

CLAUDE ROMANO

L'IDENTITÉ HUMAINE
EN DIALOGUE

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE
COLLECTION DIRIGÉE PAR MICHAËL FÆSSEL
ET JEAN-CLAUDE MONOD

Cet ouvrage constitue une contribution au projet de recherche « Thinking “the Self” Along the Tear of the Contemporary Analytic and Continental Philosophical Traditions » soutenu par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, en collaboration avec Murray E. Littlejohn.

ISBN 978-2-02-148184-6

© Éditions du Seuil, octobre 2022

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

« Au commencement est la relation »

Martin Buber¹

1. Martin Buber, *Ich und Du*, Stuttgart, Reclam, 1995 ; trad. de J. Lœwenson-Lavi, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1980, p. 38.

Introduction

L'identité n'est devenue une question, voire un problème, que de manière très récente. Jusqu'au milieu du siècle dernier, cette notion était pratiquement absente du vocabulaire philosophique, hormis dans l'acception restreinte du principe d'identité ; depuis lors, elle a envahi tous les secteurs de la pensée, les sciences humaines et sociales¹, la psychologie, la philosophie, et s'est imposée dans le débat public, revêtant du fait de cette expansion des contours de plus en plus flous. Cette situation s'explique : la définition de soi est devenue une tâche inévitable pour l'individu contemporain à partir du moment où la société de rang propre à l'Ancien Régime, fondée sur la vertu centrale de l'honneur, cédait la place à une société égalitaire dans laquelle l'identité de chacun était moins une donnée de départ qu'une conquête. Comme Tocqueville a été sans doute le premier à le diagnostiquer, « chez les peuples aristocratiques, tous les rangs diffèrent, mais tous les rangs sont fixes ; chacun occupe

1. Pour une analyse de la manière dont le vocabulaire de l'identité s'est imposé dans les sciences sociales, voir Philip Gleason, « Identifying Identity: A Semantic History », *The Journal of American History*, vol. 69, n° 4, 1983, p. 910-931 ; Andrew J. Weigert, « Identity: Its Emergence within Sociological Psychology », *Symbolic Interaction*, vol. 6, n° 2, 1983, p. 183-206. Parmi les travaux les plus significatifs sur l'identité en sociologie, on peut mentionner entre autres : Anselm Strauss, *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, Glencoe, The Free Press, 1959 ; Hendrik M. Ruitenbeek, *The Individual and the Crowd. A Study of Identity in America*, New York, New American Library, 1964 ; Talcott Parsons, « The Position of Identity in the General Theory of Action », in Chad Gordon, Kenneth J. Gergen (éd.), *The Self in Social Interaction*, New York, Wiley, 1968 ; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991, et bien sûr tous les travaux de la sociologie interactionniste, ceux d'Erving Goffman et Peter L. Berger notamment, sur lesquels nous reviendrons plus loin. En anthropologie, il faut citer surtout les travaux de George Herbert Mead et de Charles Horton Cooley.

dans sa sphère un lieu dont il ne peut sortir, et où il vit au milieu d'autres hommes attachés autour de lui de la même manière¹ ». L'identité ne saurait, dans ces conditions, constituer un problème : on se définit par ses ancêtres, par son statut, par son rang. Comme le dit Tocqueville, il n'y a pas d'homme dont la condition soit si obscure qu'il n'ait « son propre théâtre » sur lequel il lui revient d'interpréter son rôle. Tout change avec l'avènement de la démocratie et la société égalitaire qui en résulte : « Les rangs se mêlent, les privilèges sont abolis. Les hommes qui composent la nation étant redevenus semblables et égaux, leurs intérêts et leurs besoins se confondent, et l'on voit s'évanouir successivement toutes les notions singulières que chaque caste appelait l'honneur². » Dans une telle société, la mobilité augmente, les statuts deviennent moins définis, les différences entre les conditions moins nettes, et la question de la définition de soi devient impossible à esquiver. Chaque homme est enjoint de se poser la question de *qui il est* en même temps que de l'orientation à donner à sa vie. Chacun est revêtu non plus d'une identité, mais de *son* identité, une « identité individualisée³ », comme l'écrit Charles Taylor, et celle-ci devient fluide, mobile, souvent insaisissable. L'identité était si peu un problème dans les sociétés hiérarchiques que l'on ne disposait même pas vraiment d'un terme pour la désigner ; elle devient à présent, pour chacun, une tâche urgente, un enjeu existentiel.

