse. En établissant l'extraordinaire plasticité de l'être humain, en particulier du point de vue neuronal, les sciences du vivant confirment que les capacités pratiquement infinies du cerveau de l'homme ne peuvent se réaliser que dans les contraintes modelantes imposées par l'interaction avec d'autres êtres humains et avec le monde environnant [39]. Cela signifie que l'interaction polymorphe avec les autres (et non pas « l'Autre »…) est indispensable non seulement à sa constitution en individu, non seulement à sa survie en général, mais aussi aux différents processus de subjectivation dont il est le centre. Ce n'est que dans la mesure de cette interaction sociale et culturelle que l'individu peut se constituer en sujet ; ce n'est qu'à cette condition qu'il est capable de s'affirmer en tant que *je* (discursif). C'est dans cette mesure aussi qu'il est susceptible de devenir un « agent » : la pragmatique de ses énonciations et formes de discours joue à cet égard un rôle déterminant [40].

En raison de facultés neuronales et intellectuelles qu'il ne parvient à développer que dans l'échange avec son environnement matériel et humain, l'individu se perçoit et se donne en sujet en se fondant sur une identité qui n'est pas uniquement de l'ordre de l'« ipséité » morale et philosophique ou de l'intimité affective. Avec ses dispositions et capacités organiques à la fois communes et différenciées, avec son corps propre et sa sensibilité sensorielle et émotionnelle, l'individu, se fabrique dans le tissu des relations et déterminations physiques, psychiques, émotionnelles, sociales, institutionnelles et discursives que l'on a indiquées à propos de la constitution du sujet dans la modernité d'après 1968. Ce vaste réseau relationnel et affectif est sans doute à saisir comme un « système complexe » avec les hiérarchies, les interactions et les tensions que cela engendre entre les paramètres déterminants, et avec la part d'indétermination et de hasard impliquée par le

dynamisme évolutif de ce type de réseau [41]. Dans une telle perspective relationnaliste, d'ordre à la fois sociologique et anthropologique, le sujet comme foyer de processus complexes de subjectivation est en quelque sorte interdépendant à l'égard de l'institution de l'individu relationnel avec son dispositif psychique et ses différents statuts sociaux et symboliques ; il peut assumer différentes formes (et différentes positions énonciatives) suivant les cultures et suivant les moments de l'histoire.

5.2. Individu culturel et sujet de discours

Individu relationnel et social, l'homme use des dispositions physiologiques et intellectuelles, des capacités sensorielles et cérébrales qu'il ne peut déployer qu'en interaction avec d'autres pour se faire des « re-présentations » partagées, à la fois en tant que *Vorstellungen* et *Darstellungen* : reproductions mentales des données sensibles ainsi que fabrications configurantes (et émotionnelles) à partir de ces données [42]. Par l'intermédiaire de ces différentes formes symboliques qui se matérialisent en général en configurations discursives, l'homme se constitue, en tant qu'*homo symbolicus*, en individu relationnel et rythmique de culture. En tant que représentations partagées et pratiques, en général communiquées par les moyens configurants de la langue, ces fictions au sens étymologique du terme engagent l'individu à l'action sur l'environnement naturel et social qui l'a « fait ». Outre à rendre problématique la distinction entre nature et culture, ce processus d'anthropopoiésis interactive se poursuit, au-delà de l'enfance et de l'adolescence, pendant toute la carrière de l'être humain mortel ; par différents processus de subjectivation, il assure la permanence parfois contradictoire et conflictuelle d'un soi psychique et moral fondé sur un donné neuronal qui ne peut subsister et se développer que s'il est déterminé.

