

Le concept d'identité chez J. Locke et chez P. Ricœur

La mémoire au fondement de l'identité ?

Mémoire réalisé par

Chloé Peetz

Promoteur

Jean Leclercq

Année académique 2017-2018

Master en philosophie à finalité didactique

Le concept d'identité chez J. Locke et chez P. Ricœur

La mémoire au fondement de l'identité ?

Mémoire réalisé par

Chloé Peetz

Promoteur

Jean Leclercq

Année académique 2017-2018

Master en philosophie à finalité didactique

Remerciements

Merci à mon promoteur, Jean Leclercq, d'avoir accepté de travailler avec moi concernant cette thématique de l'identité ; question qui me taraude depuis plusieurs années déjà.

Merci à mon papa ; mon relecteur en chef quoique novice en philosophie.

Un tout grand merci à celle sans qui cet aboutissement n'aurait tout simplement pas été possible : Marie-Luce Delfosse. Merci pour cette main tendue dont j'avais tant besoin.

Merci à ma Choupsi, qui m'a écouté avec une patience inépuisable lors de mes nombreuses crises d'incertitude.

Merci à Antoine, qui a supporté et calmé mes angoisses.

Merci à Flore et Nana, mes deux fantastiques, pour nos fous rires et pour m'avoir sortie de ma tanière de temps en temps.

Merci à Nanou et Flo qui m'ont grandement aidé à vaincre les fourberies de Word.

Merci à Thomas pour ses nombreux conseils.

Merci à tous ceux qui ont cru en moi, malgré mon parcours chaotique.

Introduction.

Dans ce travail, nous avons choisi d'aborder la question de l'identité, et plus spécifiquement de l'identité personnelle. La question étant peut-être l'une des plus vastes et des plus complexes de la philosophie, la traiter dans sa globalité aurait été une entreprise trop ambitieuse. Nous avons donc choisi de l'analyser chez deux auteurs : Locke et Ricœur. Le titre de notre mémoire est donc : « Le concept d'identité chez J. Locke et chez P. Ricœur » avec comme sous-titre la question suivante : « La mémoire au fondement de l'identité ? » En effet, chez Locke comme chez Ricœur, la mémoire occupe une place de première importance au sein de la construction identitaire.

Pour analyser cette question, nous avons décidé de prendre pour base de travail deux textes essentiels : « Essai sur l'entendement humain » de Locke et « Soi-même comme un autre » de Ricœur. Après nous être familiarisé avec ces ouvrages, nous avons étendu la réflexion à d'autres sources et à d'autres auteurs.

Cette question nous semble pertinente dans la mesure où non seulement il s'agit d'une des questions les plus fondamentales que se pose tout être humain à un moment de son existence, mais aussi parce que nos sociétés contemporaines placent l'intériorité sur un piédestal. Cet engouement semble d'ailleurs assez paradoxal puisque, comme nous le verrons avec E. Housset, nos sociétés contemporaines d'un côté valorisent à outrance la question « Qui es-tu ? », faisant de l'intériorité un concept sacré ; de l'autre, elles posent la question oppressante d'un « À quoi sers-tu ? » L'individu est ainsi pris entre deux feux, d'où le malaise ambiant : injonction au bien-être à tout prix, à l'épanouissement individuel d'une part, obligation de performance, idéal de perfectibilité toujours plus accru d'autre part.

À l'heure actuelle où la question de l'identité semble être à son apogée, elle subit peut-être, paradoxalement, la plus grande crise de son histoire ; son aporie primitive étant habilement dissimulée au sein de notre société consumériste. D'où l'intérêt, il nous semble, de *ré-interroger* ce concept. Même si la question ne trouvera probablement jamais de réponse stable et circonscrite. L'identité est peut-être, finalement, du même ordre que le souvenir chez Ricœur ; la présence d'une absence, une chose qu'on ne peut prouver mais dont nous sommes pourtant intimement convaincus.

Si l'on veut parler de l'identité, il faut avant tout s'interroger sur la nature et le statut de celle-ci et être interloqué par le fait même qu'un rapport à nous et aux autres soit possible. Or, poser cette question est primordial puisque c'est elle qui nous définit en tant qu'être humain : la faculté étonnante de pouvoir faire un retour sur sa propre existence, de pouvoir faire le récit de sa vie et de jongler avec la temporalité de l'être que nous sommes. Cette question est probablement l'une des plus tenaces et les plus indéchiffrables de la philosophie. Et pourtant, nous ne cessons de nous interroger sur ce mystère. Elle n'est pas anodine puisqu'elle nous met nous-même en question. Elle s'interroge sur cet être qui a conscience de penser alors même qu'il pense et qui a la capacité inédite de se remettre sans arrêt en question. « Qui suis-je donc ? » Telle est la question cruciale et pourtant irrésolue à ce jour. La question de l'identité réside au cœur même de l'énigme qu'elle représente pour nous car il ne nous sera jamais possible de nous saisir nous-mêmes dans notre entièreté. La curiosité envers soi-même, envers sa propre intériorité est continuellement entravée par des murs d'incompréhension qu'il semble bien difficile à dépasser.

Et finalement n'est-ce pas mieux ainsi ? Cette part de mystère au plus profond de l'homme n'inspire-t-elle pas cette dignité humaine, absolument inviolable mais dont la définition nous échappe toujours. Cette énigme de l'intériorité rend peut-être possible l'affirmation selon laquelle l'homme est un être libre dont on ne peut entraver la liberté. La question de l'identité a donc des impacts d'ordre éthique : respect de l'intégrité d'un individu, d'un point de vue physique bien sûr, mais bien plus encore psychologique et... identitaire. Les auteurs qui se sont essayés à décrire l'identité nous offrent une palette de théories toujours plus surprenantes et dignes d'intérêt les unes que les autres. En passant par Locke qui fait résider l'identité dans la conscience des actes que l'on effectue et par Ricœur qui soutient que la constitution du soi se fait par le moyen du récit, nous exploiterons aussi d'autres auteurs, non moins renommés, qui nous seront d'un grand secours pour tenter d'y voir plus clair concernant cette fameuse problématique. L'identité est très généralement perçue, de manière intuitive, comme une recherche intérieure, une relation de soi-à-soi qui ne peut être dictée par quelque chose d'extérieur. Nous verrons toutefois que cette opinion commune n'est pas unanimement partagée et qu'au cœur de ce qui nous semble être le plus intime surgit parfois une altérité radicale.

Ce concept d'identité nous est parfaitement familier, il fait partie intégrante de nos vies. De ce fait, en parler semble banal à première vue. Nous sommes, à l'heure actuelle, littéralement submergés par un nombre incalculable d'articles, de reportages, d'enquêtes, etc. sur l'identité. Notre société privilégiant à outrance l'intériorité ainsi que les diverses manières pour un individu d'atteindre un bien-être optimal.

Malgré l'omniprésence de ce concept dans nos vies, la définition de ce qu'est l'identité reste mal assurée ; plus encore, elle semble sans cesse échapper à notre soif de rationalisation. L'opinion commune considère l'identité comme allant de soi ; une chose qui participe du quotidien et dont la remise en question n'est pas indispensable.

Si nous partons des définitions communément admises de l'identité, à savoir celle que l'on trouve dans un dictionnaire, nous pouvons lire ceci¹: « Ce qui fait qu'une chose est exactement de même nature qu'une autre ». Selon la logique traditionnelle, l'identité est le fait que : « Toute chose est identique à elle-même ». En guise de définition secondaire nous trouvons : « Caractère permanent et fondamental de quelqu'un, d'un groupe. » Tandis qu'en psychologie, l'identité est décrite comme la :

« Conviction d'un individu d'appartenir à un groupe social, reposant sur le sentiment d'une communauté géographique, linguistique, culturelle et entraînant certains comportements spécifiques ».

Une dernière définition est : « Ensemble des données de fait et de droit (date et lieu de naissance, nom, prénom, filiation, etc.) qui permettent d'individualiser quelqu'un ». D'un point de vue étymologique², le terme identité vient de *identitas*, *-atis* et de *idem* qui signifie *le même*.

On constate donc que, au niveau des définitions basiques, l'identité recouvre déjà plusieurs sens : rapport de similitude avec l'autre ou avec soi-même, permanence des

¹ Identité. (1992). Patrice Maubourguet. *Le petit Larousse illustré* (p.518). Canada : Larousse.

² Larousse. (2018). *Identité*. En ligne <http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/identite/59715>, consulté le 26.07.18.

caractéristiques fondamentales, appartenance à un groupe déterminé et caractéristiques « officielles » d'une personne. Eu égard à cette polysémie du terme, son emploi semble périlleux et sa pertinence ainsi que sa validité comme outil d'analyse sont remises en question. Malgré cette réserve, le maniement du concept d'identité, dans des disciplines multiples, semble vital à la compréhension de nos relations humaines, de notre rapport au monde, etc. Ce terme est donc omniprésent dans nos vies et semble, malgré tout, échapper à notre entendement. Cela n'est pas sans poser problème ; comment combiner cette fuite, cette ambiguïté avec la nécessité du concept ?

Le présent travail aura donc pour but d'interroger la vision de deux auteurs concernant l'identité personnelle : J. Locke et P. Ricœur. Bien qu'ils soient relativement espacés dans le temps, il nous a semblé que des liens pertinents pouvaient être mis en évidence entre leurs conceptions respectives. Nous essayerons, grâce à des textes fondateurs, de préciser le sens de cette notion complexe et de comprendre les raisons de son caractère aporétique.

L'intérêt pour la question identitaire n'est pas nouvelle ; la tradition philosophique s'en est emparée dès sa naissance. Les philosophes présocratiques, tel Parménide et Héraclite, la mettaient déjà au centre de leur réflexion.

Ce sont les empiristes, au 17^{ème} et 18^{ème} siècle, qui ont les premiers adopté le terme *d'identité personnelle*. En particulier J. Locke qui, se heurtant à cette question de l'identité et de sa relation avec le temps, va être le premier à identifier l'identité avec la mémoire. Hegel va, quant à lui, déplacer la question vers le champ social au 19^{ème} siècle ; l'identité devenant alors une reconnaissance, une relation conflictuelle, un ensemble d'interactions, de pratiques sociales, etc. Au 20^{ème} siècle, la question est reprise par différentes disciplines et va considérablement s'enrichir à leur contact. La psychologie, entre-autre, va s'emparer du concept et centre sa réflexion sur l'individu. Pour S. Freud et ses successeurs, identité rime avec conflit : d'une part entre identité pour soi et identité pour autrui, d'autre part entre les différentes instances de la personne (Ça, Moi, Surmoi). C'est surtout E. Erikson qui va promouvoir le concept d'identité dans le champ des sciences sociales. Celui-ci influencé par A. Kardiner et M. Mead, va tenter de surpasser la théorie freudienne en mettant en évidence le rôle des interactions sociales dans la construction identitaire (dans son ouvrage *Enfance et société* paru en 1950).

Le concept se diffuse aussi largement par le biais de la sociologie et de l'anthropologie. Du point de vue de la sociologie, M. Mauss va rencontrer un vif succès lorsqu'il se propose de démontrer en quoi la personne humaine se constitue dans la société ; l'identité pouvant varier selon les différents moments de la vie de l'individu.

L'anthropologie structurale, pour qui l'identité est un concept majeur, la relie à la notion d'ethnicité. L'identité ethnique est perçue comme une réalité fondamentale et universelle de la vie sociale ; celle-ci semble donc être une donnée innée et immuable.

Ce postulat sera remis en question dès les années cinquante, et plus particulièrement fin des années soixante par F. Barth, qui développe l'idée que les identités sont soutenues par le jeu incessant d'interactions entre les différents groupes.

L'apogée de cette idée d'interaction comme constitutive de l'identité sera portée à son apogée par E. Goffman³ (interactionnisme symbolique). Selon lui, l'identité personnelle est représentée par le contrôle de l'information dans une situation relationnelle donnée. Lorsque P. Ricœur développe sa conception de l'identité personnelle, d'ailleurs fort divergente de celle de Goffman, il reprend en partie la dernière composante de l'identité développée par celui-ci : l'identité pour soi.

Il semble donc y avoir deux manières d'appréhender le concept d'identité : soit celui-ci est une donnée « innée », stable, naturelle, qui s'applique à des groupes humains, soit, il s'agit d'un concept relatif dépendant de l'individu et centré sur celui-ci.

Pour revenir à un aspect plus philosophique de la question, nous pourrions définir l'identité comme « le fait d'être un », c'est-à-dire la relation que tout individu a à lui-même et qui le fait se sentir être le même. Il s'agirait donc de la représentation que nous avons de nous-mêmes, associé à un sentiment de continuité et de permanence. Chaque être humain, à un moment de sa vie, s'interroge sur son identité individuelle (ce qui nous rend unique) et collective (appartenance à un groupe). Elle recouvre plusieurs formes : sexuelle, religieuse, culturelle, biologique, etc. Ces considérations sont d'ordre général, de sens commun. La tâche première de la philosophie est d'interroger l'identité en général, celle des choses constituant le réel. Car nous sommes nous-mêmes des objets du monde réel. L'identité personnelle traitera plus spécifiquement des particularités des individus.

³ Cf. Nathalie RIGAUX, *Introduction à la sociologie par sept grands auteurs*, Bruxelles, Deboeck, 2008, pp. 82-93.

Le concept d'identité propre à l'individu recouvre plusieurs sens. Tout d'abord, celui d'identité numérique qui consiste en la relation que tout individu entretient avec lui-même. Plus précisément, c'est le fait que tout ce qui existe dans le monde est nécessairement identique à lui-même. Cet arbre par exemple, que je vois à travers ma fenêtre, est spécifiquement cet arbre-là et pas un autre ; il a un commencement déterminé et aura une fin déterminée ; il existe en un lieu et en un temps qui lui sont spécifiques. C'est pourquoi on utilise le terme « numérique » qui renvoie à l'idée de nombre : chaque chose est distincte de toute autre, elle est une et pas deux. Cette notion renvoie au principe d'identité présent en logique où A est strictement égal à A.

En deuxième lieu, nous avons l'identité spécifique, qui peut être représentée par la question « Qu'est-ce que c'est ? ». Cette définition réunit tous les individus appartenant à une même espèce ou à un même ordre. Reconnaître la spécificité métaphysique de chaque objet est une chose, encore faut-il savoir à quel ordre appartient cet objet. Par exemple, je peux dire que cet arbre est unique, qu'il est égal à lui-même parce que je peux le ranger dans la catégorie d'arbre qui est son identité spécifique. C'est donc le fait d'identifier telle chose comme faisant partie de telle catégorie du réel. Il s'agit donc aussi d'une identité partagée, chaque arbre participe de l'identité d'arbre. De plus, ce type d'identité ne dépend pas de l'identité qualitative : certains objets se ressemblent mais ne partagent pas la même identité spécifique et vice-versa. Ce concept détermine ce qu'est une chose durant son existence entière ; ce qui est un critère de permanence dans le temps. Il est possible de modifier cette appartenance ; par exemple, un morceau informe de métal peut devenir un bijou. Dans ce cas, l'identité spécifique a changé. En revanche, une chose peut changer qualitativement tout en restant la même. Prenons pour exemple le morceau de cire dans les « Méditations métaphysiques » de Descartes :

« (...) ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci. Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on

toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne peut le nier »⁴.

Dans cet extrait, tous les attributs primaires du morceau de cire changent et pourtant cela reste *la même* cire. La raison de cette permanence est que l'identité spécifique est maintenue ; c'est toujours de la cire quels que soient ces changements d'états. L'identité spécifique est donc une condition nécessaire de l'identité numérique : pour être *cette chose* unique, il faut d'abord être *cette chose* appartenant à telle ou telle catégorie.

Abordons, en troisième lieu, l'identité qualitative. Celle-ci est le caractère des objets qui ne se distinguent que par le nombre. Ainsi deux objets qualitativement identiques seront indiscernables l'un de l'autre. Il n'y a pas de différence entre les deux ; ce qui permet de les distinguer c'est le fait qu'ils soient plusieurs. Or chacun occupe une place et un lieu spécifique : c'est la seule façon de les départager. L'identité qualitative ne dépend pas de l'identité spécifique, deux objets peuvent être indiscernables l'un de l'autre en appartenant à des ordres différents. C'est ainsi que le terme d'identité qualitative peut se résumer comme « une ressemblance extrême ». C'est le terme précis qu'emploie d'ailleurs Ricœur :

« Vient en second rang l'identité qualitative, autrement dit la ressemblance extrême : nous disons de X et de Y qu'ils portent le même costume, c'est-à-dire des vêtements tellement semblables qu'il est indifférent qu'on les échange l'un pour l'autre ; à cette deuxième composante correspond l'opération de substitution sans perte sémantique »⁵.

Du point de vue de l'identité personnelle, le problème ne se résume pas à une seule question mais à un ensemble d'interrogations. Nous pouvons en dégager deux principales qui sont intimement liées entre elles : tout d'abord, nous nous demandons quelles sont les personnes que nous sommes. Nous nous demandons, à la première personne, « Qui suis-je ? », « Qu'est-ce qui fait que je suis la personne que je suis ? ». Cette première question a une composante psychologique, sociale, biographique ou encore narrative. Quel sens puis-je donner au fait que je suis, que je suis devenu la personne que je suis à présent. Comment un ensemble de propriétés singulières ou moins singulières se sont attachées à moi ? Et quel est ce moi ? Est-ce que j'aurais pu

⁴ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2011, pp. 83-85.

⁵ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 141.

avoir d'autres propriétés ? En effet, ces propriétés sont miennes de manière contingente ; j'aurais pu avoir une autre identité.

Dans la tradition métaphysique classique, on pose une deuxième question, qui est liée à la première, mais qui, en même temps, est différente : comment peut-on *ré-identifier* une même personne à travers le temps ? Qu'est-ce qui fait qu'une même personne existe à différents moments du temps ? Cette deuxième question a été abordée par les grands théoriciens de l'identité personnelle, comme Hume ou Locke. Ils ont interrogé la possibilité même d'une permanence dans le temps d'une identité, ce qui fait une personne, d'où le terme de l'identité *personnelle*. Ce que montrent ces philosophes, c'est que les propriétés qui fondent notre singularité, notre subjectivité ne sont pas forcément les propriétés à travers lesquelles nous allons pouvoir nous *ré-identifier* à travers le temps. Il y a une sorte de dichotomie entre notre singularité psychologique et notre *ré-identification* à travers le temps.

Les philosophes qui se sont intéressés à cette problématique ; Hume, Locke, mais aussi des auteurs plus contemporains, comme Parfit, Ricœur et d'autres ont tenté de résoudre cette dichotomie entre identité psychologique et *ré-identification* à travers le temps. Ils ont essayé de trouver des critères qui répondaient à ces deux dimensions à la fois. Un des critères très connu qui a été proposé, initialement par Locke, est celui de la mémoire. Celui-ci dira que je suis la personne que je suis à condition de pouvoir me remémorer mes actes passés ; les actes présents et futurs pourront également faire l'objet d'une remémoration. Je suis une personne dans la mesure où des contenus mentaux se transmettent en moi par la mémoire. Il s'agit d'une approche psychologique de l'identité personnelle ; c'est une des voies d'entrée possibles pour aborder ce concept. Le but étant de trouver des canaux introspectifs, comme la mémoire, qui nous constituent à travers le temps comme étant *cette* personne. Dans ce cas, le critère de la mémoire réunit les deux termes de la dichotomie dont nous avons fait mention : particularités singulières et *ré-identification*. Mais il s'agit d'une certaine approche, d'autres philosophes ont proposé d'autres solutions en soulignant que la mémoire n'était pas un critère suffisant. Par exemple, une approche purement physique, purement somatique : je serais la personne qui possède un certain corps qui perdure, qui se maintient à travers le temps. Je suis cette entité passée ou future qui a le même corps, le même organisme biologique qu'au moment présent. Donc que nous perdions notre identité ou que nous conservions la même identité n'a rien à voir avec des faits psychologiques. Ces deux conceptions de l'identité personnelle, bien

qu'apparemment divergentes, rendent compte de deux intuitions fondamentales intimement liées entre elles.

Les théoriciens de l'identité personnelle ont régulièrement eu recours à des cas fictifs pour démontrer leur thèse. Prenons deux exemples (nous en traiterons plus longuement par la suite) : si tous nos contenus mentaux sont transférés dans un cerveau qui n'est pas le nôtre, dans ce cas, sommes-nous devenus la personne qui possède ce cerveau ? La réponse spontanée semble être négative : si tous nos contenus mentaux nous ont « suivi » dans un autre corps, alors nous sommes encore la même personne malgré le changement de corps. Une deuxième hypothèse serait que la deuxième personne aurait usurpé notre identité personnelle.

Un deuxième exemple : si notre cerveau est transplanté dans le corps d'une autre personne et que durant le transfert, une grande partie des contenus mentaux sont perdus ou considérablement modifiés, dans ce cas, est-ce que nous sommes devenus la personne qui possède actuellement notre cerveau ? Dans ce cas, il est clair que nous ne sommes plus tout à fait les mêmes, il semble donc y avoir une perte au niveau de la subjectivité.

Ces deux exemples montrent que la conservation de l'identité personnelle repose intuitivement sur deux critères : préservation des critères psychologiques (contenus mentaux) et préservation du critère somatique (support de ces contenus mentaux).

Ces expériences de pensée montrent qu'il est probablement nécessaire d'utiliser les deux approches, psychologique et somatique, dans l'appréhension de l'identité personnelle.

Mais il s'agit, encore une fois, de deux approches particulières qui n'ont pas le monopole des tentatives de résolution du problème.

Certaines approches, de manière assez paradoxale, tentent de répondre à cette problématique grâce à une approche impersonnelle : la personne ne serait qu'un *point focal* où se réunissent des courbes d'utilité selon les préférences, les choix, les liens affectifs de l'individu. Cette conception est utilisée, notamment, par Parfit qui utilise un point de vue impersonnel pour traiter de la question de l'identité personnelle.

Pour mener à bien notre analyse, nous aborderons les textes fondamentaux des deux auteurs mais également des auteurs secondaires afin d'élargir notre propos.

Il nous a semblé logique, d'un point de vue chronologique, d'aborder en premier lieu la conception de Locke et plus précisément le chapitre 27 du livre II de l'« Essai sur l'entendement humain » qui porte le titre « Ce qu'est identité et diversité ». Dans cet extrait, Locke développe la notion d'identité personnelle qu'il associe à la *con-science*. Nous verrons en quoi sa conception, reprise et critiquée par Ricœur, est fondamentale en ce qu'elle introduit la durée au sein de l'identité par le biais de la mémoire. Pour approfondir ces analyses, nous utiliserons la réflexion présente dans « Les sources du moi » de Taylor qui défend l'idée d'un soi désengagé chez Locke qu'il nomme le *moi ponctuel*. Nous tenterons de voir en quoi ce désengagement du sujet a profondément marqué l'appréhension de l'identité jusqu'à nos jours.

Faisant un bond considérable dans le temps, nous aborderons ensuite la conception de Ricœur au travers des études cinq et six de « Soi-même comme un autre ». Celles-ci étant fondamentales pour le développement de l'identité personnelle. Nous verrons notamment comment Ricœur lie identité personnelle et théorie narrative et leurs conséquences dans la construction du soi.

Pour diversifier les points de vue sur la question, nous nous baserons ensuite sur les propos de C. Romano qui propose une critique des concepts ricœuriniens ; notamment en ce qui concerne l'ipséité.

Un des concepts fondamentaux dans la théorie de l'identité personnelle, tant chez Ricœur que chez Locke, est la mémoire et donc, implicitement, l'oubli. Nous avons tenté de prendre celui-ci comme fil rouge tout au long du présent travail. C'est dans cette optique que nous avons souhaité analyser l'une des conférences données par Ricœur en personne et qui s'intitule « L'oubli ».

Pour terminer notre analyse, nous proposerons une rencontre entre les deux auteurs ainsi qu'un élargissement de la question avec l'intervention d'autres philosophes et notamment avec le concept « d'intériorité d'exil » d'E. Housset.

La question que nous souhaitons poser est la suivante : qu'est-ce que l'identité d'un individu ? D'où vient ce sentiment de continuité et de permanence qui nous permet de nous sentir être les mêmes malgré les changements perpétuels au sein de nos vies ? Quel est le rôle de la mémoire dans ce processus ? Y a-t-il vraiment une sorte de noyau de permanence dans notre être ? Ou ne sommes-nous, finalement,

qu'éclatement ? Nous aborderons ce risque de multiplicité au cœur de l'identité avec le problème de l'oubli au sein de la *con-science* chez Locke et celui de l'équivocité du terme même d'identité chez Ricœur.

I. La conception de l'identité personnelle de Locke.

I.1 Définition des concepts d'identité et de diversité.

Selon Locke, une chose est identique à elle-même si sa permanence peut être vérifiée en différents temps et en différents lieux. S'il s'avère que cette chose est différente en fonction du changement de temps et de lieu, alors elle diffère d'elle-même. Les critères de temporalité et de localisation sont donc les deux critères principaux qui fondent les concepts d'identité et de diversité. Or, il semble logique d'avancer l'idée que si une chose existe à un moment précis et à un endroit précis, alors elle est forcément elle-même. Locke dira à ce propos :

« Ce qui a un même commencement par rapport au temps et au lieu est la même chose ; et ce qui à ces deux égards a un commencement différent de celle-là, n'est pas la même chose qu'elle, mais en est actuellement différent »⁶.

I. 1.1. Remarques préliminaires.

Locke recense trois types de substances : Dieu, les esprits finis et les corps. Une des règles principales de l'identité étant que deux substances de la même catégorie ne peuvent coexister en même temps et au même endroit ; ce qui engendrerait un recouvrement de ces substances et une annulation de la distinction entre identité et diversité. Deux corps, par exemple, ne peuvent se trouver, à strictement parler, à la même place et au même moment ; dans ce cas de figure, les deux corps ne formeraient plus qu'un et l'identité de l'un et de l'autre serait perdue ; ainsi que leur diversité respective.

De plus, Locke ajoute que les pensées et les actions (qui sont des modes et non des substances) ne sont que diversité puisque chacune d'elles meurt à l'instant précis où

⁶ John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, p. 513.

elles sont énoncées. En effet, nous ne pouvons jamais avoir deux fois la *même* pensée, accomplir deux fois le *même* geste de manière parfaitement identique. Locke dit ceci :

« (...) le mouvement et la pensée, qui consistent l'un et l'autre dans une continuelle succession, on ne peut douter de leur diversité ; car chacune périssant dans le même moment qu'elle commence, elles ne sauraient exister en différents temps, ou en différents lieux, ainsi que des êtres permanents peuvent en divers temps exister dans des lieux différents »⁷.

En outre, l'identité des créatures vivantes ne change pas selon une augmentation ou une diminution de matière. Ainsi, si nous reprenons un exemple de Locke, lorsqu'un poulain naît et devient un cheval adulte, il restera le même qu'il soit gras ou maigre.

L'unité d'une plante, quant à elle, réside dans l'organisation de parties, dans un seul et même corps, qui participe à une vie commune.

Tandis que l'identité des animaux est constituée d'une organisation de parties propres à une fin déterminée qu'elle est capable d'atteindre à condition qu'une force nécessaire lui soit injectée. À ce titre, Locke compare les animaux aux machines (en reprenant l'exemple de la montre de Descartes) et souligne leur ressemblance. Il ajoute cependant que les animaux dépendent d'une force interne (ce que l'on pourrait qualifier d'instinct), tandis que les machines sont soumises à une force externe.

Concernant l'être humain, ce qui constitue son identité, c'est la vie garantie par des particules de matières qui évoluent au sein d'un flux perpétuel ; ces dernières étant vitalement unies à un même corps organisé. Il y a donc des modifications corporelles (le vieillissement par exemple) mais également une unité suffisante pour garantir la permanence dans le temps d'un même corps. La corporéité ne doit pas être mise de côté dans la définition d'« être un homme » ; le corps fait partie intégrante de cette définition.

Selon Locke, il y a une confusion de termes qui provoque de nombreux quiproquos lorsque l'on aborde la question identitaire. En effet, les termes de substance, d'homme ou de personne impliquent chacun une définition différente concernant leur identité. La nature de l'identité variera obligatoirement selon que l'on traite d'un sujet ou de l'autre.

⁷ Ibid. pp. 514-515.

Ceci étant précisé, qu'est-ce qui fait le même homme ? Locke nous fait part d'un récit concernant un perroquet ; apparemment doué d'une intelligence remarquable, l'animal pouvait tenir des conversations sensées et à propos avec un interlocuteur humain. Dès lors, le philosophe se demande si dans ce cas, le volatile aurait pu être considéré comme un être raisonnable au même titre que l'homme. En effet, l'idée d'homme couramment acceptée est celle d'un être pensant et raisonnable, attaché à un corps formé de telle ou telle manière. Ainsi donc, le corps et l'esprit forment un *même* homme. Nous citons Locke :

« Or si c'est là l'idée d'un *homme*, le même corps formé de parties successives qui ne se dissipent pas toutes à la fois, doit concourir aussi bien qu'un même esprit immatériel à faire le *même homme* »⁸.

I.1.2. L'identité personnelle.

Après ces quelques remarques préliminaires, Locke s'emploie à définir spécifiquement l'identité personnelle. Pour définir celle-ci, il faut savoir au préalable ce que signifie le mot *personne* ; Locke propose cette définition :

« C'est, à ce que je crois, un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui peut se consulter soi-même comme le *même*, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, et lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque être que ce soit d'*apercevoir* sans apercevoir qu'il *aperçoit* »⁹.

En effet, lorsque nous sommes en train de produire une action, nous nous savons en train de la faire ; nous en avons *conscience*. Cette connaissance concernant nos actions accompagne systématiquement nos pensées et nos sensations présentes et cela permet à un individu de se reconnaître lui-même comme étant le même ; celui qui agit et qui se sait en train d'agir.

⁷ Ibid. p. 522.

⁸ Ibid. p. 522.

I.1.2.1. Que recouvre le terme spécifique de *con-science* ?

Cette connaissance réflexive concernant nos actes, Locke la reprend sous le terme de *consciousness* ; que P. Coste traduit comme *con-science*. Une brève remarque s'impose concernant cette traduction: le mot anglais, *consciousness*, que Locke utilise tout au long de l'ouvrage vient du latin *conscientia* qui peut se traduire par : « Connaissance de quelque chose, claire connaissance qu'on a au fond de soi-même, sentiment intime, conviction »¹⁰.

Cette phrase illustre bien la position de Locke : *conscientias : sumatur pro actu illo hominis quo sibi est conscius*, en d'autres termes : « Conscience : s'il est pris pour cet acte par lequel l'homme se rend témoignage de lui-même »¹¹.

En français, les mots qui peuvent traduire ce terme sont *sentiment* ou *conviction*, cependant ils expriment maladroitement la pensée de l'auteur. En effet, Locke décrit l'identité personnelle comme étant *quo sibi est conscius* c'est-à-dire l'acte de l'homme par lequel *il se rend témoignage de lui-même*. Or, les termes de *sentiment* ou de *conviction* semblent fort peu à propos pour désigner un tel acte. Le traducteur, P. Coste, a donc pris la liberté d'utiliser le terme de *con-science* qui semble être le plus pertinent pour qualifier cet acte. Pour marquer la particularité de cet emploi et le distinguer de la signification habituelle que l'on attribue au mot *conscience*, le traducteur a choisi non seulement de le mettre en italique mais de le séparer par un trait d'union afin de conserver la vigilance du lecteur face au sens précis du concept.

P. Coste se justifie en expliquant que lorsque la langue ne permet pas de traduire justement la pensée de l'auteur, alors il est permis, voire même obligatoire, d'inventer de nouveaux mots pour ne pas trahir celle-ci. E. Balibar propose également une définition du terme *consciousness* comme étant la « nécessité où la pensée se trouve de ne pas penser sans penser.¹² » Il ajoute plus loin : « La pensée c'est la conscience,

¹⁰ Conscientia. (2001). Pierre Flobert. *La Gaffiot de poche* (p.169). Paris : Hachette.

¹¹ John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, pp. 1062-1063.

¹² John LOCKE, *Identité et différence : l'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Seuil, 1998, p.75.

parce qu'une pensée non consciente est une contradiction dans les termes, une non-pensée. »¹³

I.1.2.2. Continuité de la substance vs temporalité de la *con-science*.

Cette *con-science* désigne donc le sentiment intérieur qui accompagne toujours la pensée et qui permet qu'un individu puisse se distinguer de tout autre être pensant et dès lors, se reconnaître lui-même comme étant le même. L'identité personnelle consiste donc dans le fait qu'un être raisonnable soit toujours le même et puisse se reconnaître comme tel ; en différents temps et en différents lieux par rapport à ses actes. De plus, l'identité de l'individu s'étend aussi loin que les souvenirs qu'il conserve de ses actions et de ses pensées passées. Ces souvenirs permettent d'identifier le soi présent qui se remémore au soi passé qui a effectivement produit ces actions et ces pensées.

Il n'est donc pas pertinent, dans cette optique, de savoir si ce *même soi* existe en une seule ou en plusieurs substances, mais bien de connaître les raisons de son unification au sein de la temporalité qui sont de l'ordre d'une réflexivité possible concernant les actes.

Une question survient et peut susciter un doute : « Sommes-nous toujours la même *chose pensante*, c'est-à-dire la même substance ? » Nous pouvons effectivement nous demander si c'est toujours strictement la même substance qui pense. Si les souvenirs de nos actes passés, c'est-à-dire notre *con-science*, étaient toujours infailliblement présents à notre esprit, cette question ne se poserait pas. Or, cette *con-science* est systématiquement interrompue par l'oubli : soit parce que nous omettons de nous souvenir de certaines actions passées au profit d'autres, soit que notre attention est retenue par nos pensées présentes, soit que nous sommes plongés dans le sommeil (moment où la *con-science* est en veille). Ces moments, où le sentiment que nous avons de nous-mêmes est mis entre parenthèses, où nous nous perdons nous-mêmes

¹³ Ibid. p.75.

de vue par rapport au passé, peuvent amener le doute sur la permanence de notre être : sommes-nous toujours la même chose qui pense ? La même substance ?

Cette question n'est, en réalité, d'aucun intérêt pour l'identité personnelle puisqu'il s'agit de savoir ce qui fait la même personne et non si c'est toujours la même substance qui pense dans la même personne. En effet, différentes substances peuvent cohabiter au sein d'un même être, unies par la *con-science* dont elles font partie. De même que différentes substances peuvent cohabiter au sein d'un même être dont l'identité est conservée dans le temps par le biais d'une même vie continuée. Si c'est la *con-science* qui fait qu'un homme reste identique à lui-même, soit cette *con-science* est liée à une seule substance individuelle, soit elle est constituée en permanence de différentes substances qui se succèdent les unes aux autres. En définitive, la question de la substance importe peu ; ce qui garantit l'identité personnelle c'est qu'un individu puisse se remémorer un acte passé avec la même *con-science* qu'au moment où il a produit cet acte et qu'il puisse également s'en souvenir avec la même *con-science* alors qu'il se le rappelle présentement. À cette condition, il est le *même* soi ; dès lors, celui-ci ne peut être altéré que par un défaut de la *con-science* et non par une quelconque modification substantielle. Pour résumer cette idée, nous pouvons citer un extrait :

« Cette même *con-science* réunit dans la même personne ces actions qui ont existé en différents lieux et en différents temps, quelles que soient les substances qui ont contribué à leur production »¹⁴.

Si l'identité personnelle ne dépend d'aucune substance, quel est le rôle du corps dans l'appréhension de notre être ? Voici comment Locke qualifie l'union de l'esprit et du corps :

« (...) dans notre propre corps, dont toutes les particules font parties de nous-mêmes, c'est-à-dire, de cet être pensant qui se reconnaît intérieurement *le même*, tandis que ces particules sont vitalement unies à ce même *soi* pensant, de sorte que nous sentons le bien ou le mal qui leur arrive par l'attouchement ou par quelque autre voie que ce soit »¹⁵.

¹⁴ John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, p. 524.

¹⁵ Ibid. p. 524.

En effet, chaque membre de notre corps constitue notre identité ; ils sont une partie de nous-mêmes. Or, si un de ces membres venait à être amputé, alors il serait exclu de l'unité corporelle et, de ce fait, des sensations qui s'y rapportent. Étant désormais incapables de ressentir une quelconque sensation concernant cette partie séparée de notre corps, elle ne fait donc plus partie de nous-mêmes. Eu égard à cette constatation, il s'avère que les substances qui composent le *soi personnel* peuvent être modifiées au cours du temps sans que cela n'affecte l'identité personnelle de l'individu. Les changements que subit le corps au cours de la vie n'influencent pas la permanence de l'identité d'une personne.

Une autre question survient : s'il s'avère que la substance pensante (l'esprit) est modifiée, la personne serait-elle encore la même ? Ou si cette substance reste la même, peut-il y avoir différentes personnes ?

Cette question n'est pas pertinente si l'on soutient l'hypothèse que la pensée ne dépend que d'une constitution purement matérielle, c'est-à-dire sans laisser aucune place à une substance immatérielle quelle qu'elle soit. Pour ceux qui soutiennent cela, il est clair que l'identité personnelle n'est pas conservée dans une identité de substance.

D'un autre côté, ceux qui attribuent la pensée à une substance exclusivement immatérielle doivent justifier pourquoi l'identité personnelle ne peut pas être conservée dans un changement de substances immatérielles. Sauf s'ils admettent qu'un même esprit immatériel anime et unifie de manière égale les animaux et les hommes, ce qui, au moins du point de vue des cartésiens, est une parfaite hérésie (les animaux seraient alors mis sur le même plan que les hommes ce qui pose problème au niveau de l'immortalité de l'âme chez Descartes).