La quête de l'identité s'est ainsi imposée à partir de la fin des années 1960 comme l'un des phénomènes les plus distinctifs de nos sociétés démocratiques, accompagnant les grands mouvements d'émancipation – féminisme, lutte contre la discrimination, défense des homosexuels, droits des minorités – jusqu'à donner naissance à une « politique des identités » qui n'est pas seulement l'apanage

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, III, chap. XXVIII, in *Œuvres*, éd. dirigée par André Jardin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, t. II, p. 757.

2. *Ibid.*, p. 758.

3. Charles Taylor, « The Politics of Recognition », in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995, p. 227 (nous traduisons). Pour une analyse de ces mutations historiques, voir aussi Hendrik M. Ruitenbeek, *The Individual and the Crowd*, *op. cit.*, chap. 2. (Dorénavant, lorsque aucune indication de traducteur ne figure en note, la traduction sera la nôtre.)

INTRODUCTION

des mouvements « identitaires » (un adjectif lui aussi récent, qui ne possède d'entrée ni dans le *Littré* ni dans le *Trésor de la langue française*), mais également d'une « gauche identitaire » plaçant la question de la définition de soi et de la discrimination au centre de son approche des questions sociétales¹. Dans une société où l'influence des institutions traditionnelles décroît (la famille, l'Église, la nation) et qui se présente de plus en plus comme une mosaïque d'individus souverains, la question de l'identité individuelle revêt une importance décisive jusqu'à devenir un nouvel impératif, indissociable du sentiment de notre propre dignité. L'injonction à devenir soi-même, à être soi-même, éveille de nouvelles anxiétés, de nouveaux troubles, voire de nouvelles pathologies : la « fatigue d'être soi » diagnostiquée par Alain Ehrenberg². Comme le remarquait dès 1950 le psychanalyste Erik Erikson, l'un des premiers à placer la notion d'identité au centre de son investigation, « l'étude de l'identité devient aussi stratégique pour notre époque que l'étude de la sexualité pour celle de Freud³ ». Ou, comme l'observe Hendrik Ruitenbeek quelques années plus tard dans son ouvrage *The Individual and the Crowd*, « les psychothérapeutes contemporains ont rarement affaire au patient hystérique classique [...] ; [leur] patient souffre plutôt de désœuvrement [*aimlessness*] [...]. Il semble savoir seulement qu'il est insatisfait de son travail mais ne peut en imaginer aucun autre qui le satisfasse davantage ; qu'il éprouve le vide de ses relations personnelles mais ne voit pas comment rendre celles-ci plus pleines ; que sa vie n'a pas de sens mais que toutes les manières traditionnelles de lui en donner un lui paraissent sans pertinence⁴ ». En somme, la question de ces patients n'est plus « Pourquoi est-ce que je n'arrive pas à faire ce que je veux ? », mais plutôt : « Qu'est-ce que je veux ? » et « Qui suis-je ? »⁵. C'est la possibilité même de s'orienter dans l'existence, de déterminer le lieu où l'on se tient et

1. Mark Lilla, *La Gauche identitaire. L'Amérique en miettes*, trad. d'E. et P. Aronson, Paris, Stock, 2018.

2. Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

3. Erik Erikson, *Childhood and Society* [1950], Londres, Paladin Books, 1977, p. 256.

4. Hendrik M. Ruitenbeek, *The Individual and the Crowd*, op. cit., p. 26.

5. *Ibid.*, p. 52.