Une telle conception anthropopoiétique de l'individu et du sujet rend caduque par exemple la distinction entre *homo hierarchicus* et *homo aequalis* de même que la coupure entre sociétés holistes et sociétés individualistes. Les premières correspondraient aux sociétés traditionnelles où chaque membre n'a d'existence et de réalité que par rapport à l'ensemble, par la place et la fonction qu'il occupe dans un système en général hiérarchisé comme l'est la société holiste de l'Inde ancienne ; les secondes coïncideraient avec les sociétés modernes dont les membres sont constitués en individus, comme êtres de raison, en tant que sujets normatifs de leurs propres lois et institutions – l'émergence de l'individu impliquant libération des contraintes sociales et autonomie subjective et assumée, « indépendamment de toute attache sociale et politique », de manière autosuffisante. Le passage supposé de l'une à l'autre dans une perspective qui reste européocentrée serait assuré, sur le plan théorique et par contraste comparatif, par les « individus hors-du-monde » que sont par exemple les renonçants indiens ou les ascètes chrétiens : figures d'individus autonomes qui annonceraient les « individus-dans-le-monde » que sont au contraire devenus les membres des sociétés modernes [43].

De manière comparative, la distinction tracée dans les travaux de Louis Dumont à partir du terrain indien a été confrontée par Jean-Pierre Vernant au monde grec classique ; l'helléniste a donc tenté de situer « l'individu dans la cité », entre une société traditionnelle, holiste, et une société moderne, individualiste. Le passage par le souci de soi dont Foucault a retracé l'histoire occidentale engage l'helléniste anthropologue à distinguer trois catégories : l'individu se définissant par sa place et sa fonction dans un groupe d'appartenance ; le sujet identifié avec l'individu qui s'exprime à la première personne ; et finalement le moi ou la personne qui en son intériorité constitue l'individu comme être singulier [44]. Sans doute des individus d'exception peuvent-ils être trouvés parmi les héros homériques (Achille) ou parmi des hommes aux pouvoirs divins tels que les mages ou encore

parmi les citoyens héroïsés en raison de leurs hauts faits guerriers ; sans doute, comme on y a brièvement fait allusion, le développement du droit institue-t-il la notion d'un individu agent, responsable de ses actes. Mais le moi homérique serait encore à considérer comme un « champ ouvert de forces multiples » avant qu'il ne soit identifié par les philosophes avec une âme considérée comme suprapersonnelle pour ne déboucher que très tardivement sur le souci de soi-même). Quant au sujet, il correspondrait au *je* de la poésie « lyrique » ; dans ce « discours où le sujet s'exprime en disant *je* », ce *je* d'ordre discursif renverrait directement à l'auteur et au poète dans sa subjectivité critique, dans l'expérience émotionnelle du temps, entre nostalgie et espoir.

À l'exemple du parthénée de Pindare, on vient de montrer le manque de pertinence de cette manière de projeter sur les différentes formes de la poésie mélique grecque le concept romantique allemand de la subjectivité lyrique. Même les vers qui nous apparaissent comme l'expression poétique des sentiments les plus intimes renvoient à un *je* polymorphe, d'ordre communautaire qui assume plusieurs positions énonciatives avant de renvoyer à des statuts sociaux et culturels particuliers. Comme l'indique par ailleurs Vernant lui-même, la culture grecque antique nous offre différents modes de subjectivation et d'individualisation, ne serait-ce que dans la conscience chrétienne du moi défini par Augustin, ni *homo aequalis* de la cité grecque classique, ni *homo hierarchicus* de la société traditionnelle indienne. Il s'agit de modes autres d'être soi qu'il faut se garder de placer sur une ligne évolutive qui nous conduirait de la soumission collective au *mûthos* à l'épanouissement émancipé du *logos* : dans le cas particulier de l'homme *sub-jectum* parce que soumis à des puissances extérieures à l'individu autonome, rationnel et conscient de la modernité…