Si la pensée est du registre exclusif des substances immatérielles ; la personne reste-t-elle la même malgré un changement de la substance pensante ? Cette question ne peut trouver de réponse que si nous savons qu'elle est le genre de substance qui pense en nous. De même pour le fait de savoir si la *con-science* des actes passés peut être transférée d'une substance pensante à une autre.

Cette hypothèse serait invalide dans le cas où la *con-science* ne serait qu'un seul et même acte individuel. Or, elle est « la représentation actuelle d'une action passée »¹⁶, il faut donc démontrer l'impossibilité qu'une action qui n'a jamais été réellement soit présentée comme réelle à l'esprit. Il semble fort difficile de démontrer en quoi la *con-science* serait tellement attachée à un agent individuel qu'un autre agent ne puisse partager le souvenir de ses actions passées. Pour démêler cette question, il faut définir plus avant le genre d'actions qui pourraient être produites sans nécessiter une réflexivité de la part de l'agent (ce qui revient à dire que l'individu pourrait penser sans y penser, bref penser sans *con-science*).

Mais la même *con-science* n'est pas un même acte individuel ! De ce fait, comment peut-on prouver qu'une substance pensante ne pourrait pas intégrer une action qu'elle n'aurait pas produite mais dont elle aurait la conviction d'être responsable (et qui aurait été réalisée par un autre agent) ? Comme dans le cas des rêves qui semblent tout à fait réels tant que nous sommes endormis. Locke n'offre pas de solution à ce problème et s'en remet à la bonté de Dieu pour trancher des actions bonnes ou mauvaises ; celles-ci dépendant du sentiment de l'agent. Les hommes seront donc jugés selon les actions, bonnes ou mauvaises, de leur vie et dont ils ont *con-science*.

En effet, Locke en arrive à la conclusion que, si une même *con-science* peut être transportée d'une substance pensante à une autre, alors cela signifie que deux substances pensantes peuvent cohabiter dans une seule personne. Ce qui ne contredit pas la thèse de l'identité personnelle qui est respectée puisque la même *con-science* est conservée dans une ou plusieurs substances.

La deuxième question que posait Locke était de savoir si deux personnes distinctes pouvaient exister dans la même substance immatérielle. Il s'agit donc de savoir s'il est concevable qu'un individu puisse être dépossédé irrévocablement de tout souvenir de son existence passée et que, dès lors, sa *con-science* ne puisse s'étendre qu'à partir d'un nouveau présent dépourvu d'antériorité.

¹⁵ Ibid. p. 526.

La théorie de la préexistence des âmes¹⁷ atteste de cette théorie puisque l'âme qui arrive dans un nouveau corps oublie totalement sa vie précédente. Or, si l'on définit l'identité personnelle comme un sentiment intérieur, qui ne peut rester en état d'insensibilité, alors il faut admettre qu'une âme préexistante doit nécessairement être constituée de plusieurs personnes distinctes. Cette théorie est loin d'être un non-sens selon Locke :

« Qu'un homme, après avoir réfléchi sur soi-même, conclue qu'il a en lui-même une âme immatérielle, qui est ce qui pense en lui, et le fait être le même, dans le changement continuuel qui arrive à son corps, et que c'est là ce qu'il appelle *soi-même* »¹⁸.

Cependant, bien que cette théorie ne soit pas absurde, il n'en est pas moins évident que si l'âme d'un individu qui arrive dans un nouveau corps n'a aucun souvenir de ses vies antérieures, alors sa *con-science* ne peut pas se projeter au-delà de cette nouvelle vie. Si cet homme n'a aucuns souvenirs de ses pensées ni de ses actions passées, alors, eu égard à ce que nous avons développé avant, il ne peut, en aucun cas, être la même personne. Par exemple, si un homme prétendait avoir été Socrate, il faudrait qu'il ait des souvenirs de cette vie pour être effectivement Socrate et être la même personne. En clair, si la *con-science* ne peut pas se projeter et se souvenir d'avoir été quelqu'un d'autre que ce qu'elle est présentement, alors l'individu ne peut pas être la même personne que celle qu'il prétend avoir été. Car, et nous citons Locke :

« (...) la même substance immatérielle sans la même *con-science*, ne fait non plus la même personne pour être unie à tel ou tel corps, que les mêmes particules de matière unies à quelque corps sans une *con-science* commune, peuvent faire la même personne »¹⁹.

La métempsychose peut donc préserver la même personne bien que la forme du corps soit différente, pourvu que ce soit la même *con-science* qui soit liée à l'esprit qui l'anime. Critère essentiel, puisque le corps étant autre, l'âme seule ne peut suffire à garantir la permanence de l'identité personnelle (sauf pour ceux qui font de l'âme l'essence fondamentale de l'homme).

¹⁷ Cf. Le mythe d'Er le Pamphylien (X 617b-621d). PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, deuxième édition corrigée, 2004, pp. 517-523.

¹⁸ John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, p. 528.

¹⁹ Ibid. p. 529.

De plus, le corps doit être pris en compte dans ce qui constitue l'homme. Plus encore, il le détermine par apport au regard d'autrui (puisque autrui juge sur ce qu'il voit extérieurement, ne connaissant rien du sentiment interne qui opère dans ses semblables).

Locke prend l'exemple du prince et du savetier : s'il s'avérait que la *con-science* d'un prince, c'est-à-dire la totalité de ses souvenirs concernant des actions passées qu'il reconnaît comme étant les siennes, soit transférée dans le corps d'un savetier ; alors, seul le prince aurait conscience d'être lui-même. Les autres ne verraient en lui que le savetier qu'ils ont pour habitude de côtoyer.

Nous avons donc dit que l'âme seule ne suffisait aucunement à constituer l'homme. La *con-science* en revanche, aussi loin qu'elle s'étend dans le temps, réunit les existences et les actions qu'elles soient lointaines ou immédiatement passées. De ce fait, « Quiconque a une *con-science*, un sentiment intérieur de quelques actions présentes et passées, est la même personne à qui ces actions appartiennent »²⁰.

Ceci garantissant le même soi ; quelles que soient les substances, matérielles ou immatérielles, qui le contiennent. En effet, pour ce faire, peu importe qu'il soit composé d'une même substance ou de différentes substances.

Mais qu'est-ce que le *soi* ? Voici la définition que Locke en donne :

« Le soi est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (...) qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, et qui par-là est intéressée pour soi-même, aussi loin que cette *con-science* peut s'étendre »²¹.

Prenons un exemple ; si notre petit doigt était tranché, et que notre *con-science* l'accompagnait, laissant le reste de notre corps, alors ce petit doigt représenterait la même personne, c'est-à-dire nous. Or donc, si la *con-science*, qui constitue le même soi et qui garantit la perdurance d'une même personne, accompagne la substance lorsqu'une partie vient à être séparée de l'autre, quelle que soit la substance à laquelle

¹⁹ Ibid. p. 530.

²¹ Ibid. p. 531.

la *con-science* s'attache, alors elle garantit que cette substance soit le même soi (qui s'attribue donc ses actions) que la partie dont elle a été séparée.

I.1.2.3. *Con-science* et responsabilité.

De plus, c'est sur l'identité personnelle que repose tout le système de justice et de droit et donc aussi celui des peines et des mérites ; puisque c'est grâce à elle que l'individu se sent concerné par lui-même et pourrait-on dire, qu'il se porte garant de lui-même. Cette responsabilité par rapport à l'acte n'est possible que dans la mesure où l'individu considère celui-ci comme faisant partie de sa *con-science*. Si tel n'est pas le cas, alors sa responsabilité ne peut pas être convoquée. Cette dernière idée s'explique par le fait, comme nous l'avons déjà souligné, que l'identité personnelle est une identité de *con-science* et non de substance. Dès lors, il serait aussi ridicule de punir un individu pour un acte dont il n'aurait aucun sentiment que de punir un jumeau pour un acte que son frère aurait commis simplement parce qu'ils sont identiques physiquement.

Locke anticipe une objection qui pourrait lui être faite, à savoir : si un individu oublie totalement ses expériences, pensées, actions, sentiments passés, est-il la même personne ou non ? Le philosophe met en garde contre une confusion de terme dans ce genre de cas. Si par exemple, un individu dit « Je suis le même » ; pour l'opinion commune, le *Je* désigne l'homme, mais encore le même homme et donc la même personne. Or, l'identification entre le même homme et la même personne est abusive. En effet, un même homme peut, au cours de sa vie, être plusieurs personnes et donc, oserions-nous le dire, plusieurs *Je*. Si un même homme peut « avoir en différents temps une *con-science* distincte et incommunicable », alors « il est hors de doute que le même homme doit constituer différentes personnes en différents temps »²².

La loi elle-même reconnaît ce fait puisqu'elle ne punit pas l'homme sage pour un acte de l'homme fou (non-responsabilité) et admet donc que deux personnes puissent cohabiter au sein du même individu. De même, nous entendons souvent des gens dire : « Il a changé, je ne le reconnais plus, ça ne lui ressemble pas, etc. » ; ces phrases communes montrent bien que le soi peut être modifié, peut évoluer. Que ce *soi* qui

²² Ibid. pp.532-533.

constituait la même personne peut disparaître et laisser place à une nouvelle forme de *soi*.

Il est toutefois difficile de concevoir qu'un même homme individuel puisse être, tout à la fois, deux personnes. Il convient, tout d'abord, de préciser ce que l'on entend par « homme individuel », cela peut être défini par trois choses : soit c'est une même âme (substance individuelle, immatérielle et pensante), soit c'est un même animal (sans aucune référence à une substance immatérielle), soit c'est un même esprit immatériel lié au même animal.

Si nous envisageons la première de ces possibilités, il faudra admettre qu'un homme en différents temps (et en différentes vies si nous reprenons la thèse de la métempsychose) soit le même homme. Si cela est accepté, alors le fait qu'un même homme en différents temps puisse être deux personnes devra l'être également (puisque'il est admis que deux hommes qui ont vécu à des époques différentes et qui ne partagent aucuns souvenirs communs soient bel et bien le même homme ; ou du moins la même âme). Avec la deuxième et la troisième possibilité, une difficulté survient : celle d'expliquer comment un nourrisson, un enfant, un adulte et un vieillard peuvent êtres le même homme.

Quoiqu'on pense de ces théories, celle qui évite toutes contradictions logiques consiste à identifier l'homme avec le même homme individuel qui dépend de l'identité personnelle et donc de la *con-science* qui seule peut produire et soutenir le *soi-même*.

Toutefois, un individu qui commet un acte dont il n'a aucune *con-science* sera tout de même puni par les lois humaines qui jugent en fonction de leur manière de connaître les choses (dans ce cas, la question est de savoir qui a réalisé physiquement le crime). En effet, même si l'homme n'a aucun sentiment d'avoir effectué l'acte pour lequel il est accusé, il en est néanmoins responsable devant la Loi. Car, dans ce cas, on ne peut distinguer avec certitude ce qui est réel de ce qui est simulé ; l'ignorance n'est donc pas admise comme excuse. Si les preuves d'un crime sont certifiées, alors l'individu devra répondre de son comportement, car son défaut de *con-science* ne peut être prouvé de manière certaine. Ainsi en est-il des lois humaines ; en revanche, à l'heure du jugement dernier, les hommes seront condamnés justement. C'est-à-dire qu'ils

devront répondre des actes, et uniquement de ceux-ci, qui apparaissent à leur *con-science*.

I.1.2.2.4. Vérification de l'hypothèse au moyen de *puzzling cases*.

Nous avons donc souligné que l'identité de substance ne peut en aucun cas unifier une même personne avec des existences éloignées ; seule la *con-science* peut y parvenir : la possibilité même de la personnalité repose donc sur elle.

Locke propose deux scénarios pour démontrer que le soi ne réside pas dans une identité de substance. Premièrement, imaginons deux consciences différentes, qui ne peuvent dialoguer entre elles mais qui agissent tour à tour dans le même corps (l'une durant le jour, l'autre pendant la nuit). Deuxièmement, imaginons une *con-science* unique qui agirait par intermittence dans deux corps différents.

Le philosophe soutient que, dans la première éventualité, il s'agirait de deux personnes distinctes (l'homme du jour et celui de la nuit), et ce malgré le fait que les deux *con-science* cohabitent dans le même corps. Dans le deuxième cas, en revanche, il s'agirait de la même personne en vertu de l'unité de la *con-science* qui agit pourtant à travers deux corps différents. Encore une fois, Locke démontre que l'identité personnelle, la personnalité, dépend de la *con-science* et non du type de substance. Le soi est donc déterminé par l'identité de *con-science*. S'il est admis que la substance pensante qui agit en l'homme est immatérielle ; alors il est aussi évident que cette chose qui pense se souvient certes, mais oublie également et se remémore. La *con-science* oscille sans arrêt entre mémoire et oubli.

Or, pour reprendre notre exemple de tout à l'heure ; imaginons que dans un même corps se trouvent deux *con-science*s, l'une du jour et l'autre de la nuit ; de sorte que l'homme du jour possède les souvenirs de l'homme du jour et que l'homme de la nuit possède les souvenirs de l'homme de la nuit, sans aucun échange mémoriel possible entre les deux. Dès lors, les deux individus auraient en commun le même esprit immatériel ainsi que le même corps mais pas la même *con-science*, ils ne seraient donc

pas la même personne. L'unité de la substance n'est donc pas un critère pour définir l'unité de *con-science*.

Si une substance immatérielle est dépossédée de la *con-science*, alors elle est exclue de la personnalité, du sentiment d'être *soi-même* et l'individu ne la reconnaîtra plus comme étant la sienne. Nous citons Locke à ce sujet :

« Car qu'une substance ait pensé ou fait des choses que je ne puis rappeler en moi-même, ni en faire mes propres pensées et mes propres actions par ce que nous nommons *con-science*, tout cela, dis-je, a beau avoir été fait ou pensé par une partie de moi, il ne m'appartient pourtant pas plus, que si un autre être immatériel qui eût existé en tout autre endroit, l'eût fait ou pensé »²³.

Locke est néanmoins d'accord sur le fait que la *con-science*, le sentiment intérieur, concernant nos actions et notre existence passée est probablement attachée à une seule substance individuelle et immatérielle.

I.1.2.2.5 Conclusion partielle.

Quelles que soient les hypothèses que l'on formule, il faut admettre qu'il y a, en chaque être raisonnable, quelque chose qui est lui-même. Que ce soi a existé auparavant, de manière relativement durable, et que son existence peut perdurer à l'avenir, sans possibilité de contraindre cette existence dans une durée précise. C'est le même soi qui existait alors, qui a pris des décisions, fait des choix, qui ont un impact sur le soi présent que nous savons être le même que précédemment.

Différentes substances ont pu prendre part à ce processus ; se liant tantôt de manière vitale avec le sujet, s'en séparant à d'autres moments. Elles faisaient alors partie intégrante de ce même soi. Nous citons Locke à ce propos :

« Ainsi chaque partie de notre corps, vitalement unie à ce qui agit en nous avec *con-science*, fait une partie de *nous-mêmes* ; mais dès qu'elle vient à être séparée de cette union vitale, par laquelle

²³ Ibid. p. 536.

cette *con-science* lui est communiquée, ce qui était partie de nous-mêmes il n'y a qu'un moment, ne l'est non plus à présent, (...)»²⁴.

Cette partie qui se détache de notre *con-science* peut très bien se lier avec une autre personne par la suite. Ce qui explique comment une même substance numérique peut faire partie de deux personnes distinctes et qu'une même personne puisse être conservée dans le temps malgré les changements de substances.

De plus, un ajout ou une diminution de telles substances immatérielles (ou spirituelles) ne menace pas l'identité personnelle dans sa permanence. Toute substance qui est vitalement unie au sujet par le biais de la *con-science* fait partie intégrante de ce même-soi ; tant qu'elle est soumise à la *con-science*, elle participe du même soi passé et présent.

Le terme de personne désigne ce que l'on appréhende comme étant le *soi-même* ; sentiment réflexif qui garantit la même personne. Mais c'est également un terme juridique derrière lequel est dissimulée la responsabilité de l'acte ainsi que ses conséquences, négatives ou positives. Ce terme ne peut, par conséquent, être utilisé que par des êtres raisonnables, capables d'énoncer des lois. C'est encore grâce à la *con-science* que ces êtres raisonnables reconnaissent comme étant les leurs leurs actes passés et s'en montrent responsables ; de même qu'ils s'imputent leurs actes présents. Ce système réflexif est fondé sur la quête principale de tous hommes : accéder au bonheur et éviter la souffrance. Cependant, pour que ce bonheur soit accompli, il faut que le sujet ait *con-science* de l'acte passé qui le permet. De même que pour la souffrance ; le sujet qui se voit puni pour un acte dont il n'aurait aucun souvenir souffrira inutilement puisqu'il ne se sentira pas responsable de ce pourquoi on l'accuse.

Locke anticipe les critiques qui pourraient lui être adressées concernant sa thèse, mais il se justifie en prônant l'ignorance dans laquelle se trouvent les hommes au sujet de cette chose qui pense en eux et qui demeure insaisissable.

²⁴ Ibid. p. 537.

Locke souligne également la permanence de la substance, en effet :

« (...) toute substance qui commence à exister, doit nécessairement être la même durant son existence : de même, quelque composition de substance qui vienne à exister, le composé doit être le même pendant que ces substances sont ainsi jointes ensemble »²⁵.

Il en est de même pour les modes. La même règle prévaut si l'unité, la composition est constituée de différents modes ou de différentes substances.

Selon le philosophe, la difficulté vient donc d'une certaine confusion langagière ; car, pour lui, si une même idée est nécessairement associée au même terme, alors il devient aisé de distinguer l'identité ou la diversité d'une chose. En effet :

« (...) quelle que soit la composition dont une idée complexe est formée, tant que l'existence la fait une chose particulière sous une certaine dénomination, la même existence continuée fait qu'elle continue d'être le même individu sous la même dénomination »²⁶.

I.2. L'apogée du sujet désengagé : le *moi ponctuel* de Locke.

I.2.1. Origine et émergence du sujet désengagé.

Le modèle de désengagement du sujet présent chez Descartes a émergé suite à l'influence considérable, fin du 16^e et début du 17^e, du mouvement « néostoïcisme ». Ce mouvement, comme son nom l'indique, s'inspirait du stoïcisme en y adjoignant le dualisme de l'âme et du corps ainsi qu'un modèle de maîtrise de soi qui va évoluer, chez Descartes, en modèle de maîtrise instrumentale.

Le néostoïcisme va développer un idéal qui consiste à penser que l'individu humain possède la capacité de se créer lui-même, de se remodeler grâce à une action méthodique et disciplinée. Ce qui implique que le sujet a la capacité d'adopter une posture instrumentale par rapport à lui-même qui permet une modification des spécificités propres de l'individu en question. Ainsi, le sujet peut, en accroissant ou en diminuant certaines de ses caractéristiques, arriver au modèle idéal souhaité. Or, le

²⁵ Ibid. p. 540.

²⁶ Ibid. p. 541.

sujet désengagé de Descartes semble correspondre au mieux à ce processus de maîtrise de soi. Ce qui explique probablement le succès qu'il a rencontré auprès de ses contemporains et de la postérité.

Cet engouement est encore palpable jusqu'à aujourd'hui et cette figure du sujet désengagé et de la maîtrise de la raison nous « colle à la peau » pour ainsi dire. En effet, cette théorie fait partie intégrante de la pensée moderne et représente une des manières, pour ne pas dire la seule, de nous appréhender nous-mêmes, de construire notre vision de l'intériorité.

Fort bien, mais en quoi cette remarque est-elle pertinente pour notre propos ? En cela que ce sujet désengagé atteint son apogée chez Locke où il devient ce que Ch. Taylor appelle « le moi ponctuel ». Ce *moi ponctuel* se caractérise par le désengagement qui rend possible l'accès à la maîtrise de soi. Or, le désengagement signifie également objectivation, c'est-à-dire : le fait de neutraliser un domaine de l'être, qui nous avait fourni jusqu'alors des normes et des modèles, en le privant de sa force normative à notre égard.

Le mouvement de mécanisation de la conception scientifique du monde qui a lieu au XVII^e siècle et dans lequel s'inscrit Descartes est, en ce sens, une objectivation. Selon l'ancienne vision, le monde était perçu comme le lieu d'incarnation des Idées : l'ordre cosmique est comme il est car il est la manifestation d'un ordre d'Idées spécifiques qui s'exprime selon une double téléologie. Premièrement, les choses du monde prennent la forme qu'elles ont pour représenter au mieux les idées. Les choses sont donc l'incarnation, en quelque sorte, des Idées. Deuxièmement, l'ensemble des Idées acquiert une forme telle qu'elle peut traduire une certaine perfection. Dans les deux cas, l'Un est partie intégrante du multiple, qui le représente et qui le fonde.

C'est ce que Taylor va appeler un ordre signifiant qui implique un logos ontique. Du point de vue du sujet, ce type d'ordre signifie que les individus doivent se conformer à leur Idée et, en retour, l'être est dit rationnel, c'est-à-dire apte à comprendre l'ordre dans lequel il s'insère et qui se rend visible. La force normative de cet ordre doit donc être reconnue pour la compréhension de sa globalité ; dès lors, toute objectivation, neutralisation s'avère impensable.

La pensée mécaniste bouleverse cette ancienne conception du monde et, donc également, du soi et fixe des normes d'un nouveau type. Cet engouement pour une explication scientifique a été, en partie, engendrée par la contestation du fait que, dans une éthique fondée sur la nature, la liberté de Dieu est limitée. Or, celui-ci doit pouvoir rester entièrement libre de décider du bien et du mal de chaque chose ; ce qui est possible dans un système mécaniste. Nous citons Taylor à ce sujet :

« Finalement, un univers mécaniste était le seul qui fût compatible avec un Dieu dont la souveraineté se définissait par sa liberté infinie de créer »²⁷.

Une des principales motivations du mouvement mécaniste avait donc trait, aux origines, à la maîtrise divine. C'est par après que cette idée s'est étendue à l'homme, qui en devient à son tour le bénéficiaire, avec la phrase célèbre de Descartes : « (...) nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »²⁸. Pour ce philosophe, le mécanisme restera toutefois toujours lié au divin puisque même les vérités éternelles sont créées par Dieu²⁹. Selon lui, la nouvelle science qui se développe va permettre à l'homme la maîtrise instrumentale de son environnement.

Cette volonté de maîtrise liée à une conception spécifique du savoir est ce qui a fondé le sujet moderne et/ou le moi ponctuel sur la base d'un désengagement poussé à son extrême. Ce désengagement, qui a déjà été amorcé avec Descartes, implique une relation d'un genre nouveau à nous-mêmes qui entre en conflit avec notre manière « naturelle » de faire l'expérience des choses et du soi.

Pour comprendre ce dernier point, il nous faut revenir brièvement sur ce que Descartes entendait par propriétés secondes et par sensations corporelles. Selon lui, le véritable siège ontologique des sensations corporelles ne se situe pas dans le corps, mais dans l'esprit. Les sensations corporelles ne se situent donc pas, paradoxalement, dans les

²⁷ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p.214.

²⁸ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 98-99.

²⁹ « Je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures ». René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 168-169.

corps ; bien qu'elles dépendent effectivement de certaines propriétés liées aux corps. Dès lors, cela signifie que *percevoir* quelque chose c'est en avoir une *connaissance claire et distincte*. Mais, cela modifie notre rapport « naturel », habituel au monde. En effet, il s'agit bien de suspendre la dimension intentionnelle de l'expérience afin de l'appréhender elle-même comme un objet. Descartes nous incite donc à produire un retournement : ne plus vivre dans et par l'expérience mais la considérer comme s'il s'agissait de l'expérience de quelqu'un d'autre ; c'est-à-dire de manière totalement objective. L'expérience doit donc être traitée comme non intentionnelle à l'instar des sensations internes (où l'objet potentiel est remplacé par une cause extérieure).

Taylor souligne toutefois le fait que si cette théorie change notre manière d'appréhender notre expérience des choses, elle ne constitue pas effectivement une autre manière d'en faire l'expérience. Effectivement, il semble difficilement concevable que nous puissions réduire nos expériences à de simples idées présentes dans l'esprit. Mais, tout du moins, le désengagement nous invite à sortir de notre position de première personne et de concevoir une autre hypothèse en ce qui concerne le fonctionnement des choses. Si le désengagement suppose que nous sortions de notre expérience, que nous ne vivions plus par nos expériences, alors les penseurs partageant ce point de vue ont dû trouver une autre explication pour combler le vide interprétatif ; solution qu'apporte le mécanisme.

À première vue, cette maîtrise désengagée suppose une totale objectivité et une « perte », pour ainsi dire, dans la relation à soi. Mais n'est-ce pas l'inverse ? En effet, ce processus suppose de ne pas se laisser duper par le cours ordinaire de notre expérience mais bien d'analyser l'expérience, de la décortiquer soigneusement, pour ensuite la recomposer et en tirer des enseignements valables. Dès lors, cette maîtrise désengagée suppose une *réflexivité radicale* puisqu'il s'agit d'appréhender l'expérience de la première personne en profondeur pour pouvoir la reconstruire par la suite.

Dans nos sociétés, le fait de croire que la connaissance véritable est uniquement possible grâce au désengagement et à la raison procédurale est à ce point ancré dans les mœurs que cela semble être la seule interprétation valable. Dans nos esprits, des modèles se forment et se sédimentent progressivement. Ainsi, le désengagement rime avec objectivité ; qui entraîne un certain type de pouvoir et une certaine maîtrise ; d'où

est définie une rationalité c'est-à-dire une manière correcte d'organiser nos pensées ; rationalité qui permet l'acquisition du savoir.

Pourtant, lorsque, dans la vie quotidienne, quelque chose que nous ne comprenons pas survient :

« Nous nous jetons, pour ainsi dire, plus entièrement dans l'expérience. C'est un genre de recherche qui implique que nous soyons *présents*, plus attentivement *dans* notre expérience »³⁰.

Il ne s'agit donc pas de se désengager, mais de s'engager plus profondément au niveau affectif : nous sommes dans l'obligation d'utiliser nos sentiments, nos affects pour pouvoir faire l'expérience de cette chose inattendue, inconnue³¹. Taylor nomme cette recherche *l'exploration engagée* ; qui se distingue donc bien nettement du désengagement. Ce dernier point souligne la possibilité d'une autre épistémologie. Si celle du désengagement et de la maîtrise a été rendue possible, c'est grâce à une série de présupposés (théorie mécaniste en opposition avec celle antérieure du logos antique).

La démarche d'objectivation du soi, le désengagement, implique également un rejet radical d'une téléologie du sujet. En effet, celle-ci par sa définition du sujet humain ayant un penchant vers la vérité et le bien conduirait inexorablement à une exploration engagée des vraies dispositions de la nature humaine, ce que rejette la position mécaniste.

I.2.2. Développement du moi ponctuel lockien et influence sur la postérité.

Locke donne une définition du moi ponctuel qui allait marquer la postérité. Il pousse plus avant le raisonnement de Descartes en rejetant la théorie des idées innées. Il adopte une démarche scientifique, fondée épistémologiquement, plutôt que de

³⁰ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 217.

³¹ Cf. Antonio DAMASIO, *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995, pp. 307-308. « C'est comme s'il existait une passion fondant la raison, une pulsion prenant naissance dans la profondeur du cerveau, s'insinuant dans les autres niveaux du système nerveux, et se traduisant finalement par la perception d'une émotion ou par une influence non consciente orientant un processus de prise de décision ».

poursuivre le rationalisme excessif de Descartes. Locke marque aussi sa vision anti-téléologique de la nature humaine ; tant du point de vue de la connaissance que de la morale, en refusant la doctrine des idées innées. Les raisons de ce rejet sont diverses et ont trait avec l'acquisition d'un certain type de maîtrise.

I.2.2.1. Une théorie anti-téléologique de la connaissance.

En ce qui concerne la connaissance, Locke s'oppose au fait que l'être humain tend naturellement vers la vérité ; que ce soit en reconnaissant l'ordre rationnel des choses (modèle ancien du logos ontique) ou grâce à une tendance qui nous pousse vers la vérité (modèle moderne des idées innées).

Là où certains penseurs considèrent que l'âme ne peut pas être entièrement une chose vide, passive, sans structure préexistante, sans activité, etc. bref qu'elle possède plus qu'uniquement ce qui s'imprime en elle de l'extérieur. Locke, quant à lui, souligne la nécessité d'interroger ces *rationes universelles* (les essences intelligibles de toutes choses), qui sont, selon lui, fondées par l'habitude et par l'autorité mais pas rationnellement. C'est donc à l'idée selon laquelle nous possédons en nous des vérités que nous pouvons découvrir au moyen d'une activité intérieure que Locke veut s'attaquer. Il s'agit donc de remettre en question ces notions qui nous semblent aller de soi et d'interroger leur fondement rationnel. En effet, les synthèses que nous produisons grâce à nos sensations et à nos réflexions construisent notre conception du monde ; mais ces synthèses sont faites de manière inconsciente selon les passions, la coutume et l'éducation. Il n'y a donc aucun recul critique par rapport à elles. Nous tenons pour vraies, en raison de leur caractère « habituel », des notions dont la validité n'est jamais remise en cause. Et c'est précisément en vertu de ce caractère « habituel » qu'il est extrêmement difficile de les interroger puisque cela remet en cause notre manière de penser. Locke s'assigne donc la tâche difficile de déconstruire ces structures sédimentées de la pensée pour repartir sur des bases solides et véridiques.

Cette démarche n'est pas novatrice en soi ; c'était déjà tout le projet de Descartes. De même, le fait de souligner les erreurs engendrées par l'éducation et la coutume n'est pas nouveau non plus ainsi que la volonté de reconstruire une rationalité solide sur la base des expériences sensorielles ; là où Locke innove c'est par rapport à l'étendue du désengagement qu'il propose. En effet, la démolition que propose Locke ne s'arrête

qu'aux idées élémentaires de l'expérience, de la sensation et de la réflexion. Ces idées doivent être acceptées comme fondement car elles ne supposent aucune activité ; à leur égard, l'esprit est entièrement passif ; de fait, nous ne pouvons ni créer ni détruire ces idées élémentaires. Ce type de désengagement ne concerne plus uniquement les propriétés secondes ou les expériences sensorielles, mais bien toute notre activité mentale. L'esprit lui-même est soumis à un processus objectivant qui provient, là encore, de la perspective mécaniste dominante.

Locke produit une réification radicale de l'esprit humain en proposant plusieurs concepts. Tout d'abord, il adopte un atomisme de l'esprit ; c'est-à-dire que l'acquisition de la connaissance se fait par le biais d'une construction sur base des idées simples. Dès lors, la puissance de l'homme consiste en ce maniement, plus ou moins adroit, des matériaux mis à sa disposition et qui sont les idées simples. Il s'agit de les assembler, de les séparer, de les associer, etc. bref de jongler avec elles sans jamais pouvoir ni les créer ni les détruire³². Cette conception des idées simples laisse une question en suspens : comment concevoir les idées générales ? Locke dira que : « même les idées de notre esprit qui ont une valeur générale sont particulières »³³.

Nous constatons, dans cette théorie de la « construction », la présence indubitable de la pensée mécaniste. Celle-ci se retrouve également dans la suite du processus puisque les idées (atomes) sont produites en nous par l'action sur nos sens des *corpuscules* ; par une sorte d'impression sur les organes des sens. Et les idées, une fois « créées » s'associent également selon un processus presque mécanique.

Par ce processus double de suspension du jugement et de vérification, la pensée se voit libérée des passions, de la coutume et de l'autorité. Ce qui implique que nous soyons entièrement responsables de notre manière de penser. Il y a donc, dans la théorie de Locke, non seulement un idéal d'autonomie mais aussi l'exigence d'une responsabilité personnelle et entière de l'individu humain.

³² Nous remarquons, dans ce processus de maniement, une certaine similitude entre le monde matériel et le monde intellectuel.

³³ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 221.

L'expression « responsabilité de soi » husserlienne traduit bien cette idée présente chez Locke mais aussi déjà chez Descartes qui encourage à « juger par nous-mêmes ». La connaissance ne pouvant être authentique si elle n'est pas acquise en propre, c'est-à-dire par le biais de la réflexion personnelle et pas par la seule transmission. À cet égard, Locke dit ceci :

« (...) chacun ne possède qu'autant qu'il a de connaissances réelles, dont il comprend lui-même les fondements. C'est là son véritable trésor, le fond qui lui appartient en propre, et dont il se peut dire le maître. Pour ce qui est des choses qu'il croit et reçoit simplement sur la foi d'autrui, elles ne sauraient entrer en ligne de compte : ce ne sont que des lambeaux, entièrement inutiles à ceux qui les ramassent (...) »³⁴.

En son temps, Platon défendait déjà l'idée que connaître quelque chose est différent de simplement l'accepter pour vrai. Il faut pouvoir justifier sa connaissance, ce qui implique d'en connaître les fondements. Cela suppose également l'abandon de toutes une série de croyances traditionnelles véhiculées par la société et profondément ancrées dans le raisonnement ; puisqu'il s'agit de remettre en question les fondements même de la connaissance. Ce qui est novateur, à l'époque moderne, c'est la radicalité et l'exclusivité de ce mouvement, de cette exigence de justifier *soi-même*. En effet, lorsque Platon incite à remettre en cause la tradition et l'opinion commune afin d'accéder à la vérité, celle-ci n'est que le reflet d'un ordre cosmique pour ainsi dire préétabli. De ce fait, une des meilleures façons d'y accéder est de suivre les enseignements d'un sage jusqu'à atteindre une autonomie suffisante dans la quête incessante du vrai. Il faut donc se soumettre à une certaine forme d'autorité pour accéder à la vérité et à l'indépendance que celle-ci procure.

Tandis que, dans la conception moderne, la raison est procédurale. Il ne s'agit plus, comme dans le modèle ancien, d'être les contemplateurs d'un ordre établi mais bien de créer une image des choses selon les exigences de la pensée rationnelle. Le but étant d'accéder à une vraie compréhension de ce que sont les choses. En ce sens : « La rationalité est avant tout une *propriété du processus de la pensée*, non de son contenu substantiel »³⁵. Ce processus, comme nous l'avons vu, est radicalement réflexif puisqu'il nécessite, sans compromis, la position de première personne. Tout individu doit, pour lui-même et en totale indépendance, se désengager non seulement de ses

³⁴ John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, p.211.

³⁵ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, p.222.

croyances mais aussi des synthèses spontanées que produit inconsciemment son entendement ; afin de les soumettre à un examen approfondi de véracité.

Là où la conception ancienne prônait le secours d'un guide dans les méandres de la vérité, la modernité refuse toute forme d'autorité, quelle qu'elle soit. Eu égard à ce refus, l'homme se trouve affublé d'une liberté contraignante et difficile : celle de se rendre responsable de sa propre démarche réflexive. Locke fait donc de la raison, et plus précisément de la démarche réflexive sur soi, la condition de liberté ou d'esclavage d'un individu. Est libre celui qui se détache de l'opinion commune et de ses propres croyances. Nous citons à ce titre un passage de l'« Essai sur l'entendement humain » :

« Ceux qui sont aveugles, seront toujours conduits par ceux qui voient, ou bien ils tomberont dans la fosse ; et celui dont l'entendement est ainsi plongé dans les ténèbres est sans doute le plus esclave et le plus dépendant de tous les hommes »³⁶.

Locke se déchaîne encore plus vigoureusement contre les dirigeants qui utilisent les « conceptions innées » du peuple pour mieux manipuler celui-ci.

I.2.2.2. Une théorie anti-téléologique de la morale.

Cette théorie objectivante et profondément anti-téléologique de la raison, bouleverse la vision de la connaissance comme nous l'avons développé ci-dessus (refus de l'idée que l'homme, en tant qu'être rationnel, tend naturellement vers la vérité), mais elle s'attaque également aux théories morales qui définissent l'homme comme un être tendant naturellement vers le Bien.

La théorie du désengagement permet également de modifier la motivation du sujet. En effet, Locke adopte une approche hédoniste : c'est-à-dire que le plaisir et la souffrance représentent notre idée du bien et du mal et c'est eux qui nous motivent. Cette thèse n'est pas nouvelle, en revanche la manière dont Locke va la transformer à la lumière de sa conception objectivante de l'esprit l'est. Selon lui, ce qui nous motive, ce n'est pas simplement l'idée du plaisir mais bien *l'inquiétude* qui le sous-tend. En effet, le

³⁶ John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, p.1024.

désir est considéré comme « une inquiétude qui naît de l'absence d'un bien »³⁷. Toutefois, ce processus n'est pas systématique : tout plaisir, désir, que nous jugeons être un bien pour nous ne nous motive pas toujours ; il faut impérativement que ce désir suscite une inquiétude pour qu'il soit source d'action. Seule l'inquiétude du désir peut déterminer la volonté. Locke donne au désengagement une ampleur considérable puisque l'action seule qui tend vers le plaisir ne suffit pas, il faut que cette action soit coordonnée avec un état intérieur qui est lui-même sans objet. Il y a donc une association entre l'inquiétude intérieure et les biens que nous voulons posséder ; l'adéquation entre les deux donnant ce que l'on appelle *le bonheur*.