celui vers lequel on entend se diriger, qui entre ainsi en crise. Cette situation se vérifie peut-être encore davantage pour les minorités laissées au bord du chemin, pour ceux qui souffrent de stigmatisation et sont relégués aux marges de la collectivité. Comme l'écrit le grand écrivain sudiste Robert Penn Warren dans l'enquête qu'il mène au début des années 1960 aux côtés du Mouvement des droits civiques sur la condition noire et qu'il publie dans son ouvrage *Who Speaks for the Negro?* : « Je m'empare du mot "identité". C'est un terme clé. On l'entend sans relâche. Sur ce mot convergent, autour de lui se coagulent une douzaine de problèmes différents qui ne cessent de s'entremêler et d'empiéter les uns sur les autres. Aliéné du monde dans lequel il est né et du pays dont il est un citoyen, cerné par les valeurs qui triomphent dans ce nouveau monde, et dans ce nouveau pays, comment le Noir pourrait-il se définir lui-même¹ ? »

Néanmoins, plus cette question de l'identité devient centrale dans notre culture, plus il devient délicat de déterminer la signification exacte de ce terme. Nous aurions besoin, pour ainsi dire, d'une « critique de la raison identitaire » nous permettant de démêler les significations souvent confondues de cette notion et de nous orienter dans le labyrinthe de la question « Qui suis-je ? ». À première vue, la notion d'identité recouvre trois significations principales, ouvrant sur trois problèmes distincts. Tout d'abord, il y a un usage d'« identité » qui est devenu endémique dans le débat public, et notamment dans les débats autour du multiculturalisme et du droit à la différence : « identité » veut dire alors groupe d'appartenance auquel un individu se rattache et dont parfois il se revendique (identité ethnique, sexuelle, religieuse, nationale). Cet usage, aussi répandu soit-il, est impropre du point de vue logique et philosophique. En effet, ni l'appartenance ethnique ni l'orientation sexuelle ne sauraient constituer à elles seules l'identité de quelqu'un ; elles représentent tout au plus des *aspects* de cette identité. La notion d'« identités plurielles », mise en avant notamment par Amartya Sen², est à cet

1. Robert Penn Warren, *Who Speaks for the Negro?* [1965], New Haven, Yale University Press, 2014, p. 17.

2. Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York, Norton, 2006 ; trad. de S. Kleiman-Lafon, *Identité et violence. L'illusion du destin*, Paris, Odile Jacob, 2015.

INTRODUCTION

égard trompeuse : le fait d'être chinois ou homosexuel ne constitue en aucun cas une *identité*, et par suite l'identité ne saurait être mise au pluriel ; il s'agit seulement d'*éléments* d'une identité, laquelle, sous ce rapport, est effectivement plurielle. Il ne faut pas confondre l'identité avec les caractéristiques qu'elle recèle : une caractéristique n'est pas une identité.

Si on laisse de côté cet usage impropre de la notion, comme nous le ferons dans cet ouvrage, il demeure deux sens principaux que peut revêtir l'identité. Le premier est celui qui prévaut en logique et est associé au principe d'identité. On parlera alors de l'identité numérique de quelqu'un ou de quelque chose, et être numériquement identique veut dire simplement être un seul et même individu. L'identité numérique, c'est l'unicité, le fait de ne faire qu'un avec soi-même ou d'être indiscernable de soi-même. L'identité numérique est un pur fait : tout ce qui est est *ipso facto* identique à soi-même. Rien ne peut exister sans posséder une identité en ce sens-là. L'identité numérique est le concept qui a intéressé en premier lieu les philosophes, et plus particulièrement les représentants de la philosophie analytique de ces soixante dernières années lorsqu'ils se sont penchés sur le problème de « l'identité personnelle ». Ce sens de l'identité, en effet, est à la fois le plus littéral et le plus métaphysique. Tout un ensemble de questions bien connues depuis l'Antiquité, comme celle de savoir si le bateau de Thésée, lorsqu'on remplace successivement toutes les pièces dont il est constitué, est le même ou n'est pas le même que le bateau d'origine, portent sur ce sens-là de l'identité. C'est aussi le cas des fictions de Locke autour de la métempsychose, dans lesquelles un prince se trouve plongé dans le corps d'un save-tier, par exemple, ou de leurs contreparties contemporaines : greffes d'hémisphères cérébraux ou transferts d'information neuronale d'un encéphale à un autre, autour desquelles s'est développée une ample littérature.