Que la communauté sociale soit traditionnelle, moderne ou postmoderne, l'autonomie auto-suffisante de l'individu tient du pur fantasme : c'est ce que semble nous indiquer le passage par la Grèce antique, dans le regard décentré qu'induit la confrontation anthropologique avec une culture éloignée. À l'écart de toute distinction tendant à renforcer le Grand Partage (entre primitif et civilisé, entre holiste et individualiste), la nécessaire fabrication sociale et culturelle de l'homme et le développement de la singularité de l'individu comme sujet sont à envisager en termes dialectiques et interactifs. L'identité humaine qui coïncide avec le statut social et symbolique dans la reconnaissance par les proches et par l'identité qui est attachée à l'épanouissement de l'individu-personne, avec sa réflexivité critique, sont perméables l'une à l'autre ; le sujet correspondant est à la fois *sub-jectum* et agent, en raison même des statuts et fonctions qui lui sont socialement attribuées et reconnus.

Que l'on ne se méprenne pas sur l'usage fait ici du concept désormais galvaudé de l'identité après son entrée dans l'intitulé d'un ministère de sinistre mémoire. Ni identité individuelle, ni identité nationale, mais pour chaque être humain, une identité qui, au-delà la dialectique ricœurienne entre l'*idem* et l'*ipse*, se constitue et se modifie à partir d'une seul corps propre avec ses dispositions génétiques et avec ses capacités neuronales : dispositions et capacités singulières, certes, mais sur un socle largement partagé par tous les humains ; sans ce socle commun pas de communication et d'interaction possibles ni entre les individus, ni entre les cultures. À cet égard s'il est juste de dénoncer les identités, singulières ou collectives, qui s'affirmeraient dans une prétendue pureté par opposition avec les autres, il ne suffit pas de définir une identité par rapport à une altérité qui ferait de nous un autre (singulier ou collectif). Mais ce serait aussi une erreur de renoncer à la notion de reconnaissance réciproque pour lui substituer celle de « convivenza » : il ne s'agit pas uniquement de savoir vivre avec les autres (et avec la nature) dans un esprit de tolérance et de respect. Mais une conception plurielle et relationnelle du sujet, renvoyant à une identité se déployant sur plusieurs niveaux entrelacés, implique une interaction entre les individus insérés dans différentes réseaux

communautaires dans un sens non pas substantiel, mais anthropopoiétique [45].

Marquées par une certaine fluidité, les profils singuliers et communautaires auxquels nous attribuons une identité se réfèrent à des sujets biologiquement et psychologiquement relativement plastiques ; ce sont aussi des sujets (autorisés) de discours qui renvoient à des positions énonciatives accompagnées d'attitudes corporelles et gestuelles. Ne l'oublions pas : sans doute, les identités individuelles aussi bien que les identités collectives qui se construisent en réciprocité interactionnelle sont des fictions ; mais ce sont des fictions au sens à la fois culturel et littéral, et donc anthropopoiétique, du terme. Partagées entre le biologique, le psychique et le symbolique, elles sont complexes, relationnelles et dynamiques, déterminant largement non seulement nos actions individuelles et collectives, mais encore nos discours, à l'écart de toute naturalisation. Dans un débat qui sent le postmodernisme relativisant, il faut rappeler que l'individu avec l'identité qu'on lui prête est fondé sur un corps propre et sur un psychisme que l'on peut violenter, torturer, mutiler et anéantir en raison même de cette identité. Même si elle peut être ou fantasmée ou réifiée, on ne saurait écarter la notion d'identité.