Est-ce là une thèse déterministe de la volonté ? Sommes-nous toujours déterminés par nos désirs les plus puissants ? Locke semble effectivement aller en ce sens lorsqu'il dit que « l'inquiétude la plus pressante détermine naturellement la volonté »³⁸. Il serait cependant curieux que Locke, après avoir ardemment défendu l'autonomie dans la théorie de la connaissance, laisse libre cours à un déterminisme concernant la théorie morale. Il défend effectivement l'idée qu'une maîtrise doit être rendue possible quant à la volonté. Ainsi, Locke réintroduit la liberté de choix de l'homme en disant que celui-ci peut, par un examen minutieux, juger ce qui est effectivement bon pour lui, c'est-à-dire ce qui pourrait potentiellement accroître son bonheur. Il s'agit donc de définir ce qui, pour nous, constitue le plus grand bien pour ensuite en faire l'objet de la volonté. Ici encore est mise en œuvre une rationalité critique et désengagée qui implique que nous sortions de nous-mêmes afin de faire des choix plus judicieux. Cette idée en fait naître une autre : si l'homme peut suspendre son choix, l'examiner pour en juger la pertinence, et choisir la voie la plus avantageuse pour lui ; alors, rien ne l'empêche de modifier ce qu'il est, de remodeler certaines habitudes, traits de caractères, etc. jugés néfastes au profit d'autre. Ainsi, le désengagement radical du sujet implique la possibilité de se modifier soi-même.

Cette modification devrait néanmoins suivre les préceptes de ce que Locke nomme la Loi Naturelle ou la loi divine. Ces préceptes recouvrent aussi bien ce que nous sommes dans l'obligation de faire d'un point de vue moral, mais aussi ce qui amène à un bonheur total (parallélisme avec les récompenses et punitions à l'heure du jugement dernier). Pour le philosophe, cette Loi Naturelle représente la voie morale suprême

³⁷ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 224.

³⁸ Ibid. p. 225.

puisque'elle est promulguée par une puissance supérieure qui a le pouvoir exécutif (châtiment par rapport aux lois).

Ainsi selon Locke, le Bien et le Mal sont l'adéquation ou la non-conformité entre nos actions et la Loi ; le plaisir et la douleur représentant la récompense ou la punition en regard de la loi et selon la puissance effective du législateur.

Le philosophe se situe donc dans le courant du volontarisme théologique dont le développement est intimement lié au modèle mécaniste. Mais sa particularité réside dans le fait qu'il associe volontarisme et hédonisme.

Cette position représente une nouvelle modalité de l'objectivation de soi. Comme nous l'avons dit précédemment, le désengagement, qui représente la maîtrise rationnelle, non seulement de nos activités mentales mais également de nos habitudes, implique que nous nous considérions comme des objets pour nous-mêmes ; objets qui peuvent être soumis à des réformes importantes.

Toutes nos habitudes peuvent ainsi être remaniées, reconstruites, reconnectées de manière purement instrumentale en vue d'obtenir le meilleur résultat possible en termes de bonheur.

Or, le *moi ponctuel* c'est précisément ce sujet qui adopte une position de désengagement dans le but de changer ses habitudes pour accéder à un épanouissement optimal. Adopter cette position implique de s'identifier à un pouvoir objectivant de soi et à une prise de recul réflexive concernant les changements potentiels qui pourraient advenir (refonte des traits particuliers de l'individu). Ce que nous sommes en réalité, ce n'est donc aucun des traits spécifiques qui construisent notre identité ; puisque ces derniers sont toujours susceptibles d'être modifiés, mais bien cette capacité de fixer ces traits et de les remodeler. Par conséquent, « (...) le vrai *moi* est *sans étendue* ; il n'est nulle part sinon dans le pouvoir de fixer les choses comme objets »³⁹.

En effet, comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre 27 de l'« Essai sur l'entendement humain », Locke refuse de faire correspondre le moi à une substance qu'elle soit immatérielle ou matérielle. Il fait entièrement dépendre la personne (ou le moi) de la *con-science*. Il défend donc une conception radicalement subjectiviste de la

³⁹ Ibid. p. 227.

personne et il tente de démontrer sa thèse au moyen d'expériences de pensées : une même conscience qui habite deux corps différents, deux consciences dans le même corps ou encore des corps qui s'échangent leur conscience. Ces expériences étranges montrent que la conscience de soi et l'incarnation sont deux choses distinctes. Selon Taylor, cette conscience pouvant être séparée de son incarnation est une illusion mais elle est la conséquence logique du raisonnement du moi ponctuel. En effet, le désengagement implique la vision d'une conscience totalement indépendante, avec en arrière-plan l'exigence de maîtrise et de reconstruction possible du soi. Cette idée apparaît dans la section où Locke parle de la personne comme étant un « terme de Barreau » ; section où il défend l'idée qu'un acte peut être imputé à une personne uniquement dans la mesure où celle-ci la produit en *con-science*. En ce sens, selon lui, « La personne (...) est l'agent moral qui assume la responsabilité de ses actes à la lumière des sanctions futures »⁴⁰. Ainsi, il y a une concordance parfaite entre la notion abstraite du moi et l'agent responsable. Taylor s'accorde avec lui sur ce point puisqu'il soutient que la vision du moi et l'auto-compréhension morale sont étroitement liées.

I.2.2.3. Engouement et influence sur la postérité.

Le développement de Locke concernant la subjectivité humaine a eu un impact immense sur la postérité. Cet engouement est dû au fait que le désengagement implique la possibilité de s'auto-discipliner ; concept qui rencontrera un vif succès au XVIII^e siècle⁴¹ et qui reste encore profondément ancré dans nos sociétés contemporaines.

Il faut cependant souligner que la théorie de Locke s'inscrit dans un contexte où cette idée de maîtrise et de désengagement a déjà émergé. Il importe de distinguer deux types de raisonnement : celui de Locke, qui propose une nouvelle position de désengagement à l'égard du soi (nécessité par l'émergence d'une nouvelle forme de

⁴⁰ Ibid. p. 228.

⁴¹ Nous avons parlé, précédemment, du mouvement du néostoicisme (fin 16^{ème}- début 17^{ème}) qui va développer un idéal qui consiste à penser que l'individu humain possède la capacité de se créer lui-même, de se remodeler grâce à une action méthodique et disciplinée.

maîtrise et de refonte de soi) et l'idée selon laquelle le soi serait capable d'un désengagement complet.

Bien que la théorie de Locke ait eu un impact certain sur les modifications sociétales concernant les pratiques disciplinaires, il serait cependant excessif de les attribuer uniquement à sa philosophie ; entre-autre parce qu'elles avaient déjà émergé avant. Cependant, le contexte de l'époque incite à une rationalisation des pratiques et offre de grands espoirs quant à l'efficacité dans les affaires humaines ; idéal de performance que nous expérimentons encore à l'heure actuelle.

Le succès de Locke peut également s'expliquer par la synthèse qu'il produit, reprise sous l'idéal de la responsabilité de soi rationnelle, entre la science nouvelle comme savoir valide et la maîtrise rationnelle du soi. Par cette synthèse, c'est toute forme d'autorité qui peut et qui doit être remise en question ; puisque le sujet peut, à tout moment, suspendre son jugement, examiner la véracité des choses et ensuite choisir d'y adhérer ou pas et si nécessaire les modifier. Chaque individu devient donc un détracteur potentiel des principes « innés » édictés par l'autorité. La théorie de Locke propose donc un idéal d'indépendance, d'autonomie qui a pour base le désengagement et la raison procédurale.

La conception moderne du moi provoque un bouleversement sans précédent qui conditionne encore aujourd'hui notre manière de nous appréhender dans notre intériorité. Là où le modèle antique prônait une rationalité comme possibilité de comprendre un ordre cosmique, le modèle moderne développe le concept d'un sujet désengagé possédant la raison instrumentale. En d'autres termes, ce qui différencie fondamentalement ces deux conceptions, c'est l'avènement de l'introspection. Pour les penseurs antiques celle-ci n'existait pas ou n'était pas indispensable ; la rationalité n'imposait pas un examen de soi. Alors que la conception moderne du désengagement nécessite une réflexivité radicale ; il s'agit de connaître ce qui est à l'œuvre en nous et de découvrir les processus qui nous construisent. Il faut nous tourner à l'intérieur de nous en conscience. Et par là, prendre en charge notre propre rationalité, notre propre vision du monde ainsi que notre caractère. Il s'agit pour les individus de devenir des objets pour eux-mêmes, livrés à leurs analyses et à leurs modifications.

I.3. Le risque d'une subjectivité appréhendée en troisième personne ?

La spécificité du modèle moderne est de proposer un désengagement par l'objectivation du soi, là où les penseurs antiques prônaient une réflexion, certes critique, mais toujours par rapport à un ordre objectif. Or, comme nous l'avons souligné, le désengagement moderne nécessite une réflexivité radicale en première personne ; il demande de nous analyser nous-mêmes, d'analyser notre *moi*.

Et c'est précisément ce *moi* qui entretient l'un des plus grands malaises philosophiques de l'époque moderne. En effet, « (...) ce moi qui émane de l'objectivation et du détachement de notre nature donnée ne peut s'identifier à rien de ce donné »⁴². Il ne peut effectivement pas être considéré comme une chose parmi d'autre faisant partie du monde naturel.

Diverses solutions ont été envisagées, en vain, pour résoudre cette énigme. Et c'est précisément en vertu de ce caractère indéterminé du sujet objectivant que nous sommes incités à le nommer *moi* car toutes les autres appellations semblent le réduire à un objet du monde comme les autres. Le sujet ponctuel ne semble pouvoir être défini que par ce *moi*, par ce *je*, indécis et volage.

Mais qu'est-ce que ce *moi* dans la conception du désengagement et de l'objectivation ? Un moi qui fait retour sur lui-même, qui sort hors de lui-même, qui se prend lui-même pour objet afin de faire son autocritique en vue de changements favorables à son épanouissement. Nous avancerons donc l'hypothèse que ce moi ponctuel du désengagement est, paradoxalement, un *je* en troisième personne. Cette vision du sujet humain a, par sa réflexivité radicale, expulsé toute subjectivité. C'est néanmoins la condition de possibilité d'une objectivité qui se veut exhaustive : une objectivité radicale n'est envisageable que grâce à une subjectivité radicale. Nous citons Taylor à ce propos :

⁴² Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 231.

« Le tournant vers soi-même est désormais aussi inévitablement un tournant vers soi-même dans la perspective de la première personne – un tournant vers le moi en tant que moi. C'est ce que j'entends par réflexivité radicale »⁴³.

Reste à savoir si le désengagement et l'objectivation de soi ne conduisent pas inéluctablement le sujet à s'appréhender lui-même en tant que *il*, se coupant ainsi de sa subjectivité primaire, de son expérience immédiate et vivante à son intériorité vécue.

⁴³ Ibid. p. 232.

II. La conception de l'identité personnelle de Ricœur.

II.1. Le concept de l'identité personnelle tel que défini dans « Soi-même comme un autre ».

II.1.1. Les apports de l'identité narrative.

II.1.1.2. Préambule.

Dans les quatre premières études de « Soi-même comme un autre », Ricœur a développé les rapports existants entre agent et action grâce à une conception analytique du langage. Il a notamment utilisé la sémantique et la pragmatique pour analyser l'action et les relations qu'elle entretient avec l'agent. Il érige la théorie de l'action au rang de discipline indépendante (même s'il y a une dépendance par rapport à la théorie du langage), eu égard à ses spécificités tant du point de vue de l'agir humain que du rapport entre action et agent. L'enjeu majeur de cette théorie de l'action n'est pas de savoir ce qui rend l'action spécifique par rapport aux autres événements surgissant dans le monde mais bien de comprendre ce qui caractérise le soi au sein du pouvoir faire (lien entre action et agent). La théorie de l'action, devenue autonome, permet l'introduction du concept d'ipséité. En effet, la question de l'identité, du soi, nécessite des aménagements considérables si l'on décide de l'envisager du point de vue de l'agir.

Ricœur souligne des lacunes, présentes dans ses ouvrages antérieurs, et qui concernent principalement la dimension temporelle de l'action et du soi. De fait, les analyses précédentes n'ont pas pris en compte un élément essentiel : « (...) que la personne dont on parle, que l'agent dont l'action dépend, ont une histoire, sont leur propre histoire »⁴⁴. De plus, l'analyse du soi par le biais de l'énonciation dans le langage n'a pas non plus tenu compte des changements que subit un individu qui possède la capacité de se décrire lui-même en signifiant le monde. Or omettre cela, c'est passer à

⁴⁴ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.137.

côté de toute la problématique de l'identité personnelle qui ne peut, précisément, se penser que dans sa relation avec la temporalité humaine.

Pour pallier cette lacune, Ricœur propose d'analyser la théorie narrative selon un point de vue nouveau : son apport dans la constitution du soi⁴⁵. Selon lui, c'est au sein de la théorie narrative que la dialectique entre mêmeté et ipséité est la plus accomplie.

Dans un premier temps, Ricœur souhaite montrer en quoi l'identité narrative peut être éclairante par rapport aux ambiguïtés de l'identité personnelle. Ensuite, il développera sa thèse selon laquelle la théorie narrative est le point de jonction entre la dimension descriptive et prescriptive de l'action. En analysant ce lien et en le développant, Ricœur en a conclu à une structure du récit : décrire-raconter-prescrire. Chaque moment de cette triade impliquant une relation spécifique entre l'action et le soi (du point de vue de leur élaboration).

Cependant, la théorie narrative ne peut faire véritablement jonction entre la description et la prescription qu'à deux conditions : premièrement, un élargissement du champ pratique (que ne permettaient pas ni la sémantique, ni la pragmatique) ; deuxièmement, la prise en compte de considérations éthiques au sein du récit. Effectivement, tous récits possèdent des implications éthiques ; en ce sens, la narrativité sert de tremplin à la réflexion éthique. Ce double problème, élargissement du champ pratique et prise en compte de la dimension éthique, sera plus largement développé dans la suite.

II.1.1.3. Le caractère et la parole donnée : modèles de permanence dans le temps.

L'identité personnelle semble être le lieu privilégié de la confrontation entre les deux types d'identité : *idem* et *ipse*. Cette distinction est essentielle et sa méconnaissance empêche la résolution du problème de l'identité personnelle si celle-ci n'est pas comprise aussi dans sa dimension narrative. Cependant, la confrontation entre les deux termes ne devient problématique que lorsqu'on aborde ses implications temporelles et plus précisément lorsqu'on appréhende la question de la permanence dans le temps.

⁴⁵ Dans « Temps et récit », Ricœur s'était borné à montrer le rôle de la théorie narrative dans la construction de la temporalité humaine.

La question de la permanence dans le temps semble, a priori, ne dépendre que de l'identité *idem*. Et c'est sous cet angle unique que les théories analytiques (qui seront abordées plus loin) ont appréhendé l'identité personnelle. Rappelons brièvement pourquoi la permanence dans le temps occupe une place de première importance au sein du concept d'identité *idem*.

L'identité *idem*, la mêmeté, est « un concept de relation et une relation de relations »⁴⁶ ; elle est composée de l'identité numérique et de l'identité qualitative.

La première, rime avec unicité, elle consiste en une opération d'identification ou de *ré-identification* au même. Cela signifie que connaître une chose, c'est la reconnaître. Ainsi, si deux modalités d'une chose sont désignées par le même nom invariable du langage courant, alors nous les reconnaissons comme étant la même chose et non deux choses différentes. La deuxième, correspond à la ressemblance extrême ; il s'agit d'« une opération de substitution sans perte sémantique »⁴⁷.

L'identité numérique et qualitative, bien qu'irréductibles entre elles, entretiennent néanmoins des relations. En effet, l'introduction de la temporalité au sein de l'identité numérique peut engendrer l'hésitation dans le processus de *ré-identification*. Dans ce cas, c'est l'identité qualitative qui peut être utilisée (comme critère indirect) pour renforcer l'identité numérique. Prenons l'exemple d'un criminel qui pour être condamné doit être identifié avec certitude. Alors que reconnaître une personne (physiquement parlant) qui entre, sort, revient, repart, etc. dans un laps de temps très court ne semble pas poser de grandes difficultés puisque la *ré-identification* de l'individu se déroule sur une courte durée. Le fait d'identifier son agresseur pour une victime, en revanche, est déjà plus délicat et laisse une place à l'hésitation, au doute. Ce doute ne cesse de gagner en force au fur et à mesure que s'accroît la distance temporelle. Le criminel présumé doit être identifié, par rapport à des critères physiques, ces derniers attestant que c'est bel et bien le même individu qui a commis le crime et qui est jugé actuellement.

Nous percevons donc la faillibilité de ce critère de similitude dans le cas d'un écart temporel important. Ce qui nécessite l'intervention d'un troisième critère (troisième

⁴⁶ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 140.

⁴⁷ Ibid. p.141.

composante de l'identité) : celui de la continuité ininterrompue. Celui-ci permet de tenir, comme étant le même, un homme de sa naissance jusqu'à sa mort. Ce critère est essentiel pour maintenir le lien de similitude malgré les facteurs de dissemblance (et donc de diversité numérique) qui surviennent au cours de la vie. Ce critère additionnel permet de maintenir la similitude face au temps comme facteur de dissemblance qui engendre une « série ordonnée de changements faibles qui, pris un à un, menacent la ressemblance sans la détruire »⁴⁸.

Cette menace de la temporalité par rapport à l'identité ne peut être annulée que dans la mesure où il est possible de poser un principe de permanence dans le temps. Ce principe peut être associé à une structure invariable ; l'idée de structure s'oppose donc à celle d'événement et souligne le caractère relationnel de l'identité. Celui-ci permet de penser le changement au sein d'une structure qui, elle, demeure la même ; « (...) la permanence dans le temps devient ainsi le transcendantal de l'identité numérique »⁴⁹. Et c'est bien à ce niveau que va se situer toute la difficulté de l'identité personnelle ; trouver un invariant relationnel qui garantisse qu'elle soit associée à quelque chose de stable au sein de la temporalité.

La question est donc de savoir si le concept d'ipséité peut trouver une forme de permanence dans le temps qui ne soit pas de l'ordre de la substance. Autrement dit, il s'agit de savoir s'il est possible de trouver une forme de stabilité temporelle qui répondrait à la question « qui ? » sans pour autant dépendre d'un « quoi ». Une permanence qui pourrait répondre à la question « qui suis-je ? ».

Lorsque nous nous appréhendons, nous disposons de deux modèles de permanence dans le temps dont nous pensons qu'ils émanent de nous-mêmes : le caractère et la parole tenue. Selon l'hypothèse de Ricœur, la polarité de ces deux modèles est due au fait que : premièrement, le caractère opère un recouvrement mutuel et presque total de l'idem et de l'ipse ; deuxièmement, la fidélité à soi (ou le respect de la parole donnée) rend compte de la différence entre la permanence de soi et la permanence du même (et montre donc que les deux problématiques sont irréductibles entre elles). Ricœur ajoute que cette polarité entre les deux modèles nécessite l'intervention de l'identité narrative

⁴⁸ Ibid. p.142.

⁴⁹ Ibid. p.142.

(pour construire l'identité personnelle) comme médiation entre le pôle du caractère (où ipséité et mêmeté tentent de coïncider) et de la parole tenue (maintien de soi où l'ipséité devient autonome par rapport à la mêmeté).

Que faut-il entendre par caractère ? Ce terme contient à la fois l'identité du soi et l'identité du même ; la première transparaissant dans la deuxième ; ce qui fait que le caractère ne peut pas être uniquement attribué à la mêmeté.

Voici la définition que Ricœur donne du caractère, c'est : « l'ensemble des marques distinctives qui permettent de ré-identifier un individu humain comme étant le même »⁵⁰. Ces marques distinctives regroupant l'identité numérique, qualitative, la continuité ininterrompue ainsi que la permanence dans le temps. De ce fait, le caractère est l'emblème par excellence de ce qui fait la mêmeté d'un individu.

Ricœur avait déjà tenté de définir le terme de *caractère* dans ses ouvrages précédents ; définition qui a pris plusieurs formes selon l'objectif du philosophe. Dans le « Volontaire et l'involontaire » par exemple, il qualifie le caractère comme étant une partie de notre existence qui échappe à notre contrôle et que nous devons donc accepter telle quelle : « La nature immuable du caractère en tant que perspective finie, non choisie, de notre accès aux valeurs et de l'usage de nos pouvoirs »⁵¹. Dans cet ouvrage, le caractère représente donc, de manière emblématique, le destin. Il s'agissait alors d'une problématique plus existentielle qu'objectivante puisqu'elle faisait intervenir, inévitablement, la notion de liberté.

Tandis que dans « L'homme faillible »⁵², le caractère est : « Ma manière d'exister selon une perspective finie affectant mon ouverture sur le monde des choses, des idées,

⁵⁰ Ibid. p.144.

⁵¹ Ibid. p.144.

⁵² « Ces divers aspects de la finitude- perspective, dilection originaire de soi-même, persévération et inertie- viennent se rassembler dans la notion de caractère. Ce que celle-ci leur ajoute, c'est la considération d'une totalité, la totalité finie de mon existence. Le caractère, c'est l'ouverture finie de mon existence, prise comme un tout. Mais comment puis-je considérer mon existence comme une totalité finie ? Cette limitation se distinguera-t-elle de celle d'une grandeur ? Il ne le semble pas, du moins pour le sens commun qui ne voit pas autre chose dans le caractère que cette possibilité que chacun

des valeurs, des personnes », ou dit autrement une « ouverture limitée de notre champ de motivation considéré dans son ensemble ». ⁵³ Dans cet ouvrage, c'est la mêmeté et l'immutabilité du caractère qui est mise en évidence. Le philosophe dira d'ailleurs que « Ma naissance (...) c'est le *déjà là de mon caractère* »⁵⁴. Le caractère est donc immuable et hérité. Dans « Soi-même comme un autre », Ricœur définit le caractère comme de la mêmeté dans la mienneté : « Le caractère, c'est l'ouverture finie de mon existence prise comme un tout »⁵⁵.

Dans le « Volontaire et l'involontaire » ainsi que dans « L'homme faillible », le caractère était ce terme servant de médiation entre deux pôles ; Ricœur fait de même avec la narrativité dans « Soi-même comme un autre ». En effet, dans cet ouvrage, Ricœur définit encore le caractère comme « l'autre pôle d'une polarité existentielle fondamentale »⁵⁶ mais plus dans le sens d'une perspective et d'une ouverture comme étant une partie finie de l'existence. Le philosophe replace son explication du caractère du point de vue de la question identitaire ; ce qui remet en cause son immutabilité au sens de disposition acquise. Cette dernière remarque est intéressante car elle permet, à son tour, d'introduire la temporalité au sein du caractère. De ce fait, Ricœur adapte sa définition : « l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne »⁵⁷. C'est à ce stade que le risque de confondre totalement ipséité et mêmeté se fait le plus ressentir. Pour éviter ce piège, il est nécessaire d'interroger la notion de *disposition acquise* et plus particulièrement, son ancrage dans la temporalité. Car cette *disposition* est la voie d'entrée du caractère dans la narrativisation de l'identité personnelle.

offre à autrui de tracer son *portrait* ; or le portrait est à la fois une figure *close*, un contour fermé, qui détache la forme du fond, et une somme finie de marques distinctives, dressée par un spectateur étranger ». Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté : finitude et culpabilité*, Paris, Points, 2009, pp. 99-100.

⁵³ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.145.

⁵⁴ Ibid. p.145.

⁵⁵ Ibid. p.145.

⁵⁶ Ibid. p.145.

⁵⁷ Ibid. p.146.

Premièrement, le terme de *disposition* appelle celui d'*habitude* ; contractée (c'est-à-dire en train d'être) ou acquise. Or, ces deux modalités font évidemment intervenir la temporalité : l'habitude donne une histoire au caractère. Cela se fait cependant au risque d'une sédimentation, représentante d'une permanence dans le temps, prompte à annuler la nouveauté précédente ; autrement dit le risque d'un recouvrement de l'*ipse* par l'*idem*. Bien que ce caractère soit le nôtre, nous représente comme étant nous-mêmes, soit donc *ipse* ; mais qui prend la forme d'un *idem*. Toutes les habitudes qui ont été contractées, qui sont donc devenues des dispositions durables, constituent les traits distinctifs (qui forment le caractère) d'un individu, grâce auxquels nous sommes en mesure de le *ré-identifier* comme étant le même.

Deuxièmement, le terme de *disposition* va de pair avec celui d'*identifications acquises* ; moment où de l'autre pénètre dans la constitution du même ; il s'agit d'une altérité assumée. En effet, l'identité (individuelle ou collective) est essentiellement composée de ces *identifications-à* ou de ces *reconnaître-dans*. Dans le cas des valeurs, par exemple, nous admettons qu'une cause quelconque mérite d'être défendue et qu'elle est supérieure à notre propre vie. Nous citons à cet égard, un bref passage :

« Je découvre alors que mon vouloir-vivre n'échappe à l'angoisse de la mort qu'au moment où mes raisons de vivre sont posées au-dessus de ma vie elle-même, au moment où les valeurs concrètes qui font le sens de mon bonheur et de mon honneur transcendent l'opposition même de ma vie et de ma mort »⁵⁸.

Dans ce cas précis, l'altérité oriente le caractère vers une forme de fidélité et donc vers une forme de maintien de soi. Eu égard à cette dernière remarque, nous constatons qu'il est impossible de penser l'*idem* d'un individu sans recourir à l'*ipse*. En effet, les traits de caractère sont complétés par ce que l'on pourrait nommer des *préférences évaluatives* ou des valeurs (dimension éthique du caractère). Ces *préférences évaluatives*, qui sont tout d'abord des figures d'altérité empruntées au dehors, sont intériorisées, rapportées du dehors vers le dedans ; conjurant ainsi leur nature d'altérité première. Par ce processus, l'individu s'accapare ces valeurs comme étant les siennes et il se reconnaît à travers elles, ce qui a pour effet de les stabiliser. De plus, l'autre peut également reconnaître ces valeurs comme appartenant à l'individu (critère de *ré-identification*). De ce fait, lorsqu'un individu change de comportements par rapport à

⁵⁸ Paul RICCEUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967, p.362.

elles, son entourage est perplexe, d'où l'expression « Il n'est plus le même, je ne le reconnais plus, etc. ».

Cette stabilité du caractère, rendue possible grâce aux habitudes et aux identifications intériorisées (dispositions), permet à celui-ci d'assurer les critères qui constituent la mêmété, à savoir : l'identité numérique, qualitative, la continuité ininterrompue et la permanence dans le temps. Le caractère peut être perçu comme le *quoi* du *qui*, avec un risque de recouvrement qui mènerait à la question « Que suis-je ? » et non plus « Qui suis-je ? ». Ce recouvrement n'est cependant pas total et laisse intact la distinction qu'il convient de faire entre *ipse* et *idem*. Le double mouvement allant de la sédimentation à l'innovation est tel qu'il conserve l'historicité du caractère (contractée) ; ce que la sédimentation a figé comme disposition, le récit peut le *ré-actualiser*. La stabilité du caractère possède donc également la faculté inépuisable de se mettre, de se *re-mettre* en récit (dimension narrative). Ricœur conclut son analyse du caractère par cette phrase :

« Ce sera la tâche d'une réflexion sur l'identité narrative de mettre en balance les traits immuables que celle-ci doit à l'ancrage de l'histoire d'une vie dans un caractère, et ceux qui tendent à dissocier l'identité du soi de la mêmété du caractère »⁵⁹.

Ricœur a clairement dissocié l'ipséité de la mêmété; nous avons cependant vu que dans certains contextes, les deux notions se recouvrent presque totalement, rendant difficile leur distinction. En revanche, d'autres contextes, comme celui de la parole donnée, dissocient radicalement ces deux concepts au point qu'à certains égards, l'ipséité du soi se définit seule, sans avoir recours à la mêmété.

Outre le caractère, la parole tenue (c'est-à-dire l'accomplissement de la parole donnée), constitue un autre modèle possible de permanence dans le temps. Cet autre modèle est diamétralement opposé à celui du caractère. En effet, la parole tenue implique un maintien de soi qui ne se laisse pas réduire, contrairement au caractère, à la question du « Quoi ? » ; elle répond uniquement à la question du « Qui ? ». Nous pourrions qualifier la loyauté à la parole donnée comme une constance dans l'amitié. Effectivement, il nous semble juste de dire que l'amitié ne peut être possible qu'eu égard à une certaine confiance accordée à l'autre. Ainsi, « tenir sa promesse » implique un maintien de l'engagement et ce, même si notre opinion change entre-temps. C'est

⁵⁹ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.148.

en ce sens que la parole tenue représente un déni du changement et donc une certaine stabilité temporelle. Cette promesse que nous faisons à l'autre contient une dimension éthique qui se suffit à elle-même ; nous nous devons de répondre positivement à la confiance que l'autre nous accorde.

Sont donc opposés la mêmeté du caractère (*idem*) et le maintien de soi dans la promesse (*ipse*) et c'est dans la temporalité qu'il s'agit de trouver un terme faisant la médiation entre les deux pôles. Or, c'est précisément dans l'identité narrative que ce médiateur peut être trouvé. Dès lors, l'identité narrative sera toujours en équilibre entre ces deux extrêmes et alternera entre un recouvrement presque total de l'*ipse* et de l'*idem* (limite inférieure) ou, au contraire, dans un contexte où l'ipséité peut poser la question de son identité sans le besoin de l'*idem* (limite supérieure).

II.1.1.4. Les paradoxes soulevés par les théories sur l'identité personnelle.

Ricœur propose de mettre en évidence les paradoxes de l'identité personnelle en citant plusieurs théories. Locke et Hume les premiers ont constaté que la réflexion sur l'identité personnelle ne pouvait se passer ni des deux types d'identité (*ipse* et *idem*) ni de l'identité narrative ; sans quoi la question bute sur des difficultés et des paradoxes.

Ricœur commence par critiquer la théorie de Locke. Celui-ci soutient que l'identité personnelle est, en fait, la mémoire. Mais cette thèse contient, selon Ricœur, certains manquements. Locke dit que c'est en comparant une chose avec elle-même en différents temps et en différents lieux que nous sommes capables de discerner l'identité de la diversité. Cette idée semble rassembler à la fois l'identité *idem*, par la comparaison, et l'identité *ipse*, par la permanence dans le temps. Or, lorsque Locke illustre ses propos avec quelques exemples, nous constatons que c'est la mêmeté qui y est représentée. Un de ces exemples est celui d'un chêne qui reste le même arbre de l'état de gland à l'état d'arbre centenaire grâce à son organisation interne qui est permanente et ce sans le recours à un quelconque substantialisme. Selon Ricœur, cette « permanence d'une organisation observable du dehors »⁶⁰ peut en fait être un critère d'identité corporelle. À quoi serait opposé, dès lors, un critère d'identité psychique.

⁶⁰ Ibid. p.152.

En réalité, ce qui fonde l'identité personnelle chez Locke, c'est cette faculté de l'individu à pouvoir produire une réflexion instantanée sur ce qu'il est en train de faire, de vivre. Ce processus permet au sujet de se sentir « être le même ». Cette réflexion instantanée s'inscrit dans la durée par le biais de la mémoire ; qui permet à l'identité personnelle de s'étendre aussi loin que remontent les souvenirs. Le processus premier de réflexivité immédiate se transforme donc en mémoire étalée dans la durée.

Ainsi, Locke pensait avoir résolu la question de l'identité personnelle en proposant d'un bout à l'autre un concept de mêmeté avec soi-même. Cependant, selon Ricœur, ce processus de conversion entre réflexivité et mémoire dissimule en fait « un renversement conceptuel où l'ipséité se substituait silencieusement à la mêmeté »⁶¹.

Les détracteurs de Locke lui ont principalement reproché de faire reposer l'identité personnelle uniquement sur la mémoire ; qui comme on le sait est sujette à des défaillances fréquentes de type « mécaniques » ou psychologiques (oubli, occultation, sommeil, etc.). De plus, d'un point de vue ontologique, n'est-il pas plus judicieux de justifier la permanence de la mémoire (et donc celle de l'identité personnelle) au moyen de la stabilité d'une âme-substance ? Ce que Locke se refuse à faire. Mais, dès lors que l'individu existe s'il se souvient, qu'en est-il de son identité dans le cas où la mémoire est défaillante ? Selon Ricœur, Locke est néanmoins intéressant car il a soulevé « le caractère aporétique de la question même de l'identité »⁶².

Pour Hume, il n'y a qu'un seul modèle d'identité : la mêmeté ; bien qu'il y ait différents degrés. Il conclut finalement que l'idée d'un soi est une illusion. Deux concepts chez Hume : l'imagination et la croyance. La première est ce qui permet de passer de la diversité à l'identité (en donnant une cohérence aux expériences vécues). La deuxième palliera aux défauts de l'impression. Hume tente donc de faire du *soi* un *même* et uniquement cela ; ce qui lui sera d'ailleurs reproché. Voici comment Hume définit sa quête du *soi* :

« Quant à moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur l'une ou l'autre perception particulière, chaleur ou froid, lumière ou ombre, amour

⁶¹ Ibid. p.151.

⁶² Ibid. p.152.

ou haine, douleur ou plaisir. Je ne m'atteins jamais moi-même à un moment quelconque en dehors d'une perception et ne peux rien observer d'autre que la perception »⁶³.

Le philosophe soutient donc que la recherche de son soi reste vaine ; nous ne pouvons nous atteindre que par et dans la perception. Or, pour Ricœur, cet échec n'en est pas un : « revient le soi au moment où le même se dérobe »⁶⁴. Autrement dit, c'est l'ipséité qui se dévoile à l'instant où la mêmeté s'éclipse.

À la question de savoir quel est le critère le plus pertinent pour définir l'identité, corporelle ou psychologique, Ricœur ne souhaite pas répondre. Il formule cependant quelques remarques. Premièrement, il faut s'abstenir d'identifier systématiquement l'identité corporelle avec la mêmeté et l'identité psychologique avec l'ipséité. En effet, nous avons vu précédemment que le caractère est ce qui incite le plus à penser l'identité en termes de mêmeté : « Le caractère, disions-nous, c'est le soi sous les apparences de la mêmeté »⁶⁵. Le critère psychologique n'est donc pas indépendant de la mêmeté.

De même, le critère corporel n'est pas étranger à l'ipséité puisque même si un corps reste toujours le même corps au cours de son existence, celui-ci subit des changements importants. Dans ce cas, c'est en quelque sorte l'ipséité qui soutient la mêmeté ; malgré des changements incessants, l'individu a la capacité de reconnaître ce corps comme étant son corps.

Toutefois, est-il judicieux de parler de *critères* d'identité ? Que signifie alors ce mot dans le cas présent ? Est-ce une sorte d'épreuve consistant à départager le vrai du faux ? Le semblable du différent ? Dans le cas de la mêmeté, il peut sembler adéquat d'utiliser ce terme puisqu'il est possible de vérifier, par comparaison, si une chose est identique ou non à une autre : est-ce *le même que...* ?

Qu'en est-il à propos de l'ipséité ? Le fait que nous puissions reconnaître notre corps comme étant le nôtre dépend-il de critères qu'il suffit d'appliquer ? Selon Ricœur, cette identification serait plutôt de l'ordre d'une *attestation* ; de même que la mémoire

⁶³ Ibid. p.154.

⁶⁴ Ibid. p.154.

⁶⁵ Ibid. p.154.

d'ailleurs⁶⁶. Cependant, Ricœur ne souhaite pas développer davantage ces critères d'identité personnelle (psychologiques et corporels) ; à la place, il entreprend de répondre aux analyses sur l'identité personnelle de Parfit qui mettent en péril sa propre thèse de l'identité narrative.

L'ouvrage majeur de Parfit : « *Reasons and persons* » ne s'attarde pas sur la pertinence des critères d'identité, mais bien sûr les croyances en vigueur concernant l'identité personnelle. Les analyses de Parfit défendent l'idée que seule la mêmeté compose l'identité ; supprimant ainsi toute distinction et donc toute dialectique entre l'*ipse* et l'*idem*.

Cet ouvrage a des points communs avec la théorie de Locke, au niveau du recours au cas paradoxaux, et avec celle de Hume, par la conclusion sceptique à laquelle il aboutit. Les *puzzling cases* qui sont utilisés comme critère de vérifiabilité tout au long de l'ouvrage, suggèrent que la question même de l'identité n'a pas lieu d'être car elle serait dénuée de sens. Puisque, dans les cas paradoxaux tout du moins, il est impossible de définir une réponse nette et précise (indécidabilité). Parfit a peut-être, tout comme Hume, cherché vainement une chose qu'il ne pouvait trouver, à savoir : une identité appréhendée sur le seul modèle de la mêmeté. Comme pour Hume, on peut se demander s'il ne présuppose pas le soi qu'il était censé ne pas chercher (notamment lorsqu'il en arrive à développer les conséquences morales de sa théorie) lorsqu'il dit : « L'identité personnelle n'est pas ce qui importe »⁶⁷.

Le projet de Parfit est de déconstruire les croyances relatives à l'identité personnelle. Ces croyances concernent trois domaines : premièrement, la conviction que l'identité est formée par un noyau de permanence ; deuxièmement, la certitude que cette permanence peut être démontrée de manière sûre ; troisièmement, l'assurance que cette question, et surtout de la réponse qui lui est donnée, est fondamentale pour la construction et la conservation du statut de sujet moral.

Selon Parfit, la croyance commune doit être reformulée sous un angle différent de celui dont elle a l'habitude (réductionniste), à savoir, selon une thèse non réductionniste.

⁶⁶ Uniquement dans le cas où l'attestation est vue comme une épreuve autre que celle de vérification ou de falsification.

⁶⁷ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.156.

La thèse réductionniste défend l'idée que :

« (...) l'identité à travers le temps se ramène sans reste au fait d'un certain enchaînement entre événements, que ceux-ci soient de nature physique ou psychique »⁶⁸.