Il existe un troisième sens de l'identité qui est souvent oublié dans les discussions philosophiques quand il n'est pas purement et simplement confondu avec le deuxième sens¹. L'objet A peut être

1. Cette confusion entre identité numérique et identité qualitative a donné lieu à la formulation de nombreux sophismes. En voici un exemple emprunté à Épicharme : « L'homme qui a contracté une dette autrefois n'est plus à présent débiteur

identique à l'objet B s'il est qualitativement indiscernable de cet objet : par exemple, deux sphères parfaites de même circonférence peuvent être identiques l'une à l'autre, au sens où elles partagent toutes leurs propriétés (à l'exception de leur localisation spatiale), et néanmoins, elles restent distinctes l'une de l'autre ; elles sont *deux*. Elles sont donc qualitativement identiques sans être numériquement identiques. Cet emploi de « même » est très courant dans le langage ordinaire. Si, par exemple, j'affirme à propos de Marielle que « depuis sa maladie, elle n'est plus la même », ce que je veux dire est que son identité *qualitative* a été modifiée, qu'elle n'est plus le même *genre* de personne, et non pas que Marielle n'est plus Marielle. La question « Qui est Marielle ? » peut faire signe à la fois en direction de ces deux sens de l'identité. En posant cette question, je peux me demander quel individu est Marielle, c'est-à-dire je peux chercher à déterminer, parmi une multiplicité d'individus, *lequel* est Marielle ; mais je peux aussi m'interroger pour savoir quel genre d'individu elle est, comment il est possible de la décrire ou de la définir. Dans le premier cas, ma question exige une *identification* ; dans le second cas, elle appelle une *caractérisation*.

L'une des thèses principales de cet ouvrage est que le primat accordé par l'écrasante majorité des philosophes contemporains au sens à la fois le plus littéral et le plus métaphysique de l'identité, à l'identité numérique à travers le temps, a conduit ces philosophes à une impasse. Elle les a amenés à concentrer leurs réflexions exclusivement sur la question de savoir ce qui nous rend identiques à nous-mêmes à différents moments du temps, et à méconnaître l'importance de la question de notre identité telle que nous pouvons l'assumer devant autrui, c'est-à-dire nous en rendre responsables, et telle que nous sommes investis d'une certaine autorité pour déterminer ce qu'elle est. C'est cette identité-là – l'identité qualitative, ou, tout au moins, comme nous le verrons, une partie de celle-ci – qui occupe une place fondamentale dans nos vies, et à l'égard de laquelle chacun est placé dans une position particulière. Tandis que l'idée d'une responsabilité à l'égard de notre identité numérique ne fait pas

puisqu'il est devenu autre, et celui qui hier a été invité à dîner n'est plus invité aujourd'hui parce qu'il est un autre homme » (*Les Présocratiques*, éd. de Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 197).

INTRODUCTION

sens, puisque cette identité est un pur donné de fait et qu'elle nous assigne nos conditions de persistance d'un bout à l'autre de notre existence, la seule identité qui nous soit à charge et à laquelle nous contribuons à donner forme, qui fait appel aussi à notre autorité pour nous définir, est l'identité qualitative. Alors que la première n'est au fond qu'une identité d'état civil, la seconde est celle qui possède pour nous un enjeu, celle qui fait aussi l'objet des plus violentes attaques et même d'une véritable destruction, par exemple, au sein du processus concentrationnaire¹. C'est à une analyse philosophique de l'identité centrée autour de cette notion que se consacre le présent ouvrage. Son objectif est donc de plaider en faveur d'un véritable changement de paradigme dans l'approche philosophique de la question de l'identité. Naturellement, ce passage au premier plan de ce que nous appellerons « l'identité pratique » n'équivaut pas à un rejet de l'identité numérique, étant donné que ces deux concepts n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre.

