

L'IDENTITÉ PHILOSOPHIQUE, LITTÉRAIRE ET POLITIQUE

Regina Lubas-Bartoszyńska

L'identité : esquisse du problème

L'identité est une catégorie omniprésente dans la science, la culture et la vie. Il y a l'identité de l'homme en tant que représentant de toute une espèce, celle du Polonais ou de l'habitant d'un autre pays, d'une "petite patrie", d'un espace géographique, appartenant à un groupe ethnique, professionnel, culturel, vivant à une époque donnée. Il y a aussi l'identité d'un texte, d'une oeuvre d'art, d'un fait culturel. Quant à l'identité de l'homme (personnelle), on distingue l'identité individuelle et collective, celle de femme, celle d'homme, celle de malade (en fonction du type de maladie : somatique ou psychique), celle de mystique. On parle de l'identité juridique, politique, culturelle, sociologique, religieuse, narrative, ethnique, etc. Enfin, l'identité est une catégorie philosophique ayant une longue tradition.

Le terme même d'"identité" implique un complément : identité de quoi? Les philosophes y ajoutent le terme le plus général : "de l'être". Pour les philosophes mystiques "les êtres gardent leur identité lorsqu'ils contemplent un être se trouvant au-dessus d'eux".¹ Cet être suprême, appelé "l'Unité", fut considéré comme l'origine de tout ce qui existe, la source dont l'homme et les choses, c'est-à-dire "les êtres inférieurs", émanent. Ceux qui se sont précipités dans l'insondable divinité ne risquent pas de perdre leur identité, car ils gardent la conscience de leur propre présence. [...] Même l'expérience du vide, c'est-à-dire d'un état dans lequel notre perception est momentanément arrêtée, verse sur l'homme une nouvelle lumière et lui donne le sentiment de se découvrir une nouvelle et très spirituelle identité.²

Selon Alexandre Kojève, exégète de la pensée hégélienne, "l'Être se définit par l'identité. La différence est indispensable pour l'identité, pour que l'identité soit conservée comme la première, sinon l'exclusive, signification de l'être".³

¹ Cf. J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków, Universitas, 2001, p. 35.

² J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, op. cit., p. 23. Sur la hiérarchie des êtres et leurs rapports réciproques, c.f. A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, Warszawa 1999; G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*. Przel. B. Banasiak, K. Nowakowska, Warszawa 1997.

³ V. Descombes, *La même et l'autre. Quarante cinq ans de philosophie française (1933–1978)*. Cambridge University Press and Ed. Minuit 1979.

Présentant deux courants de la philosophie de l'identité, et notamment celui qui perçoit l'identité absolue (Hegel, Schelling, Fichte), Rudolf Gasché signale des catégories supérieures à l'identité : le centre, la vérité et l'absolu. Pour Gasché, le synonyme de la notion d'identité est le substantif "totalité"; l'identité ne peut se former que comme une totalité réfléchie.⁴ Le centre chez Hegel est double : tantôt il apparaît comme une identité, tantôt comme une totalité. Mais l'identité des pôles du centre ne suffit pas pour former une totalité. Pour Hegel, la totalité absolue résulte d'une autoconstruction, dans laquelle l'identité se transforme en totalité.⁵ La vérité n'est complète que dans la totalité de l'identité et dans la différence.⁶ Le deuxième courant de la philosophie de l'identité apparut à l'époque du Romantisme. Furent alors révélées l'incohérence interne et la dispersion de l'identité. Ces caractéristiques, allant jusqu'à la proclamation de l'effacement du sujet, furent ensuite mises en relief par la psychanalyse et la philosophie existentialiste, et plus récemment par la déconstruction. Selon Gasché, Jacques Derrida, avec sa théorie de l'infrastructure hétérologique, remet en cause la philosophie de la maîtrise et du rassemblement de la multitude de phénomènes indissociables.⁷ Déjà David Hume, pour lequel le moi se révélait à travers une autoréflexion, a signalé la constitution incertaine de l'identité (*endentity* de Locke). Pour Paul Ricoeur, ce fut bien Hume qui avait inauguré "l'ère du soupçon", près de cent ans avant que celle-ci ne fût proclamée en littérature par Nathalie Sarraute.⁸

Pour les philosophes, la catégorie de la personne est le nom complément le plus souvent utilisé par rapport à l'identité. Paul Ricoeur décrit "l'identité personnelle" dans *Temps et récit*, t.III et dans *Soi-même comme un autre*.⁹ Celle-ci implique, selon le philosophe, l'identité du sujet parlant et agissant comme une identité ethico-juridique. Elle relève de l'identité narrative, de la forme de la narration elle-même et tient compte de la dimension temporelle de la personne. La notion générale d'identité comprend, toujours selon Ricoeur, l'identité de ce qui est le même (*idem*) et l'identité de soi-même (*ipse*). C'est dans la narration que l'identité personnelle peut identifier le sujet comme soi-même. La structure de l'identité personnelle est conditionnée par les réponses aux questions: qui suis-je? qui parle? qui agit? La version narrative est confrontée à la version éthique. Ce qui importe ici, c'est la

⁴ R. Gasché, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*. Traduit de l'américain par M. Froment, Paris, Ed. Galilée 1995, p. 74.