Le terme événement correspond ici à une description impersonnelle, c'est-à-dire un phénomène qui peut être appréhendé sans pour autant dire que la somme de ces phénomènes appartient au sujet comme étant sa vie personnelle et donc sans affirmer que par cet ensemble de faits, l'individu existe. L'événement, pris en ce sens, serait donc neutre et inclurait tout aussi bien les phénomènes physiques que psychiques. Cette description impersonnelle est une condition nécessaire dans la recherche de points de connexions que ce soit sur le plan psychique ou corporel. La thèse réductionniste peut être définie comme :

« L'existence d'une personne consiste exactement en l'existence d'un cerveau et d'un corps et dans l'occurrence d'une série d'événements physiques et mentaux reliés entre eux »⁶⁹.

Elle défend donc l'idée que nous ne sommes pas des entités existant séparément. Tandis que la thèse non réductionniste soutient l'existence d'une substance spirituelle ; « La personne constitue un fait séparé supplémentaire »⁷⁰, c'est-à-dire que l'identité d'une personne ne peut pas se réduire à la continuité de son vécu psychique. Parfit nomme cette idée la *Conception du Fait Supplémentaire*. La thèse non réductionniste s'élabore sur le vocabulaire de la thèse réductionniste par rapport à la notion d'événement neutre (décrit impersonnellement). Sur cette base, la thèse adverse (non réductionniste) développe ce qu'elle renie, la thèse réductionniste et ce qu'elle propose comme alternative ; le fait supplémentaire.

Or, cette idée rejette subtilement une des questions centrales de l'identité, à savoir : le fait pour une personne d'être le possesseur de son corps et de son expérience. C'est le terme d'*événement* qui opère discrètement cette élision de la mienneté en faisant de la personne un fait supplémentaire. Mais, la mienneté peut-elle être réduite à une ontologie de l'événement ? Pour répondre à cette question, les deux types d'identités, *ipse* et *idem*, semblent une fois de plus, être nécessaires. En effet, c'est précisément parce que Parfit ignore cette distinction qu'il est dans l'obligation d'évincer la mienneté au profit de l'événement. Cette ignorance des deux types d'identités a des

⁶⁸ Ibid. p.157.

⁶⁹ Ibid. p.157.

⁷⁰ Ibid. p.158.

répercussions. Ce que la thèse réductionniste semble réduire, ce n'est pas tant le sentiment d'appartenance par rapport au vécu psychique, mais, de manière beaucoup plus fondamentale, la mienneté du corps propre ; rapport au corps neutralisé par la neutralité de l'événement.

La différence notoire entre les deux thèses réside donc dans un changement radical de point de vue allant de la mienneté (appartenance) à l'impersonnalité (description).

En ce sens, la thèse réductionniste modifie le rapport au corps : le corps mien (corps propre, faisant partie de la mienneté) devient le corps quelconque (un parmi les autres).

Cette neutralisation du corps propre fait que le *cerveau* devient le membre le plus digne d'intérêt et de discussion. Celui-ci se distingue en effet du reste du corps, pourquoi cela ? Parce qu'il est le seul membre que nous ne sentons pas. En effet, les autres membres du corps sont soumis aux sens, ce qui nous permet de nous les approprier comme étant les nôtres. Tandis que nous sommes incapables de ressentir la mienneté du cerveau : « Je n'ai aucun rapport vécu à mon cerveau »⁷¹. C'est uniquement parce qu'il est contenu dans notre corps que nous pouvons l'appeler *notre cerveau*. Son statut étrange, d'intériorité non vécue, provient du fait qu'il est à la fois proche, sans pour autant pouvoir être perçu.

Le même processus, c'est-à-dire un rejet de la mienneté, est à l'œuvre concernant les phénomènes psychiques. En effet, selon Parfit, l'identité conçue comme continuité psychique ou corporelle peut très bien être séparée du *propre*. Dans ce cas, la mémoire pourrait être réduite à l'état de simples traces cérébrales ou mnémiques. Ainsi, le propre pourrait devenir un cas de l'impersonnel. Ce faisant, la trace mnémique serait du registre de l'événement neutre ; créant un lien de dépendance causale entre expériences passées et présentes. Mais est-ce réellement possible ? De remplacer un « Je pense » par un « Ça pense » ? Qu'en est-il dès lors de l'appropriation à soi ? Comment peut-on la traduire au moyen d'une description impersonnelle ?

La seconde croyance que Parfit entend démanteler est celle qui prétend que la question de l'identité est toujours déterminable. Or, l'utilisation des *puzzling cases* atteste bien de l'indécidabilité de cette question, de l'indétermination de sa réponse et donc aussi de sa vacuité. La littérature produite sur l'identité personnelle déborde de recours à des

⁷¹ Ibid. p.159.

cas paradoxaux, d'inventions en tout genre, d'observations cliniques mêmes pour tenter de trouver une réponse. Locke lui-même se sert de cas imaginaires pour tester l'adéquation qu'il opère entre mémoire et identité personnelle. De même, Ricœur se servira aussi de ces *puzzling cases* pour mettre sa théorie de l'identité narrative à l'épreuve. Cette tendance à utiliser des cas limites pour mettre la théorie en péril montre au moins une chose de manière certaine : la question de l'identité est un lieu d'apories. Cette stratégie étonnante nous montre que la question n'est pas vide de sens, loin de là, mais qu'elle n'a peut-être, simplement, pas de réponse.

Les cas fictifs que proposent Parfit dépendent clairement du registre de la thèse réductionniste et la cautionnent :

« C'est en ce point que la thèse réductionniste exerce son contrôle ; dans une ontologie de l'événement et dans une épistémologie de la description impersonnelle des enchaînements porteurs de l'identité, le lieu privilégié des occurrences dans lesquelles la personne est mentionnée, sans que son existence distincte soit explicitement revendiquée, est le cerveau »⁷².

De plus, les cas fictifs que développe Parfit ont pour sujet des entités dont l'ipséité a été bannie. Le constat d'indécidabilité concernant certains de ces cas mène Parfit à la conclusion que la question est vide de sens (si identité signifie mêmeté). Le recours aux *puzzling cases* a ceci d'intéressant qu'il permet d'envisager des situations qui, dans la vie quotidienne, nous paraissent aller de soi : le lien entre le vécu psychique (les souvenirs notamment) et le sentiment d'appartenance (quelqu'un qui se sait possesseur de ces souvenirs). De plus, ce recours à la fiction souligne au moins un élément de la condition humaine qu'il est impossible de décrire de manière impersonnelle ; la temporalité qui intègre la notion d'historicité d'un individu.

La troisième croyance à laquelle Parfit s'attaque consiste à accorder une grande importance à la question de l'identité ; et notamment à sa décidabilité. Ce que Parfit nomme le jugement *d'importance* est cette angoisse qui nous étreint au moment où un cas concernant l'identité possède plusieurs solutions, toutes valables, et donc au moment où on ne peut déterminer une réponse précise. Or, cette indécidabilité nous paraît inacceptable parce que justement elle est source d'angoisse. Il faudrait donc abandonner ce jugement d'importance et accepter l'idée, dans les cas paradoxaux, que

⁷² Ibid. p.162.

nous avons développé tout ce qui était possible par rapport à la question de base ; bien que celle-ci n'ait aucune réponse déterminée.

La déconstruction que souhaite réaliser Parfit concernant le jugement d'importance occupe une place centrale dans son argumentation. En effet, la question de l'identité cherche en fait à répondre à un problème moral ; celui de la rationalité des choix éthiques qui était dominée, dans le milieu anglais, par le modèle utilitariste. C'est à cette version que Parfit s'attaque et notamment à celle qu'il considère comme la plus égoïste : « la théorie de l'intérêt propre ». C'est donc la question du soi dans son rapport à l'éthique qui est sous-jacente dans les propos de Parfit. Or, il semble évident que la confrontation entre altruisme et égoïsme ne peut être tranchée que si l'on peut définir avec exactitude le statut ontologique de la personne. En dépassant les croyances fausses à cet égard et en se demandant, dès lors, comment orienter la rationalité des choix éthiques. Le jugement d'importance devient donc capital dans l'élaboration d'une hiérarchie morale si l'on peut dire. Or, ce jugement d'importance implique que l'on abandonne une part d'identité ; ou plutôt la certitude d'une identité unilatérale et clairement déterminée. Ce qui est en jeu, c'est notre manière de nous appréhender nous-mêmes ainsi que notre vie effective.

Qui est concerné par cet abandon ? L'identité *idem* que Hume avait vainement cherchée pour admettre finalement qu'elle était superflue ? La mienneté qui soutient, selon Ricœur, la thèse non réductionniste ? La dynamique que nous propose Parfit suggère qu'il vise l'identité *idem* en faisant un détour par la mienneté. Ce qui semble paradoxal puisque l'intention explicite de celui-ci exclut précisément la distinction entre mêmeté et mienneté.

Concernant cette dernière idée, Ricœur est prêt à admettre que : « les variations imaginatives sur l'identité personnelle conduisent à une crise de l'ipséité elle-même »⁷³, en revanche il s'oppose au fait que la question de l'identité, du « Qui ? » soit éliminée du moment qu'elle reste sans réponse. En effet, n'est-ce pas étrange de considérer une question sans importance, une question *qui* importe peu sans savoir au juste à *qui* cette question n'importe pas ? Or, connaître ce qui importe ou non relève bien d'un certain rapport à soi qui dépend lui-même de l'ipséité.

⁷³ Ibid. pp. 164-165.

De plus, au sein même de la thèse réductionniste, il est possible de ressentir « la résistance de la question *qui ?* à son élimination dans une description impersonnelle »⁷⁴ et cela grâce, notamment, à l'omniprésence des pronoms personnels au sein du propos. La réflexion de Parfit bouscule la notion d'ipséité. Puisque, au final, ce qu'il demande à travers ses propos c'est de restreindre l'importance du soi par rapport à celle d'autrui. Son ouvrage attaque de plein fouet l'intérêt propre engendré et entretenu par cet égoïsme du rapport de soi à soi. Peu importe selon lui de savoir si telle ou telle expérience nous appartient en propre ou appartient à plusieurs ; le but étant de déplacer l'intérêt vers l'expérience elle-même et plus vers celui ou ceux qui la vivent. Autrement dit, il s'agit « que nous ignorions le plus possible les frontières entre les vies en donnant moins d'importance à l'unité de chaque vie »⁷⁵.

Cette théorie morale de Parfit, consistant en l'observation impersonnelle des expériences de vies, n'engage-t-elle pas une neutralisation de la question de l'ipséité ? En réalité, elle dévoile une crise interne de l'ipséité ; puisque finalement le sentiment d'appartenance que nous pensons avoir par rapport à notre vécu est ambigu.

Selon Ricœur, cette objection peut être incluse dans le refus de réduire l'ipséité à la mêmeté. En effet, le souci des autres serait-il encore possible sans le souci de soi ? Le philosophe le formule en ces termes : « (...) si mon identité perdait toute importance à tous égards, celle d'autrui ne deviendrait-elle pas, elle aussi, sans importance ? »⁷⁶

II. 1.2. Le rôle de la théorie narrative dans l'appréhension du soi.

Dans la cinquième étude de « Soi-même comme un autre », l'identité narrative a seulement été évoquée et n'a pas été réellement ni développée ni défendue. Ce sera l'enjeu de la sixième étude dans laquelle Ricœur souhaite d'une part approfondir la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité et, d'autre part, voir en quoi l'identité narrative constitue le terme médian entre la théorie de l'action et la théorie morale. Cette

⁷⁴ Ibid. p.165.

⁷⁵ Ibid. p.165.

⁷⁶ Ibid. p.166.

dernière partie sera divisée en deux moments : le premier consistera à définir l'extension du champ pratique impliquée par l'identité narrative (versant pratique), le deuxième développera l'idée que le récit est le premier lieu de l'élaboration du jugement moral (versant éthique).

La dialectique de l'ipséité et de la mêmeté est à l'œuvre dans la construction de l'identité personnelle ; mais elle est également présente dans la théorie narrative que développe Ricœur. Selon lui, la théorie narrative a un rôle majeur dans la constitution du soi. Or, le lieu le plus propice pour appréhender la véritable nature de l'identité personnelle est celui de la dialectique entre mêmeté et ipséité.

Ricœur développe son argumentation en deux temps. En premier lieu, il se pose la question de savoir comment la mise en intrigue, du point de vue de l'action, des événements permet l'intégration de la diversité au sein même de la permanence dans le temps. Ensuite, comment la mise en intrigue suscite la dialectique du personnage, qui est une dialectique de la mêmeté et de l'ipséité. Il proposera également des cas limites de dissociation entre deux modalités d'identité qui donneront l'occasion de confronter les ressources spécifiques de la fiction littéraire et la science-fiction pour traiter du problème de l'identité personnelle.

II. 1.2.1. L'introduction de la diversité dans la permanence par la mise en intrigue du récit.

Lorsque nous pensons à la *connexion de la vie*, à la connexion d'une vie, c'est-à-dire à ce qui fait qu'une vie est unifiée dans la multiplicité des événements qui la composent ; nous avons tendance, de manière spontanée, à faire correspondre cette idée d'unification avec l'idée d'*histoire d'une vie*. Le but de Ricœur, avec la théorie narrative de l'identité personnelle, est de développer davantage cette préconception d'historicité de la connexion.

Au sein du récit, de la narration, l'identité peut être assimilée à celle du personnage et fait partie de la dialectique du même et du soi. Mais avant de développer cette idée, il convient de montrer le rapport d'une identité à l'autre, celle de l'intrigue et celle du personnage, au sein du récit. Dans « Temps et récit », Ricœur proposait déjà une

définition de l'identité dans le contexte de la mise en intrigue, c'est : « (...) la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité »⁷⁷.

Dans cette définition, il faut entendre le terme *concordance* comme un principe d'ordre qui est présent dans l'organisation des différents événements. Tandis que le terme *discordance* désigne tous les rebondissements qui permettent de faire évoluer le récit d'une situation initiale à une situation finale ; en d'autres termes, les événements majeurs et impactants du récit. Ricœur donne le nom de *configuration* à cet équilibre qui s'opère au sein du récit entre concordance (cohérence, maintien d'une base d'intelligibilité) et discordance (permet l'évolution). Cette concordance discordante (l'opération de configuration) peut être définie comme une synthèse de l'hétérogène ; qui se retrouve dans tous les récits et qui est donc caractéristique de ceux-ci.

Avec ce concept, Ricœur tente de montrer en quoi le récit réalise sans cesse des opérations de médiation entre des termes opposés : d'une part la diversité des événements, des formes d'action et de l'autre le maintien de l'unité temporelle et de la logique du récit. Il y a donc à l'œuvre dans le récit des forces opposées qui sont tenues ensemble par la puissance d'unification de l'acte de configuration (la *poësis*). L'équilibre de ces différentes médiations, qui sont les composantes du récit, menace perpétuellement l'unité chronologique de celui-ci. L'événement narratif est en cela spécifique qu'il participe directement à l'opération de configuration ; c'est en cela que le modèle narratif se distingue de tous les autres modèles de connexion. En effet, l'événement est source de discordance de par son surgissement au sein du récit, mais aussi de concordance puisqu'il permet de faire évoluer l'intrigue.

Tout le paradoxe de la mise en intrigue réside en une inversion de la contingence en nécessité qui se produit au sein de l'événement. En effet, lorsque celui-ci surgit au cœur du récit, il semble bouleverser l'ordre établi, les attentes suscitées par le déroulement de l'intrigue avant son surgissement. Sa pertinence dans l'unité narrative ne pourra jamais être comprise qu'après coup. Il y a donc une sorte de nécessité rétrograde qui succède à l'étonnement premier face à la contingence de l'événement. Cette nécessité est évidemment une nécessité narrative et est rendue possible grâce à

⁷⁷ Ibid. p.168.

l'acte de configuration. Là où Locke nous annonçait une contradiction entre identité et diversité ; le processus de mise en intrigue nous indique tout autre chose : la conciliation entre ces deux concepts au sein de l'opération narrative.

Nous avons abordé la question de l'événement, de l'action dans le récit, qu'en est-il du personnage ? C'est « celui qui fait l'action dans le récit »⁷⁸. Et c'est grâce à lui qu'une conception narrative de l'identité personnelle devient envisageable. En effet, le personnage est également une catégorie narrative et il répond donc aux mêmes exigences narratives que l'intrigue elle-même. En quoi la catégorie narrative du personnage est-elle déterminante dans la discussion sur l'identité personnelle ? Comme nous l'avons dit précédemment, l'action racontée est soumise à l'opération de mise en intrigue ; mais, il en va également de même concernant l'identité du personnage.

Il y a effectivement une corrélation entre l'action et le personnage qui est visible au travers de la théorie narrative :

« C'est en effet dans l'histoire racontée, avec ses caractères d'unité, d'articulation interne et de complétude, conférés par l'opération de mise en intrigue, que le personnage conserve tout au long de l'histoire une identité corrélatrice de celle de l'histoire elle-même »⁷⁹.

Dans « Temps et récit », Ricœur posait déjà la question de l'intrication originelle, dans la mise en intrigue, entre le développement d'un personnage (caractère) et celui du récit raconté.

Ricœur reprend l'association, de C. Bremond dans son ouvrage « Logique du récit », d'un sujet-personne à un prédicat-processus. Grâce à cette association, une série de rôles peuvent être définis au sein d'un dynamisme de l'action. Deux rôles principaux peuvent néanmoins être mis en évidence : celui de patient (celui qui subit) et d'agent (celui qui initie et qui fait). Ces deux rôles se voient compléter par les notions de valorisation et de rétribution. Dès lors, le patient sera bénéficiaire de mérites ou victime de démerite selon que l'agent soit l'exécuteur de récompenses ou de punitions. C'est à ce stade relationnel qu'agent et patient se voient élevés au rang de personne et

⁷⁸ Ibid. p.170.

⁷⁹ Ibid. p.170.

d'agent (au sens d'initiateur de l'action). Ces rôles nous indiquent le lien étroit qu'il existe entre la théorie de l'action et la théorie éthique.

Greimas ira plus loin encore dans sa conception du lien entre intrigue et personnage en remplaçant ce terme par celui d'*actant* (qui annule tout anthropomorphisme) qui renforce la position d'opérateur d'actions. L'action, comme il a déjà été sous-entendu, est une interaction résultant de buts tantôt convergents tantôt divergents ou opposés.

De ce fait, l'intrication entre l'intrigue et l'actant est à ce point renforcée que le parcours narratif semble devenir l'histoire même du personnage.

La structure narrative soutient donc les deux versants de la mise en intrigue : celle du personnage et celle de l'action : « Raconter, c'est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue »⁸⁰. Le récit permet de résoudre l'antinomie entre la thèse (commencement absolu) et l'antithèse (enchaînement sans commencement) : le pouvoir d'entreprise du personnage permet un commencement qui ne soit pas absolu et le pouvoir du narrateur lui permet de déterminer les limites d'une action dans le temps.

Ce lien entre personnage et action au sein du récit crée une dialectique interne du personnage qui est symétrique à celle que nous avons développée ci-dessus entre concordance et discordance. Du point de vue de la concordance ; ce qui construit la singularité du personnage, et qui le distingue de tout autre, c'est l'unité de son histoire en ce qu'elle présente une unité temporelle elle aussi singulière. Du point de vue de la discordance ; cette unité temporelle est perpétuellement menacée par des événements imprévus qui surgissent dans le récit. L'identité du personnage est construite sur cette synthèse concordance-discordance : le surgissement de l'événement (contingent) prend place dans une nécessité rétroactive par rapport à l'unité d'une vie. En d'autres termes, les événements qui paraissent imprévisibles, incongrus ou inopportuns et qui n'ont, à première vue, pas de place au sein du récit global, sont toujours compris après coup et s'intègrent logiquement et a posteriori dans l'unité narrative d'une vie ; le tout

⁸⁰ Ibid. p.174.

formant l'identité du sujet. Ricœur résume cette idée en une phrase⁸¹ : « Ainsi le hasard est-il transmué en destin »⁸². Cette théorie s'oppose à la thèse que nous avons entraperçue chez Parfit puisqu'ici le personnage ne peut pas être dissocié de son vécu, de ses expériences, de l'histoire dans laquelle il s'intègre. Puisque c'est l'identité du récit qui construit celle du personnage.

En quoi cette dialectique de la concordance discordante du personnage peut-elle être intéressante pour celle de la mêmeté et de l'ipséité ? La dialectique du personnage fait le lien entre les deux versants équivoques de la permanence dans le temps liés à la notion d'identité que nous avons précédemment développée, à savoir : la mêmeté d'un caractère et l'ipséité du maintien de soi. Ce lien, cette médiation se constate dans les *variations imaginatives* que le récit crée et recherche. À cet égard, la narration peut être perçue comme le lieu privilégié pour des expériences de pensée qui permettent une mise à l'épreuve de l'identité narrative et, plus précisément, en faisant varier les rapports entre ipséité et mêmeté. Selon les styles littéraires, tantôt l'identité du personnage est éclipsée, tantôt l'intrigue est mise au service du personnage. Il faut cependant faire remarquer que la perte d'identité du personnage rime avec un affaiblissement de la narrativité du récit.

Mais que signifie la *perte d'identité* dans le contexte du récit ? Si nous prenons la dialectique de l'*ipse* et de l'*idem* comme cadre conceptuel, cela équivaut à « une mise à nu de l'ipséité par perte de support de la mêmeté »⁸³. En d'autres termes, c'est lorsque rien ne permet plus d'identifier le personnage à son caractère. Que deviens alors cette ipséité dépossédée de la mêmeté ? Toutes les variations imaginatives présentes dans les fictions littéraires fonctionnent sur base du même invariant : les personnages ont un corps, un vécu corporel, qui fait la médiation entre le soi et le monde. Or, notre corps, le corps propre, est une composante du soi ; donc les variations imaginatives se basant sur le corps concernent également le soi et son ipséité. De plus, en tant qu'être dans le monde, notre ipséité se prolonge sur et dans le monde ; faisant de la Terre notre

⁸¹ « Nous sommes au pied de la difficulté que le sens commun ne sait résoudre ; mais ses contradictions même trahissent la justesse de ses pressentiments ; le caractère est en un sens destin ». Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté : le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2009, p. 461.

⁸² Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.175.

⁸³ Ibid. p.178.

lieu d'ancrage corporel. Il s'agit là d'une contrainte présente implicitement dans la fiction littéraire ; notre condition corporelle et terrestre. Mais on peut se poser la question suivante : peut-elle être dépassée ? Si les conditions corporelle et terrestre devenaient de simples variables contingentes, sans lesquelles l'individu ne pourrait plus ni agir, ni ressentir, que lui resterait-il sinon un vague sursaut d'instinct de survie ?

II. 1.2.2. La théorie narrative : terme médiant entre théorie de l'action et théorie éthique.

Ricœur souhaite également justifier sa thèse selon laquelle la théorie narrative (mise en intrigue et personnage) a une fonction médiatrice entre la théorie de l'action (ascription à un agent qui peut) et la théorie éthique (imputation à un agent qui doit). Dans un premier temps, il s'agira de montrer en quoi cette thèse implique un élargissement important du champ pratique afin de concilier action décrite et action racontée. Dans un deuxième temps, il s'agira de voir en quoi la théorie narrative peut être intéressante dans le cadre de la réflexion éthique en proposant des appuis et des anticipations.

Cependant, les conséquences bénéfiques de la théorie narrative ne pourront être effectives que si l'on élargit le champ pratique de l'action et que l'on redéfinit celle-ci pour qu'elle puisse atteindre le niveau de configuration narrative à l'échelle d'une vie entière. Aristote donnait déjà dans « la Poétique », une définition de l'action qui prend en compte cette dernière remarque, il « (...) entend par action un assemblage d'incidents, de faits, d'une nature telle qu'ils puissent se plier à la configuration narrative »⁸⁴. Il ajoute :

« (...) la tragédie est représentation non d'hommes mais d'action, de vie et de bonheur, et le but visé est une action, non une qualité ; or, c'est d'après leur caractère que les hommes ont telle ou telle qualité, mais d'après leurs actions qu'ils sont heureux ou l'inverse »⁸⁵.

Que faut-il exactement élargir au sein du champ pratique de l'action ? Ricœur développe la notion de *règle constitutive* lorsqu'il parle des pratiques. Cette règle

⁸⁴ Ibid. pp. 180-181.

⁸⁵ Ibid p. 181.

pourrait être résumée comme étant la signification du valoir *comme* ; elle éclaire la signification de gestes particuliers. Par exemple, produire un geste de la main est une action simple mais qui peut revêtir diverses significations : dire bonjour, héler un taxi, demander à quelqu'un de s'approcher de nous, traduire une émotion, un énervement, etc. Nous pouvons décrypter la signification de ces gestes grâce à la règle constitutive qui nous indique que ce geste particulier *vaut comme*. Bien que cette règle ne vaille pas comme règle morale, elle nous met sur la voie éthique en ce sens qu'elle donne une signification aux différentes conduites que nous adoptons. Ainsi, la règle constitutive de la promesse par exemple nous indique ce qui vaut comme promesse et non la valeur éthique de celle-ci. Une promesse c'est l'engagement que nous nous engageons à tenir vis-à-vis de la parole donnée à autrui. Il s'agit là d'une signification attribuée à l'acte de promettre ; seule la règle de fidélité pourra rendre compte du versant proprement moral de la promesse. De plus, cette règle constitutive souligne l'évidence des interactions au sein des pratiques (constatation qui est impossible dans le cadre d'une théorie analytique de l'action puisque celle-ci est extraite de son contexte social). En effet, ces interactions sont visibles non seulement dans le discours (règle constitutive) mais également dans les actions elles-mêmes, en effet l'action qui *pratique*, doit tenir compte de la conduite des autres agents présents. Ces interactions peuvent revêtir plusieurs formes selon le contexte dans lequel elles s'inscrivent : collaboration en équipe, compétition, etc. En outre, l'interaction devient une relation intériorisée en quelque sorte. En effet, la possibilité de ces pratiques passe d'abord par un enseignement nécessaire (apprentissage des règles constitutives) ; qui est prodigué par autrui. Mais, une fois la technique acquise, elles peuvent se pratiquer seul. Il s'agit donc dans un premier temps de se plier à l'apprentissage, possible par la transmission, par la tradition, pour ensuite pratiquer en autonomie et, éventuellement, pouvoir innover. Dans le cas de l'interaction donc, la référence à autrui est devenue elle-même intériorisée.

Peut-on, dès lors, faire un parallèle entre l'interaction et la compréhension subjective⁸⁶ ? En réalité, le fait de supporter, de subir, de souffrir, etc. fait partie des deux registres. Quel que soit le registre appréhendé, ce qui est mis en évidence au niveau de l'action c'est que le non-agir est encore un agir. Choisir de ne pas faire, c'est laisser faire par un autre que soi (omission). De même, supporter c'est résister à la

⁸⁶ « Manière dont un agent comprend subjectivement l'action sur le mode négatif de l'omission et de la tolérance ». Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 185.

puissance d'action de l'autre. Nous voyons donc ici l'alternance au sein de la théorie de l'action entre homme agissant et homme souffrant. Cette réflexion, menée à son terme, conduit logiquement à la notion de justice : c'est-à-dire le fait d'égaliser le pouvoir effectif des agents de l'action et les répercussions sur les patients qui subissent cette action.

II.1.2.3. La théorie narrative dans la constitution du soi : apports et limites.

L'opération narrative possède cette force de mettre l'accent sur ces difficultés de l'action avec laquelle elle entretient un rapport de *mimésis*. En effet, les pratiques comportent une organisation pré-narrative qui rend possible une symétrie entre la théorie narrative et les pratiques. Il existe également un lien entre ces pratiques et le projet global d'une existence ; ce que Ricœur nommera des *plans de vie* : choisir telle ou telle carrière professionnelle, choisir telle ou telle vie de famille, etc. Ces plans de vie oscillent entre des idéaux qui nous portent et la considération des avantages et des inconvénients de l'orientation que nous pouvons donner à nos vies. Le champ pratique est donc constitué par un double mouvement : d'une part, par une complexification ascendante qui se base sur des actions simples et des pratiques ; d'autre part, par un ensemble d'exigences descendantes fondé sur nos idéaux et projets par lesquels une vie humaine peut être perçue comme unifiée. Ce que MacIntyre nomme « l'unité narrative d'une vie » est donc constituée par les idéaux incertains et lointains et par les pratiques quotidiennes et ponctuelles. Les plans de vie tentant de réaliser une synthèse cohérente et réalisable entre ces deux versants.

Attardons-nous un instant sur cette notion d'« unité narrative d'une vie » que développe MacIntyre et qu'il place au-dessus des pratiques et des projets de vie.

La possibilité d'appréhender sa propre vie sous forme de récit unifié et cohérent rend possible l'évaluation éthique de celle-ci. En effet, comment pourrions-nous décider si notre vie est une « vie bonne » si elle ne pouvait pas être rassemblée, comprise comme un tout ?

Les démarches de MacIntyre et de Ricœur, semblent relativement similaires à première vue ; cependant, un point crucial les distingue l'un de l'autre : l'intervention de la fiction littéraire. En effet, MacIntyre ne s'intéresse pas aux difficultés liées à la reconfiguration d'une vie par la fiction. Ricœur, en revanche, soutient que c'est dans

et par la littérature que le lien entre l'action et l'agent peut être saisi le plus parfaitement. Ce choix de méthode implique de nombreuses difficultés mais permet aussi de nombreux débouchés intéressants. La question suivante regroupe peut-être ces deux aspects : « Comment les expériences de pensée suscitées par la fiction, avec toutes les implications éthiques qu'on dira plus loin, contribuent-elles à l'examen de soi-même dans la vie réelle ? ⁸⁷ ». L'écart entre fiction et conscience de soi paraît bien important. Comment faire le lien entre le récit et notre propre vécu ? Ce rapprochement est possible, selon Ricœur, par le biais de la lecture. Cependant, ici encore, plusieurs difficultés surviennent.

Tout d'abord, à qui le lecteur peut-il s'identifier ? À l'auteur, au narrateur, au personnage ? Ensuite, le récit possède une spécificité temporelle qui nous fait défaut dans notre quotidienneté : il n'a pas de commencement ni de fin définie ; l'histoire avait commencé avant et continuera après le récit que nous sommes en train de lire. Le commencement et la fin sont délimités par la forme narrative, non par l'histoire elle-même. L'œuvre littéraire possède un commencement narratif et une fin narrative ; l'accès au-delà de ces frontières nous est refusé. C'est précisément cette délimitation qui fait défaut à l'unité narrative de la vie : nous ne pouvons pas fixer ni un commencement narratif, ni une clôture narrative. En effet, notre conception, notre naissance, notre enfance ne peuvent pas être appréhendées de manière pleinement consciente. Soit que cette partie de notre existence fasse plus partie de celle d'autrui que de la nôtre, soit que notre mémoire nous fasse défaut. De même, le récit de notre mort nous échappera inéluctablement. D'autres que nous, ceux qui *restent*, la mettront en récit.

Une autre difficulté est la possibilité de raconter plusieurs histoires, de proposer différentes intrigues sur base de la même histoire de vie, puisque la conclusion fait toujours défaut. De plus, l'histoire de notre vie se trouve inextricablement emmêlée dans celle des autres : celle de nos parents, de nos proches, de nos amis, connaissances, relations de travail, etc. À l'inverse du roman qui déploie une intrigue qui lui est propre, qui est pour ainsi dire hermétique (à quelques exceptions près) aux histoires présentes dans d'autres œuvres. Ce que nous avons dit précédemment concernant les interactions présentes dans les pratiques corrobore d'ailleurs notre propos : ce que nous faisons dépend, est lié, fait partie de ce que font les autres. Notre agir est toujours

⁸⁷ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 188.

en lien avec l'agir d'autrui. De même, il y a un enchevêtrement permanent et irréductible entre notre histoire et la multitude d'histoires qui nous entourent, avec lesquelles nous cohabitons. Les histoires de vie, au contraire du récit, se caractérisent donc par cette intrication nécessaire avec l'unité narrative d'autres vies et par une indétermination, et donc par une ouverture, sur le début et sur la fin du récit ; à savoir la naissance et la mort. Dans ce cas, peut-on encore parler d'*unité* narrative de la vie ?

Pour terminer, il semble que la compréhension de soi soit toujours prise entre deux feux : un espace révolu d'expériences passées et un horizon d'attente en devenir. Notre récit de vie combine ces deux dimensions en sélectionnant les événements racontés pour les faire correspondre aux anticipations du projet de vie.

Ricœur ne conteste pas toutes ces objections auxquelles doit faire face la théorie narrative. Nous le citons :

« Tous ces arguments sont parfaitement recevables : équivocité de la notion d'auteur ; inachèvement narratif de la vie ; enchevêtrement des histoires de vie les unes dans les autres ; inclusion des récits de vie dans une dialectique de remémoration et d'anticipation. Ils ne me semblent pas, toutefois, susceptibles de mettre hors-jeu la notion même d'application de la fiction à la vie »⁸⁸.

Pour lui, ces objections sont le résultat d'une conception naïve de la mimésis. Elles doivent être surmontées grâce à une intuition plus fine, plus subtile de la notion d'*appropriation*. Nous avons, par exemple, évoqué l'équivocité de la notion d'auteur. Mais est-ce un obstacle ou un enrichissement pour la compréhension du soi au travers de la fiction ? Les termes « auteurs » et « positions d'auteur » ont été interprétées de bien des façons, mais n'est-ce pas là un apport considérable dans la compréhension de la puissance d'agir ?

En ce qui concerne l'unité narrative d'une vie, celle-ci se compose d'une part de fabulation et d'autre part d'expériences réellement vécues. Nous avons néanmoins besoin de cette part d'imagination pour *ré-organiser*, a posteriori, l'unité de notre vie ; sans quoi celle-ci resterait instable, évasive et incertaine. Dans ce processus, la littérature nous est d'un grand secours en ce sens qu'en la côtoyant, nous avons intégré les commencements narratifs qui nous font tant défaut dans nos vies. Dès lors, en nous

⁸⁸ Ibid. p. 191.

basant sur ces modèles, nous créons nos propres commencements à partir de nos initiatives. De même, toujours grâce à la littérature, nous avons l'intuition de ce que signifie *terminer* une phase de sa vie ; tel une clôture narrative en attente du prochain chapitre. Même si cette « fin » est illusoire, au moins pouvons-nous la mettre en récit afin de structurer notre vie en un enchaînement cohérent de différentes périodes.

En outre, les œuvres littéraires nous familiarisent également avec « la grande fin », l'insaisissable par excellence ; la mort. « Ainsi la fiction peut-elle concourir à l'apprentissage du mourir »⁸⁹. En ce sens, la littérature peut nous aider à nous *consoler* de notre propre fin, nous y préparer, de mener le deuil de nous-mêmes.

Par ailleurs, l'objection que nous avons soulevée précédemment concernant l'enchevêtrement des histoires les unes dans les autres, ne constitue-t-elle pas en réalité une intelligibilité supplémentaire ? N'est-il pas plus aisé de comprendre notre histoire en regard de celle des autres ?

Une dernière objection que nous pourrions avancer est celle de la dimension rétrospective du récit : celui-ci *re-configue* après coup les événements passés pour les rassembler en un tout cohérent et intelligible. Dès lors, si le récit est rétrospectif, comment pourrait-il rendre compte de l'unité d'une vie entière ? C'est-à-dire aussi d'un futur ? Certes, le récit met en scène des faits passés mais également des attentes futures : des projets, des angoisses, des souhaits, des rêves... Le récit se fait donc passé autant que futur en ce sens qu'il contient toutes les anticipations de l'individu.

Pour conclure sur le rapport entre littérature et histoire de vie, il est possible de dire que ces deux types de narration, loin de s'exclure, se complètent mutuellement. Le récit venant au secours de la construction narrative du sujet et le sujet donnant matière de réflexion au récit dans une dialectique ininterrompue.

II.1.2.4. Les implications éthiques du récit.

Quels sont les liens qui peuvent être établis entre la théorie narrative et la théorie éthique ? En d'autres termes, en quel sens les spécificités éthiques caractérisant l'imputation d'une action à son agent peuvent-elles être vues comme des compléments nécessaires à la composante narrative de la compréhension de soi ?

⁸⁹ Ibid. p. 192.

« Il n'empêche : les caractéristiques du roman- sa façon de mettre en scène la tension entre individu et société, entre liberté et déterminisme, sa manière d'encourager l'identification à des êtres qui ne nous ressemblent pas- lui permettent de jouer un rôle éthique »⁹⁰.

Bien que la théorie narrative soit à même de clarifier les relations entre narrativité et éthique, elle soulève aussi de nouvelles difficultés du fait de la confrontation entre deux versions de l'ipséité : narrative et éthique.

La fonction narrative a évidemment des implications éthiques. W. Benjamin rappelle très justement que « (...) l'art de raconter est l'art d'échanger des expériences » et par ce terme, il entend : « l'exercice populaire de la sagesse pratique »⁹¹. Or, il est évident que cette connaissance commune véhicule des critères moraux. Le récit en tant que partage d'expériences est donc aussi facteur d'approbation ou de désapprobation de telle ou telle action. De même, en tant que lecteur d'une fiction littéraire, nous ne cessons d'évaluer tel acte, telle décision des différents personnages en présence. Ainsi, la littérature devient également un terrain propice pour toutes sortes d'expériences morales ; lieu où nous pouvons explorer notre propre conscience du bien et du mal. Le jugement moral, loin de disparaître dans la fiction, est, au contraire, soumis aux variations imaginatives de l'œuvre. De par ces expériences de pensées, se met en branle un processus de transformation du lecteur : une *re-figuration* de l'action par le récit. À ce titre, aucune narration ne peut atteindre un degré de neutralité exhaustif. Chaque récit contient une part d'imagination, de préférence, de rejet, etc. bref de subjectivité.

