

PREMIÈRE PARTIE

L'IDENTITÉ PERSONNELLE

Cette première partie fait écho, dans une large mesure, au souhait du sociologue J.-C. Kaufmann selon lequel il est urgent de rompre avec « l'idéologie egocephalocentriste », autrement dit, avec l'illusion d'une identité personnelle absolument indépendante, d'un Moi « pur », abstrait, caractéristique de notre époque actuelle (J.-C. Kaufmann, 2001, p. 65). En effet, nous commencerons par retracer les évolutions idéelles ou idéologiques qui ont conduit à voir dans l'identité personnelle une substance homogène *désengagée* du monde. Aussi, ce dont il s'agit ici, c'est de rendre compte, sur le plan des représentations philosophiques, de la progressive séparation instituée entre l'individu et le monde tant matériel que social, à l'origine de la croyance en l'existence d'un noyau primordial, immuable et consubstantiel à l'être humain.

La suite du propos consistera à rendre compte de réflexions qui ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à réfuter le subjectivisme philosophique en dénonçant l'illusion d'un Moi posé comme une instance transcendante. Si nous trouvons dans le champ de la philosophie et de la psychanalyse des réflexions fort intéressantes à ce propos, il reste que les

sociologues ont sans doute été les plus convaincants en la matière, même s'ils se divisent, d'une manière générale, selon deux angles paradigmatiques.

Le premier a voulu battre en brèche de manière forte les conceptions voyant dans l'identité personnelle une substance intérieure. Cette orientation sociologique consistait initialement, sous l'influence de K. Marx et de E. Durkheim notamment, à penser l'identité non plus comme la nature profonde et authentique d'un être, mais au contraire, comme le résultat de l'inscription dans une société donnée qui impose ses manières de sentir, d'agir et de penser.

Le second angle entend également faire pièce, à partir d'une perspective interactionniste, au substantialisme. Mais, contrairement au premier, il ne conçoit pas comme *exagéré* l'engagement de l'être humain dans la vie sociale. Si celui-ci est nécessairement engagé dans le monde, et jamais en dehors, il n'est pas pour autant constitué exclusivement d'un *social incorporé*, mais aussi et surtout d'un *social remodelé*. Ainsi l'engagement de tout un chacun dans la vie sociale apparaît-il davantage négocié ou distancié. Cela signifie fondamentalement que l'être humain doit être considéré comme un acteur capable d'instaurer un espace entre lui et les supports identitaires sur lesquels il s'appuie pour inventer son identité. Nous verrons en quoi cette perspective est intéressante pour rendre compte des processus de construction identitaire actuels.

CHAPITRE I

De la transcendance à l'immanence

L'identité prise dans un sens individualisant apparaît aujourd'hui comme une notion banale. Elle s'articule très souvent, sinon dans la pensée savante, du moins dans la pensée ordinaire, autour de trois idées-forces : l'idée d'*unité*, l'idée de *substance* et l'idée d'*intérieurité*. Notre propos consiste à montrer combien ces trois idées ne sont pas des données naturelles de notre existence mais puisent leur force de conviction dans des théories ou des représentations philosophiques plus ou moins anciennes. En ce sens, il ne s'agit pas de prendre pour des vérités révélées et avérées les perspectives essentialistes déclinées dans ce chapitre. Elles apparaissent bien plus comme des révélateurs des évolutions observées. Les conceptions de l'identité personnelle qui s'appuient sur les trois idées retenues précédemment seront dites *insulaires*, dans la mesure où l'identité personnelle est comparée à une sorte d'îlot pré-existant—le Moi—coupé d'autres identités individuelles également insularisées, ou figées dans une essence.

La philosophie n'est pas un champ homogène. En effet, les premiers à avoir contredit le substantialisme philosophique sont précisément des philosophes qui ont conclu de leurs analyses à quel point l'être humain est *nécessairement* engagé dans le monde. Dès lors, le moi est saisi à travers son immersion dans l'univers qui l'entoure plus ou moins immédiatement, si bien que, de ce Moi transcendantal ou pur assimilé à une « substance pensante » par R. Descartes, il ne reste plus grand-chose. De M. de Montaigne à L. Wittgenstein en passant par D. Hume, J. Locke ou encore S. Freud, l'identité personnelle perd en effet de sa sacralité, de sa « primordialité »

pour s'encastrent, d'une manière ou d'une autre, dans le mouvement infini du monde : la mise à nu de l'identité personnelle renvoie donc à son impossible nudité. Quant à la phénoménologie sociale et existentielle, elle occupe une place décisive dans ce processus de laïcisation de l'identité personnelle, étant donné qu'elle théorise de manière convaincante le rôle d'autrui dans l'émergence de la conscience de soi, et annonce du même coup les théories psychosociologiques de G. H. Mead.