Dans le régime néo-libéral d'un capitalisme exacerbé, le développement d'un individualisme marchand entièrement égocentré n'est possible, du point de vue des formes de discours et des représentations culturelles, que par l'invasion dans tous les médias d'une publicité aux formes énonciatives et sémantiques particulièrement frappantes et insidieuses. Avec l'impact psychologique sur lequel les acteurs de la publicité ne manquent pas de jouer et les constructions identitaires qu'ils s'emploient à induire, la diffusion publicitaire implique l'adoption collective et la *mimésis* anthropopoiétique (désormais mondialisée) des représentations sociales et symboliques qu'elle véhicule. La contradiction est évidente entre la prétention au développement individualisé des capacités et aspirations de la personne singulière et l'uniformisation des modèles offerts par la société marchande dont les pratiques sont soumises au seul impératif du profit. Par la diffusion de modèles élitaires et médiatiques fondés sur la carrière individuelle et la richesse affichée, l'individualisme contemporain apparaît en définitive comme une entreprise de déstructuration psychologique et physique de la personne au profit d'une petite minorité de dirigeants et d'actionnaires dont le pouvoir économique et politique est à la mesure de l'importance de leur patrimoine financier.

Si l'on tient à éviter les états discriminatoires d'individualisation, de précarité, de marginalité, de désintégration et finalement de négation radicale de soi par le suicide entraînés en particulier par des méthodes de management entièrement centrées sur l'efficacité concurrentielle de l'individu, l'affirmation et le maintien d'une identité personnelle épanouie dépend de processus de subjectivation anthropopoiétique multiples, dans un entrelacs de pratiques collectives rythmées. L'émancipation affective, intellectuelle et culturelle de l'individu ne peut advenir qu'en interaction avec plusieurs cercles et réseaux d'appartenance sociale, institutionnelle et culturelle, par le croisement de plusieurs niveaux identitaires collectifs et dans le déploiement des rythmes différenciés qu'ils impliquent [46] : processus de subjectivation interactionnelle et anthropopoiétique dans des rythmes sociaux communs (à partir d'un organisme physique et neuronal dont nous ne sommes qu'en train de découvrir les puissantes capacités) et dans des pratiques discursives partagées. Dans ces processus d'individualisation sociale et de subjectivation du « self », les positions auctoriales en tant que sujet de discours jouent un rôle déterminant, ne serait-ce que comme miroirs énonciatifs dans lesquels ne manqueront pas de se refléter d'autres *je* et d'autres *nous* discursifs [47]. À cet égard la contribution de l'anthropologie comparative et critique est de nous offrir des processus de construction énonciative et discursive qui mettent en

cause les représentations que nous nous faisons de nous-mêmes en tant que sujets et individus (relationnels) de parole efficace.

Bibliographie

J.-M. Adam & U. Heidmann (éds), *Sciences du texte et analyse des discours. Enjeux d'une interdisciplinarité*, Genève (Slatkine) 2005b

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

M. Alhadeff-Jones, « Three Generations of Complexity Theories. Nuances and Ambiguities », *Educational Philosophy and Theory* 40, 2008 : 66-82 (trad. fr. : http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article610 – 26.6.12)

R. Amossy (éd.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*, Lausanne – Paris (Delachaux & Niestlé) 1999

R. Barthes, « La mort de l'Auteur », *Manteia* 5, 1968 : 12-17, repris dans *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris (Seuil) 1984 : 63-69

— , *Le plaisir du texte*, Paris (Seuil) 1973

É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris (Gallimard) 1966

— , *Problèmes de linguistique générale II*, Paris (Gallimard) 1974

M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna (Il Mulino) 2011

S. Bonzon, « Paul Ricœur, Temps et récit : une intrigue philosophique », *Revue de Théologie et de Philosophie* 119, 1987 : 341-367

S. Borutti, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Milano (Raffaello Cortina) 2006

P. Bourdieu, « Le langage autorisé. Les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la recherche en sciences sociales* 4, 1975 : 183-190, repris dans *Langage et Pouvoir symbolique*, Paris (Seuil) 2001 : 159-173

P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris (Seuil) 1985 (éd. or. : London, Faber & Faber, 1982)

K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena (Gustav Fischer) 1934 (trad. fr. : Marseille, Agone, 2009)

C. Calame, « Pour une sémiotique de l'énonciation : discours et sujet », *in* M. Costantini & I. Darrault-Harris (éds), *Sémiotique, phénoménologie, discours. Du corps présent au sujet énonçant*, Paris – Montréal (L'Harmattan) 1996 : 143-150 (repris en 2008a : 169-176)

— , « La poésie lyrique grecque, un genre inexistant ? », *Littérature* 111, 1998 : 87-110 (repris en 2008a : 85-106)

— , *Le Récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris (Belin) 2000 (2e

éd.)