Nous voyons apparaître des difficultés symétriques à celles que nous avons rencontrées dans la rencontre entre théorie de l'action et la théorie narrative. En effet, le croisement entre théorie narrative et théorie éthique n'est pas sans poser problème. Si nous revenons brièvement à la problématique de l'identité que nous avons développée précédemment, nous avons dégagé deux versants : l'identité *idem* qui est symbolisée par le caractère (qui rend une personne identifiable et *ré-identifiable*) et l'identité *ipse* qui est représentée par l'idée du maintien de soi dans la parole donnée (qui implique la notion de responsabilité réciproque : nous pouvons compter sur autrui

⁹⁰ Nancy HUSTON, *L'espèce fabulatrice*, Paris, Babel, Actes Sud, 2008, pp. 182-183

⁹¹ Paul RICCEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 193.

et autrui peut compter sur nous). Les deux pôles de l'identité, maintien de soi et caractère, sont donc radicalement mis en opposition. Ceci permettant d'appréhender la dimension éthique de l'ipséité sans se soucier de la stabilité du caractère. Ces deux pôles constituent deux modalités de permanence dans le temps : maintien de soi (pure ipséité) et perpétuation du même (ipséité-mêmeté du caractère).

Où doit-on situer l'identité narrative entre ces deux extrêmes ? La réponse à cette question a déjà été implicitement donnée ; l'identité narrative a une position médiane. La mise en récit du caractère permet de lui réinsuffler un certain dynamisme, luttant ainsi contre la sédimentation des *identifications* à. Tandis que la mise en récit de formes de maintien de soi (la visée de la vraie vie) permet une identification, par des caractéristiques spécifiques, à des personnages qui forcent l'admiration. L'identité narrative est donc la charnière entre les deux grandes modalités de permanence dans le temps : celle du caractère et du maintien de soi.

Une difficulté se présente à nouveau et est visible au travers des cas troublants de la fiction littéraire lorsque celle-ci nous met face à des personnages qui sont des non-sujets. Or, ces non-sujets ne sont pas rien, ils sont toujours rattachés à un *je*. Dans le domaine littéraire, il s'agit là d'une marque de l'irréductibilité de l'ipséité. Mais lorsque le récit fait retour à la vie, le lecteur fait l'expérience de sa propre perte d'identité : « Le soi ici refiguré par le récit est en réalité confronté à l'hypothèse de son propre néant »⁹². Ce néant, cependant, n'est pas rien, puisqu'il demeure attaché à un *je*. Mais qui est encore ce *je* lorsque, précisément, il dit « Je ne suis rien » ? Un *je* dépourvu de l'appui de la mêmeté.

L'identité personnelle semble inévitablement contrainte à traverser ce genre de crise existentielle où la question « Qui suis-je ? » reste sans réponse. Ce qui marque, non pas un néant de l'identité, mais la difficulté abyssale de la question. Or, comment concilier cette incertitude de la question *qui* ? (le caractère problématique de l'ipse d'un point de vue narratif) avec l'affirmation sans appel *Me voici !* que requiert l'engagement moral ?⁹³ Face à cette ambiguïté, revenons-nous à la conclusion que

⁹² Ibid. p. 196.

⁹³ « Tout engagement suppose ou bien que je fasse défaut à autrui, si je suis mes propres inclinations, ou bien que je me fasse défaut à moi-même, c'est-à-dire que j'agisse à un moment donné contre mes

prônait Parfit par rapport à l'identité personnelle ? À savoir qu'elle n'est pas ce qui importe. Si tel est le cas, alors l'identité du même et l'identité du soi se voient effacées. En un certain sens, Ricœur donne raison à Parfit en admettant que, effectivement, les récits où une néantisation du soi est à l'œuvre recouvrent une compréhension apophasique du soi. Cette apophasie désigne la non-pertinence du passage de la question *qui* ? à la question *quoi* ? Toutefois, ce *quoi* du *qui*, comme nous l'avons déjà souligné, c'est le caractère. Or, l'incapacité d'identifier et de *ré-identifier* quelqu'un, grâce au caractère, semble difficilement imaginable en pratique. C'est précisément ce qui se produit au plan narratif dans un processus de dissolution du soi : l'échec de toute tentative de ré-identification au même.

Notre question se fait d'autant plus pressante, comment concilier, éthiquement parlant, un soi qui s'efface au plan narratif avec un soi qui s'affirme sur le plan moral ?

La réponse se situe peut-être au niveau d'un dynamisme, d'une dialectique entre le pôle « Qui suis-je ? » de l'identité narrative et le pôle « Me voici ! » de l'identité morale. L'engagement moral a l'avantage de confiner l'errance dans laquelle le sujet se trouve par rapport aux modèles infinis qu'il pourrait suivre et qui peuvent, au final, entraver l'action concrète. Le « Me voici ! » oblige le soi à « trancher », à prendre des décisions, à choisir et donc à prendre des chemins d'actions définis. En ce sens, l'acte de la promesse tempère les fantasmes illimités de l'imagination : le sujet peut, en théorie, tout essayer mais la parole donne un cadre limité à l'action ; « Je peux tout essayer, mais ici je me tiens ! »⁹⁴.

De plus, la question « Qui suis-je ? », menacée par les cas de fiction littéraire, peut trouver dans l'affirmation « Me voici ! » une sorte de refuge : l'identité est fluctuante, versatile, instable, jamais totalement ni possédée ni fixée, mais malgré cela, autrui compte sur nous. En d'autres termes : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que néanmoins, tu comptes sur moi ? ». On pressent ici toute l'humilité de la question, l'étonnement, la stupéfaction et en arrière-plan, le devoir de ne pas trahir cette confiance mise en une chose aussi peu sûre que l'identité. Il s'agit donc davantage d'une fragile confiance réciproque que d'un maintien à soi strict et sans concessions.

propres inclinations, mais bien sûr c'est à l'autre d'abord que je dois être fidèle si l'idée d'engagement à un sens ». Cf. Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, Foi vivante, 1968.

⁹⁴ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 198.

C'est en ce sens que Ricœur rejoint le raisonnement de Parfit : si l'ipséité se dévoile dans le rapport de possession (entre l'individu et ses expériences), alors il faut pouvoir dire, qu'effectivement, la possession n'est pas ce qui importe. Ce qu'il est important de constater c'est ce que l'effacement du soi au plan narratif met en exergue, à savoir le primat d'autrui sur le soi au plan éthique. L'autre qui permet au soi de se rendre disponible pour un autre que soi. Ce mouvement d'extériorisation du soi permettant dès lors la construction d'une estime de soi de par la réponse à l'angoissante question « Qui suis-je ? » qui trouve sa résolution dans un « Me voici ! Devant toi et prêt à répondre de mon engagement ».

Ainsi, la crise de l'ipséité rendue visible dans la dissolution du soi sur le plan narratif se voit contenue grâce à un double mouvement : l'irruption d'autrui dans la sphère du même, qu'il fait voler en éclat ; et l'effacement du soi par lequel devient possible la disponibilité par rapport à autrui.

En d'autres termes, le soi clos sur lui-même qui tergiverse sur la question angoissante du « Et moi, qui suis-je ? » se voit contraint de s'extérioriser dans l'affirmation « Je suis celui sur qui tu peux compter ».

II. 2. L'identité *ipse* : la construction de soi à travers l'altérité.

II.2.1. La conception de l'ipséité selon Ricœur.

Dans le cadre d'un colloque consacré à Paul Ricœur, Claude Romano pose la question de la pertinence et de l'utilité, en philosophie, du concept d'ipséité dans l'ouvrage « Soi-même comme un autre ». Il souhaite proposer une critique et une reconstruction du concept d'ipséité tenant compte des critiques qu'il formulent.

Dans un premier temps, il convient d'interroger la notion d'ipséité et son rapport avec l'identité chez P. Ricœur. La pensée de celui-ci se situe dans une tradition reprenant la théorie cartésienne et est donc partagée entre une apologie du sujet et une critique de l'égologie. Une des intentions philosophique au travers de l'ouvrage « Soi-même comme un autre » est de :

« (...) dissocier deux significations majeures de l'identité (dont on va dire dans un moment le rapport avec le terme « même »), selon que l'on entend par identique l'équivalent de l'*idem* ou de l'*ipse* latin. L'équivocité du terme « identique » sera au cœur de nos réflexions sur l'identité personnelle et l'identité narrative, en rapport avec un caractère majeur du soi, à savoir sa temporalité. L'identité, au sens d'*idem*, déploie elle-même une hiérarchie de significations que nous expliciterons le moment venu et dont la *permanence dans le temps* constitue le degré le plus élevé, à quoi s'oppose le différent, au sens de changeant, variable. Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. Et cela, quand bien même l'ipséité apporterait des modalités propres d'identité, comme l'analyse de la promesse l'attestera »⁹⁵.

Nous pouvons constater, dans cet extrait, que deux sens de l'identité sont mis en contraste. Premièrement, P. Ricœur annonce le concept de l'identité *idem* qui se rapporte à la memeté, à ce qui est identique. Deuxièmement, il introduit le concept de l'identité *ipse* qui signifie « en personne » en latin et qui ne peut être traduit par le seul terme « même » mais plutôt par « lui-même ». Cependant, ce terme ne représente pas l'identité au sens strict, il ne marque pas la relation d'identité à strictement parler à la différence du terme *idem* qui signifie « le même que ». Le terme *ipse* n'est donc pas une relation d'identité de soi à soi mais désigne plutôt la personne elle-même ou, pour le dire autrement, la personne même. La question est donc la suivante : l'ipséité, prise en ce sens, est-elle une forme d'identité ? Si tel est le cas, y a-t-il, dès lors, une équivocité du concept même d'identité ?

Ricœur affirme, dans le bref passage ci-dessus, que l'identité au sens de l'*idem* exclut la mutabilité, la variabilité dans le temps ; l'*idem* constituerait un noyau permanent de la personnalité. Pour le philosophe, identité rime donc avec immutabilité. L'ipséité, quant à elle, est compatible avec le changement et possède donc ses propres modalités d'identité. Serait-ce l'impossibilité de penser le changement au moyen de l'identité *idem* qui rend nécessaire l'introduction du concept d'ipséité ?

La permanence de l'identité, le maintien de soi dans le temps semble possible par le biais de l'ipséité et ce, grâce à l'engagement vis-à-vis d'autrui. En effet, une des idées majeures de Ricœur et qui sous-tend toute la construction de l'ouvrage est que c'est la parole donnée (se tenir à ses engagements) qui permet de contrecarrer les changements relatifs aux temps.

⁹⁵ Ibid. pp.12-13.

Selon les propos de G. Marcel dans « Être et avoir », tout engagement contracté vis-à-vis d'autrui suppose soit que nous fassions défaut à autrui, dans le cas où nous suivons nos propres désirs, soit, à l'inverse, que nous nous fassions défaut à nous-mêmes, en ignorant nos propres inclinations, dans le but de respecter notre promesse. Bien entendu, pour que l'idée même d'engagement ait un sens, il faut privilégier la seconde solution.

C'est précisément cette opposition qui se retrouve chez Ricœur entre la mêmeté et l'ipséité. Cette dernière pourrait être définie comme un maintien de soi-même au-delà de tous les changements empiriques qui influencent notre caractère. Il y a donc un maintien, ce qui n'implique pas forcément qu'il y ait une permanence. Dans cette optique, l'identité serait donc un mode d'être, à penser sur le modèle de la promesse ; elle serait le reflet de la manière dont je m'engage envers autrui et dont je prends position par rapport à mes engagements. De ce fait, elle ne pourrait pas être définie comme quelque chose d'immuable.

Pour rendre compte de ce phénomène d'engagement envers autrui, il utilise le terme d'*attestation* qui représente cette confiance dont on se rend digne, notre fiabilité ; c'est le fait de se porter garant de ses propres engagements et, par là même, de se rendre digne de confiance pour autrui.

Nous pouvons donc dire que l'attestation définit l'ipséité selon une modalité d'engagement du second degré : il s'agit de tenir mes propres engagements (ceux qui sont contractés lorsque nous donnons notre parole, lorsque nous faisons une promesse). En ce sens, l'attestation est la possibilité d'exister sur le mode de l'ipséité. De plus, l'ipséité est une sollicitation éthique puisqu'elle se définit comme étant une attitude fondamentale : la responsabilité qui est contractée envers autrui.

L'ipséité est donc fondamentalement liée à autrui grâce auquel je peux être moi-même et elle comporte également une dimension morale puisqu'autrui m'exhorte à suivre une exigence éthique. Ce concept n'a de sens qu'au sein de cette dimension éthique qui se noue entre celui qui se proclame digne de confiance et celui qui croit en cette promesse⁹⁶.

⁹⁶ Cette conception se rapproche de celle de Taylor pour qui le soi réside dans un ensemble d'engagements qui définissent mon orientation fondamentale dans un espace moral.

Par ailleurs, nous constatons que deux dialectiques sont présentes au sein de l'ouvrage « Soi-même comme un autre ». La première concerne l'identité narrative où le récit permet de dépasser une conception de l'identité personnelle qui réduit cette dernière à une memeté ; l'identité du personnage se construit et se développe à travers l'intrigue narrative (l'identité de l'histoire construit celle du personnage). La deuxième, qui sous-tend toute l'orientation de l'ouvrage et sur laquelle nous allons plus nous attarder, concerne l'ipséité et l'altérité.

L'ipséité, comme le suggérait déjà la promesse, ne peut être pensée qu'à travers l'autre ; l'altérité ne vient pas simplement s'ajouter du dehors à l'ipséité, elle fait partie de la construction ontologique de celle-ci. Dès ses premiers écrits, dans le « Volontaire et l'involontaire » par exemple, Ricœur soutient que le moi est structuré par une altérité intime : « Je me traite moi-même comme un toi ». Cette altérité intime comprend trois figures successives : celle du corps propre (et plus particulièrement du corps souffrant), celle d'autrui qui convoque ma responsabilité (sur ce point, Ricœur rejoint Lévinas) et celle de ma propre conscience morale comme une injonction venue de l'autre, adressée à la seconde personne et par rapport à laquelle je suis en position d'absolue passivité⁹⁷. Nous pouvons donc remarquer que dans la pensée ricœurienne, l'être pour autrui et l'ipséité comprise comme attestation se révèlent être indissociables.

À ce propos, la pensée d'Heidegger et celle de Ricœur partagent certains points communs. En effet, pour chacun d'entre eux, l'ipséité n'est pas la permanence d'une substance ou d'un sujet mais doit se comprendre en termes de mode d'être ou d'existence. De plus, ils s'accordent sur le fait que l'ipséité déploie effectivement une

« Les gens peuvent concevoir que leur identité se définit en partie par un certain engagement moral ou spirituel (...) ceux-ci leur fournissent le cadre à l'intérieur duquel ils peuvent déterminer leur position par rapport à ce qui est bien, digne, admirable, valable. À titre de contre-épreuve, cela revient à dire que s'ils venaient à perdre leur engagement ou leur identification, ils seraient, en quelque sorte, égarés ; ils ne pourraient plus reconnaître, relativement à tout un éventail de questions, ce que les choses signifieraient à leurs yeux ». Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 46.

⁹⁷ L'ipséité est pensée comme une modalité de la passivité par rapport à autrui pour autant que cette passivité est aussi présente dans l'altérité intime à soi de la conscience morale.

auto-constance, un maintien de soi mais qui ne peut en rien être associé à un quelconque substrat immuable.

En revanche, leurs points de vue divergent sur plusieurs autres points. Par exemple, Ricœur rejette le primat, à son sens excessif, attribué au phénomène de la mort chez Heidegger dans son approche de l'ipséité. Ainsi que le caractère exagérément monologique de l'ipséité⁹⁸.

Quel lien existe-t-il entre identité et ipséité ? Le projet de Ricœur est celui d'une herméneutique du soi dans la lignée des pensées du moi héritées de la tradition cartésienne. On pourrait éventuellement soutenir que tout le projet de « Soi-même comme un autre » peut être contenu dans cette phrase étonnante d'Heidegger présente dans son ouvrage « Être et Temps » :

« Ce qui revient à dire aussi que la mêmété propre du soi-même existant authentiquement est séparée ontologiquement par un abîme de l'identité du moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus »⁹⁹.

Cette phrase est étonnante car pour lui, l'ipséité est une modalité d'être du Dasein par rapport à soi et aux autres et non une forme d'identité à soi. Or, chez Ricœur, l'ipséité est conçue comme une forme d'identité. Dès lors, on peut se demander s'il y a une équivocité de l'identité ? Une équivocité du terme *même* ? La difficulté réside dans le fait que si l'ipséité désigne un mode d'être (l'engagement envers autrui à tenir ses engagements) comment pourrait-elle, en même temps, désigner une forme d'identité ?

Effectivement, le fait de respecter ses engagements ne semble pas être une forme d'identité à proprement parler mais pourrait, au mieux, représenter un des aspects de l'identité de quelqu'un. Si l'ipséité s'avérait néanmoins être une forme d'identité, reste à comprendre laquelle. Or, Ricœur ne propose pas de réponse à ce problème dans l'ouvrage. De quelle forme d'identité l'ipséité porte-t-elle le nom ? Quels sont les deux types de significations d'identique ou de même qui correspondraient respectivement à l'identité *idem* et *ipse* ? Il n'y a pas de réponses explicites à ces questions dans « Soi-même comme un autre ». Ce silence de Ricœur est-il, sans jeu de mots, volontaire ou

⁹⁸ Effectivement, chez Heidegger, le Dasein s'adresse à lui-même et le témoignage qu'il construit est pour lui-même. Le soi produit donc seul sa propre authenticité.

⁹⁹ Murilo Cardoso de Castro. (2018). *Être et temps* : §27. *L'être-Soi-même quotidien et On*. En ligne : <http://murilo.decastro.free.fr/ereignis/spip.php?article34> , consulté le 22.06.18.

involontaire ? Dans la cinquième étude, qui concerne le problème de l'identité personnelle, on retrouve deux sens de l'identité : numérique et qualitative¹⁰⁰. Cependant, elles sont associées, toutes deux, à la mêmeté (identité *idem*). Ricœur développe cette idée dans l'extrait suivant :

« La mêmeté est un concept de relation et une relation de relations. En tête, vient l'identité numérique : ainsi, de deux occurrences d'une chose désignée par un nom invariable dans le langage ordinaire, disons-nous qu'elles ne forment pas deux choses différentes mais *une seule et même* chose. Identité, ici, signifie unicité : le contraire est pluralité (non pas une mais deux ou plusieurs) ; à cette première composante de la notion d'identité correspond l'opération d'identification, entendue au sens de ré-identification du même, qui fait que connaître c'est reconnaître : la même chose deux fois, *n* fois. Vient en second rang l'identité qualitative, autrement dit la ressemblance extrême (...) »¹⁰¹.

Comme le souligne ce passage, l'identité numérique et qualitative sont toutes deux des composantes de l'identité *idem* ou de la mêmeté. Ricœur affirme également que l'identité du caractère est proche de l'identité *idem* dans la mesure où le caractère assure à la fois l'identité numérique, l'identité qualitative, la continuité ininterrompue dans le changement et finalement la permanence dans le temps ; caractéristiques qui définissent la mêmeté. Nous pouvons donc dire que l'identité numérique d'une part et qualitative d'autre part définissent ensemble la mêmeté. Mais, dans la mesure où l'ipséité n'est pas la mêmeté, et même est irréductible à celle-ci, alors ni l'identité numérique ni l'identité qualitative ne peuvent définir l'ipséité.

II.2.2. Critique du concept d'ipséité.

La question se pose donc avec une acuité d'autant plus vive, à quelle forme de l'identité correspond l'identité *ipse* ? Faut-il trouver un troisième sens pour la décrire ?

¹⁰⁰ Trois formes d'identité peuvent être appréhendées, voici une définition sommaire de chacune d'entre elles :

- 1) Identité numérique : relation d'un être à lui-même, fait d'être un.
- 2) Identité qualitative : ressemblance extrême entre deux êtres.
- 3) Identité personnelle : ce qui fait le caractère d'un sujet dans son devenir temporel.

¹⁰¹ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.140.

Il est plus plausible de penser que cette question reste sans réponse non pas pour des motifs contingents mais bien nécessaires. En effet, aucun autre concept d'identité n'est disponible en dehors de l'identité numérique et qualitative. Faut-il donc en conclure que l'ipséité, pour autant que ce concept ait un sens, n'a tout simplement pas de modalité d'identité ? Dès lors, quelles sont les raisons pour lesquelles Ricœur introduit ce concept ?

Ce dernier semble jouer un rôle stratégique dans son propos. En effet, le philosophe souhaite critiquer une vision de l'identité personnelle basée uniquement sur la seule identité *idem*. Il veut proposer une autre vision de l'identité. Fort bien. Mais supposons que l'ipséité ne puisse tout simplement pas répondre au même type de questions que celles auxquelles répond l'identité *idem* ? Quelle pourrait être alors la question spécifique de l'ipséité ? Celle à laquelle elle serait apte à répondre ? Elle pourrait être formulée de la manière suivante : « Selon quel mode d'être existe celui qui se porte garant de lui-même, celui qui est *lui-même* au sens de l'attestation ? » Il est certain que cette interrogation ne peut pas apporter les mêmes réponses que la question du « Qui suis-je ? » qui définit traditionnellement la quête identitaire. En ce sens, l'ipséité ne pourrait simplement pas fournir les instruments nécessaires à une critique des doctrines classiques de l'identité puisqu'elle semble relever d'une problématique tout à fait singulière. Néanmoins, Ricœur souhaite maintenir une continuité entre sa vision de l'ipséité et la vision traditionnelle de l'identité ; bien qu'il critique, comme beaucoup d'autres, la théorie de l'identité substantielle à soi qui supposerait l'existence d'un noyau immuable.

Locke a également rejeté la solution cartésienne au problème de l'identité personnelle en termes d'unité substantielle. Locke affirmera que l'identité personnelle ne consiste pas dans une identité de substance mais dans une identité de conscience. Selon lui, ce qui assure notre identité c'est la conscience que nous avons de nous-mêmes comme étant une seule et même personne, un seul et même soi ; conscience qui est portée par la continuité de notre mémoire. L'extrait suivant atteste cette idée :

« On ne considère pas dans ce cas si le même soi est continué dans la même substance ou dans diverses substances. Car puisque la conscience accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soi-même, et par où il se distingue de toute autre chose

pensante : c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours le même »¹⁰².

Locke aurait donc anticipé le concept d'ipséité au sens où Ricœur l'emploie lorsqu'il a rejeté la substantialité pour adopter le critère de la continuité psychologique comme critère de l'identité à soi.

Selon Ricœur, l'idée de mémoire et de conscience chez Locke marquait en fait un tournant conceptuel où l'ipséité remplaçait subtilement la mêmété. Par cette remarque, il tente de souligner une continuité entre sa pensée et celle qu'il qualifie de « pensées du cogito ».

De même que chez Ricœur, la solution de Locke se heurte à différentes difficultés. En effet, la thèse selon laquelle l'identité à soi est possible grâce à une conscience unifiée du soi par le biais de la mémoire relève qu'être identique à soi et être conscient d'être identique à soi sont deux choses bien différentes. Il semble évident que l'identité à soi et la conscience d'être soi sont deux choses bien distinctes. C'est l'identité qui fonde la conscience d'identité : seul celui qui est effectivement identique à lui-même peut avoir une conscience de lui-même comme étant une seule et même personne.

Dans le cas contraire, s'il suffisait d'avoir conscience d'être un et le même pour être effectivement un et le même, il suffirait que je me croie identique à quelqu'un pour être effectivement cette personne. Or cette difficulté présente chez Locke, se retrouve également chez Ricœur. En effet, l'ipséité est le fait de demander à l'autre de nous tenir pour identique à celui qui a contracté un engagement par le passé ; être responsable, c'est accepter qu'autrui « me tienne » pour le même que celui qui agit dans le présent, mais aussi qui a agi dans le passé et qui agira dans le futur. En d'autres termes, c'est requérir de l'autre qu'il nous reconnaisse comme étant le même aujourd'hui que celui que nous étions hier et que nous serons demain. Nous retrouvons donc la même difficulté que chez Locke puisque demander à être tenu pour identique n'est pas la même chose qu'être effectivement identique. De plus, nous ne pouvons demander à être reconnu comme X que si nous sommes effectivement ce X.

¹⁰² John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, pp. 522-523.

Selon C. Romano, et eu égard aux différentes objections, il semble que l'ipséité ne soit pas une forme d'identité. Et bien que le terme *même* revête plusieurs significations, on ne peut pas mettre l'ipséité sur le même plan que l'identité qualitative ou numérique.

La vraie question est donc peut-être de comprendre ce que Ricœur entend au juste par identité ? Il semble que, pour lui, l'identité à soi implique nécessairement une immutabilité, c'est-à-dire que l'identité au sens *idem* a pour caractéristique majeure la permanence dans le temps : l'identique signifie le permanent. C'est d'ailleurs parce que l'identité implique une immutabilité que le récit, comme synthèse de l'hétérogène, a la capacité de rassembler identité et variabilité dans le temps. On peut donc dire que l'identité narrative permet une rencontre entre l'identité *idem* et l'identité *ipse*. C'est précisément parce que Ricœur développe ce concept d'identité *idem* comme permanent qu'il peut lui opposer le concept d'ipséité qui, lui, n'est pas soumis à l'immutabilité. En effet, l'ipséité est une forme de maintien à soi qui ne repose sur aucune identité à soi c'est-à-dire sur aucune forme d'immutabilité.

Si nous revenons sur le concept d'identité numérique, compris comme la relation que chaque individu entretient avec lui-même et avec aucun autre tout au long de sa vie, nous pouvons dire que cette vision de l'identité ($A=A$) n'implique pas l'idée d'immutabilité. En effet, cette identité numérique exclut la possibilité pour plusieurs individus d'être identiques entre eux mais nullement le fait, pour un même individu, d'acquérir des propriétés différentes au fil du temps. En revanche, elle exclut la possibilité, pour un même individu, de recevoir en même temps des propriétés différentes. C'est-à-dire qu'au moment T_0 , l'identité d'un individu à toutes les qualités qui font qu'elle est indiscernable d'elle-même. Pour autant, cela ne signifie pas qu'elle ne soit pas indiscernable d'elle-même au moment T_1 , T_2 , T_3 , etc. De fait, l'identité n'est pas incompatible avec le changement. Au contraire même, ce dernier la présuppose : c'est une même chose numériquement identique qui peut être changée au cours du temps. À la condition que le changement soit progressif et continu, alors il ne détruit pas l'identité.

Mais pourquoi Ricœur associe-t-il coûte que coûte identité et immutabilité ? Peut-être est-ce parce qu'il reste encore trop tributaire des pensées du cogito et du moi. Cette idée vient effectivement de la pensée cartésienne : Descartes défendait l'idée que seul l'esprit possède une véritable identité car lui seul reste permanent dans le temps. Au contraire des corps qui subissent de nombreux changements au fil du temps. Chez ce philosophe, l'identification entre identité et immutabilité est donc limpide : sans moi

permanent, il n'y a pas de possibilité de perdurer dans le temps, c'est d'ailleurs un des arguments qui justifie l'introduction du cogito. Ainsi les corps ne possèdent qu'une identité numérique, purement nominale ou conventionnelle, qui ne cesse de se modifier. Seul le corps lié à un esprit, à un ego possède une véritable unité (mais pas une véritable identité au sens d'identique à lui-même en tout temps).

La postérité retiendra cette identification entre identité et immutabilité qui restera un argument majeur en faveur du moi. Bien qu'à force de vouloir faire de celui-ci une entité parfaitement identique à elle-même, il deviendra pour certains, Hume par exemple, rien de moins qu'une chimère, nous citons Ricœur :

« Et comme, en bon empiriste, il demande pour chaque idée une impression correspondante (...) et qu'à l'examen de *son intérieur* il ne trouve qu'une diversité d'expériences et nulle impression invariable relative à l'idée d'un soi, il conclut que cette dernière est une illusion »¹⁰³.

Voici ce que Hume dit à ce propos :

« Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière. Mais le moi, ou la personne, ce n'est pas une impression particulière, mais ce à quoi nos diverses idées et impressions sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable »¹⁰⁴.

Ce présupposé d'un lien nécessaire entre identité et immutabilité figure dans tout l'ouvrage de Ricœur et légitime l'introduction du concept d'ipséité¹⁰⁵.

II.2.3. Une reconstruction du concept d'ipséité ?

L'intention de C. Romano n'est pas de récuser l'intérêt philosophique de l'introduction du concept d'ipséité mais bien de défendre la nécessité d'un tel concept. Le but est de tenter de le justifier en tenant compte des remarques formulées auparavant. Il semble, en effet, que certaines justifications de ce concept par Ricœur

¹⁰³ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.153.

¹⁰⁴ Cairn Info. (2018). *La généalogie du moi dans la philosophie de Hume*. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-2-page-169.htm>, consulté le 18.06.18.

¹⁰⁵ En revanche, si ce concept d'immutabilité n'est pas inclus dans l'identité numérique, la justification de l'introduction du concept d'ipséité disparaît purement et simplement.

n'atteignent pas leur objectif, probablement parce que ce dernier reste trop dépendant des pensées de l'ego. C. Romano, de son propre aveu, propose une version revisitée de l'ipséité tout en restant fidèle aux intuitions de départ de « Soi-même comme un autre ».

Comme nous l'avons déjà souligné, le concept d'ipséité n'est pas une modalité d'identité et ne peut se substituer à l'identité numérique ou qualitative. Cependant, identité et ipséité, bien qu'irréductibles entre elles, sont parfaitement complémentaires puisqu'elles proposent des réponses à deux types de questions bien distinctes. Le concept d'identité répond, pour sa part, à la question du « Qui suis-je ? », « Qui est-il ? », « Qui est-elle ? ». Cette question se divisant elle-même en deux types de raisonnement différents.

Dans un grand nombre de cas, la question « Qui est-il ? » (à la troisième personne donc) fait appel à l'identité numérique, c'est-à-dire à une identification qui peut également revêtir plusieurs formes, la plus commune étant la nomination. Mais la question peut s'interpréter différemment : de par la question « Qui est-il ? », l'intention peut aussi être de définir la personne. Il s'agit alors de s'interroger sur les particularités du sujet, sur les traits les plus saillants, les plus constants de sa personnalité. L'acte de définir, de décrire appartient donc à l'identité qualitative tandis que l'identification est du registre de l'identité numérique. Là où l'identité qualitative tolère une certaine part de divergence ; c'est-à-dire que deux choses seront qualitativement identiques pourvus qu'elles partagent un certain nombre de propriétés¹⁰⁶, l'identité numérique, elle, ne tolère aucune marge d'erreur : $A = B$ ou ne l'est pas. Nous pourrions dire en ce sens que l'identité numérique est une identité qualitative intégrale, absolue.

Néanmoins, l'identité qualitative a souvent été laissée de côté au profit de l'identité numérique. Peut-être est-ce dû au fait que cette dernière n'est pas individualisante. En effet, l'identité numérique ne comporte que des caractéristiques générales que

¹⁰⁶ Ces deux choses seront dès lors relativement identiques selon le nombre de points de convergence qui peuvent être établis entre elles. Par exemple, deux pur-sang arabes ne sont pas identiques à strictement parler entre eux, mais ils partagent plus de propriétés communes qu'avec d'autres chevaux. En d'autres termes, un pur-sang arabe ressemble davantage à un autre pur-sang arabe qu'à un shetland.

l'individu n'est pas le seul à posséder. Autrement dit, elle ne fournit pas les conditions nécessaires et suffisantes pour définir l'identité de quelqu'un.

La particularité propre de l'identité qualitative est de répondre à la question : « Quel genre d'individu est-ce ? ». Ce à quoi l'identité numérique ne peut répondre. En ce sens, nous comprenons que la question « Qui suis-je ? » repose presque exclusivement sur l'identité qualitative (sauf dans des cas rares, par exemple une amnésie complète).

Pour C. Romano, l'identité qualitative semble donc être la plus pertinente pour aborder la question du soi. En effet, notre relation à des prédicats du premier degré (numérique) ou du deuxième degré (qualitatif) n'est absolument pas la même ; il y a une large différence entre définir une personne par sa couleur de peau ou par les rêves auxquels il aspire par exemple. De plus, ces caractéristiques du premier degré sont contingentes et ne dépendent pas de nous. L'idée même de les endosser, de s'en montrer responsable n'a donc aucun sens.

L'identité qualitative comporte deux aspects : premièrement, une identité en troisième personne, c'est-à-dire une identité qui est ce qu'elle est indépendamment de la relation que j'entretiens avec elle. Deuxièmement, une identité en première personne qui se construit à travers l'ensemble de nos attitudes fondamentales (responsabilité). Les prédicats de notre identité ne peuvent donc nous être attribués que si nous entretenons un certain type de relation avec eux (lien primordial entre celui qui a ces attitudes et ces attitudes elles-mêmes). Ce deuxième type d'identité nous définit donc beaucoup plus intimement puisqu'une relation avec nos prédicats est indispensable.

L'idée de relationnel entre nous et nos prédicats implique nécessairement l'idée de responsabilité qui peut s'envisager selon plusieurs modalités. La responsabilité peut être appliquée lorsqu'il s'agit d'actions conscientes et volontaires, lorsque nous agissons « en pleine possession de nos moyens ». Mais elle peut aussi s'appliquer à ce qui se passe de manière spontanée en nous et qui fait partie de notre identité ; il s'agit dans ce cas de la sphère intra-volontaire. Par exemple, un sentiment amoureux, affectif, ne se contrôle pas, il est « spontané » ; mais nous pouvons néanmoins choisir l'orientation que nous souhaitons lui donner. C'est précisément cette partie de l'identité en première personne que nous pourrions nommer *ipséité* et dont nous devons nous porter garant.

La pertinence philosophique du concept d'ipséité semble donc aller de soi, mais pourquoi cela exactement ? Comme Ricœur, Heidegger avait remarqué que l'ipséité est liée à une manière d'être, à une attitude et qu'elle est intimement liée au problème de l'identité (sans pour autant pouvoir s'intercaler dans ses catégories). Comme nous l'avons déjà souligné, l'ipséité et la mêmeté ne s'excluent pas mais se complètent. Bien encore, l'ipséité présuppose la mêmeté : tout d'abord parce qu'elle présuppose l'identité numérique de celui dont elle est l'ipséité. Ensuite, parce qu'elle est intimement liée à cette partie de notre identité en première personne que nous nous devons d'assumer.

L'ipséité peut donc s'entendre de deux manières différentes : soit elle est cette part de mon identité qu'il m'incombe d'assumer et que je dois définir ; ce qui représente une position particulière puisque sa définition dépend de mon attitude à son égard, soit elle est cette capacité à adopter une attitude de responsabilité à l'égard de soi qui sous-tend la possibilité même d'avoir une identité en première personne¹⁰⁷.

Si nous retenons cette dernière interprétation, nous pourrions définir l'ipséité comme étant une capacité ; la capacité d'adopter une attitude à l'égard de ces caractéristiques centrales de notre identité, caractéristiques que nous possédons dans la mesure où nous nous engageons vis-à-vis d'elles. En résumé, la capacité d'assumer les caractéristiques qui forment notre identité, de nous en porter garant, également (et surtout) devant autrui. En d'autres termes, notre ipséité serait la capacité à nous rendre responsable devant autrui de cette part de notre identité qualitative (en première personne) dont nous devons nous porter garant pour conserver cette part d'identité et pour qu'elle soit *notre* identité.

Ainsi nous retrouvons l'intuition fondamentale de P. Ricœur et notamment le lien qu'il établit entre l'ipséité et l'altérité, car cette capacité ne peut être envisagée que devant et par autrui : elle est éveillée en moi par l'autre et je ne peux l'acquérir que par son intermédiaire. C'est l'autre et seulement lui qui nous appelle à la responsabilité¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Selon C. Romano, cette deuxième possibilité est préférable.

¹⁰⁸ Ce qui est très différent de chez Heidegger où l'ipséité peut se penser dans un face-à-face solitaire avec la mort.

Pour résumer, nous ne sommes pas à l'origine de cette capacité grâce à laquelle pourtant nous sommes nous-mêmes c'est-à-dire qui nous permet d'exister sur le mode de l'ipséité. Telle est l'intuition fondamentale de « Soi-même comme un autre » selon C. Romano : l'autre est le seul qui puisse m'appeler à la responsabilité qui permet de forger et de conserver mon identité.

II.3. L'alternance perpétuelle entre mémoire et oubli.

II.3.1. Les énigmes de la mémoire.

L'oubli a sa place, au côté de la mémoire, dans notre rapport à l'Histoire. Dans une conférence donnée par Ricœur en 1999 sur le sujet de l'oubli, il est question du passage de la mémoire vers l'oubli ; réflexion inverse à celle de sens commun qui consiste justement à « retenir », à sortir de l'oubli.

Ricœur fait remarquer qu'il y a, en vérité, très peu d'ouvrages concernant l'oubli ; « l'oubli se fait oublier de la réflexion philosophique, de la psychologie, de la sociologie »¹⁰⁹. Le philosophe souhaite construire son propos au travers d'une réflexion sur la mémoire ; afin de mettre en évidence les failles de cette dernière qui permettent l'infiltration de l'oubli.

Il prend donc, comme point de départ, la mémoire pour appréhender son adversaire ; et ce avec deux grands moments : premièrement, il développe un aspect cognitif de la mémoire ; c'est-à-dire sa prétention à connaître quelque chose du passé en se le *représentant* de manière fidèle (ce qui fait une mémoire heureuse/une bonne mémoire) ; deuxièmement, un aspect pratique de la mémoire qui peut être exercée (les astuces mnémotechniques pour ne citer qu'un exemple).