Les notions d'unité et d'intériorité, est-il important de le rappeler, ne sont pas dénuées de pertinence lorsqu'elles sont conjuguées avec l'idée de rapport au monde, la personne humaine pouvant effectivement être définie, nous le verrons, comme une structure dotée d'une certaine cohérence ouverte et en même temps comme une intériorité partiellement impénétrable. Mais elles deviennent des idées fausses à partir du moment où elles ne tiennent pas compte du *fait*, fondamental en tant que tel, que l'être humain est, d'une manière ou d'une autre, « ouverture au monde » (J. Nuttin, 1975, p. 210-259).

Par souci de clarté, nous proposons d'appeler dès maintenant « *Identité* » ce qui se rapporte aux conceptions essentialistes de l'« identité », que ce soit pour les approches subjectivistes – l'Identité comprise comme Moi essentiel, unifié et intérieur – ou pour celles objectivistes – l'Identité entendue comme essence collective ou culturelle s'imposant aux individus.

I. L'insoutenable légèreté de l'Identité

1. Premières manifestations de l'unité essentielle

La tradition philosophique d'Élée¹, avec Parménide comme fer de lance, tient une place centrale dans la diffusion des représentations de l'Identité–humaine et non humaine–pensée sur le mode d'une essence. En effet, Parménide donnera une portée métaphysique au principe d'unité, dans la mesure où il sera le premier, semble-t-il², à défendre dans son fameux poème écrit au V^e siècle avant J.-C. l'existence d'essences uniques par définition immuables et intangibles. La première partie du poème affirme l'existence nécessaire et éternelle de l'être qui est *un et exempt de changement*. Sa célèbre formule « l'être est, le non-être n'est pas », suggère que seule la recherche de *l'unité essentielle* par l'activité de la pensée soit valable afin de se réaliser ou de s'accomplir (Parménide, 1964, p. 94). Dès lors, l'Identité, c'est-à-dire l'être, est ce qui reste identique en dépit des changements, ce qui résiste au temps. Elle est donc aussi ce qui a été appelé la *mémeté* étant donné qu'elle existe réellement en dehors des vicissitudes existentielles comme une réalité en soi. Avec Parménide, deux idées fondamentales prennent ainsi forme, qui feront date dans l'histoire : 1/ l'identité est perçue sous l'angle *essentialiste*, c'est-à-dire qu'elle existerait *en soi* ou réellement ; 2/ elle se structure autour d'une *unité* ontologique ou essentielle. En d'autres termes, l'identité est pensée comme une substance réelle et monolithique.

1. Ville italienne située dans une province de la Grèce antique.

2. Il est toujours périlleux de remonter aux origines. Nous ne prétendons pas ici atteindre une origine première. Il s'agit bien plus de donner des points de repère pratiques.

Cette position essentialiste trouvera en la personne de Platon un sérieux représentant. Soucieux d'accéder à la pure objectivité, essentielle et immuable, Platon rencontrera logiquement l'immobilisme ontologique de Parménide. Selon Platon, seule l'âme humaine peut, en raison de sa parenté avec les Idées, accéder aux vraies essences. Son immortalité, du fait de sa filiation avec le monde des Idées, fait qu'elle échappe au mouvement et à la dissolution, contrairement au corps. C'est après avoir rétabli l'ordonnancement de l'ordre essentiel, dont elle garde un souvenir, que l'âme pourra en épouser fidèlement les contours. Elle devient ainsi la seule clé pour gagner le vrai monde, celui où règne l'unicité éternelle des Idées. Reffet de « l'ordre-un », de l'unicité ontologique, l'âme est en lien avec le sacré. « C'est à ce qui est divin, immortel, intelligible, écrit Platon, dont la forme est une, qui est indissoluble et qui reste toujours invariable et identique à soi, que l'âme ressemble le plus ; tandis que c'est à ce qui est humain, mortel, non intelligible, dont la forme est multiple, qui est sujet à dissolution, et qui ne reste jamais identique à soi même, que le corps en revanche ressemble le plus » (Platon, 1992, p. 231).