— , *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, Lanham – Boulder – New York – Oxford (Rowman & Littlefield) 2002a (2e éd.)

— , « Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologique », *L'Homme* 163, 2002b : 51-78

— , « Identités d'auteur à l'exemple de la Grèce classique : signatures, énonciations, citations », *in* Calame & Chartier (éds), 2004 : 11-39

— , *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poétique grecque antique*, Paris (Les Belles Lettres) 2005a

— , « Pragmatique de la fiction : quelques procédures de *deixis* narrative et énonciative en comparaison (poétique grecque) », *in* Adam & Heidmann (éds), 2005b : 119-143

— , *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris (La Découverte) 2006

— , *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*. Grenoble (Jérôme Millon) 2008a

— , « Entre personne et sujet, l'individu et ses identités », *in* Calame (éd.), 2008b : 15-32

— , *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris (Belin) 2009 (3e éd.)

— , *Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphores*, Paris (Les Belles Lettres – Encre Marine) 2010a, 204 pp.

— , « La pragmatique poétique des mythes grecs : fiction référentielle et performance rituelle », *in* F. Lavocat & A. Duprat (éds.), *Fiction et Cultures*, Paris (SFLGC) 2010b : 33-56

C. Calame (éd.), *Identités de l'individu contemporain*, Paris (Textuel) 2008

C. Calame & R. Chartier (éds), *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*, Grenoble (Millon) 2004

J.-C. Coquet, *Le discours et son sujet I. Essai de grammaire modale*, Paris (Klincksieck) 1989 (2e éd.)

Ph. Corcuff, Les nouvelles sociologies, Paris (Armand Colin) 2007 (2e éd.)

L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris (Seuil) 1983

N. Elias, *La société des individus*, Paris (Fayard) 1991 (éd. or. : *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1987)

M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie* 63, 1969 : 73-104 ; repris dans *Dits et écrits, 1954-1988 I*, Paris (Gallimard) 1994 : 789-821

M. Jeanneret, « Je lis, donc je suis. Herméneutique et conscience de soi à la Renaissance », *in* O. Pot (éd.), *Émergence du sujet. De l'Amant vert au Misanthrope*, Genève (Droz) 2005 : 151-169 (n. 11)

Anne L. Klinck, « Male Poets and Maiden Voices : Gender and Genre in Pindar and Alcman », *Hermes* 129, 2001 : 276-279 (n. 33)

J. Meizoz, « Ethos et posture d'auteur (Rousseau, Céline, Ajar, Houellebecq) », *in* Adam & Heidmann (éds), 2005 : 181-195.

H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse (Verdier) 1982

P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris (Kimé) 1999

— , *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris (Cerf) 2010

— , *Sujet et individu en Occident. Dumont, Elias, Meyerson, Vernant*, Paris (Rhuthmos : « en ligne ») 2011

F. Remotti, « De l'incomplétude », *in* Affergan, Borutti, Calame, Fabietti, Kilani, Remotti, 2003 : 19-74

— , *Noi, primitivi. Lo spechio dell'antropologia*, Torino (Bollati Boringhieri) 2009

— , *L'ossessione identitaria*, Roma – Bari (Laterza) 2010

— , « L'ossessione identitaria », *Rivista Italiana di Gruppanalisi* 25, 2011 : 9-29

A. Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris (Gallimard) 1989

P. Ricœur, *Temps et Récit. Tome I*, Paris (Seuil) 1983

— , *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris (Seuil) 1985

— , *Soi-même comme un autre*, Paris (Seuil) 1990

F.D.E. Schleiermacher, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, Paris (Cerf) 1987 : 73-110 (traduction de Ch. Berner, sur la base en particulier de *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, éd. F. Lücke, Berlin (Reimer) 1838 : – notes de cours 1809/1810)

B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Enstehung des europäischen Denkens*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975 (3e éd. ; 1re éd. : 1948)

Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Cambridge University Press) 1989

J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris (Gallimard) 1989

M. Wieviorka, *La différence. Identités culturelles : enjeux débats et politiques*, Paris (Balland) 2001 (2e éd. : Paris, Éditions de l'Aube, 2005)

Notes

[1] Barthes, 1968/1984 : 64 et 69, avec les nuances introduites en 1973 : 45-46 : « Comme institution l'auteur est mort : sa personne civile, passionnelle, biographique, a disparu ;

dépossédée, elle n'exerce plus sur son œuvre la formidable paternité dont l'histoire littéraire, l'enseignement, l'opinion avaient à charge d'établir et de renouveler le récit : mais dans le texte, d'une certaine façon, *je désire* l'auteur : j'ai besoin de sa figure (qui n'est ni sa représentation, ni sa projection)… ».

[2] Cf. Schleiermacher, 1809/1987 : 73-110.

[3] Foucault, 1969/1994 : 798 pour la citation.

[4] Sur la question controversée de l'identité, voir les références données infra note 44.

[5] Voir les perspectives critiques vis-à-vis de l'individualisme contemporain et son culte du « self » présentées dans Calame (éd.), 2008.

[6] Pour le défi d'un tel effort, cf. Calame, 2002b.

[7] Snell, 1975 : 81 et 13-29, dans un ouvrage qui, marqué par un hégélianisme par ailleurs intelligent, s'intitule de manière significative *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Enstehung des europäischen Denkens*.

[8] Sur l'absence de pertinence de la notion de « lyrique » pour ces différentes formes de poésie pratique que les Grecs plaçaient dans le grand genre du *mélos*, voir les références données infra note 28.

[9] Voir par exemple Brown, 1985, 72-87.

[10] On se référera à ce propos au changement de perspective proposé par les études de Johan Huizinga : cf. Michon, 1999 : 119-139 ; voir aussi Jeanneret, 2005.

[11] Pour d'autres étapes marquantes de la naissance réitérée du sujet/self européen, on peut se référer à l'étude devenue classique de Taylor, 1989 : 139-198.

[12] Voir en particulier Ricœur, 1983 : 55-136 (sur les trois *Mimeseis* comme préfiguration, configuration et refiguration du temps) et 173-246 (sur la mise en intrigue) ; dans l'introduction à l'ouvrage de 2006 : 15-40, j'ai tenté de montrer, à propos des arts grecs de la mémoire culturelle, les malentendus entretenus par cette conception trop narratologique de l'histoire, en particulier du point de vue de l'énonciation du discours historiographique et de sa pragmatique.

[13] Ricœur, 1990 : 55-72 ; cf. infra § 4.2.

[14] Ricœur, 1990 : 56.

[15] Ricœur, 1990 : 68-70.

[16] Aux références données supra n. 9, il faut ajouter Ricœur, 1985 : 228-279, avec la très utile mise au point Bonzon, 1987.

[17] Aristote, *Poétique* 6, 1449b 36-1450a6 (traduction de R. Dupont-Roc et J. Lallot, légèrement modifiée).

[18] Ricœur 1990 : 170 et 196. Le philosophe ne retient apparemment pas les deux concepts qui, pour l'Aristote de l'*Art poétique*, sont déterminants 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 ; cf. Platon, Sophiste 263e : « le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même est appelé réflexion *(dianóia)* ».

[19] Ricœur, 1990 : 368. Pour une critique du substantialisme que présuppose l'idée d'une identité-*idem*, voir Remotti, 2010 : 79-86.