¹⁰⁹ FondsRicœur. (2016). *Paul Ricœur : conférence « L'oubli » 1999*. En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=t4CmccZOJM0&t=6s>, consulté le 10.06.18.

C'est à l'articulation de ces deux problèmes, cognitif et pratique, que survient la difficulté de l'oubli. D'un côté, un souvenir se présente à notre conscience, est devant notre conscience, « Je me souviens ». Et d'autre part, nous cherchons un souvenir. L'expression « se souvenir » occupe d'ailleurs un double emploi : les souvenirs viennent, arrivent à la conscience (comme chez Proust) ; ce que nous appellerons la mémoire involontaire. D'autre part, nous passons beaucoup de temps à chercher des souvenirs ; activité qui est entravée par l'oubli et qui laisse, bien souvent, notre quête vaine. L'expression « Se souvenir » revêt donc deux dimensions : avoir un souvenir maintenant dans l'esprit, mais aussi le chercher et donc faire quelque chose en le cherchant. Ces deux aspects sont enchevêtrés comme le prouve le double emploi de l'expression « se souvenir » mais aussi le substantif « avoir des souvenirs ».

En ce qui concerne le versant cognitif de la mémoire, nous connaissons ou nous prétendons connaître quelque chose que nous appelons *le passé*. Or, concernant ce point, un problème survient : le manque de fiabilité de la mémoire sur le plan de la communication quotidienne.

Ce problème se pose comme une série d'énigmes. La première de celles-ci est que la mémoire est constituée d'une relation équivoque entre présence et absence. Le souvenir est bien présent mais il *re-présente* quelque chose qui n'est plus là et qui est donc absent. Le terme *représentation* qualifie parfaitement ce rapport que nous entretenons avec le souvenir et avec la présence/absence de celui-ci. Ce qui a été présent ne l'est plus et peut donc seulement être *re-présenté*¹¹⁰. C'est donc ce lien entre présence et absence qui produit l'énigme de la *re-présentation*.

Les Grecs avaient tenté de dépasser cette différence en regroupant la dichotomie des deux termes en un seul : εἰκόν ou l'icône/image (le souvenir d'une icône du passé). Ce qui fait la difficulté de cette icône, est qu'elle est toute entière présente à l'esprit, mais elle signifie une chose absente. Les philosophes grecs intrigués par ce problème ont tenté de le résoudre avec une solution quasiment matérielle : la métaphore de l'empreinte (τύπος) ; tel un sceau qui laisse une empreinte dans la cire. Cette

¹¹⁰ Cette notion de *re-présentation* a été abordée pour la première fois par Platon dans le « Théétète » et dans le « Sophiste ».

métaphore de l’empreinte était tellement forte qu’elle a traversé les siècles et s’est ancrée dans l’opinion commune. À tel point qu’aujourd’hui encore, on parle de *traces* mnémiques c’est-à-dire un souvenir qui reste présent à la mémoire mais dont l’objet de départ, si l’on peut dire, est absent. Cette métaphore est d’une telle puissance qu’elle dépasse le cadre purement cognitif. Au niveau affectif, par exemple, on dit d’un événement qu’il nous a marqués, qu’il nous a affectés. Nous pouvons à ce titre parler d’impressions psychiques. Ce que nous qualifions d’événement frappant, marquant, laisse une trace psychique en nous. Un autre emploi possible de ce terme sont les documents, les archives qui constituent alors la trace écrite. Il y a donc trois emplois possibles du terme « trace » : cérébrale/cognitive (souvenir), psychique (affective) et écrite (archives). La réflexion de Ricœur abordera cette relation entre une image qui est présente à notre esprit et qui *re-présente* quelque chose d’absent ainsi que leur lien de par la *trace*. Telle est la première énigme du souvenir : ce rapport entre présence et absence dans la *re-présentation*.

La deuxième énigme concerne l’image, qui peut dépendre soit de l’imaginaire, soit de la mémoire ; dans ce cas elle se rapporte au passé. De ce fait, il n’est plus seulement question d’une absence mais également d’un « cela a existé auparavant ». Nous avons dans les langues romanes, un vocabulaire propice à exprimer le passé : les verbes, les adverbes, etc. L’adverbe de base qu’utilisera Ricœur sera *auparavant* (πρότερον en grec). Que signifie ce mot ? *Auparavant* c’est *avant que je m’en souvienn*e. Quelque chose s’est passé avant que je m’en souvienn et donc avant que nous le racontions, que nous en prenions conscience. Dès lors, il sera aussi question du lien d’antériorité. En clair, le souvenir succède à l’expérience passée ; cela s’est passé πρότερον, auparavant. D’où la fameuse phrase d’Aristote : « La mémoire est du passé ».

De plus, le terme *présence* se double puisqu’il est opposé à la fois à l’absence mais aussi à l’antérieur ; on peut, de ce fait, le qualifier d’« absent antérieur ». La mémoire a cette prétention de constituer notre seul accès au temps écoulé ; malgré ses défaillances, c’est notre seul recours possible pour pouvoir dire que quelque chose s’est passé auparavant.

En ce sens, l’Histoire ne peut pas remplacer la mémoire. Pourquoi ? Car elle est basée sur des traces écrites (archives, documents, etc.) qui sont elles-mêmes composées de témoignages. Or, que nous dit un témoignage ? « J’y étais » c’est-à-dire « Je m’en souviens » et « Si vous ne me croyiez pas, demandé à quelqu’un d’autre » c’est-à-dire

à un autre témoin. C'est pour cela que Ricœur dit que nous n'avons pas mieux que la mémoire pour dire que quelque chose a eu lieu.

Il y a donc deux versants à l'énigme de la mémoire : l'absence et l'antériorité. Saint-Augustin propose une synthèse entre ces deux composantes dans les « Confessions » : selon lui, il y a trois temps, unis dans le présent, à savoir : le présent du passé (mémoire), le présent du futur (l'attente) et le présent du présent (intuition ou attention).

Toutes les faiblesses de la mémoire (le manque de fiabilité), et l'oubli en particulier, découlent de cette double énigme : le problème de la *re-présentation* qui est la présence d'une absence et le problème du rapport temporel entre le présent vif et les choses passées. La « simple » absence peut être celle de l'imaginaire, de l'hallucination, du rêve, de la fiction, de l'utopie, etc. ; tandis que l'absence de l'antérieur, qui distingue la mémoire de l'imagination, a ses déficiences propres qui s'expliquent partiellement grâce à l'effacement des traces : première forme d'oubli dont Ricœur parlera plus loin.

Il y a également toutes les difficultés liées au rappel. Effectivement, la mémoire peut être passive (l'image présente à mon esprit d'une chose qui s'est produite auparavant) ; les souvenirs surviennent à l'esprit. Mais elle peut également être active ; il y a un travail de la mémoire. Ces souvenirs viennent parfois spontanément, mais le plus souvent, il faut les chercher. Dans ce cas, il convient de parler de *mémoire pratique*. En effet, « Se souvenir » c'est « faire quelque chose ». La mémoire est exercée à se rappeler ce qui fut, à un moment donné, et qui maintenant n'est plus. Ce rappel revêt différentes formes dans lesquelles viennent s'insinuer les moments d'oubli. Ces différentes formes portent des appellations différentes selon les auteurs ; Bergson parlera de « l'effort de rappel », Freud d'un « travail de souvenir ».

Ricœur souligne que c'est surtout la recherche de cohérence qui motive « l'effort de rappel », celui-ci trouvant son expression première dans le récit. Il y a donc un lien entre le rappel comme recherche et le rappel comme récit. Et d'ailleurs, l'Histoire se construit sur cette reconstitution entre le passé et la narration. Il s'agit donc d'une construction ou d'une *re-construction*. Mais toutes nos constructions ne sont-elles pas déjà des reconstructions ? En outre, il convient de souligner le caractère sélectif de

toute reconstruction narrative qui implique l'oubli sélectif (on ne peut pas se souvenir de tout). Une mémoire qui n'oublierait rien ne pourrait pas être une mémoire heureuse. La plupart des faiblesses de la mémoire dépendent de l'activité de rappel ; et là où il y a usage, il y a la possibilité d'abus. Avec cette notion « d'abus de mémoire », un vaste champ est découvert pour l'oubli.

II.3.2. Les usages abusifs de la mémoire et/ou de l'oubli.

Ricœur développe trois niveaux possibles d'abus associés à trois formes d'oubli correspondantes : la mémoire empêchée, la mémoire manipulée et la mémoire commandée.

Tout d'abord, il développe la notion de *mémoire empêchée*. Un des enseignements que nous pouvons retenir de l'analyse psychanalytique est que le travail de rappel, qui est en grande partie constitutif de la cure psychanalytique, est un travail difficile ; qui a pour adversaire différents niveaux de résistance (Freud). Ces résistances font que le sujet répète ses traumatismes au lieu de les élever au rang de souvenirs. Il y a donc une résistance opposée au souvenir. Pourquoi ? Parce que le rappel pourrait s'avérer pénible ; peut-être même davantage que le traumatisme lui-même. Le rappel est le contraire de la répétition ; d'où l'idée freudienne de « travail de mémoire ». La répétition empêche l'accès à la mémoire et donc l'évolution du sujet.

L'acte de se souvenir est difficile et un travail de rappel ne pourra jamais être exhaustif car de nombreuses forces s'y opposent. Il faut parfois être aidé dans le souvenir ; il y a des choses dont on ne peut pas se rappeler (pénibilité) ; il s'agit alors, par le récit, de briser ces sceaux. Le souvenir doit être aidé, encouragé par un travail à plusieurs de la mémoire. Par exemple, le travail de deuil chez Freud : qui consiste précisément à « faire le deuil » c'est-à-dire à se détacher progressivement de l'image de l'objet perdu (d'amour ou de haine).

Effectivement, il n'y a pas de reconstruction du passé possible s'il n'y a pas de jonction entre le travail de mémoire et celui de deuil. À travers cette étape inévitable, le passé est accepté par le biais d'un élément négatif qui est la perte de la présence (et pas simplement de l'absence). Un deuil accompli c'est donc l'acceptation de la perte de la

présence. Une mémoire heureuse serait celle qui aurait été jusqu'au bout de ce travail de deuil par rapport aux gens jadis aimés et qui ne sont plus là.

Ensuite, Ricœur développe la notion de *mémoire manipulée*. Celle-ci consiste en un mésusage de la fonction de rappel de par la manipulation du souvenir par des forces extérieures essentiellement liées à l'exercice du pouvoir. La mémoire elle-même semble être un pouvoir : en effet nous pouvons dire « Je peux me souvenir ; j'ai ce pouvoir ». Et à ce titre, elle peut être soumise aux pressions de pouvoirs extérieurs, supérieurs ; le plus souvent de nature idéologique ; capable de l'entraver par l'intimidation ou la séduction et donc par peur ou par flatterie.

Selon Patocka, la manipulation de la mémoire par le pouvoir n'est pas seulement une entrave mais bien une destruction du souvenir, du passé, par le biais du récit. La construction d'un récit officiel court-circuite la mémoire collective. La seule défense possible est alors de raconter autrement ; il y a toujours la possibilité de choisir une autre version que le discours officiel, pour se soustraire à la manipulation (ce qui définit d'ailleurs l'homme libre).

Par ailleurs, et c'est là leur danger, ces constructions du récit par le pouvoir sont hautement sélectives. En ce sens, la manipulation de la mémoire par le récit est aussi une manipulation de l'oubli ; celui-ci peut également être construit dans notre mémoire par la manipulation. Celle-ci passe aussi par la commémoration (se souvenir ensemble dans des formes ritualisées de la vie en commun). Il y a donc parfois des abus de mémoire liés à un abus de commémoration. Dans ce cas, il peut y avoir deux cas de figure : soit un défaut de mémoire, c'est-à-dire ne pas vouloir se souvenir, soit un excès de mémoire comme étant « ce passé qui ne veut pas passer » (un excès d'oubli y étant très souvent associé).

Une autre forme d'abus est celle qui correspond à l'expression de *devoir de mémoire*. Or, s'il y a un devoir de mémoire, y a-t-il également un devoir d'oubli ? Ricœur n'adhère cependant pas à cette expression de *devoir de mémoire* et lui préfère celle de *travail de mémoire*. En effet, cette expression comporte le piège implicite de négliger le travail de mémoire et de deuil.

L'exhortation « Souviens-toi » (*zakhor*) présente dans la Bible hébraïque (livre du deutéronome) n'est pas à prendre comme un commandement (au sens kantien du terme), mais bien comme une invitation à continuer de raconter : « Tu raconteras à la génération suivante ». Il est donc question de la transmission du souvenir (filiation). En effet, chaque mémoire individuelle fait partie d'une mémoire collective, d'une mémoire transmise. C'est par ce trajet de filiation de la mémoire que nous pouvons faire place à ce devoir en évitant les abus. Selon Ricœur, l'expression *devoir de mémoire* est donc abusive. Il lui semble plus adéquat d'utiliser le terme de *travail de mémoire* qui a l'avantage de souligner la nécessité du deuil c'est-à-dire la réconciliation avec la perte de l'objet d'amour ou de haine. Car sans cela, la mémoire retombe sous la coupe de la manipulation.

Enfin, Ricœur développe la dernière forme d'abus possible, à savoir : la mémoire commandée. Cette dernière pourrait être comparée à un processus d'endoctrinement lié à une commémoration excessive, à un excès de mémoire.

À la lueur des analyses ci-dessus, il semble évident que l'oubli est enchevêtré dans les méandres de la mémoire, sous son double aspect : présence de l'absence (côté cognitif) et travail de rappel (côté pratique).

II.3.3. L'oubli.

Venons-en donc à présent à la question concernant spécifiquement l'oubli.

Comme dit précédemment, il y a peu d'ouvrages qui traitent spécifiquement de l'oubli. Et, très souvent, on se contente de faire de celui-ci l'adversaire sournois du dit *devoir de mémoire*. L'oubli est présent dans chaque segment de la mémoire que nous venons de développer (manipulée, empêchée, commandée). Cependant, il y a aussi la place pour un certain éloge de l'oubli. C'est cette dialectique qui va maintenant être abordée. Pour débiter, partons des deux dimensions que nous avons proposées jusqu'à présent : la présence de l'absence (par la *re-présentation*) et le trajet vers l'*auparavant*, vers le passé.

La *re-présentation* d'une chose absente par la trace nécessite la persistance, la persévérance de celle-ci. Cela implique que nous gardions quelque chose, que nous

gardions *le souvenir de...* Cette trace peut être de trois sortes : matérielle (cognitive), documentaire (archive, donc aussi matérielle) et sensorielle (impression) ; cette dernière, en persévérant, fait apparaître le souvenir émergent comme une affection, comme un *pathos*.

Les deux types de trace matérielle (cognitive et documentaire) sont soumis au danger de l'effacement partiel ou total ; provisoire ou définitif ; c'est l'oubli que nous redoutons par-dessus tout, l'oubli irrévocable, inexorable ; la trace qui est réduite en cendre. Cela peut par exemple arriver dans le cas d'un endommagement du cerveau ou dans le cas d'une destruction d'archives. On retrouve cette crainte dans la métaphore de l'usure ; une sorte d'érosion de la trace. Pour ces deux types de traces, il s'agit donc d'une destruction matérielle. Dans ce cas, les choses sont relativement simples.

En revanche, cela se complique si l'on aborde le cas de l'impression sensorielle, de l'affection. Et nous pouvons nous poser cette question décisive : y aurait-il la possibilité d'une mémoire si l'affection ne demeurerait pas ? Il faut admettre que le cerveau est la cause *sine qua non* sans laquelle nous ne penserions pas, sans laquelle le souvenir ne pourrait être conservé. Cependant, le cerveau est-il ce qui fait, positivement, que nous pensons ? Sans cerveau nous ne pensons pas mais est-ce le cerveau qui nous fait penser ? Bien que cette question soit essentielle, le lien entre le neuronal et le psychique ne sera pas abordée dans le cadre de ce travail. La réflexion portera en revanche sur la trace de l'affection et sur la persévérance de celle-ci. L'impression demeure, c'est en cela que nous pouvons parler de persévérance, de persistance. Cela n'arrive pas systématiquement, mais la plupart de nos impressions demeurent au-delà de l'instant. C'est cela même que nous appelons « durer », c'est-à-dire continuer d'exister, au contraire de « passer ».

À cet égard, nous formulons une attente, explicite ou implicite, qui peut être ambiguë : d'un côté nous accordons une certaine confiance en cette persévérance du souvenir au-delà de l'impression instantanée¹¹¹. De l'autre, la théorie inverse, qui prend sa source

¹¹¹ Cette idée se retrouve dans l'œuvre de Bergson « Matière et mémoire » où la persistance (la survivance des images et non la conservation des traces dans le cerveau) est la base même de notre conscience. Certains ont vu chez Bergson une nouvelle formulation du dualisme traditionnel entre l'âme

dans la philosophie grecque, et plus précisément avec Héraclite, nous dit qu' : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ».

Cette idée refait surface dans la *Physique* d'Aristote avec l'idée de destruction. Et c'est du temps lui-même qu'Aristote parle en disant qu'il est plus destructeur que créateur. Ainsi dans la *Physique* peut-on lire dans une analyse du temps ; celui-ci produit une sorte de passion ; il est donc plutôt cause de destruction, comme menant vers une sorte d'entropie universelle.

Et pourtant... nous nous souvenons et pourtant... quelque chose demeure. D'un côté donc, la perte, la destruction du souvenir de ce qui est passé ; de l'autre, l'étonnante persévérance du souvenir. Une des conclusions les plus positives que nous pouvons retirer de la psychanalyse c'est que nous oublions moins que nous le croyons. Ce que nous appelons « oublis », sont souvent des « impossibilités de se souvenir ». Mais, il y a, de manière sous-jacente, cette latence de la persévérance ; ce qui reste de ce qui nous a, une fois, marqué, impressionné.

Nous vivons le problème de l'oubli entre ces deux versions ; d'un côté, l'effacement impitoyable des traces et de l'autre la persistance obstinée de toutes les impressions qui nous ont une fois marquées. C'est en cela que consiste l'ambivalence de l'oubli : effacement et mise en réserve du souvenir.

La fiabilité de la survivance des images paraît empêchée par une autre raison que la physique ; les obstacles au rappel dont nous avons déjà fait mention (mémoire empêchée, manipulée et commandée). En dépit de ces difficultés, le souvenir persiste, « le passé dure silencieusement en nous ». La persistance du souvenir reste inconsciente (comme le dit déjà Bergson avant Freud) eu égard à ces empêchements du rappel. Cependant, nous oublions moins que ce que nous craignons. Notons que cet inconscient n'est pas celui du refoulement freudien mais c'est un inconscient de persistance latente du souvenir. En ce sens, on peut appeler « oubli » cette persévérance elle-même en tant qu'ordinairement soustraite à la conscience (au sens de vigilance). L'oubli positif est donc cette persévérance du souvenir qui demeure sous

et le corps ; mais c'est en réalité un plaidoyer qui défend la spécificité du problème de la survivance des images.

le seuil de notre conscience. Il ne s'agit plus alors de l'oubli par effacement des traces mais bien d'un oubli de ressources, de mise en réserve.

En quoi consiste exactement cet oubli de mise en réserve ? Tout d'abord, une des dimensions qui fait partie de cette catégorie, ce sont toutes les choses que nous avons apprises, acquises, vues, senties, etc. par habitude et qui ne sont pas, actuellement, présentes à l'esprit, à la conscience. Des souvenirs non-présents, mais dont l'absence est positive ; ils sont disponibles mais non effectivement possédés. L'oubli de mise en réserve est donc le fait de posséder le souvenir mais sans le *tenir* actuellement. Font également partie de cette catégorie tous les savoirs généraux (donc plus simplement des événements), par exemple : les règles de grammaire, de calcul, les théorèmes, les règles des jeux, le lexique de notre langue maternelle, etc. Dans le *Ménon*, Socrate fait *re-découvrir* tous les théorèmes à un jeune esclave ; apprendre c'est se *re-souvenir*, en majeure partie, puisqu'une fois que quelque chose est appris il suffit de rajeunir nos propres souvenirs.

Outre tous les événements disponibles mais non présents actuellement à la conscience ; il y a tous ces savoirs généraux et toutes ces structures *a priori* du savoir (le transcendantal : tout ce qui est dans l'entendement et qui y est sans avoir été appris) ; ce qu'on appellera au 17ème, les idées innées.

Dans toute la métaphysique, il y a quelque chose de plus profond que tous ces événements que l'on pourrait nommer « l'immémorial » : ce qui nous fonde et dont nous ignorons que cela nous influence dans la profondeur de notre existence ; une sorte de donation originaire, une force de vie créatrice d'histoire. Ce serait un fondement perpétuel, une perpétuité sous-jacente à notre conscience. Sous les souvenirs épisodiques, sous les savoirs appris, familiers, théoriques, nous avons ces racines d'existence qui ne sont jamais présentes à l'esprit mais qui nous précèdent et nous fondent. Nous sortons là de toute linéarité narrative et s'il est encore possible de parler de narration, celle-ci doit être détachée de toute chronologie (comme dans le mythe). Toute origine prise dans sa puissance originante se révèle irréductible à un commencement daté et correspond à un *oublié fondateur*.

Ricœur choisit d'aborder l'oubli selon une dualité, une équivocité qui fonde la notion même d'oubli : la destruction (effacement des traces) et la persévérance (maintien des impressions). Il s'agit là, pour lui, d'une contradiction primitive.

En ce qui concerne le travail de rappel, de quelle forme d'oubli dépend-il ? Il s'agit d'une question fondamentale, car c'est lors de la confrontation avec les difficultés du rappel que nous pouvons envisager toutes les sortes d'oubli. Il y a, dans l'oubli, quelque chose de fondamentalement plus inquiétant que la dichotomie entre destruction et persistance, à savoir : tous les échecs dans la recherche du temps passé. On retrouve ici le paradoxe présent dans le *Ménon* : « Chercherait-on quelque chose si on n'en savait rien ? ». Et précisément, ce qu'on en sait, c'est que nous l'avons perdu. Lorsque nous cherchons et que nous trouvons un souvenir, nous pouvons dire que nous l'avons *re-trouvé* parce que nous le *re-connaissons*. On ne reconnaît que ce que nous pensions avoir perdu et que nous possédions sans le tenir. Il fallait une mémoire qui garde pour pouvoir avoir un souvenir qui revient. Mais à la dialectique entre absence et présence, immanente à la *re-présentation*, s'ajoute ce jeu du disparaître/réapparaître du rappel.

De quelle manière l'oubli traite-t-il cette nouvelle dualité ? La triade que nous avons proposée pour commencer, à savoir : mémoire empêchée, manipulée et commandée est en réalité une triade de l'oubli. La mémoire empêchée, selon la psychanalyse, est une mémoire oublieuse où : « Le patient répète *au lieu* de se souvenir » (Freud). La répétition semble donc être équivalente à l'oubli. L'oubli est ici un travail puisqu'il est une compulsion de la répétition ; laquelle empêche la prise de conscience de l'événement, du traumatisme. La leçon de la psychanalyse est donc que le traumatisme est toujours présent, mais qu'il est indisponible. Cependant, il y a là une sorte d'optimisme : tout ce qui a été *auparavant* peut être retrouvé par le travail de rappel. Dans le cas de la mémoire manipulée, la dissimulation est d'un autre ordre ; elle relève de manœuvres stratégiques du pouvoir. Elle agit obliquement avec les ressources de l'oubli, par le biais du récit, pour façonner les mémoires. Or, le récit comporte nécessairement une dimension sélective.

Il y a un rapport très étroit entre ce que les neurosciences appellent la mémoire déclarative et le récit/le témoignage. À ce niveau, l'oubli peut être bénéfique. En effet, une mémoire qui n'oublierait rien serait dévastatrice. Dès lors, tout rappel est

également sélectif. C'est le prix à payer pour accéder à un minimum d'intelligibilité narrative, résultant du travail de configuration, constitutif de la mise en intrigue, des histoires que nous racontons. De plus, on peut toujours raconter autrement. Toutefois, la ressource du récit devient aussi un piège lorsque des puissances supérieures prennent en charge cette mise en intrigue et imposent un récit officiel par voie d'intimidation ou de séduction. Ici, il s'agit d'un oubli résultant de la dépossession des acteurs sociaux de leur pouvoir originaire de se raconter eux-mêmes. Cette dépossession ne va pas sans une complicité secrète qui fait de l'oubli un comportement rusé, semi-passif, semi-actif. Comme c'est le cas dans l'oubli de fuite ; expression de la mauvaise foi, consistant dans une stratégie d'évitement, elle-même fondée sur une volonté obscure de « ne pas s'informer », de ne pas enquêter sur le mal commis dans l'environnement du citoyen ; bref *un vouloir ne pas savoir*. Voilà peut-être la forme la plus sournoise de l'oubli. Ce trop peu de mémoire peut être classé comme oubli passif puisqu'on peut le qualifier de déficit du travail de mémoire. Mais en tant que stratégie d'évitement, de fuite, d'illusion, il s'agit d'une forme d'oubli ambiguë aussi bien active que passive. Et en tant que forme active, cet oubli doit répondre à la même responsabilité que celle concernant les actes de négligences, d'omissions, d'imprudence ; *on a oublié de faire quelque chose*. Dans ce cas, l'oubli n'est plus du tout l'effacement des traces mais la ruse d'une conscience. Ayant conscientisé les risques inhérents aux différentes sortes d'oubli, on doit dès lors s'atteler à rendre possible une reconquête d'une capacité, pour les citoyens, de faire récit de manière intelligente, acceptable et responsable (mémoire collective). Mais la responsabilité retombe sur chacun : « Ose faire récit par toi-même ».

En parallèle à ces recommandations, peut-on néanmoins faire l'hypothèse que, en contrepartie d'un « devoir de mémoire », il y ait également un « devoir d'oubli » ? Comme nous l'avons déjà souligné antérieurement, Ricœur émet des réserves par rapport au terme de « devoir de mémoire »¹¹². Principalement avec le cas de la mémoire commandée (obligation de commémoration) où sont présentes des formes d'oubli sélectif figurant aussi dans la mémoire narrative. En ce sens, elle subit les mêmes conséquences que celles que l'on retrouve dans la mémoire manipulée (en

¹¹² Ricœur ne le précise pas, mais il nous semble que ce terme de « Devoir de mémoire » est souvent utilisé dans le contexte précis des crimes contre l'humanité où intervient la nécessité, la volonté de justice pour aider le travail de mémoire.

particulier lors de grandes commémorations publiques). Mais la question demeure : y a-t-il une obligation d'oubli au même titre qu'une obligation de mémoire ? Ricœur répond négativement à cette interrogation. Même s'il existe des formes institutionnalisées de l'oubli (Amnistie) : il n'y a pas d'obligation d'oublier, au sens d'effacer volontairement, mais il y a un devoir de suspendre la colère.

Sous cette forme politique et juridique, nous retrouvons ici ce que nous pourrions appeler « le pardon » ; non pas comme un oubli commandé mais comme un travail de mémoire consistant en une continuation *autrement* du récit. Raconter autrement, c'est-à-dire sans colère. Il y a toujours la nécessité d'un travail de mémoire couplé avec un besoin de l'oubli.

Dès lors, peut-on identifier le pardon au fait de *raconter sans colère* ? Selon Ricœur, c'est tout du moins une des conditions de possibilité du pardon. Cependant, celui-ci est parfois difficile car le processus consiste, non pas en un effacement pur et simple, mais bien en une restauration, une rénovation de la mémoire. Il s'agit de guérir un traumatisme ; cela passe donc par un travail de mémoire et par un travail de deuil (renoncer à des objets de haine ou d'amour). Si l'oubli est commandé, obligé, alors la mémoire n'est pas guérie et le processus échoue. Le commandement « Tu pardonneras » en tant que tel ne peut pas fonctionner. L'exhortation « Tu pardonneras » est le terme d'un chemin de pardon qui doit passer par un travail de mémoire et de deuil pour être effectif. Dans le cas du pardon, oublier ne signifie donc pas effacer la trace même de la faute mais guérir la rancœur qui lui est associée.

Par exemple, lorsqu'on emploie quelqu'un, il est interdit de demander son casier judiciaire (sauf cas particuliers), de demander cette trace. N'est-ce pas là un nécessaire devoir d'oubli ? Car si cela était permis, cela exprimerait la conviction qu'un individu qui a volé par exemple, volera toujours. Alors que cet individu est peut-être bien mieux prémuni contre le vol que celui qui n'a jamais volé. Dans le sens hébraïque du terme, mémoire signifie aussi « ne pas tenir compte de... », « ne pas remarquer » et donc fixer son attention ailleurs.

Dans son ouvrage « La condition humaine », H. Arendt développe la notion de pardon et de promesse. Selon elle, il faut être déliée du passé pour pouvoir se lier dans l'avenir. Donc, on ne pourrait pas promettre quelque chose si, d'une certaine façon, on n'avait pas oublié autre chose. Être délié du point répétitif du passé conditionnerait le niveau de fiabilité de la promesse, du « Tu peux compter sur moi, je tiendrais parole ». Mais

il s'agit là, selon Ricœur, d'une confusion entre mémoire et répétition. Or, la compulsion de répétition et le souvenir sont deux choses tout à fait distinctes.

La mémoire est la capacité de se souvenir en faisant récit. Pour se faire, elle doit être composée d'un passé que l'on peut opposer à un futur et d'un présent vivant. Le présent vif est nécessaire pour qu'il y ait une résurgence du passé et une anticipation du futur ; processus qui est possible grâce à la conscience.

De plus, aucun projet n'a pu se construire sur la destruction du passé. Créer quelque chose sans racines est voué à l'échec ; il s'agit d'un vœu impossible et même dangereux (le cas des régimes totalitaires par exemple). Ce qui peut fonctionner, c'est une réorganisation du passé. Par exemple, la Renaissance qui a proposé de la nouveauté sur le modèle de l'Antiquité. Il s'agit de réaliser les projets avec les promesses non tenues du passé.

Pour conclure cette partie, nous constatons que Ricœur ne propose pas une définition arrêtée de l'oubli. Tout simplement parce que celui-ci est multiforme. Comme nous l'avons vu, il contient deux antagonismes : l'effacement des traces (figure de la mort) et la persévérance des impressions (figure de l'amour). La persévérance est aussi forte que l'effacement et nous vivons perpétuellement dans cette ambiguïté. Nous pouvons seulement nous appuyer sur le fait stable que lorsqu'un souvenir nous revient, tel un fragment d'évidence, il n'y a pas de contestation possible si le témoin est sûr de lui. Il y a un rapport fiduciaire dans la parole de l'autre où l'intuition est comme une illumination du souvenir.

Nous pouvons ajouter que l'oubli, qui est intrinsèquement lié à la douleur, est essentiel dans la conservation de notre équilibre. Il s'agit, par le travail de rappel, de dépasser nos traumatismes, nos souffrances ce en quoi consiste le travail de deuil. Afin d'éviter de basculer dans ce que Freud nommait la *mélancolie* où le sujet se bloque dans la répétition et dans une profonde tristesse. Le travail de deuil est un projet de vie, il permet la cicatrisation et la possibilité de créer de nouveaux liens affectifs.

III. Dialogue et prolongement des conceptions respectives de l'identité personnelle chez les deux auteurs.

III.1. L'apport de la théorie de Locke : l'introduction de la durée dans l'identité personnelle par le biais de la mémoire.

Dans le livre II du chapitre 27 de l'« Essai sur l'entendement humain », Locke aborde la question de l'identité et de la diversité. Après avoir analysé une série de concepts liés à la question identitaire¹¹³, Locke en arrive à définir ce qu'est l'identité personnelle. Ce concept se rapporte logiquement au terme de *personne* que le philosophe définit comme suit :

« C'est, à ce que je crois, un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui peut se consulter soi-même comme le *même*, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, et lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque être que ce soit d'*apercevoir* sans apercevoir qu'il *aperçoit*. »¹¹⁴

Pour Locke, l'identité personnelle est la connaissance que nous avons de nos actes à mesure que nous les faisons : « Cette connaissance accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes ; et c'est par là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle *soi-même* »¹¹⁵. L'identité personnelle est le fait que la *con-science* accompagne toujours la pensée et c'est par celle-ci que tout individu peut se reconnaître lui-même comme un soi-même, qu'un individu est toujours le *même* et peut ainsi se distinguer des autres sujets pensants. L'identité d'un sujet est construite par cette *con-science* qui s'enracine dans le temps aussi loin que les actions et les pensées passées le permettent. Dès lors, toutes les actions passées ont été accomplies par le même *soi* qui, aujourd'hui, se les remémore.

¹¹³ Cf. point I. 1.1. Remarques préliminaires.

¹¹⁴ John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, p.522.

¹¹⁵ Ibid. p. 522.

La mémoire intervient ici comme étant la capacité de se souvenir de ses propres actions et de se les approprier comme étant les siennes. De par ce processus, un individu peut se reconnaître comme étant le même à travers le temps ; c'est ce qui constitue la dimension identitaire. La possibilité de s'attribuer des actions passées et ainsi de se reconnaître comme étant le « même *soi* » est un critère d'autant plus important sachant que l'identité, selon Locke, ne peut en aucun cas se retrouver dans une quelconque substance. En effet, la *con-science* s'attache uniquement à la pensée.

Ce rejet de l'identité comme substance ne fait pas l'unanimité ; Ch. Taylor par exemple, s'y oppose. Pour lui, l'idée même d'une conscience entièrement détachée de tout support, quel qu'il soit, est une illusion. Ch. Taylor met en évidence le rôle du corps dans la construction de l'identité. Tandis que Locke dit simplement que le corps fait partie intégrante de ce qu'est l'homme : « Le corps doit donc entrer aussi dans ce qui constitue l'homme ; et je m'imagine qu'en ce cas-là le corps déterminerait l'*homme*, au jugement de tout le monde (...) »¹¹⁶. Pour illustrer cette idée, il développe une hypothèse :

« Car que l'âme d'un prince accompagnée d'un sentiment intérieur de la vie de prince qu'il a déjà menée dans le monde, vînt à entrer dans le corps d'un savetier, aussitôt que l'âme de ce pauvre homme aurait abandonné son corps, chacun voit que ce serait la même personne que le prince, uniquement responsable des actions qu'elle aurait faites étant prince. Mais qui voudrait dire que ce serait le même homme ? (...) ; et que l'âme accompagnée de toutes les pensées de prince qu'elle avait été autrefois, ne constituerait pas un autre homme. Ce serait toujours le même savetier, dans l'opinion de chacun, lui seul excepté ». ¹¹⁷

De plus, Locke fait du souvenir le noyau constitutif du soi :

« Et aussi loin que cette *con-science* peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le *soi* est présentement le même qu'il était alors ; et cette action passée a été faite par le même *soi* que celui qui se la remet à présent dans l'esprit. »

¹¹⁸

Le souvenir occupe une place privilégiée dans le système lockéen qui est donc orienté, à première vue, uniquement sur le passé. Il est cependant possible d'injecter la notion de futur au sein de cette théorie. E. Balibar le souligne expressément dans ce passage :

¹¹⁶ Ibid. p.529.

¹¹⁷ Ibid. p.529.

¹¹⁸ Ibid. p.523.

« On voit que cette mémoire est tout entière placée dans la perspective de la responsabilité, ce qui veut dire qu'elle ne porte pas sur le passé sans anticiper en permanence le futur (...) Car de cette action déjà passante dont je suis présentement conscient, j'aurai à répondre dans l'avenir. »¹¹⁹

Le souvenir des actes passés est donc d'une importance fondamentale, non seulement pour la constitution de l'identité mais aussi en vue de la responsabilité vers laquelle le sujet se tourne inévitablement.

Une difficulté survient cependant dans le processus de remémoration : en effet, celle-ci n'est jamais totalement fidèle ni exhaustive par rapport à la réalité car « cette *conscience* est toujours interrompue par l'oubli. »¹²⁰ Cet oubli peut se manifester de diverses manières : il est possible de considérer une partie de nos souvenirs et d'en négliger une autre, de réfléchir sur notre *soi* présent plutôt que sur celui du passé ou encore de faire l'épreuve du sommeil qui est dépourvu de la *con-science* présente au moment de la veille. Une question primordiale survient donc : si la capacité à se souvenir représente le pilier fondamental de l'identité, alors, ces différentes formes d'oubli signifieraient-elles que nous ne sommes que diversité, qu'éclatement ?

Locke répond indirectement à la question et revient sur la notion de substance de manière quelque peu biaisée. En effet, il prétend que cette question ne concerne en rien l'identité personnelle car : « Il s'agit de savoir ce qui fait la même personne, et non si c'est précisément la même substance qui pense toujours dans la même personne. »¹²¹ Peu importe la substance pour Locke, en effet celui-ci explique qu'une conscience peut s'approprier plusieurs corps ou que les corps peuvent contenir plusieurs *con-science*s. Ce qui compte pour le philosophe c'est de savoir si ces *con-science*s restent les mêmes ou pas, et ce quelle que soit la diversité de leurs actions ou la diversité des substances qui s'y rattachent.

¹¹⁹ John LOCKE, *Identité et différence : l'invention de la conscience*, Présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Seuil, 1998, pp. 87-88.

¹²⁰ John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, p.523.

¹²¹ Ibid. p.523.