Le primat de l'identité numérique dans l'approche philosophique de ces questions, chez Sydney Shoemaker, John Perry, Derek Parfit et de nombreux autres, n'est pas simplement le fruit du hasard. Il est fondamentalement lié à l'influence considérable qu'a exercée l'approche lockienne de la question de « l'identité personnelle » sur tous ces débats. Le propre de cette approche est de se baser sur un concept que Descartes a introduit dans la terminologie philosophique² et auquel Locke, en le traduisant, a conféré un relief particulier, parachevant ainsi l'innovation cartésienne : le concept de moi. En effet, l'une des fonctions essentielles du moi cartésien et du *self* lockien est de permettre d'identifier celui auquel il appartient, ou plutôt celui qui *est* un tel moi. Locke a mis en œuvre ce qu'on pourrait appeler un « tournant égologique » dans la formulation de la question de l'identité, puisqu'il a établi une distinction capitale entre les critères d'identité du moi et

1. Michael Pollak, *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié, 1990 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2014.

2. René Descartes, *Discours de la méthode*, IV, in *Œuvres de Descartes*, éd. de Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, t. VI, p. 33 (abrégé dorénavant AT VI, 33) ; Lettre à *** de novembre 1640, AT III, 247. Nous avons modernisé l'orthographe de Descartes.

ceux de l'être humain, et qu'il a avancé, en ce qui concerne les premiers, des critères uniquement « en première personne », basés sur la conscience que le moi a de lui-même ou sur la continuité de sa mémoire. Tous les débats contemporains sur l'identité personnelle gravitent autour de la question de savoir si de tels critères existent et permettent réellement d'identifier le moi par contraste avec l'individu humain. La seconde grande thèse que nous défendrons dans cet ouvrage est que la reformulation de la question de l'identité et le changement complet de paradigme sur lequel elle repose exigent une critique radicale de la conceptualité du moi, et partant des égologies dans leur ensemble. Cette affirmation a pour corollaire une thèse historique : « le moi » n'est pas une notion historiquement neutre, relevant d'on ne sait quelle *philosophia perennis*, et qui pourrait être appliquée indistinctement, comme cela est devenu si fréquent, à toutes les époques de l'histoire de la philosophie. Le concept de moi a été inventé à un moment donné, pour répondre à des problèmes bien déterminés et dans un contexte tout à fait spécifique. Et puisque cette conceptualité a une origine historique précise, rien n'interdit de tenter de briser le cadre conceptuel dans lequel elle prend place et de mettre en question sa pertinence ; rien n'exclut d'essayer de penser hors du moi ou sans le moi.

C'est la raison pour laquelle la première partie de cet ouvrage est consacrée à une critique philosophique des égologies, c'est-à-dire de la réponse philosophiquement la plus obvie – mais certainement pas la plus obvie en dehors des cercles philosophiques – à la question « Qui êtes-vous ? ». Non seulement cette réponse n'a rien de philosophiquement indiscutable, mais il se pourrait même qu'elle fût totalement inappropriée, qu'elle méconnût l'économie interne de cette question et répondît à côté. Seule une telle critique philosophique du moi et des égologies dans leur ensemble nous semble susceptible de faire droit à une entente de la question « Qui suis-je ? » – disons, pour faire vite, celle de Montaigne – qui coïncide avec le sens que cette question possède dans la plupart de nos transactions concrètes avec autrui. Elle permet dès lors de surmonter ce qui constitue en définitive les deux plus graves difficultés sur lesquelles achoppent les métaphysiques du moi : le problème du solipsisme, consubstantiel à cette conceptualité, et le problème d'un acosmisme ou d'un

INTRODUCTION

incorporalisme au moins tendanciels ou résiduels dans un tel cadre philosophique¹.