⁵ R. Gasché, *ibidem*.

⁶ R. Gasché, *Le tain du miroir*, op. cit., pp. 178–179.

⁷ *Ibidem*.

⁸ N. Sarraute, *l'ère du soupçon*, Paris, Gallimard, 1990, p. 154.

⁹ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985; *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 140–154, 187–223. Voir aussi les conférences de Ricoeur à l'Académie Papale de Théologie : *Tożsamość osobowa* in : *Filozofia osoby*. Traduit par M. Frynkiewicz, Kraków, Wyd. WSP, 1992, pp. 33–44. J'aborde ce sujet dans mon livre *Sukcesy i gorycze. O historiach życia polityków polskiej opozycji antykomunistycznej*, Kraków 1998, p. 17.

façon dont une personne peut compter sur une autre, c'est-à-dire la responsabilité. Ce problème réside au centre de la philosophie du dialogue, dont Ricoeur fut l'un des fondateurs. Ce qui intéresse ce philosophe ce sont notamment les "récits de vie" ou "récits autobiographiques", où l'identité personnelle et l'identité narrative se manifestent le mieux. Pensant probablement à ce type de littérature, Ricoeur déclare que l'identité, se révélant dans la narration, se révèle aussi dans le passé et qu'elle est "un mélange bizarre de souvenirs et d'oubli".¹⁰ Et, notons-le bien, les récits de vie sont le lieu privilégié pour ressusciter le passé, les souvenirs, pour faire place à l'oubli. Développant dans *Soi-même comme un autre* l'analyse des relations des deux identités : personnelle et narrative, Ricoeur affirme que la première ignore la seconde, alors que c'est bien la seconde qui façonne le concept d'identité personnelle. *Idem et ipse* vont à la rencontre du pôle de "maintien de soi", dans lequel *ipséité* s'allie à *mémeité*.¹¹

Pour Ricoeur et, d'une manière générale, pour les hermeneutes, il est évident que l'identité de la personne est l'identité de sa narration sur elle-même. Cela signifie pourtant que, "tant que la personne est vivante, son identité n'est pas définitive".¹²

Dans la théorie littéraire, c'est Tzvetan Todorov qui a souligné l'importance de la narration dans la révélation de l'identité personnelle, en partant du principe que l'identité personnelle est dans la narration, et que la narration ce sont les hommes qui remplissent les rues,¹³ et plus récemment P. Lejeune dans ses ouvrages sur l'autobiographie.

Le rôle que joue la narration dans la détermination de l'identité intéresse aussi le philosophe Charles Tylor qui considère l'identité en fonction du lieu où se trouve la personne et d'où se fait entendre la question portant sur cette personne. Grâce à la narration, "tous les éléments constitutifs de l'être se réunissent, [...] l'universel devient particulier, permettant ainsi de reconnaître le caractère distinctif de toute communauté linguistique et la singularité de toute existence humaine".¹⁴

Toutes les réflexions sur l'identité de la personne partent du principe selon lequel l'unique fonction du Moi est celle du sujet (*Dasein*) auquel se rapportent toutes les marques distinctives du Moi. La notion de *Dasein* (Cogito de Descartes) nous renvoie de manière évidente à la phénoménologie husserlienne. Les autres

¹⁰ P. Ricoeur, *Większość była gapiami. Z Paulem Ricoeurem rozmawia J. Zakowski*. Gazeta Wyborcza 2001, 23–24 juin.

¹¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 195.

¹² K. Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*. "Teksty Drugie" 1999, cah. 3, p. 14.

¹³ T. Todorov, *Les Hommes-Récits* in: *Grammaire du Décaméron*, Th Hagu-Paris 1969, pp. 85–97.