[20] Voir, à propos de l'exemple offert par les mythes grecs, l'hypothèse de la « fiction référentielle » que j'ai formulée en particulier dans l'étude de 2010b.

[21] Cf. Benveniste, 1966 : 237-250 et 251-266 ainsi que 1974 : 79-88, avec les nuances que j'ai tenté d'introduire notamment dans les études de 2005a : 14-26, et de 2005b : 119-128.

[22] Michon, 2010 : 143-157, a montré que, dépendant d'une analyse narrative très structuraliste et d'une perspective sur le sujet fortement christianocentrée, Ricœur n'a pas tiré du tournant linguistique le profit que lui aurait offert une « anthropologie historique du langage » (par allusion au sous-titre de l'ouvrage de Meschonnic, 1982) et de la poétique.

[23] Voir Meschonnic, 1982 : 208-227, opportunément commenté par Michon, 2010 : 164-181, à propos d'une « critique poétique du sujet ».

[24] Aristote, *Rhétorique* 1, 1355b 25-1356a 13 (1356a 4-13 pour la citation).

[25] Aristote, *Rhétorique* 3, 1403b 15-1404a 8 ; à propos de l'éthos discursif, voir les différentes contributions publiées par Amossy (éd.), 1999.

[26] Je n'ai désormais que trop insisté sur l'importance de cette distinction pour l'étude de la poésie grecque notamment dans le chapitre introductif de l'ouvrage de 2000 : 17-40.

[27] Pour ces distinctions, cf. Calame, 2005a : 13-26 ; la notion de « posture » discursive d'une part, sociale de l'autre, reçoit une bonne définition par exemple dans l'étude Meizoz, 2005.

[28] En particulier dans l'étude de 1998/2008a, je me suis fait l'avocat du retour à la catégorie indigène du *mélos* pour éviter les graves malentendus entretenus par la catégorie moderne du « lyrique » qui renvoie, dans notre savoir encyclopédique, à l'expression poétique directe des sentiments intimes de l'auteur ; cf. Barthes 1968/1973 : 66-67.

[29] De même que les poèmes strophiques de Sappho, les strophes du parthénée de Pindare, organisées en triades, présentent la structure choriambique du glyconien et du phérécratéen acéphale.

[30] 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 l'ouvrage de 2002a : 59-62 et 101-104.

[31] Bourdieu, 1975/2001 : 159-165. « Mort et résurrection » de l'auteur, comme le propose Antoine Compagnon sur le site *Fabula* dans l'introduction à un cours récent adressé aux étudiants en littérature française et comparée de l'Université de Paris IV Sorbonne

(http://www.fabula.org/compagnon/auteur1.php) ? Retour au premier pilier de l'herméneutique classique de Schleiermacher évoquée en introduction ? Non point puisque « la figure de l'auteur dans le texte » nous renvoie en Grèce classique à sa fonction-auteur en tant que poète au service de la communauté civique.

[32] Comme d'autres parthénées, le poème de Pindare chanté par un groupe choral de jeunes filles met en cause la notion moderne de « genre » quand on la fonde sur une simple opposition entre « masculin » et « féminin » ; voir l'étude de Klinck, 2001, sur laquelle je reviendrai à une autre occasion.

[33] Et non pas pour parvenir à une altérité conçue comme « être-enjoint en tant que structure de l'ipséité » comme le propose Ricœur dans la conclusion ontologique qu'il a tenu à donner à son enquête de 1990 : 401-409, dans un vain dialogue avec Heidegger.

[34] Pour les potentialités anthropologiques et critiques du concept opératoire d' « anthropopoiésis », voir la recherche collective conduite par Affergan, Borutti, Calame, Fabietti, Kilani, Remotti, 2003.

[35] C'est le cas par exemple du poète Alcman qui, dans la cité de Sparte de la fin du Ve siècle, compose lui aussi des parthénées pour des groupes de jeunes filles dont il est le maître de chœur ; cf. Calame, 2005a : 21-26, ainsi que Klinck, 2001.