Qu'on ne s'y trompe pas en effet : la critique du moi qui occupera la première partie de cet ouvrage n'équivaut absolument pas à une critique du sujet en général, quoique, souvent, ces deux expressions soient employées comme synonymes dans la littérature philosophique. La notion de sujet renvoie en premier lieu à une fonction *grammaticale* : toute perception suppose *quelqu'un* qui perçoit, toute action *quelqu'un* qui agit, et ainsi de suite. Pas de perception sans un sujet percevant ; pas d'action sans un agent. En d'autres termes, à propos de n'importe quel verbe d'action ou d'expérience, il y a place sur le plan logique pour la question de savoir *qui* agit ou expérimente. Toute « critique du sujet » qui prétendrait se passer de cette possibilité fondamentale de formuler la question « Qui ? » dans ce contexte aboutirait à des absurdités manifestes. Comme le remarque Vincent Descombes, il n'est pas difficile d'apercevoir « le ridicule de ces déconstructions du sujet qui prétendent rendre suspecte ou illégitime toute question du sujet, tout emploi de la question "Qui ?" ». En réalité, la question du sujet n'est nullement locale, nullement relative à des particularités linguistiques (par exemple la présence d'un pronom personnel ou l'existence d'une flexion personnelle dans telle ou telle langue). Cette question a une signification universelle : des créatures qui ne pourraient pas la poser ne seraient pas dotées d'un langage au sens où nous entendons ce terme² ».

Il convient cependant de distinguer ce sujet, au sens grammatical et logique du terme, appelé par la question « Qui ? » en tant que ressource universelle de nos langues, et une *conception philosophique déterminée* de ce sujet. Tant que je me borne à poser la question « Qui ? », je ne m'enquiers que d'un sujet-fonction, je n'ai encore rien dit de *la nature* de ce sujet. Quel genre de sujet, en effet, doit être placé à la base de la perception ou de l'action ? Faut-il soutenir que le sujet de la vision est un *ego* cartésien, un vivant animé, comme chez Aristote, un sujet transcendantal kantien, un *Dasein* ?

1. Sur cet « incorporalisme » qui concerne même les approches matérialistes du moi, voir chap. 6.

2. Vincent Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 205.

Nous passons ici d'une simple instance grammaticale et logique dans son formalisme et son indétermination – celle à laquelle on peut imputer une action ou rapporter une expérience – à une entente particulière, philosophique, de cette instance. La « question du sujet » revêt alors un sens différent : c'est la question de savoir comment la philosophie a pu en venir à identifier le sujet, au sens grammatical du terme, avec le nouveau sens conféré à partir de Kant, et dans le sillage de Descartes, à la « subjectivité » – c'est-à-dire la question du sujet compris *en un sens spécial*, comme un moi. C'est à *cette* « question du sujet » entendu en tant que moi que nous nous attacherons dans la première partie de cet ouvrage. Autant les Grecs n'ont évidemment pas ignoré la question du sujet dans son sens logico-grammatical (c'est même Aristote qui a introduit cet usage du mot *hupokeimenon*), dans la mesure où ils étaient parfaitement conscients de la pratique linguistique consistant à imputer une action ou à assigner une expérience, autant ils ont ignoré la notion *proprement philosophique* de « sujet » entendu *en tant que moi*, qui représente l'apport de la philosophie moderne à partir de Descartes.

Cette critique du moi ouvre dès lors sur ce qui constitue à nos yeux l'apport majeur de cet ouvrage : une conception positive de ce que nous appellerons « l'ipséité ». Cette conception peut se réclamer principalement de deux sources : le premier Heidegger, celui de *Sein und Zeit*, et Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. Notre reprise de la question de l'ipséité reposera toutefois sur une stricte démarcation – plus stricte, sans doute, qu'elle ne l'est chez ces deux auteurs – entre l'ipséité et le moi, et sur le fait que l'ipséité répond à un type différent d'intérêt que ne le faisait – ou n'était supposé le faire – le concept clé des égologies. À la différence du moi, l'ipséité est une caractéristique *de l'être humain* ou de la personne, et non une entité distincte de ceux-ci et obéissant à ses propres critères d'identité. En outre, l'ipséité consiste dans l'exercice d'une capacité, celle de se tenir soi-même responsable de sa propre identité pratique, capacité acquise socialement et qui ne s'exerce qu'à l'égard d'autres individus à l'intérieur de structures sociales. La conceptualité de l'ipséité permet ainsi d'échapper aux spectres du solipsisme et du dualisme (ou plutôt des dualismes, car il en existe de nombreuses variétés) qui hantent les métaphysiques du moi. On comprend la présence de l'épithète « humaine » aux côtés de « l'identité » dans le titre

INTRODUCTION

de cet ouvrage : humaine, l'identité l'est nécessairement, puisqu'il n'est plus question ici de dissocier l'identité de l'homme de celle de son prétendu « moi ». Notre identité n'est pas celle d'un moi qui ne serait conjoint à l'individu humain que nous sommes que de manière accidentelle ; elle est humaine, et donc aussi sociale de part en part.