¹⁴ Ch. Tylor, *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Univ. Press 1989. Je cite d'après la présentation de cet ouvrage par A. Bielik dans *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Réd. B. Skarga, t. V, Warszawa, PWN, 1997, pp. 444–454. La fonction accordée au lieu dans la théorie de l'identité par Ch. Tylor fut analysée par M.P. Markowski dans *Identity and Deconstruction*. "Archives of Psychiatry and Psychotherapy" 2001 december, vol. 3, IS.4.

conséquences de cette appréhension du Moi mises à part, on pourrait dire que le Moi empirique est constitué d'un centre de références (Dasein) et de différentes marques distinctives grâce auxquelles l'identité pourrait être reconnue.¹⁵

La psychanalyse fait aussi cette distinction entre le Moi et le sujet. Selon Jacques Lacan, le Moi surgit grâce au registre de l'imagination, à la suite de l'identification visuelle avec son reflet ("l'autre"),¹⁶ laquelle permet de maîtriser le morcellement du corps. Quant au sujet, "il surgit grâce à l'Autre, c'est-à-dire dans l'ordre préétabli du Symbole, dans lequel il s'introduit grâce à la parole".¹⁷ Mais "le grand Autre" naît grâce au passage à travers le deuxième miroir et grâce au rayon venant "d'en haut".¹⁸ C'est seulement lui, le Grand Autre, qui est capable de subjuguer la nébuleuse et le chaos du monde.

Dans son livre *La nébuleuse du discours*, Wojciech Kalaga a signalé l'interpénétration de différentes approches de la critique moderne et postmoderne du sujet : linguistique, sémantique, philosophique, psychanalytique. L'auteur se penche pour l'opinion selon laquelle le sujet s'insère dans l'ordre symbolique qui "désormais déterminera à lui seul son identité et son désir. Dès lors le sujet se regardera du point de vue de l'Autre".¹⁹ Ce qui importe, c'est l'identité du sujet du texte, l'identité de son essence, car la recherche de l'identité est la recherche de son essence : qui est le sujet? L'identité est le répertoire commun de caractéristiques. Nous laisserons donc de côté une conception d'identité s'appuyant sur la similitude platonienne, opposée à l'altérité : tel être est pareil à un être x, y ou n, donc il leur est identique. De même, nous ne chercherons pas à établir l'identité de l'auteur d'un être (d'un texte), pour savoir si le nom figurant sur la couverture d'un livre est en conformité à celui de son auteur réel, car il s'agit là d'un problème purement philologique (Homère, Gary – Ajar, etc.).

La question de l'identité du sujet se pose avec le plus d'évidence dans les textes autobiographiques (dans le sens large du terme, incluant aussi essais philosophiques). La question cruciale pour déterminer l'identité : "qui suis-je?", "comment suis-je?" fait partie des questions fondamentales qui furent posées par le sujet autobiographique bien avant Freud, lequel, comme l'observe Kalaga à la suite de Ricoeur, "a affaibli le

¹⁵ C'est la conclusion de l'article *Podmiot literacki – konstrukcje i dekonstrukcje* de K. Bartoszyński in : *Ja autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*. Réd. D. Snieżko, Warszawa, Semper 1996, pp. 22–37.

¹⁶ Voir l'analyse de ce problème par M. Markowski dans *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*. Bydgoszcz, Wyd. "Sic", 2001, p. 178.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Pour l'application à l'analyse littéraire de la théorie lacanienne des étapes du passage à travers les miroirs c.f. P. Dybel, *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Leśmian*. Kraków, Universitas, 2002, pp. 209–263. On trouvera aussi la présentation des étapes lacaniennes de la formation de l'identité au moyen du passage à travers trois miroirs dans : J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministycznej "drugiej fali"*, Gdańsk, Słowo, Obraz, 2001, pp. 165–176.

¹⁹ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Kraków, Universitas, 2002, p. 251.

moment de l'arbitraire («je pense, donc je suis») et de l'adéquation («je suis tel que je me perçois»)²⁰. Là encore, avec plus d'acuité que dans la prose fictionnelle, la certitude existentielle s'accompagne d'un doute portant sur la conscience de soi : «Je suis, mais qui est-ce qui je suis, moi qui suis? Qu'est-ce que je suis?... La certitude de Sein est désormais à jamais contaminée par les apories de So-Sein».²¹ L'incertitude quant à la conscience de soi (la méfiance) qui est une caractéristique importante de l'identité du sujet autobiographique et, plus généralement, littéraire, devrait être analysée dans le contexte de la dépendance de celui-ci par rapport à l'extériorité.