Avec Platon, l'*un* devient ainsi le principe organisateur du monde intelligible vers lequel il faut tendre pour que la maîtrise de l'existence soit réalisable. Précisément parce qu'elle privilégie une maîtrise consciente de soi et qu'elle définit cette maîtrise comme un état d'unité maximale avec l'intelligible, la théorie de Platon pose l'esprit comme un espace unitaire (Taylor, 1998). Cette faculté humaine de perception de l'ordre-Bien ne relève d'aucun apprentissage ; elle est là, en attente, comme quelque chose qui ressemble à une faculté à jamais intacte de se tourner vers la lumière de l'*être* Vrai. Il n'y a donc pas ici intériorisation mais conversion : pour se réaliser, l'âme doit se tourner vers ce qui est extérieur et éternel. L'identité

ou, mieux, l'Identité, n'est donc aucunement ici une gestion contingente de soi mais une manifestation d'une substance originelle. Dans le mythe terminal du *Gorgias*, Platon illustre parfaitement une telle conception d'un Moi « pré-identitaire » (C. Rosset, 1999, p. 12). Il y est recommandé aux hommes, alors soumis aux juges qui doivent décider de leur sort *post-mortem*, de se présenter nus devant le tribunal suprême. Ce dépouillement n'a rien moins pour but que de laisser apparaître un vrai Moi dissimulé par des vêtements, sorte d'oripeaux sociaux occultant une authenticité inaltérable. Au regard de l'écho important que connaîtront ces premières évolutions philosophiques, il n'y a donc rien d'étonnant, comme le fait observer M. Douglas, à ce que « chez nous (en Occident), on rejette l'idée d'un moi multiple, c'est-à-dire d'un moi constitué de plusieurs "moi distincts", qui dominent des zones différentes de choix et de responsabilité » (M. Douglas, 1990, p. 127).

À l'aube du Moyen Âge, si les idées de *substance* et d'*unité*, dont l'impact sera considérable dans les conceptions communes de l'Identité, sont déjà bien enracinées dans les esprits, l'idée d'*intériorité*, quant à elle, ne s'est pas encore imposée dans les représentations sociales. En effet, même si l'émergence du sentiment d'intériorité, si tant est que nous puissions le dater, remonte à ce que le philosophe K. Jaspers a appelé « la période axiale » (K. Jaspers, 1993, p. 104) – se situant entre –800 à –200 avant J.-C. et durant laquelle la figure du sage « hors-du-monde » apparaît¹ –, il n'en reste pas moins qu'il faudra sûrement attendre les XIII^e et XIV^e siècle pour voir un tel sentiment se diffuser lentement. L'Antiquité ne fera

1. C'est en effet durant cette époque, que des sages tels Lao-Tseu, Zarathoustra, Bouddha se font connaître et se caractérisent par leur existence « hors-du-monde » (L. Dumont, 1983).

effectivement pas, d'une façon générale, la distinction entre la liberté collective et la liberté individuelle. Les membres de la cité grecque ne séparaient pas le for intérieur du for extérieur, dans la mesure où la conquête de la sphère privée et de la liberté comme liberté de l'individu privé n'est pas encore réalisée. S'attachant à repérer les différences de perception de soi socialement et historiquement construites, J.-P. Vernant montre à quel point le sujet de l'Antiquité ignorait l'intimité du Moi : « [Il] ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir [...]. Sa conscience de soi n'est pas réflexive, repli sur soi, enfermement intérieur, face à face avec sa propre personne : elle est existentielle » (J.-P. Vernant, 1989, p. 224-225).

Dans le même sens, M. Foucault avait déjà montré combien la « culture de soi » typique de l'Antiquité gréco-romaine se différenciait de celle actuelle, caractérisée par un soi replié sur lui-même et isolé, en ce sens que l'exercice d'intériorité faisait toujours intervenir l'autre (M. Foucault, 1984). Si les Stoïciens, par exemple, définissaient eux-mêmes leur propre loi au cours de leur existence, cet exercice d'auto-réflexivité était indissociable d'une mise en scène de l'observation de soi. Celui-ci était censé se développer effectivement dans un jeu d'intersubjectivité. Le sentiment d'intériorité, au sens où l'on se perçoit comme un Moi intérieur autonome coupé du cosmos, de la nature et du monde social, n'existe donc pas. Le soi que découvre M. Foucault dans l'Antiquité est, en quelque sorte, un soi « ouvert » sur autrui et sur le monde : c'est dire à quel point le partage entre intérieur/extérieur, loin d'être une catégorie absolue de la vie humaine, est le produit fluctuant de rapports sociaux normatifs et ne constitue donc pas la chose du monde la mieux partagée.