[36] Meschonnic, 1982 : 86-87, que l'on relira ici aussi avec la mise en perspective proposée par Michon, 2010 : 159-181 (cf. supra note 23).

[37] Elias, 1987/1991 : 97-108 et 58-65 (63 pour la citation) ; en contraste avec la dialectique ricœurienne entre identité-*idem* et identités-*ipse*, Corcuff, 2007 : 86-94, donne un compte-rendu critique fort commode de différentes théories sociologiques contemporaines de l'individu comme être à la fois social et individualisé.

[38] Elias, 1987/1991 : 232-255 (245 pour la citation) ; voir, déjà en 1939, 104-106 ; « C'est uniquement parce que les hommes vivent dans la société des autres qu'ils peuvent se sentir des individus différents des autres. Et cette perception de soi-même comme d'un être différent est indissociable de la conscience d'être également perçu par les autres non seulement comme un être semblable à eux mais en même temps comme un individu à bien des égards différent de tous les autres. » (254-255) Sur le rôle novateur attribué au langage dans l'anthropologie historique de l'individu proposée par Elias, on se référera à Michon, 2011 : 133-157.

[39] En suivant les suggestions offertes par l'étude de Remotti, 2003, j'ai tenté de donner un compte-rendu des implications anthropologiques de l'incomplétude constitutive de l'homme dans l'essai de 2010a : 67-98.

[40] J'entends revenir dans une autre étude, portant sur la tragédie grecque, sur la notion de l'agent et de ses motivations dans l'action dont il est le sujet.

[41] Pour une mise au point sur les théories de la complexité, voir par exemple la contribution d'Alhadeff-Jones 2008.

[42] Cf. Borutti, 2006 : XXIV-XLVIII.

[43] Dumont, 1983 : 33-67, avec la critique partielle proposée par Renaut, 1989 : 69-112, dans sa

tentative de fonder un humanisme non métaphysique et par conséquent non individualiste (penser le sujet non pas comme absolu, mais dans un horizon d'autonomie), et la critique plus décisive formulée par Michon 2011 : 11-31 et 57-64, quant à la restitution évolutionniste d'une modèle dualiste dans le passage de la société traditionnelle et holiste à la société moderne et individualiste.

[44] Vernant, 1989 : 211-232, avec le commentaire de Michon, 2011 : 295-301, qui ne tient pas suffisamment compte du malentendu fondamental entretenu quant à l'instance d'énonciation des formes poétiques grecques par le concept romantique de « lyrique » (voir supra note 29).

[45] Ceci par allusion aux deux tentatives critiques de Remotti (1996, puis 2010 : 100-141) à l'égard de la notion moderne d'identité ; il en résume le parcours dans sa contribution de 2011. À cet égard, Bettini, 2011 : 39-46 (cf. aussi 67-70), propose de maintenir le concept d'identité tout en substituant au modèle vertical des racines celui, horizontal, du fleuve avec ses affluents.

[46] Voir notamment Wieviorka, 2005 : 67-102 ; je me permets aussi de renvoyer à mes propres études critiques sur l'individualisme contemporain : voir notamment 2008b.

[47] L'idée du miroir que nous tendent les sociétés autres pour que s'y reflètent des traits de nos propres « nous » est développée par Remotti, 2009 : 325-341. Voir aussi la proposition formulée par Michon, 2010 : 216-217 : « Du point de vue poétique nous n'avons pas affaire seulement à des individus qui parlent (les "locuteurs"), ou même, comme le dit parfois Meschonnic, à des "corps-langages", mais véritablement à une même gigantesque activité langagière, corporelle et sociale, dont les organisations rythmiques permettent aux individus collectifs (et singuliers), qui s'y font et s'y défont sans cesse, d'accéder à des sujets multiples ».