Redisons-le : les trois thèses que nous défendrons sont évidemment liées mais elles n'en correspondent pas moins à trois problèmes différents. Il ne faut pas confondre, en particulier, le rejet de la notion de moi avec la critique du primat exclusif, en philosophie, de l'identité numérique. La critique de la focalisation exclusive de la philosophie sur l'identité numérique au détriment de ce que nous appellerons l'« identité pratique » n'équivaut pas de notre part à un rejet de la notion d'identité numérique en tant que telle, puisque la question de notre individuation à travers le temps reste une question parfaitement légitime et qui exige même une réponse de la part du philosophe ; cette réponse sera apportée à la fin de la première partie, lorsque nous affirmerons que la seule manière possible de concevoir notre identité numérique à travers le temps est celle qui se formule en termes *anthropologiques* : ce qui nous rend identiques à nous-mêmes est seulement d'être cet *homme-là* et pas un autre. Ce que nous critiquerons, dans cette première partie, n'est donc pas l'identité numérique mais la *réponse égologique* au problème de l'identité numérique, c'est-à-dire l'affirmation selon laquelle ce qui nous identifie est d'être le même moi et nullement d'être le même homme. Il ne faudra donc pas conclure du fait que ces deux opérations se déroulent parallèlement et sont liées entre elles qu'elles seraient équivalentes, ni assimiler le rejet du moi à un rejet de l'identité numérique – bien que la centration exclusive de la philosophie sur ce sens-là de l'identité découle au moins en partie elle-même de l'adhésion au paradigme égologique.

Un dernier mot à propos de la méthode que nous suivrons dans ces pages. Nous ne sommes pas le premier, évidemment, à proposer une critique des métaphysiques du moi : Heidegger, Wittgenstein, Anscombe et, en France, plus récemment, Vincent Descombes nous ont précédé dans cette voie, chacun dans son style propre, et nous avons bénéficié de tous leurs apports. Cela étant, contrairement aux trois derniers, notre méthode ne sera pas « grammaticale » ou d'inspiration grammaticale. Elle reposera sur la convergence de deux

L'IDENTITÉ HUMAINE EN DIALOGUE

outils qui se révéleront à l'usage indissociables : l'argumentation philosophique dans le sens le plus classique du terme et l'investigation historique. Pour savoir ce qu'est le moi, ou ce qu'il est supposé être, nous ne disposons d'aucune intuition évidente qu'il nous suffirait de consulter ; le moi est tout aussi peu une espèce de réalité que tout le monde devrait commencer par reconnaître, comme si cette substantivation du pronom personnel de la première personne fonctionnait de la même manière en français que « la table » ou « le parapluie » – ce qui rend d'autant plus absurde la tentative pour retrouver ce « moi » comme une réalité immuable à toutes les époques de l'histoire de la philosophie. Le moi est d'abord une innovation conceptuelle datable, qui possède un auteur, Descartes, et un certain nombre d'héritiers : Locke, Kant, Fichte, Husserl, pour ne mentionner que les plus célèbres. Le moi n'est donc repérable qu'à travers une enquête historique, dont les premiers jalons ont été jetés, en français, par l'ouvrage de Vincent Carraud, *L'Invention du moi*¹. Répondre à la question de savoir si nous sommes ou non des moi exige que nous interroguions la provenance historique de cette notion et n'est possible qu'à cette condition².

1. Vincent Carraud, *L'Invention du moi*, Paris, PUF, 2010.

2. Cet ouvrage peut aussi être considéré comme la contrepartie théorique de l'ouvrage historique que nous avons publié aux éditions Gallimard en 2018 : *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Nous avons bénéficié, pour la mise au point de ce manuscrit, des précieuses remarques de Vincent Descombes et de Pascal Engel. Qu'ils en soient ici chaleureusement remerciés.