Locke ne nie cependant pas que le corps entretient des rapports avec l'identité personnelle. En effet, chacun des membres appartient au même *soi* pensant ; mais si une de ces parties vient à être séparée du corps, alors elle n'a plus aucun lien avec cette *con-science*. Il est néanmoins possible de démontrer la primauté de l'identité personnelle sur la substance car si le corps se voit amputé d'une de ses parties, la *con-science* en reste inchangée. Par exemple, un homme qui viendrait à perdre un doigt resterait tout de même le même *soi*.

Concernant la transmigration de *con-sciences* dans différentes substances (exemple du prince et du savetier), il faut admettre que :

« Si la même *con-science* (...) peut être transportée d'une substance pensante à une autre substance pensante, il se pourra faire que deux substances pensantes ne constituent qu'une seule personne. Car l'identité personnelle est conservée, dès là que la même *con-science* est préservée dans la même substance, ou dans différentes substances. »¹²²

Dans le cas d'un oubli total des actions passées, Locke dit purement et simplement qu'il ne s'agit pas de la même personne. En revanche, l'exemple du maire de Londres qui dit avoir été Socrate dans une vie passée et qui garde le souvenir d'avoir été Socrate semble cohérent pour Locke qui affirme que dès lors qu'il se souvient d'avoir été Socrate il est effectivement le même *soi*. À ce propos, on peut souligner que la *con-science* en tant que souvenir des actions passées ne connaît pas de limite dans le temps, c'est-à-dire que les faits remémorés peuvent remonter à des siècles si la personne s'en souvient ; si tel est le cas, alors il constitue le même *soi*¹²³.

La théorie de Locke comporte donc des implications éthiques importantes. En effet, si l'identité personnelle réside dans le fait de se souvenir et de se porter garant de ses actions, il paraît logique de dire qu'un homme ayant oublié une action ne peut être puni pour l'avoir commise. La difficulté s'accroît encore lorsque l'on admet la possibilité qu'une *con-science* puisse être dans plusieurs corps ou que plusieurs *con-sciences* partagent le même corps. Dans ce cas, comment démêler la responsabilité de

¹²² Ibid. p.527.

¹²³ « Le soi est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (...) qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, et qui par-là est intéressé par soi-même, aussi loin que cette *con-science* peut s'étendre ». John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, p.531.

chacun ? Doit-on juger de par le corps ou de par la *con-science* ? Locke cite à ce propos :

« Mais s'il est possible à un même homme d'avoir en différents temps une *con-science* distincte et incommunicable¹²⁴, il est hors de doute que le même homme doit constituer différentes personnes en différents temps. »¹²⁵

Or, nous dit-il, les lois humaines ne peuvent punir l'homme de raison eu égard aux actes de l'homme fou car justement il représente deux personnes bien distinctes. En dernière instance, pour démêler ce problème, Locke a recours à la religion en stipulant que si un homme a été jugé injustement durant sa vie terrestre (car son défaut de *con-science* n'a pas été reconnu), il devra répondre des actes qu'il s'attribue de par sa *con-science* (et uniquement ceux-là) au moment du jugement dernier.

On peut s'interroger sur la validité d'une telle position. En effet, Locke exemplifie ses propos avec le cas d'un homme ivre qui n'a plus conscience de ce qu'il fait. Supposons que cet homme en état d'ivresse assassine un autre individu, ne doit-il pas être puni malgré le fait qu'il ne s'impute pas cet acte ? Comme vu précédemment, l'identité personnelle introduit une dimension éthique au problème de l'identité en général de par la responsabilité des actes qui peuvent être imputés à la personne par le biais de la *con-science*. Mais Locke va plus loin que cela ; pour lui, le terme de *personne* est un terme de barreau : il approprie des actions ainsi que leurs mérites ou leurs démérites. Ceci impliquant que le mot 'personne' ne peut être utilisé que pour désigner des « agents intelligents, capables de loi, et de bonheur ou de misère. »¹²⁶ Cette notion de bonheur est vitale pour la suite car le *soi* qui ne se préoccupe que de lui-même et de ce qui le touche, a soif, en quelque sorte, de ce bonheur. Si la personne s'intéresse à ses actions passées de même que présentes et s'en porte garant, c'est parce que le *soi* dans lequel réside le sentiment de bonheur cherche à l'atteindre (ce sentiment étant donc lié à la *con-science*). Ainsi, selon Locke, un homme ne peut être puni s'il n'a aucun souvenir de ce qu'il a commis comme crimes éventuels car cela provoquerait en lui un sentiment de misère qui ne serait en rien mérité.

¹²⁴ Au sens où les *con-sciences* ne peuvent rentrer l'une dans l'autre.

¹²⁵ John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009, p.533.

¹²⁶ Ibid. p.538.

III.2. Critique et limites des deux théories.

Comme nous l'avons vu, Locke réalise une adéquation entre mémoire (*conscience*) et identité personnelle. Or, selon Ricœur, ce rapprochement est inadéquat car il exclut de prime abord la question de l'*ipséité*. De plus, il souligne les failles de l'argumentation et les incohérences présentes dans les aboutissants de la théorie de Locke. En effet, ce dernier construit l'identité selon la comparaison d'une chose avec elle-même ou « l'identité d'une chose à elle-même »¹²⁷, c'est-à-dire en comparant cette chose avec elle-même en différents temps. Cette comparaison permet de forger les idées de diversité et d'identité. Selon Ricœur, l'intervention de la mémoire chez Locke est une manière d'introduire de la durée au sein de la réflexion instantanée qui s'opère lors de l'identification de *mêmeté* avec soi. La mémoire permet de prolonger cette réflexion dans le temps de manière rétrospective puisqu'il s'agit de se souvenir des actions passées et cela sans limite temporelle.

Selon Ricœur, cette association entre mémoire et réflexion sur soi marque le moment où l'*ipséité* se substitue à la *mêmeté*. Mais la critique de ce penseur ne s'arrête pas là, comme de nombreux détracteurs de Locke, il lui reproche de se fier uniquement à la mémoire pour fonder l'identité. Or, la mémoire possède elle aussi ses faiblesses : problèmes que Locke met lui-même en évidence. Premièrement, la conscience n'est pas toujours en veille ; pendant les périodes de sommeil par exemple. De plus, la mémoire n'est pas exhaustive, ce qui implique que bon nombre de choses sont oubliées et n'apparaissent plus à la conscience. Le deuxième problème réside dans la théorie de la « transplantation », c'est-à-dire le fait qu'une même conscience puisse habiter plusieurs corps. Et troisièmement, dans le même registre, le fait que différentes consciences peuvent aussi être rattachées à une même substance. La théorie de Locke sur l'identité admet donc de l'altérité au sein même de ce qui apparaît, le plus généralement, comme l'absolument intime : le soi. Pourtant, cet auteur soutient que, même au sein de notre intimité la plus sacrée, intervient du radicalement autre. La mémoire est donc loin d'être fiable comme en témoignent ses intermittences (le sommeil ou l'oubli). De ce fait, nous pouvons nous poser la question suivante : n'est-

¹²⁷ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 151.

il pas plus raisonnable de faire l'hypothèse d'une mémoire continue de par l'existence continue d'une âme-substance¹²⁸? Hypothèse que rejette Locke.

E. Balibar, quant à lui, considère l'oubli avec plus de tolérance. Il met en évidence le fait que la mémoire en tant que critère de l'identité doit obligatoirement faire face à l'objection de l'oubli. En effet, nous oublions bon nombre d'événements passés qui ont eu lieu dans notre existence mais ce n'est pas pour autant que nous avons l'impression de changer d'identité. Pour résoudre ce problème, il est possible de dire, selon E. Balibar, que l'oubli est une imperfection mais que la temporalité intérieure reste intacte et permet de conserver l'identité¹²⁹. Esquive habile mais peu convaincante : Locke semble en effet avoir mis à jour (Ricœur le soulignera d'ailleurs) le caractère profondément aporétique de la question identitaire qui prend des allures de véritable casse-tête.

La théorie de Locke contient un certain nombre de difficultés, notamment au niveau des implications éthiques concernant la responsabilité. La question est de savoir « qui a fait quoi » ; car selon Locke, un acte que la conscience n'a pas commis ne peut lui être imputé. D'où la difficulté de prouver la culpabilité d'une personne. Ce qui compte au final pour Locke, c'est le « compte rendu » que la conscience peut faire d'elle-même¹³⁰.

Pour Ricœur, ce « compte rendu » se fait par le biais du récit. Par là même, on peut constater la relation qui existe entre le temps et la narration car tout ce qui est raconté est situé dans le temps et tout ce qui est temporel peut être l'objet d'un récit. Pour lui, l'histoire de la vie d'un individu montre que celui-ci *est* réellement et l'identité à soi est à chercher dans l'unité de ce récit.

¹²⁸ Question posée par Joseph Butler dans son ouvrage de 1736: *Of personnal identity: the analogy of religion*.

¹²⁹ Voir Ricœur lorsqu'il parle de l'introduction de l'ipséité au sein des fissures de la durée
cf. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 128.

¹³⁰ C'est-à-dire le fait de s'imputer des actions, les responsabilités et les conséquences de ces actions, mais aussi pouvoir se porter garant des événements qui sont advenus dans l'existence.

Ricœur pose deux dimensions de l'identité, l'*ipse* et l'*idem*¹³¹, et leur attribue la caractéristique commune de la permanence dans le temps. De fait, malgré certaines variations dues à la temporalité, l'identité d'une personne doit toujours rester identifiable. Par exemple, d'un point de vue substantiel, comment se fait-il que nous reconnaissons quelqu'un sans l'avoir vu depuis dix ans ? Et ce, malgré tous les changements qu'a subi son être ? De même, si un de nos proches traverse une crise existentielle et qu'il agit de manière étrange, « qui ne lui ressemble pas », malgré son changement de comportement, nous considérons toujours cette personne comme étant la même. Si cela est possible, c'est qu'il y a bel et bien un facteur de permanence qui agit sur notre identité.

Afin de mieux comprendre la notion d'*ipséité*¹³², analysons plus en profondeur la notion de parole donnée qui présuppose de se souvenir de l'engagement que nous avons pris (qui peut être assimilé à une forme d'action réservée pour le futur) et qui se rapproche de l'idée de *con-science* de Locke. La parole tenue est la fidélité à la parole donnée, ce qui implique une permanence dans le temps et en quelque sorte une résistance au changement.

Selon la théorie de Ricœur, les agents sont leurs propres histoires c'est-à-dire que les sujets sont capables de se désigner eux-mêmes et de trouver leur place dans le monde. Sa théorie narrative¹³³ contribue à la constitution du *soi*. Selon lui, pour parler de nous-mêmes, nous possédons deux modèles de permanence dans le temps : le *caractère* et la *parole donnée*¹³⁴. Dans les deux cas, l'on constate qu'il s'agit d'une forme de maintien de soi à travers la temporalité.

¹³¹ L'*ipse* se rapporte au « qui » et au maintien de soi par la promesse tandis que l'*idem* se rapporte au « quoi » et est assimilé à la permanence dans le temps du caractère c'est-à-dire ce qui permet de reconnaître un individu comme étant le même dans le temps et malgré certaines transformations.

¹³² « Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. Et cela, quand bien même l'*ipséité* apporterait des modalités propres d'identité, comme l'analyse de la promesse l'attestera »

Cf. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.13.

¹³³ Fait de pouvoir se raconter soi-même.

¹³⁴ La parole donnée se rapportant à l'*ipséité* et le caractère à l'*idem*.

Un concept clé à l'œuvre chez Ricœur est l'attestation ; cette dernière peut se définir comme confiance de l'autre ou vis-à-vis d'autrui par rapport à la parole donnée. Elle s'illustre par la promesse et témoigne du chiasme présent entre la réflexion sur soi et l'analyse du langage.¹³⁵ L'attestation est en cela spécifique qu'elle dit quelque chose du soi et de lui seul par le biais du langage. Elle est du registre de l'ipséité de par son rapport avec l'altérité. Ricœur parle en ces termes de l'attestation :

« L'attestation est fondamentalement attestation *de* soi. Cette confiance sera tour à tour confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusatif : me voici ! »¹³⁶.

Il est donc possible de la définir comme l'« assurance d'être soi-même agissant et souffrant. »¹³⁷ Cette attestation de soi demeure l'ultime rempart contre tout soupçon même si elle vient toujours d'autrui. Elle est donc la capacité de dire et de se savoir en train de dire, de faire et de se savoir en train de faire et surtout de penser et de se savoir en train de penser.

Cette réflexivité du sujet qui peut se saisir lui-même alors qu'il produit ces différents actes, cette auto réflexion immédiate sur nos actions et sur notre propre pensée n'implique-t-elle pas le risque d'une prise de distance avec nous-mêmes ? Cette distance sera définie par Ch. Taylor comme le *moi ponctuel* ou la relation de soi à soi des temps modernes. Ce « désengagement » du sujet moderne par rapport à lui-même est caractérisé ainsi par l'auteur : « Celui-ci implique une prise de position envers nous-mêmes qui nous détourne de notre façon habituelle de faire l'expérience du monde et de nous-mêmes. »¹³⁸ Selon lui, et dans la lignée de Descartes, le sujet moderne est invité à considérer son expérience ou l'expérience qu'il a de lui-même comme un objet parmi d'autre qu'il s'agit d'analyser.

Il convient donc pour le sujet de se détacher de sa condition de première personne et de prendre du recul par rapport au propre vécu de sa conscience. N'aboutissons-nous pas, à ce stade, à un dédoublement au sein du soi ? Bien qu'il s'agisse d'une démarche

¹³⁵ Puisque, dans ce cas, le langage est une modalité spécifique dans la constitution de l'identité. De fait, un sujet est un soi dès lors qu'il peut raconter l'histoire de sa vie.

¹³⁶ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 35.

¹³⁷ Ibid. p. 35.

¹³⁸ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 214.

visant à construire l'identité (se comprendre soi-même, se *réfléchir*, etc.), ne crée-t-elle pas aussi de l'altérité ? Entre l'individu qui vit, qui pense, qui dit et celui qui analyse ces faits, n'y a-t-il pas déjà un décalage plus important que nul autre ? Ce désengagement du sujet moderne envers lui-même n'est donc pas sans poser problème du point de vue de la multiplication des sujets même s'il peut se targuer de permettre à l'individu de prendre conscience de sa place dans le monde de manière « objective ».

Dans un de ses ouvrages ¹³⁹, Ricœur établit une comparaison entre le cogito cartésien et l'identité personnelle de Locke. Ce dernier, contrairement à Descartes, met définitivement les idées innées de côté. Ricœur souligne également le fait que les termes *consciousness* et *self* sont bien des nouveautés introduites par Locke et qui vont avoir un impact certain sur sa conception de l'identité. Chez Descartes, il ne s'agit pas d'une conscience au sens de *self* mais d'un cogito. Cependant, ce dernier n'est pas apte, à la différence du *self*, à rendre compte de lui-même où à se remémorer. L'identité personnelle de Locke est basée sur cette capacité d'assumer ses actes et sur la capacité de mémoire ; le cogito, lui, apparaît dans l'instant et ne peut être continué que par la création toujours renouvelée ; mais penser toujours n'implique pas de se souvenir d'avoir pensé. Le cogito ne possède donc pas la durée, il doit la construire. Alors que le sujet lockien, lui, possède la permanence dans le temps 'par essence', puisque la durée va de pair avec la mémoire. Les « Méditations » sont une victoire sur le doute par la certitude tandis que le traité lockien en est une sur la diversité. Le *Mind* est capable de se réfléchir lui-même et de réfléchir sur ce qui se passe en nous, sur nos diverses opérations de pensées qui peuvent être tantôt actives (perception), tantôt passives (idées).

Selon Ricœur, Locke tente une exclusion totale de la différence dans le concept d'identité. En effet, l'identité est opposée à la différence de par cette comparaison que nous avons déjà évoquée qui forme les idées de diversité et d'identité. Cette idée de diversité est éliminée juste après avoir été citée puisque l'identité réside dans le fait qu'une chose soit « la même qu'elle-même et non une autre ». L'identité semble donc être fondamentalement une relation de soi à soi, de l'auto référentielle et, finalement, une forme de repli.

¹³⁹ Cf. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 123-131.

D'où la question de Ricœur qui, taraudé par la question de l'ipséité, se demande dans quelle mesure cette dernière pourrait apparaître chez Locke où tout n'est que *mêmeté*. Cependant, Ricœur trouve une brèche pour introduire l'ipséité au sein de la théorie de Locke, cette brèche étant la durée elle-même qui réside au fondement de la mémoire, cette dernière régissant en dernière instance l'identité personnelle. Un passage exprime fort bien cette idée lorsque Ricœur dit que :

« L'alternance de la veille et du sommeil, des phases de mémoire et d'oubli, contraint à ce recours au vocabulaire de la vie : la continuation de l'existence n'est préservée qu'autant que persiste une union vivante avec ce en quoi cette conscience résidait alors. Que cette union vivante se relâche, alors cette partie de nous-mêmes pourrait bien en venir à faire réellement partie d'une autre personne. »¹⁴⁰

Ricœur parle bien ici d'un risque de dissociation entre les différents moments de l'existence qui forment un ensemble continu et garantissent ainsi une certaine permanence dans le temps. Il y aurait donc une possibilité de l'introduction d'une *ipséité* au sein de la philosophie du même de Locke.

Pour en revenir à Ricœur, il se pose lui-même cette question lancinante : qu'est-ce qui fait que nous restions nous-même malgré les transformations, malgré le temps qui passe ? Selon lui, l'identité au sens d'*ipse* est véhiculée par le respect de la parole donnée. C'est par cette promesse que l'individu peut conjurer les effets néfastes du temps qui s'écoule et pouvoir ainsi préserver son identité. Cette conservation se fait grâce à autrui car en donnant notre parole, nous nous attendons à ce que l'autre nous fasse confiance de même que nous nous engageons à exaucer cette promesse.

Selon les termes de E. Housset :

« L'intériorité n'est plus alors comprise comme une chose disponible et accessible au regard introspectif de celui qui se juge lui-même et elle reçoit elle-même le statut d'une promesse dans la mesure où c'est elle que l'on promet. Or, cette promesse que je suis est ce qui fait de moi une histoire unique et ce qui me donne concrètement ma dignité de personne »¹⁴¹.

Il s'agit bien, dans ce cas, de mettre notre propre identité en jeu puisque si nous faisons une promesse à une personne, nous attendons d'elle qu'elle nous fasse confiance et nous nous engageons à honorer la parole donnée. Si nous transgressons cet

¹⁴⁰ Ibid. p.128.

¹⁴¹ Emmanuel HOUSSET, *L'intériorité d'exil, le soi au risque de l'altérité*, Paris, Cerf, 2008, p.22.

engagement, nous perdons une part de notre identité qui avait été placée dans la promesse et nous perdons également une partie de notre dignité. Cette dernière remarque mène inéluctablement à une visée éthique de la théorie de Ricœur puisque c'est en nous engageant auprès d'autrui que nous devenons des êtres responsables et que nous nous affirmons comme étant un soi.

La fonction narrative, quant à elle, vient unifier la personne autour du récit qu'elle peut faire de sa vie, un récit qui lui aussi est unifié, il ne s'agit pas de décrire les événements les uns à la suite des autres mais de les assembler pour qu'ils constituent un ensemble soudé qui représente l'histoire de l'individu. L'être humain ne raconte pas son histoire, il *est* son histoire. Cette appropriation permet de constituer le soi et de le distinguer de tout autre, permettant ainsi son identification.

Cependant, on peut se demander quelles sont les limites de cette possibilité de la narration par un individu. Ricœur dit lui-même que la souffrance de l'existence peut inhiber le récit et l'écriture (qui est une mise en forme du récit) ; dès lors le sujet se voit dans l'impossibilité de communiquer un événement de sa vie (deuil, traumatisme, etc.). Cette incapacité peut perturber l'harmonie narrative qui était présente avant l'événement source et provoquer une rupture au sein de l'existence. Les sentiments et la souffrance en particulier sont donc à double tranchant, ils peuvent favoriser le récit et l'écriture (qui fait office de catharsis) où l'empêcher, ceci dépendant probablement de l'intensité du vécu.

Après avoir développé la théorie de Ricœur, ainsi que les points où il critique Locke, il est aisé de constater qu'il est reproché à ce dernier la possibilité d'un éclatement de l'identité (véhiculé notamment par l'idée de durée). Or, la théorie de Ricœur elle-même n'est pas exempte de failles. Ce dernier défend l'idée selon laquelle l'identité d'un individu se construit par rapport à la capacité que celui-ci a de raconter sa vie, de faire le récit de lui-même. Théorie qui défend donc une certaine continuité de la vie, de la mémoire, de l'existence du sujet puisqu'il s'agit d'avoir en mémoire les événements d'une vie pour pouvoir en faire le récit. Or, une telle continuité est-elle vraiment possible ? Locke ne met-il pas en évidence les intermittences de la mémoire qui menacent perpétuellement l'identité de l'individu ? Est-il vraiment possible de se raconter soi-même totalement ? Prenons pour exemple deux moments de la vie : la naissance et la mort, qui ne peuvent être racontées par le sujet. Il s'agit donc de trouver

un juste milieu entre les deux auteurs, l'identité n'est ni un éclatement ni une continuité parfaite, elle est le résultat d'un équilibre entre mêmeté et altérité.

Même si Ricœur lie, de manière tout à fait originale, l'opération de narration¹⁴² et la temporalité, on peut tout de même se demander, de manière très légitime, si accorder le statut de fondement de l'identité au récit est judicieux. Car, entre l'événement vécu et raconté, n'y a-t-il pas un décalage fondamental et... temporel qui a, sans nul doute, des conséquences. De fait, nous ne nous souvenons jamais de tout¹⁴³ et, dès lors, nos récits, même s'ils veulent être empreints de véracité, ne sont jamais aussi objectifs qu'on le voudrait. Faire du récit le seul et unique support de l'identité semble donc malaisé, bien qu'il soit incontestable que l'action de « se dire soi-même » soit d'une importance capitale pour la constitution de l'identité.

Quelles sont justement les limites de la narration que décrit Ricœur ? Celles-ci sont mises en évidence par MacIntyre et sont aux nombres de cinq. Le premier problème concerne la notion d'auteur. Pouvons-nous vraiment revendiquer ce statut par rapport à l'histoire de nos vies ? Où sommes-nous plutôt des co-auteurs qui font certains choix et qui doivent aussi souvent se résigner à accepter la vie telle qu'elle se présente ? Par rapport à la vie elle-même, nous ne pouvons pas assumer cette désignation d'auteur, par contre en ce qui concerne le sens de nos vies, ne peut-on pas choisir quel sens nous voulons lui donner ? Quelle ligne de conduite nous voulons adopter ? Alors, en ce sens, peut-être sommes-nous les seuls à même de décider. La deuxième objection concerne l'impossibilité de raconter toute sa vie du début jusqu'à la fin. En effet, deux moments échappent totalement au récit, il s'agit de la naissance et de la mort. L'histoire d'une vie ne peut donc, en aucun cas, être exhaustive. Le troisième problème rejoint un peu le précédent dans le sens où si un récit n'est jamais entièrement

¹⁴² Rappelons-le, la narration chez Ricœur est primordiale puisque c'est par cette opération que le sujet atteste de son identité par rapport aux événements qu'il a déjà vécus et dont il se souvient.

¹⁴³ Et ce qui peut être perçu a priori comme une faiblesse est en fait un outil de défense remarquable par rapport au sujet lui-même. Serait-il possible de se souvenir de tout ? Cela ne semble guère envisageable, ni d'un point de vue strictement biologique et encore moins d'un point de vue psychologique. Entre ange et démon, l'oubli a ses torts par rapport à la constitution de l'identité mais aussi des qualités de préservation pour le sujet. Cependant, bien que l'oubli soit omniprésent dans la conscience, il n'en est pas moins possible d'obtenir une continuité de la vie au travers du souvenir des événements de l'existence.

exhaustif, il n'est pas non plus unique. C'est-à-dire qu'un même événement peut-être raconté de manières différentes par la même personne sans pour autant que l'on puisse lui imputer de mentir. Il peut simplement s'agir d'une évolution d'opinion par exemple. Si dans l'enfance, un événement se produit, on peut en général en saisir toute la portée bien des années plus tard. Mais l'événement en lui-même reste identique, seul la vision qu'on a de lui a changé. De même, et c'est la quatrième objection, il est impossible de parler de récits isolés, puisque mon récit fait toujours intervenir d'autres personnes qui ont elles aussi des histoires. Il est donc préférable de parler d'un enchevêtrement narratif plutôt que de récits isolés. Pour terminer, le cinquième problème réside dans le fait que la narration est certes une démarche rétrospective mais aussi anticipative car le récit qui est en train d'être dit vise généralement un but d'action dans le futur. De ce fait, son objectivité se voit menacée.

III.3. L'intériorité d'exil : la construction du moi par l'altérité radicale.

Pour étayer quelque peu les conceptions de l'identité que nous avons développées jusqu'à présent et pour avoir un regard différent sur l'intériorité, il est possible de faire appel à un auteur contemporain : E. Housset. Celui-ci développe sa conception de l'intériorité qui diffère de la vision habituelle. Il envisage aussi les risques éthiques qu'encourent les identités individuelles dans nos sociétés modernes.

Selon lui, l'histoire de l'intériorité est constituée de ruptures auxquelles il faut être attentifs. Cette illusion d'homogénéité est rendue possible de par la confusion entre les termes de conscience de soi et d'intériorité. L'illusion d'homogénéité à laquelle on pourrait prétendre à tort résulte de l'identification abusive entre l'intériorité et la conscience de soi. Au fil de l'ouvrage, E. Housset cherche à démontrer que l'intériorité peut se définir autrement que comme le traditionnel face-à-face avec soi-même. Certes, le *moi* pour s'assurer de toutes choses doit en premier lieu s'assurer de son existence propre (lignée cartésienne) mais doit-il forcément le faire à partir de lui-même et à partir de ce seul support ? Pour E. Housset, cette idée préconçue de l'intériorité fait fausse route. Cet auteur analyse la conception de l'identité à l'heure actuelle qui n'est pas sans poser problème dans un monde où seul comptent l'adaptabilité de l'individu et son potentiel de production. Le monde est perçu comme une pure extériorité sur laquelle l'individu n'a pas ou peu de prise et face auquel, par conséquent, il doit être mobile. Ce que E. Housset dénonce, et que nous avons déjà

abordé avec Ch. Taylor, c'est un repli sur soi, un face-à-face de soi à soi qui n'inclut pas une relation d'extériorité avec le monde. Aujourd'hui, la tendance est de promouvoir cet univers intérieur de l'individu où ce dernier peut vivre retranché, au calme, à l'abri de toutes les tensions du monde extérieur. Or, pour E. Housset, le fondement de la construction de l'identité est justement cette friction avec le monde, avec l'altérité radicale qui nous entoure à chaque instant et à laquelle nous ne pouvons nous soustraire. Au lieu de se renfermer et d'interroger son for intérieur pour poser la question essentielle du « Qui suis-je ? », cet auteur propose une intériorité ouverte sur le monde, prête à accueillir toute son altérité et sa contingence. Cette théorie fait voler en éclat la vision schizophrénique et actuelle de l'existence : d'une part une vie extérieure et de l'autre une vie intérieure. Or, la question cruciale est la suivante : ai-je accès au monde de par mon sentiment intérieur d'existence ou est-ce le monde qui me permet de certifier le fait que j'existe ? Selon E. Housset, faire du soi le premier et unique objet du sentir est impossible. Il défend donc l'hypothèse selon laquelle le monde permet à l'individu de construire son identité. Pour exemplifier cette idée, il est possible de citer un passage :

« L'interrogation sur l'intériorité vient précisément remettre en cause la séparation pseudo-évidente du dedans et du dehors en cherchant à montrer que retourner à soi, c'est habiter le monde, c'est entrer dehors, c'est se trouver dans l'ailleurs, et que c'est là où je me perds et où je m'oublie que je suis au plus proche de moi. »¹⁴⁴

L'intériorité d'exil est originale de par la proposition qu'elle fait à l'individu : faire l'expérience de son propre néant, de ce qui est incompréhensible en nous. Selon cette théorie, le lien entre l'âme et le corps doit se produire car le sujet est affecté par le monde et c'est grâce à lui qu'il se constitue comme un individu possédant une identité. L'importance du corps est mise en évidence de par sa fonction de médiateur entre l'individu et le monde. Selon E. Housset, « l'extériorité », c'est-à-dire le monde, occupe une place de toute première importance puisqu'il permet au sujet de se connaître lui-même. Il ne s'agit plus là d'un regard introspectif pour tenter de découvrir la vérité de son être mais une ouverture vers l'altérité qui permet d'accéder à la connaissance de soi. Il s'agit non seulement de faire l'expérience du monde, de là où nous nous trouvons, mais plus encore, il s'agit de se projeter là où nous devrions être, c'est-à-dire de nous transcender. Selon E. Housset cette expérience est nécessaire pour pouvoir être véritablement soi-même. Pour cet auteur, l'intériorité ne rime donc

¹⁴⁴ Emmanuel HOUSSET, *L'intériorité d'exil, le soi au risque de l'altérité*, Paris, Cerf, 2008, pp. 16-17.

pas uniquement avec un face-à-face avec soi-même, avec une expérience sur soi qui serait close mais bien avec une ouverture sur le monde et sur l'altérité qui permet au sujet de se transcender et d'accéder ainsi à son identité. Pour expliciter cette idée nous citons la thèse de E. Housset :

« L'intériorité comme épreuve de l'altérité, comme *se transcender*, est ce qui rend possible l'intériorité comme négation de l'extériorité, en tant que cette négation est l'un des modes de mouvement de transcendance. »¹⁴⁵

D'où l'importance encore une fois d'abolir la dichotomie entre le corps et l'esprit, entre l'entendement et la sensibilité pour ne plus percevoir l'intériorité comme un objet mais bien comme l'expérience d'une vie intérieure. Le corps, dans cette perspective, ne peut être délaissé car l'homme construit son identité sur bases de ressentis et d'expériences charnelles : la mémoire, le toucher, l'émotion, la parole, l'écoute, etc. Toutes ses données, transmises par le sensible à l'entendement contribuent à relier l'individu au monde et à faire en sorte qu'il soit affecté par lui.

Selon l'auteur, deux concepts fondamentaux obligent l'homme à se confronter au monde et à s'investir, il s'agit de la pitié et de la patience. Ces deux notions qui reconduisent aux phénomènes purs de l'intériorité permettent à l'homme de s'ouvrir à l'altérité et à ses possibilités les plus propres. D'où le délicat travail sur soi qui permet de se détacher de l'intérêt de soi immédiat pour découvrir l'altérité. À ce stade, nous pouvons donc constater que ce qui est recherché n'est pas l'identité d'un homme qui se satisfait de lui-même mais bien un individu qui fait l'expérience de la vérité du monde et qui fait l'épreuve de l'extrême étrangeté de celui-ci. Ainsi, parallèlement à l'angoisse qui peut être ressentie lors d'un face-à-face avec soi-même, une inquiétude semblable peut se manifester face à l'altérité du monde qui est toujours une menace pour le sujet.

E. Housset parle également des risques véhiculés par les sociétés modernes par rapport à l'identité des individus ; cette explication a des répercussions d'ordre éthique. La modernité a voulu préserver de manière absolue la dignité de l'être humain et plus précisément la liberté inaliénable de ce dernier. Il a été convenu que ce qui différencie l'homme de la chose résidait dans sa capacité de se construire lui-même aux moyens de choix libres et de se donner ainsi une ligne de conduite. Cependant, lorsqu'il s'agit

¹⁴⁵ Ibid. p. 19.

de parler de la personne, la modernité a plutôt employé la question « Qu'est-ce que... ? » plutôt que la question « Qui es-tu ? ». De fait, la personne a souvent été réduite à ses déterminations empiriques, faisant d'elle un objet d'étude parmi d'autre. Or, aucune science qu'elle soit humaine, cognitive ou autre ne peut rendre compte de l'intériorité qui se caractérise par son caractère évanescent et insaisissable. Et c'est cela même qu'il est intéressant de constater ! Car même s'il nous est possible de réduire la personne à des déterminations qui ne lui appartiennent pas, au final que saurions-nous vraiment de l'être de cette personne ? L'intériorité recule d'ores et toujours devant l'objectivation, ce qui permet à l'être humain de garantir son caractère d'être libre. L'évanescence de ce concept est donc d'une importance vitale car si l'on considère uniquement le « quoi » de la personne alors il est possible de nier sa liberté.

Mais n'est-ce pas ce qui se déroule actuellement ? L'être humain n'est-il pas perçu majoritairement comme un outil, devant se montrer obligatoirement performant ? Les risques d'une telle vision sont évidents, non seulement pour les membres inactifs de la société qui ne sont plus considérés comme des individus à part entière mais comme des déchets inutiles qu'il s'agit d'entretenir. Mais aussi pour les individus actifs qui sont pris dans la machine infernale de la productivité à tout prix. Nos sociétés actuelles, qui sont obsédées par la notion d'identité, posent une question éminemment grave à savoir : « À quoi sers-tu ? », « Comment peux-tu participer à mon bien-être ? ». De ce fait, la question si importante de l'identité en tant que telle est évincée et remplacée par un leurre créé de toutes pièces par une société de consommation toujours plus avide de profit.

Or, la gratuité est le fondement même qui permet la construction de l'identité personnelle et collective. Dans un libre-échange, le but est de demander à l'autre qui il est pour mieux savoir à notre tour qui nous sommes. Le problème de nos sociétés de consommation actuelles se situe donc au niveau de l'utilité de l'être humain qui remplace la question « Qui es-tu ? » par la question « À quoi sers-tu ? ».

Il est cependant possible de percevoir une partie de l'être humain de manière objectivée, de la chosifier, il s'agit de l'aspect social-historique de celui-ci. En effet, l'homme est toujours pris dans le monde à une place qui lui est attribuée de manière contingente et qui a inévitablement des répercussions sur son identité. Malgré cela, il serait abusif de le réduire à ce genre de déterminations empiriques comme il a été dit précédemment. En parallèle à cet « être chose » il y a un « être-je » c'est-à-dire la

personne en tant qu'elle se construit de par ses choix et de par les projets qu'elle anticipe. Cette notion de projet est de toute première importance car lorsque nous tentons de saisir notre être dans le présent, il nous échappe systématiquement. En revanche, s'interroger sur nos projets, sur nos rêves, nos aspirations, etc. peut être éclairant pour appréhender notre intériorité. Celle-ci ne reste jamais figée, elle évolue sans cesse, elle se construit de manière continue et perpétuelle d'où la difficulté de la saisir. Du fait de ce caractère mobile et évanescent, il s'agit de changer notre manière de percevoir l'intériorité car, elle, ne s'arrêtera jamais en chemin.

L'approche la plus cohérente dans le cas de l'intériorité d'exil est donc d'accepter de se laisser « saisir » par autre chose que soi, par une pure altérité, pour pouvoir s'atteindre soi-même. L'humilité du processus consiste ici en « l'acceptation d'être au-delà de soi dans la passivité, d'être blessé par ce qui prend au-delà de toute attente. »¹⁴⁶ S'engager dans le monde tout en restant en retrait, ne rien attendre tout en restant aux aguets, telle est la sentence de l'intériorité d'exil. L'exil doit donc être compris ici comme un don de soi pour mieux accéder à soi mais aussi comme une volonté d'aller au-delà de soi, vers des choses qui nous dépassent et par lesquelles il faut accepter d'être dépassé. L'identité d'exil est « cette patience comprise comme une veille de l'altérité.

¹⁴⁶ Ibid. p.364.

Conclusion.

Selon Locke les deux critères qui définissent l'identité sont la temporalité et la localisation. Dès lors, une chose est identique à elle-même si sa permanence en différents temps et lieux peut être attestée. Ainsi, ce qui constitue l'identité de l'homme (au sens biologique) c'est la continuité de la vie garantie par des particules de matières qui évoluent au sein d'un flux perpétuel ; ces dernières étant vitalelement unies à un même corps organisé. Ce processus permettant une unité suffisante, malgré les modifications corporelles, pour garantir la permanence dans le temps d'un corps spécifique. Ce qui fait qu'un homme reste le même, c'est donc son corps qui est composé de différentes parties qui conservent une unité suffisante pour attester d'une permanence ; mais également un même esprit immatériel.

Qu'en est-il de l'identité personnelle ? C'est-à-dire de ce qui fait la même personne ? Selon Locke, une personne est un être capable de réflexion et capable de se consulter soi-même comme étant le même et ce grâce au sentiment qu'il a de ses propres actions. C'est ce que le philosophe nomme *consciousness* ou la *con-science*. Celle-ci s'étend aussi loin que les souvenirs des actions et des pensées passées de l'individu et permet une identification entre le soi présent et le soi passé. Chez Locke, c'est donc la *con-science* qui construit l'identité personnelle ; la possibilité d'une réflexivité est, de ce fait, directement associé à la mémoire. Or, cette *con-science* est sans cesse interrompue par l'oubli, ce qui amène un doute quant à la permanence de notre être. Seul un défaut de *con-science* peut menacer la permanence du soi ; peu importe la multiplicité des substances à laquelle celle-ci peut être rattachée. L'identité personnelle, ce qui fait le *même soi* ne dépend d'aucune substance, qu'elle soit matérielle (modifications corporelles) ou immatérielle (l'esprit).

Du point de vue de la responsabilité, un individu est jugé responsable d'un acte lorsqu'il en a *con-science* ; c'est-à-dire lorsqu'il peut se l'imputer à lui-même. Si tel n'est pas le cas, alors il est « irresponsable ». Toutefois, la responsabilité d'un individu devant les lois humaines se mesure par rapport à la dimension corporelle puisque le défaut de *con-science* ne peut être prouvé de manière fiable. Il n'y a qu'à l'heure du jugement dernier que les hommes seront jugés adéquatement.