Cette dépendance du sujet par rapport à l'extériorité (ou à "l'être-au-monde" heideggerien) est permanente, sans que l'identité du sujet se transforme en une "identité de l'extériorité": le sujet non seulement dépend des autres, mais il devient "l'autre" sous l'effet d'interactions que Maurice Merleau-Ponty appelle "chiasmes" et Mikhail Bakhtine – "polyphonie originelle".²² Pour sortir de sa place et rencontrer l'autre, il faut d'abord définir son identité. Mais la conscience de soi est un processus sans fin et nécessite qu'on dépasse les limites de soi. La vraie rencontre consiste à retrouver "le visage", c'est-à-dire l'identité de l'autre, identique à moi-même".²³ Ensuite il faut lui offrir un don et accepter qu'il nous en remette un autre. "Le visage de l'autre me rend responsable de sa mort", répète souvent Lévinas. Ricoeur dit qu'un ami, en tant qu'un "autre soi" nous garantit ce que nous ne pouvons pas nous offrir à nous-mêmes. Car l'homme ne peut être que partiellement son propre ami. Son cœur ressent l'absence d'une vraie amitié. Au lieu de la formule de Lévinas "pas d'autre que soi sans soi" Ricoeur propose la sienne : "seul un soi peut avoir un autre",²⁴ prônant la reconnaissance d'un "soi neuf" au monde. Il faut avoir confiance en "toi aussi", comme on a confiance en "soi-même". Pour préserver son identité il faut se garder de transgresser les limites de l'identification avec l'autre, s'abstenir d'exhiber son identité sur la place publique, de céder à la tentation des médias. Il faut éviter de "se souiller, quand on veut tirer quelqu'un de la boue", comme disait Martin Buber.

En rencontrant l'autre, nous devons respecter son altérité, car la différence est l'essence même de l'identité, plus encore que l'aspiration à se connaître et se construire en permanence. Selon Jan Szczepański, l'essence de l'identité réside dans

²⁰ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu*, op. cit., p. 248.

²¹ Ibidem. Ajoutons ici que Derrida va jusqu'à nier une identité "absolue" et inébranlable, car celle-ci – comme le présente A. Burzyńska – ne peut exister qu'à condition de contenir une altérité. Cf. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*. Kraków, Universitas, 2002, p. 291.

²² B. Walden, *Doświadczenie Innego; między zawłaszczeniem i wywłaszczeniem* in: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*. Réd. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki. Warszawa, PWN, 1992, p. 127.

²³ Je cite l'une parmi les nombreuses définitions du "visage" formulées par Lévinas dans : *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris 1991, p. 45.

²⁴ P. Ricoeur, *Soi même...*, op. cit. p. 218.

la persistance d'un trait ou d'un état.²⁵ Pour mieux respecter l'altérité, il faut tenir compte du lieu d'où l'on parle et de celui à qui l'on s'adresse.²⁶

L'extériorité n'est pas seulement ce qui se trouve en dehors de mon "chez moi", lequel n'est pas "usurpation des lieux qui sont à d'autres déjà par moi opprimés ou affamés, de ceux que j'ai expulsés" de mon intimité.²⁷ C'est aussi l'infini que j'éprouve, séparé chez moi, quand j'ai "la lumière du visage". Car la séparation rejoint le désir de l'autre, elle me permet de garder ma particularité propre lorsque, parlant à l'autre, je lui accorde le droit à l'égoïsme,²⁸ lorsque "je cherche la vérité en moi", selon les paroles de saint Augustin : "à l'intérieur de l'homme habite la vérité; ne sors pas au monde".²⁹ C'est ainsi que s'accomplit dans la séparation l'acte de conscience de soi et, se faufilant dans "la fente de l'ouverture" on va à la rencontre de l'autre pour le recevoir.³⁰ Ce qui aide l'homme dans cette rencontre, c'est "l'apprentissage de la transcendance" – la voix venant de l'autre bord de l'extériorité infinie.³¹

Dès qu'on parle de Lévinas et de saint Augustin, il est temps de citer une conception d'identité fondée sur l'ennui, selon laquelle "l'ennui se cache au seuil de l'assouvissement".³² L'ennui – "éternité sans consistance", "profondeur superficielle", comme dit Michał Markowski à la suite de Kierkegaard, mène au désir "de devenir un autre que celui qu'on est".³³ Car être toujours le même, c'est l'ennui. Mais si nous devenons un autre, ce n'est pas seulement pour vaincre l'ennui et "retrouver le temps".³⁴ Notre identité, c'est évident, est un devenir permanent sous l'influence des autres. Cette prise de conscience de soi est un processus dont l'un des effets est l'appréhension en soi d'un autre que soi, ne fût-ce que sous forme d'idées qu'on a appréhendées en lisant un texte; par conséquent, il est impossible de distinguer en soi ce qui vient d'un autre de ce qui appartient à soi.³⁵ Des autobiographes, tels Jean Jacques Rousseau ou Stendhal, furent les premiers à le signaler, lorsqu'ils parlaient d'eux-mêmes comme d'un autre; mais l'on connaît mieux les phrases souvent citées

²⁵ J. Szczepański, *O indywidualności*, Warszawa 1998, p. 108.