Dans le cas où un individu a des souvenirs d'actions et de pensées passées mais qu'il ne peut se les attribuer comme étant les siennes, alors il ne s'agit pas de la même personne, car elles ne font pas partie de la *con-science*. De même, toutes les parties du corps sont constitutives du même *soi* ; mais si l'une de ces parties vient à être détachée du corps, et est ainsi séparée de la *con-science*, alors elle ne fait plus partie de nous.

Le sujet lockien est donc un être capable de se consulter soi-même comme étant le même et ce grâce au sentiment qu'il a de ses propres actions. Ce modèle du sujet désengagé, amorcé par le néostoicisme et par Descartes, atteint son apogée avec Locke, qui développe ce que Taylor nomme le *moi ponctuel*. Ce dernier se caractérise par un désengagement du sujet qui permet une maîtrise de soi par le biais d'une objectivation. Ce processus nécessite donc une réflexivité radicale puisqu'il s'agit d'appréhender l'expérience de la première personne en profondeur pour pouvoir la reconstruire par la suite.

En outre, Locke refuse toute conception téléologique du sujet, tant du point de vue de la connaissance que de la morale. Dans le domaine de la connaissance, nous effectuons des synthèses inconscientes, déterminées par la coutume, l'éducation ou l'autorité. De ce fait, aucun recul critique ne semble possible par rapport à elles. Ce à quoi va s'opposer Locke ; selon lui, il faut produire une double opération : suspension du jugement et vérification des idées « innées » ou admises. Par cette démarche critique, nous pouvons nous libérer des préjugés dictés par les affects, la tradition et l'autorité. Cette conception fait émerger un idéal d'autonomie, mais aussi une liberté extrêmement contraignante puisque chaque individu est pleinement responsable de sa « manière de pensée »¹⁴⁷. Car l'enjeu ici est radical : il s'agit de « juger par soi-même », sans recours possible à une figure extérieure. Cette démarche ne s'intéresse donc pas au contenu substantiel de la connaissance mais bien aux processus rationnels qui la sous-tendent.

¹⁴⁷ « L'homme, dès le moment où il existe, possède des droits. Le droit de subsister, d'exprimer son opinion ; au fond, le droit de parler comme il lui plaît à ses semblables pour tenter de les convaincre. Ce sont, selon lui, des droits imprescriptibles ». François CHATELET, *Une histoire de la raison*, Paris, Seuil, 1992, pp. 114.

Il s'attaque également à la vision téléologique de l'individu d'un point de vue moral. Locke adopte un point de vue hédoniste : ce sont le plaisir et la souffrance qui représentent pour nous l'idée de bien et de mal et qui motivent notre action. Mais, le philosophe rajoute que ce n'est pas essentiellement le plaisir et la souffrance qui nous poussent à l'action mais bien l'inquiétude qui les accompagne. C'est ce sentiment intérieur qui nous motive. Est-ce à dire que la volonté est déterminée par cette inquiétude ? Locke réintroduit la maîtrise dans l'action en soutenant que l'individu est capable, rationnellement, de considérer plusieurs choix possibles et de choisir, en conscience, le plus grand bien pour lui. Ainsi, la maîtrise est réintégrée dans le processus. Cette idée en entraîne une autre : si nous sommes capables de « sortir de nous-mêmes » afin de faire les choix les plus judicieux possibles, alors nous pouvons également nous modifier nous-mêmes afin de maximiser notre bien-être. Ainsi le désengagement du sujet implique la possibilité de se modifier soi-même. Il nous faut donc nous considérer comme des objets pour nous-mêmes et ayant ce statut, nous pouvons nous soumettre à des réformes importantes.

Le *moi ponctuel* de Locke peut donc se définir comme suit : c'est ce sujet qui adopte une position de désengagement dans le but de changer ses habitudes pour accéder à un épanouissement optimal. Ainsi, le *moi* ne serait pas l'ensemble des caractéristiques spécifiques d'un individu, puisque celles-ci sont soumises à des variations permanentes, mais bien cette capacité de fixer les choses comme objets.

De plus, Locke refuse de faire dépendre le moi d'une quelconque substance : la conscience de soi et l'incarnation pouvant être complètement séparées. Cet état de fait découle logiquement du concept du sujet désengagé ; le *moi ponctuel* ne pouvait tolérer qu'une conscience totalement indépendante. Le malaise réside dans le fait que ce moi qui se construit sur base du désengagement et de l'objectivation ne peut être identifié à rien, du moins, pas de la même façon que n'importe quels objets du monde.

Ricœur, quant à lui, propose d'analyser la théorie narrative et la place qu'elle occupe dans la constitution du soi. Selon lui, la théorie narrative est le lieu où s'exprime le plus parfaitement la dialectique entre mêmeté et ipséité. En effet, le récit est le médiateur entre les deux dimensions de l'identité. L'identité personnelle est le lieu d'une confrontation entre idem et ipse. La permanence dans le temps ne semblant dépendre, à première vue, que de l'identité idem. Or, il s'agit de pouvoir penser le

changement au sein d'une structure qui demeure la même (caractère relationnel de l'identité).

Ricœur propose deux modèles de permanence dans le temps : le caractère et la parole donnée. La polarité de ces deux dimensions nécessite un terme médian que Ricœur trouve dans l'identité narrative. Le caractère représente la mêmeté de l'individu, c'est : « l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne »¹⁴⁸. Cette définition permet de réintroduire de la durée au sein de l'immutabilité présumée du caractère. En effet, le concept de caractère présente ce risque d'un recouvrement total de l'ipse par l'idem ; les rendant indiscernables.

Qu'entend Ricœur par le terme *dispositions* ? Il s'agit soit de l'habitude qui donne une histoire au caractère (sédimentation), soit un ensemble d'identifications acquises (altérité assumée) ; des *identifications-à* ou des *se reconnaître dans*.

Ces identifications sont le témoignage d'une certaine forme de fidélité (à des valeurs extérieures) et donc de maintien à soi. Elles nous montrent également qu'il nous est impossible de définir l'identité d'une personne sans recourir à l'ipséité. En effet, les traits de caractères spécifiques de l'individu sont complétés par des valeurs extérieures qui sont, par la suite, intériorisées. Notons aussi que ces sédimentations (dispositions figées) peuvent toujours être réactualisées par le biais du récit.

Là où la figure du caractère semblait opérer un recouvrement presque complet de l'ipse par l'idem, la parole donnée, elle, ne semble effectivement dépendre que de l'ipse. En effet, la promesse répond uniquement à la question « Qui ? ». Par la promesse, nous nous engageons à respecter la parole donnée, ce qui représente un déni du changement et donc une forme de permanence dans le temps.

Comme nous l'avons vu dans notre développement, Locke fait correspondre l'identité personnelle avec la mémoire ; thèse à laquelle Ricœur va s'opposer. Chez Locke, l'identité personnelle est la capacité de l'individu à pouvoir produire une réflexion instantanée sur ce qu'il est en train de faire, de vivre. À cela s'ajoute, par le biais de la mémoire, la durée. C'est par ce processus que la personne se sent « être la même ».

¹⁴⁸ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 146.

Dans cette conception, seule la mêmeté est représentée ; il s'agit d'un concept de mêmeté avec soi-même. Or, pour Ricœur, l'introduction de cette durée est précisément le moment d'introduction d'une forme d'ipséité. Il a également souligné les risques, comme d'autres auteurs, de faire reposer l'identité sur la mémoire seule ; eu égard aux défaillances de celle-ci.

Lorsque nous abordons spécifiquement la question de la théorie narrative, deux questions surviennent. Premièrement, comment la mise en intrigue permet-elle l'intégration de la diversité au sein de la permanence dans le temps ? Deuxièmement, comment la mise en intrigue suscite-t-elle la dialectique du personnage qui est une dialectique de l'ipse et de l'idem ?

Lorsque nous parlons de la connexion de la vie, de sa continuité, nous l'associons spontanément au terme *d'histoire d'une vie*. Dans tout récit, nous voyons apparaître une part de concordance ; un principe d'ordre qui organise les différents événements, ainsi qu'une part de discordance ; les événements imprévus qui surgissent et qui permettent l'évolution du récit. À ce double processus de concordance discordante, Ricœur donne le nom de configuration qui consiste en une synthèse de l'hétérogène.

La mise en intrigue est également soumise à une inversion ; celle de la contingence qui se mue, après coup, en nécessité. En effet, la pertinence d'un événement ne peut jamais être saisie que rétrospectivement. Dès lors, là où Locke évinçait, assez rapidement la diversité, Ricœur nous propose une conciliation entre identité et diversité au sein de l'opération narrative.

De même, le personnage semble posséder une identité en corrélation avec l'histoire elle-même. Deux rôles principaux peuvent être mis en exergue : celui de patient et d'agent. Nous pressentons ici l'influence de la théorie narrative dans la compréhension d'une théorie de l'action et de ses impacts sur la théorie éthique. Du fait de l'intrication entre le personnage et l'histoire, le parcours narratif semble devenir l'histoire même du personnage. Dans ce cas, la concordance est représentée par l'unité de son histoire, son unité temporelle, qui font de lui un être singulier. Tandis que la discordance réside dans le fait que cette unité temporelle est sans cesse menacée par les événements imprévus qui surviennent dans le récit. L'identité du personnage est donc construite sur cette synthèse du concordant-discordant : les rebondissements de l'histoire s'intégrant rétrospectivement à l'unité d'une vie. La dialectique du personnage fait donc le lien entre la mêmeté du caractère et l'ipséité du maintien de soi. De plus, les

variations imaginatives du récit permettent des expériences de pensées où l'identité narrative est mise à l'épreuve ; en effet, elles rendent possibles des cas de figure où l'identité est tantôt éclipsée, tantôt rendue souveraine de l'histoire, faisant ainsi varier le rapport entre l'ipse et l'idem. Cette perte d'identité, rendue possible par le biais de la narration, représente une mise à nu de l'ipséité, privée du support de la mêmété.

La théorie narrative permet l'exploration de la relation entre théorie de l'action et théorie éthique. En effet, ce que Ricœur nomme la règle constitutive permet de donner une signification aux actions ; tel geste *vaut comme* ; ce qui nous emmène vers la voie éthique. De même que les interactions entre les différents agents qui oscillent entre l'homme agissant et souffrant. D'où découle la notion de justice comme étant l'équilibre entre le pouvoir effectif des agents de l'action et les répercussions sur les patients qui subissent cette action.

Du point de vue de l'unité narrative de la vie, nous constatons un double mouvement : une complexification ascendante ; les actions simples de la vie quotidienne, et un ensemble d'exigences descendantes, nos projets. Cette unité narrative est donc une synthèse cohérente et réalisable entre nos pratiques quotidiennes et nos idéaux incertains. Or, la possibilité d'une évaluation éthique d'une vie n'est possible que si celle-ci est mise sous forme de récit unifié.

Plusieurs objections ont été soulevées quant à la théorie narrative : équivocité de la notion d'auteur, inachèvement narratif de la vie, enchevêtrement des histoires, dialectique entre remémoration et anticipation. Malgré ces contestations, la littérature peut nous être d'un grand secours dans la construction de notre identité. En effet, elle nous enseigne les commencements et les clôtures narratives (même si ce sont des limites illusoires, elles ont au moins l'avantage d'organiser logiquement l'ensemble d'une vie).

En outre, le récit, qui n'est jamais éthiquement neutre, véhicule des critères moraux et donc des facteurs d'approbation ou de désapprobation. Il s'agit donc d'un terrain propice pour toutes sortes d'expériences morales. De plus, la littérature permet non seulement une mise en récit du caractère, ce qui permet la réintroduction d'un dynamisme dans la sédimentation, mais aussi la mise en récit de forme de maintien à soi grâce à l'identification à des figures emblématique qui forcent l'admiration.

Même lorsque la mêmeté du personnage est presque totalement éclipsée par l'ipséité, le non-sujet est toujours rattaché à un *je*. Cette perte d'identité peut être expérimentée par le lecteur lorsque le récit fait retour à la vie. À ce moment, le *je* qui dit qu'il n'est rien, est un je dépourvu du socle de la mêmeté. L'identité personnelle semble inévitablement soumise à ce type de crise existentielle : une dissolution du soi, un échec de toutes tentatives de *ré-identification* au même.

Mais alors, comment concilier l'incertitude de la question identitaire : *Qui ?* avec l'affirmation de l'engagement moral : *Me voici ! ?* L'intérêt vital de l'engagement moral (parole donnée) est de confiner l'errance dans laquelle le sujet se trouve concernant son identité ; la parole donnée donne un cadre à l'action. L'effacement de soi, présent dans le récit, met donc en évidence, au plan éthique, le primat d'autrui dans la construction de notre identité.

Ricœur développe donc deux sens de l'identité : l'idem, « le même que » et l'ipse qui signifie « lui-même ». La question est de savoir si ces deux modalités marquent une équivocité du concept même d'identité. L'idem représente un noyau permanent de la personnalité et donc une immutabilité ; là où l'ipséité est compatible avec le changement. Est-ce l'impossibilité de penser le changement avec l'idem qui rend nécessaire cette introduction de l'*ipse* ?

Grâce à la parole donnée, représentante de l'ipséité, le maintien de soi (permanence dans le temps) est rendu possible par le respect de l'engagement vis-à-vis d'autrui.

Le concept d'attestation, fondamental chez Ricœur, est le fait de se rendre digne de confiance pour autrui. C'est donc l'autre qui m'impose une exigence éthique. L'altérité fait donc partie de la construction ontologique même de l'ipséité.

Déjà dans le « Volontaire et l'involontaire », Ricœur soulignait la présence de cette altérité intime structurant le moi. En effet, non seulement c'est autrui qui convoque ma responsabilité mais notre propre conscience morale est également dépendante de l'autre (injonction nous mettant en position d'absolue passivité). L'ipséité doit donc se comprendre en termes de « mode d'être » qui permet un maintien à soi, mais qui ne peut en aucun cas être associé à un quelconque substrat immuable. Si l'ipséité désigne un mode d'être, elle ne peut, en même temps, désigner une forme d'identité.

Quelle pourrait donc être la forme d'identité de l'ipséité ? Concernant la mêmeté, Ricœur développe deux dimensions : l'identité numérique et l'identité qualitative. Mais celles-ci ont uniquement un rapport avec l'identité *idem* (la figure du caractère représentant les deux dimensions). De ce fait, ni l'identité numérique ni l'identité qualitative ne semblent pouvoir porter secours au concept d'ipséité.

L'introduction du concept d'ipséité semble avoir, avant tout, un rôle stratégique chez Ricœur. En effet, celui-ci souhaite critiquer les visions de l'identité personnelle qui se rapportent uniquement à la mêmeté (comme chez Locke). Si le concept d'ipséité semble si difficile à cerner, à rapprocher du même, de l'identité, c'est peut-être tout simplement parce qu'il répond à des questions fondamentalement différentes que celles auxquelles répond l'*idem*. La question spécifique de l'ipséité étant : « Sur quel *mode d'être* existe celui qui se porte garant de lui-même ? ». Ce concept révélerait donc une problématique tout à fait spécifique. L'ipséité serait donc le fait de demander à l'autre de nous tenir pour identique à celui qui avait contracté un engagement auparavant.

Nous retrouvons ici la même difficulté que chez Locke : demander à être tenu pour identique n'est pas synonyme d'être effectivement identique. Pour Ricœur, l'*idem* est l'identique, le permanent. Sa théorie de l'identité narrative faisant charnière entre l'*idem* et l'*ipse* puisque le récit est une synthèse de l'hétérogène. Or, c'est précisément ce lien entre immutabilité et identité qui nécessite l'introduction du concept d'ipséité pour parvenir à penser le changement.

Le concept *idem* répond à la question : « Qui suis-je ? », « Qui est-il ? ». Cette question peut dépendre de l'identité numérique (identification) ou de l'identité qualitative (définition). Là où l'identité qualitative tolère une certaine marge d'erreur, de dissemblance, l'identité numérique n'en accepte aucune. Bien que l'identité numérique ait souvent été privilégiée par rapport à l'identité qualitative, car elle n'est pas individualisante, elle ne suffit cependant pas à définir l'identité de quelqu'un.

Selon C. Romano, l'identité qualitative est plus pertinente pour définir le soi. En effet, les prédicats du premier degré (numérique) sont contingents tandis que ceux du deuxième degré (qualitatif) dépendent, dans une certaine mesure, de la relation que

nous entretenons avec eux. L'identité qualitative comprend elle-même deux dimensions : une identité en troisième personne (qui est ce qu'elle est indépendamment des relations que nous entretenons avec elle) et en première personne ; celle-ci se construisant sur base de nos attitudes fondamentales qui nécessitent donc une relation avec nos prédicats (et donc plus intime). Cette dernière idée implique nécessairement une pleine responsabilité (actions conscientes et volontaires) quant à nous-mêmes ; mais aussi une dimension infra-volontaire (ce qui arrive spontanément en nous et qui fait néanmoins partie de notre identité).

Selon C. Romano, cette dimension de l'identité qualitative en première personne dont nous devons nous porter garant pourrait représenter l'ipséité. En effet, celle-ci est la capacité d'adopter une attitude de responsabilité à l'égard de soi qui sous-tend la possibilité même d'avoir une identité en première personne.

Nous retrouvons ici l'intuition fondamentale de Ricœur lorsqu'il lie ipséité et altérité puisque cette capacité ne peut advenir que devant et par autrui : l'autre est le seul qui puisse m'appeler à la responsabilité qui permet de forger et de conserver mon identité.

Si l'ipséité est représentée par un maintien de soi par le biais de la parole donnée, elle nécessite logiquement l'intervention de la mémoire ; puisqu'il s'agit de se souvenir et de respecter notre engagement vis-à-vis d'autrui.

Ricœur définit la mémoire comme la capacité de se souvenir en faisant récit. Pour se faire, elle doit se composer d'un passé, d'un futur et d'un présent vivant ; ce dernier faisant le lien entre la résurgence et l'anticipation par le biais de la conscience.

Il développe deux aspects de la mémoire : un versant cognitif c'est-à-dire connaître quelque chose du passé en se le représentant et un versant pratique qui consiste en un exercice de la mémoire ; soit un souvenir survient dans notre esprit (mémoire involontaire), soit nous devons le chercher.

Concernant l'aspect cognitif de la mémoire, le manque de fiabilité de celle-ci pose problème dans l'acte de se souvenir. Le souvenir est une notion ambiguë car partagée entre la présence et l'absence : le souvenir est bien présent mais *re-présente* quelque chose d'absent. Pour exprimer cette idée, les philosophes de l'antiquité ont développé

la métaphore de la trace, de l'empreinte. Il y a trois emplois possibles concernant le terme trace : cognitive, psychique et écrite. De plus, le souvenir, outre le fait d'être un absent, est aussi un *auparavant*. Il y a donc également une dimension d'antériorité du souvenir. Il peut donc être qualifié « d'absent antérieur ».

Concernant la mémoire pratique, il semble évident que se souvenir représente une activité ; se rappeler c'est faire quelque chose. Ce qui motive cet effort de rappel, c'est la nécessité d'une cohérence dans le récit. Dans ce cas, le rappel est une *re-construction* par le récit. Toutefois, ces *re-constructions* sont hautement sélectives ; tout comme l'oubli d'ailleurs.

Par ailleurs, Ricœur met en évidence trois types d'abus concernant la mémoire. Premièrement, la mémoire empêchée, qui consiste en une résistance opposée au souvenir. Par exemple, lorsqu'un événement traumatisant inhibe le récit et donc l'évolution de l'individu qui reste coincé dans la répétition. La mémoire empêchée est donc une mémoire oublieuse où le sujet répète au lieu de se souvenir. Deuxièmement, la mémoire manipulée, il s'agit d'une manipulation du souvenir par des forces extérieures, bien souvent liées au pouvoir. Ces dernières « bloquent » le souvenir par l'intimidation ou par la séduction. Il s'agit, dès lors, d'une destruction de la mémoire. Mais il y a toujours la possibilité de raconter autrement par rapport au discours officiel. Dans ce cas, la manipulation peut être du registre de l'oubli (défaut de mémoire : ne pas vouloir se souvenir) ou du registre de la mémoire (excès de mémoire : un passé qui ne veut pas passer). La mémoire manipulée représente donc les manœuvres stratégiques du pouvoir. Ce qui implique une dépossession de la capacité de se raconter soi-même. Elle recouvre toutefois un aspect passif et actif : les agents sont dépossédés certes, mais cautionnent souvent ce processus par une volonté « de ne pas s'informer ». Or, il semble évident qu'il faille, pour l'équilibre d'une société, reconquérir cette capacité des citoyens de faire récit de manière critique et responsable (ce qui se rapproche de Locke où le sujet doit « Juger par lui-même »). En dernier lieu, Ricœur développe la notion de mémoire commandée qui peut se résumer à un processus d'endoctrinement lié à une commémoration excessive.

La présence/absence du souvenir est donc représentée par les traces qui sont soumises au risque d'effacement partiel ou total. Dans le cas des traces matérielles (écrites et cognitives), cet état de fait est relativement simple à comprendre. En revanche, qu'en est-il des impressions sensorielles ? La mémoire serait-elle possible si l'affection ne

demeurait pas ? Ce type de trace provoque en nous un sentiment ambigu : d'un côté nous accordons une certaine confiance à la persévérance du souvenir, de l'autre nous vivons l'angoisse d'un rappel impossible. Cette ambiguïté réside dans l'ambivalence du souvenir, entre effacement et mise en réserve. Il peut effectivement y avoir une sorte d'oubli positif ; un oubli de mise en réserve qui consiste en un ensemble de souvenirs disponibles mais non effectivement possédés (qui demeurent sous le seuil de la conscience). L'oubli se compose donc d'une contradiction primitive entre une persévérance et une destruction. À laquelle vient s'adjoindre le jeu du disparaître/réapparaître du rappel.

Y a-t-il, dans certain cas, un devoir d'oubli ? Au même titre qu'un *devoir de mémoire* (même si Ricœur ne valide pas ce terme) ? Le philosophe répondra que non ; il n'y a pas une obligation d'oubli mais bien un devoir de suspendre la colère. Ce qui peut s'apparenter au pardon. Ainsi, celui-ci serait le fait de pouvoir raconter autrement ; c'est-à-dire sans colère. Pour être effectif, le pardon doit consister en une véritable rénovation de la mémoire par le travail de deuil. Notons pour terminer que Ricœur ne propose pas une définition stricte de l'oubli, tout simplement parce que celui-ci est multiforme.

Comme nous l'avons dit précédemment, pour Locke, c'est le souvenir qui représente le noyau constitutif du soi. Or, lorsque nous utilisons le terme de *souvenir*, nous l'attribuons instinctivement au passé. E. Balibar soutient, pour sa part, qu'il est toujours également lié au futur comme anticipation. En effet, l'action que nous produisons à l'instant et qui sera bientôt passée, nous devons nous en porter garant à l'avenir. Le souvenir est donc fondamental non seulement dans la constitution de l'identité mais aussi dans la dimension éthique de la responsabilité de l'agent.

Or, la remémoration n'est jamais ni parfaitement objective, ni parfaitement exhaustive ; puisque la *con-science* est toujours interrompue par l'oubli. Celui-ci se manifeste de diverses manières : préférence de certains souvenirs par rapport à d'autres, intérêt plus prononcé pour le présent que pour le passé ou encore par le sommeil.

Est-ce à dire que si la permanence de notre *con-science* est sans cesse entravée par l'oubli, nous ne sommes, en réalité, qu'éclatement ? Locke ne répond pas

explicitement à cette question. Il revient à la question de la substance en rappelant que ce qui importe ce n'est pas la permanence de celle-ci mais le fait de savoir ce qui fait la même personne.

Pour lui, il est donc clair que, dans le cas où une personne ne se souviendrait absolument pas de ses actions et pensées passées, il ne pourrait s'agir de la même personne. En revanche, la *con-science* n'a pas de limite dans le temps ; les souvenirs d'un individu peuvent donc remonter au-delà d'une seule vie. Il y a donc une adéquation entre la mémoire et l'identité personnelle. Ricœur va s'opposer à cette théorie qui exclut totalement l'ipséité. Selon lui, l'importance du concept de mémoire chez Locke souligne la nécessité d'introduire de la durée au sein de l'instantanéité (processus d'identification de mêmeté avec soi). De plus, cette union mémoire/réflexivité marque la substitution de l'ipséité à la mêmeté, mais nous y reviendrons dans un instant.

Sa critique va plus loin, il reproche à Locke de se fier uniquement au souvenir, et donc à la mémoire, pour fonder l'identité. Or, comme nous l'avons déjà souligné, la mémoire est faillible (ce que Locke reconnaît d'ailleurs lui-même). Outre les failles que nous avons définies ci-dessus, n'oublions pas que selon Locke la même conscience peut habiter plusieurs corps et que plusieurs consciences peuvent être attribuées à un même corps. Cette hypothèse admet donc une altérité radicale au sein de ce qui semble être le plus intime.

E. Balibar sera, quant à lui, plus tolérant concernant l'oubli en le qualifiant d'imperfection qui laisse cependant intacte la temporalité intérieure, garantissant ainsi la permanence de l'identité. Est-ce une explication suffisante ? L'oubli n'est-il pas justement un vide dans la temporalité de l'individu ?

Outre ces difficultés concernant l'oubli, la question de la responsabilité devient, elle aussi, délicate dans la théorie lockienne. En effet, un individu est tenu pour responsable selon le compte rendu qu'il peut faire de ses actions qu'il a produit en *con-science*. Il semble toutefois difficile de prouver les sentiments intérieurs d'une personne, sans parler des changements de substance, de cohabitation, etc. qu'admet Locke. Il se réfère d'ailleurs, en dernier recours, à la puissance divine pour juger correctement les hommes, les lois humaines étant, apparemment, inaptes à le faire.

Pour Ricœur, ce compte rendu de l'individu se fait par le biais du récit. Ainsi, il crée une relation entre la temporalité et le récit, l'identité du soi étant à chercher dans l'unité de celui-ci. Il définit deux modalités de permanence dans le temps de l'identité : l'*ipse* et l'*idem* et défend l'idée que malgré les modifications, une personne doit toujours rester identifiable.

L'ipséité est représentée par la parole donnée ; ce qui implique de *se souvenir* de l'engagement que nous avons contracté envers autrui. Nous percevons ici la similitude avec la théorie de la *con-science* de Locke (se souvenir d'une action passée). Chez Ricœur, la parole donnée est donc attribuée à l'ipséité tandis que le caractère se rapporte à la mêmeté ; dans les deux cas, il s'agit d'une forme de maintien à soi.

Un concept clé chez ce philosophe est celui de l'attestation, c'est-à-dire le fait de faire confiance à autrui et qu'autrui me fasse confiance par rapport à la promesse. C'est dans la mesure où elle dépend d'autrui, et donc de l'altérité, que la parole donnée est la représentante par excellence de l'ipséité. Cette attestation est fondamentale puisqu'elle contrecarre le doute quant à la permanence de notre identité. Nous avons donc toujours besoin de l'autre pour pouvoir nous identifier et nous ré-identifier à nous-mêmes. Cela implique un « Me voici ! » c'est-à-dire un sujet qui se porte garant de ses promesses, ce qui implique, outre la mémoire, une réflexivité. Eu égard à cela, peut-on dire qu'il y a une prise de distance du sujet par rapport à lui-même ? Comme nous l'avons vu avec Taylor et ce qu'il qualifie de *moi ponctuel*, de *soi désengagé* ? Nous avons alors émis l'hypothèse que la réflexivité radicale en première personne se mue en objectivation à la troisième personne ; provoquant ainsi un dédoublement du soi. Il y a-t-il, chez Ricœur, un processus similaire ? Le sujet ricœurien est probablement moins enclin à cet éclatement justement parce qu'autrui redirige l'interrogation du « Qui suis-je ? » vers une orientation bien précise ; coupant court au repli sur soi du sujet.

La critique que Ricœur adresse à Locke est donc l'évincement complet de l'ipséité au profit d'une mêmeté souveraine. Cependant, il parvient à réinjecter ce concept dans la théorie lockienne par le biais de la durée. En effet, le soi de Locke possède, contrairement à celui de Descartes, une permanence dans le temps pour ainsi dire « innée » puisque sont assimilées la durée et la mémoire. Ricœur défend l'idée que les moments de l'existence doivent être tenus ensemble par cette durée (introduction de l'ipséité) au risque de voir la continuité d'une vie voler en éclat en menaçant, de ce

fait, la stabilité identitaire de la personne. Nous constatons un processus similaire dans le cadre de la narration où le récit est une synthèse de l'hétérogène. Là où Locke place la possibilité d'une permanence dans le temps de l'identité dans la mémoire, Ricœur la place dans la parole donnée. C'est donc grâce à autrui et par la promesse, que nous pouvons préserver (entre-autre) notre identité.

Selon E. Housset, cette perspective de la promesse met en jeu l'identité elle-même ; car c'est bien elle qui est engagée ; nous promettons notre identité. C'est donc par le biais d'autrui que nous devenons des êtres responsables et que nous pouvons affirmer notre identité. De plus, l'appropriation par l'individu du récit de sa vie, de son histoire, permet de constituer le soi et de se distinguer ainsi de tout autre être.

On peut toutefois, comme nous l'avons fait pour la mémoire chez Locke, interroger les limites de cette narration. Plusieurs défaillances peuvent être mises en évidence. Tout d'abord, une souffrance trop importante, due à un événement traumatisant peut inhiber la possibilité même de communiquer sur ce vécu ; ce qui provoque une rupture au sein de la vie. De plus, le récit suggère une continuité de la vie et donc... de la mémoire ? Or, eu égard aux intermittences de celle-ci, une telle continuité est-elle possible ? Nous pouvons légitimement nous demander si placer la narration au cœur de la construction identitaire est judicieux sachant que le récit ne peut jamais être exhaustif ni totalement objectif.

MacIntyre a dénombré cinq failles majeures dans la théorie de Ricœur. La première concerne la notion d'auteur : sommes-nous réellement à même de décider du déroulement de notre vie ? Malgré tous les événements contingents qui surviennent et sur lesquels nous n'avons pas de prise ? Ou sommes-nous plutôt des co-auteurs, ne pouvant choisir la vie elle-même mais bien le sens que nous voulons lui donner ? La deuxième est l'impossibilité de raconter toute sa vie de manière exhaustive ; deux moments au moins échappent à notre mémoire : la naissance et la mort. En troisième lieu, un récit n'est jamais unique, il peut varier dans le temps suivant l'évolution propre de l'individu qui perçoit les événements de manière différente. Dans le même registre, un récit n'est jamais isolé, il est toujours partie intégrante d'un enchevêtrement narratif impliquant d'autres personnes. La dernière objection concerne la visée anticipative du récit ; lorsque nous racontons quelque chose, il y a toujours un but d'action dans le futur ; ce qui met en cause l'objectivité.

Nous avons développé le moi ponctuel de Locke ainsi que la théorie narrative de Ricœur, en émettant l'hypothèse d'une prise de distance du sujet par rapport à lui-même. E. Housset développe les risques éthiques d'une telle vision du soi dans nos sociétés contemporaines. À l'heure actuelle, il est de coutume de promouvoir à outrance l'intériorité, où le sujet peut se retrancher face aux agressions du monde extérieur. Or, pour cet auteur, la construction de l'identité est possible précisément grâce à ce choc avec l'altérité. Cette thèse détruit la vision traditionnelle d'une dualité entre une vie intérieure et extérieure du sujet. C'est ce qu'il nomme *l'intériorité d'exil*. Le sujet ne peut construire son identité qu'en se projetant dans le monde, en étant affecté par lui. Le corps a donc ici un rôle central de médiateur entre la personne et le monde.

Or, la modernité a trop souvent réduit l'individu à ses déterminations empiriques, faisant de lui un objet du monde parmi d'autres. Notre société a substitué à la question « Qui es-tu ? » celle de « A quoi sers-tu ? ». Certes, le soi comprend une part d'objectivation : l'aspect social-historique de chaque personne qui a des répercussions sur la construction identitaire. Mais cet « être-chose » ne peut en aucun cas remplacer totalement l'« être-je ». Ce que tend à faire notre société de consommation où l'idéal de performance, de perfectibilité et de rentabilité nuit à l'épanouissement de tout un chacun.

Bibliographie.

Cairninfo. (2002). Frédéric BRAHAMI. *La généalogie du moi dans la philosophie de Hume*. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-2-page-169.htm>, consulté le 18.06.18.

Cairn Info. (2018). *La généalogie du moi dans la philosophie de Hume*. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-2-page-169.htm>, consulté le 18.06.18.

François CHATELET, *Une histoire de la raison*, Paris, Seuil, 1992.

Antonio DAMASIO, *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.

René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000.

René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2011.

Conscientia. (2001). Pierre Flobert. *La Gaffiot de poche* (p.169). Paris : Hachette.

Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^{ème} éd. Par Emmanuel MARTINEAU, Paris, Authentica, 1985.

Emmanuel HOUSSET, *L'intériorité d'exil, le soi au risque de l'altérité*, Paris, Cerf, 2008.

Nancy HUSTON, *L'espèce fabulatrice*, Paris, Babel, Actes Sud, 2008.

Larousse. (2018). *Identité*. En ligne <http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/identite/59715>, consulté le 26.07.18.

John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Les classiques de la Philosophie, Le livre de poche, 2009.

John LOCKE, *Identité et différence : l'invention de la conscience*, Présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Seuil, 1998.

Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, Foi vivante, 1968.

Identité. (1992). Patrice Maubourguet. *Le petit Larousse illustré* (p.518). Canada : Larousse.

Murilo Cardoso de Castro. (2018). *Être et temps : §27. L'être-Soi-même quotidien et On*. En ligne : <http://murilo.decastro.free.fr/ereignis/spip.php?article34> , consulté le 22.06.18.

PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, deuxième édition corrigée, 2004.

Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967.

FondsRicœur. (2016). *Paul Ricœur : conférence « L'oubli » 1999*. En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=t4CmccZOJM0&t=6s>, consulté le 10.06.18.

Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté : le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2009.

Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté : finitude et culpabilité*, Paris, Points, 2009.

Nathalie RIGAUX, *Introduction à la sociologie par sept grands auteurs*, Bruxelles, Deboeck, 2008.

FondsRicœur. (2014). *Paul Ricœur : de la phénoménologie à l'herméneutique et retour. Claude Romano : Identité et ipséité : l'apport de Paul Ricœur et ses prolongements*. En ligne : https://www.youtube.com/watch?v=jwtp6O3_CEG, consulté le 16.06.18.

Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

Table des matières.

Introduction.	5
I. La conception de l'identité personnelle de Locke.	16
I.1 Définition des concepts d'identité et de diversité.	16
I. 1.1. Remarques préliminaires.	16
I.1.2. L'identité personnelle.	18
I.1.2.1. Que recouvre le terme spécifique de <i>con-science</i> ?	19
I.1.2.2. Continuité de la substance vs temporalité de la <i>con-science</i> .	20
I.1.2.3. <i>Con-science</i> et responsabilité.	26
I.1.2.2.4. Vérification de l'hypothèse au moyen de <i>puzzling cases</i> .	28
I.1.2.2.5 Conclusion partielle.	29
I.2. L'apogée du sujet désengagé : le moi ponctuel de Locke.	31
I.2.1. Origine et émergence du sujet désengagé.	31
I.2.2. Développement du moi ponctuel lockien et influence sur la postérité.	35
I.2.2.1. Une théorie anti-téléologique de la connaissance.	36
I.2.2.2. Une théorie anti-téléologique de la morale.	39
I.2.2.3. Engouement et influence sur la postérité.	42
I.3. Le risque d'une subjectivité appréhendée en troisième personne ?	44
II. La conception de l'identité personnelle de Ricœur.	46
II.1. Le concept de l'identité personnelle tel que défini dans « Soi-même comme un autre ».	46
II.1.1. Les apports de l'identité narrative.	46
II.1.1.2. Préambule.	46
II.1.1.3. Le caractère et la parole donnée : modèles de permanence dans le temps.	47
II.1.1.4. Les paradoxes soulevés par les théories sur l'identité personnelle.	54
II. 1.2. Le rôle de la théorie narrative dans l'appréhension du soi.	62
II. 1.2.1. L'introduction de la diversité dans la permanence par la mise en intrigue du récit.	63
II. 1.2.2. La théorie narrative : terme médiant entre théorie de l'action et théorie éthique.	68
II.1.2.3. La théorie narrative dans la constitution du soi : apports et limites.	70
II.1.2.4. Les implications éthiques du récit.	73
II. 2. L'identité <i>ipse</i> : la construction de soi à travers l'altérité.	77
II.2.1. La conception de l'ipséité selon Ricœur.	77
II.2.2. Critique du concept d'ipséité.	82
II.2.3. Une reconstruction du concept d'ipséité ?	86

II.3. L’alternance perpétuelle entre mémoire et oubli.	90
II.3.1. Les énigmes de la mémoire.	90
II.3.2. Les usages abusifs de la mémoire et/ou de l’oubli.	94
II.3.3. L’oubli.	96
<i>III. Dialogue et prolongement des conceptions respectives de l’identité personnelle chez les deux auteurs.</i>	104
III.1. L’apport de la théorie de Locke : l’introduction de la durée dans l’identité personnelle par le biais de la mémoire.	104
III.2. Critique et limites des deux théories.	109
III.3. L’intériorité d’exil : la construction du moi par l’altérité radicale.	117
<i>Conclusion.</i>	122
<i>Bibliographie.</i>	140