²⁶ Ch. Tylor, *Source of the Self*, op. cit.

²⁷ E. Lévinas, *Entre nous*, op. cit., p. 155.

²⁸ E. Lévinas, *Metafizyka a transcendencja*, dans *Od Husserla do Lévinasa*. Réd. W. Stróżewski, Kraków 1989, Wyd. PAT, p. 317.

²⁹ Cf. P. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, op. cit., p. 67.

³⁰ C'est ainsi que B. Skarga interprète la fissure dont Lévinas parle dans *Totalité et l'infini*; cf. *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, op. cit., pp. 255–256.

³¹ E. Lévinas, *Totalité et l'infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1991, p. 186.

³² Cf. M. Markowski, *O tożsamości. Anatomia ciekawości*, Kraków, Universitas, 1999, pp. 185–200.

³³ *Ibidem*, p. 192.

³⁴ *Ibidem*, p. 197.

³⁵ J. Kaczorowski, dans *Ten dziwny intruz, który jest we mnie*, [in:] *Autor, podmiot literacki, bohater*. Réd. A. Martuszewska, J. Sławiński. Warszawa, Ossolineum, 1983, pp. 61–70, parle d'un autre qui est présent "en moi" sous forme de souvenirs de lecture. L'impossibilité de distinguer soi-même d'un autre a été signalée aussi par M. Markowski (*Identity and Deconstruction*, op. cit.).

de Novalis et Rimbaud. La pensée philosophique formule ainsi cette vérité : "Or, moi même, quand je parle, je suis pour moi un autre, dès que ce que je dis a un sens; dès que je comprends, je ne sais plus qui parle et qui écoute".³⁶

L'autre en moi n'est pas seulement la trace d'un autre venant de l'extériorité; il peut tout aussi bien prendre la forme d'un appel de mon alter ego, meilleur ou pire, ou de vestiges de mon passé, de ce qui reste de mon ancien moi, lorsque j'étais autre que maintenant. Il peut aussi me parvenir comme la voix de mon désir, désir que je ne pourrais satisfaire comme on satisfait un besoin. Le désir qui restera à jamais inassouvi est surtout celui de la présence de l'Autre. C'est pourquoi il ne suffit pas d'affirmer que l'identité signifie "être toujours soi-même".³⁷ Car on est, nous l'avons bien vu, soi-même tout en étant un autre. La prise de conscience de soi, sur laquelle se fonde l'identité peut également aboutir à un constat de désintégration du Moi, de ses limites ou de son dédoublement

Toute tentative de définir l'identité nous fait entrer dans un évident cercle herméneutique: d'une part, mieux nous nous rendons compte de l'existence des autres, de leur infinie richesse, au sens qualitatif et quantitatif du terme, mieux nous réalisons l'altérité et la singularité de notre Moi. D'autre part, une prise profonde et complète de conscience de notre singularité rend possible la découverte du monde des autres. Aucune de ces deux méthodes ne garantit pourtant le succès, car notre identité est une et peut être décrite par la vieille formule scholastique : "individuum est ineffabile". Dans cette perspective, la méthode consistant à analyser soi-même par rapport aux autres semble plus efficace que l'analyse des autres par rapport à soi-même. Là, il serait temps de passer au sujet textuel, notamment au sujet du texte autobiographique, mais cette analyse fera l'objet d'un autre article.

Tożsamość – zarys problematyki

Streszczenie

Kategoria tożsamości stała się obecnie kluczowym problemem cywilizacji we wszelkich jej dziedzinach, jak również w życiu jednostki i zbiorowości. Tekst powyższy jest zarysem różnych koncepcji filozoficznych tego problemu, od ujęcia tożsamości zrównanej z "jednią", "prabytem", "centrum", "prawdą", poprzez ujęcia Kartezjańskie, Heglowskie, filozofów podejrzeń po pogłębiające podejżenia ujęcia postmodernistyczne. Tekst stara się również wskazać cechy tożsamości, jak : różnicę, stałość, związek z miejscem, nieustanne stawanie się, samoświadomość, otwartość na innych. Tożsamość osobowa najpełniej ujawnia się w tekstach autobiograficznych.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde. Texte établi et présenté par C. Lafort*, Paris 1969.

³⁷ C'est le principe fondateur de l'identité de la personne proposé par J. Lecarme et E. Lecarme-Tabone dans *L'Autobiographie*. Paris, Ed. "Colins", 1999, p. 12.

