

Texte prononcé au Congrès de la Fédération Internationale de l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture, à Prague en octobre 2000.

FRAGILE IDENTITE :
RESPECT DE L' AUTRE ET IDENTITE CULTURELLE

Le philosophe Paul Ricoeur analyse le problème de l'identité en posant la question de la mémoire, mémoire personnelle et mémoire collective, dans un va-et-vient entre le niveau de la personne et celui de la communauté. Ce qui rend l'identité fragile, c'est le rapport au temps et la confrontation avec autrui ressentie comme une menace. Une violence fondatrice partout lisible conduit à des comportements où s'opposent les droits de la personne et la sécurité institutionnelle. Dénué de sanctions, le droit reste sous la garde de la seule protestation morale.

The philosopher Paul Ricoeur analyses the question of identity, looking at the role that memory plays for the individual and for society as a whole. What makes our identity so fragile is our attitude to the passing of time and our relationship with others, when seen as posing a threat. A primeval violence is detectable in so many areas of life and leads to patterns of behaviour which reflect the conflict between human rights and institutional security. Unless backed up by penalties, laws remain confined to expressions of moral disapproval.

Je suis heureux que notre colloque de la Fédération Internationale de l'ACAT ait choisi pour thème la question de l'identité couplée à celle de la reconnaissance d'autrui. Cette question en effet nous place en face d'une grande perplexité. Celle-ci s'exprime dans la forme interrogative : qui sommes-nous ? Plus gravement, nous sommes d'emblée confrontés au caractère présumé, allégué, prétendu des revendications d'identité. Cette présomption se loge dans les réponses qui visent à masquer l'anxiété de la question. A la question qui ? - Qui suis-je ? - Nous opposons des réponses en quoi ? De la forme : voilà ce que nous sommes, nous autres. Tels nous sommes, ainsi et pas autrement. La fragilité de l'identité qui va nous occuper dans un moment se montre dans la fragilité de ces réponses en « quoi ? » prétendant donner la recette de l'identité proclamée et réclamée.

La question de la mémoire

Je voudrais consacrer le premier groupe de mes remarques au dédoublement de la question au plan personnel et collectif. La question qui ? peut être posée à la première personne du singulier : moi, je, ou à la première personne du pluriel nous, nous autres. La légitimité de ce dédoublement a été mise à l'épreuve à l'occasion du problème de la mémoire qui va jouer un grand rôle dans notre discussion à travers le récit et l'histoire.

Déjà au plan de la mémoire, la question du sens de l'identité n'est pas facile, en ce sens que, à première vue du moins, la mémoire pourra être une identité non seulement personnelle mais intime : se souvenir, c'est d'emblée se souvenir de soi. C'est déjà la leçon de saint Augustin dans les Confessions et de nouveau, à l'époque moderne, chez le philosophe de langue anglaise, John Locke. Dans L'essai philosophique concernant l'entendement humain, celui-ci propose d'identifier les uns aux autres tous les termes de la série : identité, conscience, mémoire, soi (self). Par identité, il entend le primat du même sur ce qu'il appelle diversité et que nous appelons altérité ; cela, en vertu du principe selon lequel une chose est la même que soi et non une autre. Cette identité à soi, que l'on peut suivre de l'atome au chêne qui reste le même de la graine à l'arbre, culmine avec le soi qui se reconnaît le même dans le moment de la réflexion à travers différents lieux et temps. Et c'est la mémoire qui atteste la continuité de l'existence et la permanence du soi-même. Prise radicalement, cette série d'équations ne laisse pas place pour quelque chose comme une mémoire collective et corrélativement pour l'idée de l'identité appliquée à des groupes, des collectivités, des communautés, des nations. Tout au plus s'agirait-il d'une analogie possiblement trompeuse. Or l'expérience commune est contraire à ce puritanisme sémantique. La mémoire n'est pas seulement remémoration personnelle, privée, mais aussi commémoration, c'est à dire mémoire partagée. Nous le voyons dans nos récits, nos légendes, nos histoires, dont les héros sont des peuples, au moins autant que des individus ; nous le voyons à nos fêtes avec leurs célébrations, leurs rituels. Non seulement l'idée de mémoire collective paraît appropriée à une expérience directe et immédiate de la mémoire partagée, mais

on peut aussi légitimement se demander si la mémoire personnelle, privée, n'est pas pour une grande part un produit social : pensez au rôle de langage dans la mémoire à sa phase déclarative : un souvenir se dit dans la langue maternelle, la langue de tous, nos souvenirs les plus anciens, ceux de notre enfance, nous représentent mêlés à la vie des autres, dans la famille, à l'école, dans la cité ; c'est bien souvent ensemble que nous évoquons un passé partagé ; enfin, l'examen de situations particulières comme celle de la cure psychanalytique nous révèle que la remémoration la plus privée n'est pas facile et demande à être aidée, voire permise, autorisée par un autre. Bref, notre mémoire est dès toujours mêlée à celle des autres. Pour clore rapidement cette discussion préalable, j'aimerais dire que l'attribution de la mémoire à quelqu'un est une opération très complexe qui peut être en droit effectuée au bénéfice de toutes les personnes grammaticales : je me souviens, il/elle se souvient, nous, ils/elles se souviennent. Cette attribution multiple de la mémoire sera désormais notre guide dans la suite de nos analyses et autorisera un va-et-vient incessant entre le niveau de la personne et celui de la communauté. Cet enchevêtrement, on va le voir, est même tel que dans certains cas l'identité collective posera de façon plus vive et plus inquiétante le problème de sa justification, voire de sa purification, de sa pacification, de sa guérison, tant il est vrai que nos mémoires collectives, plus encore que nos mémoires propres sont des mémoires blessées, malades. Cette question de l'attribution de droit égal de la mémoire, et à travers la mémoire de l'identité à des personnes et des communautés, étant provisoirement réglée, nous pouvons nous confronter à la difficulté majeure, celle de la fragilité de l'identité. C'est au cours de cette seconde phase de notre investigation que va s'imposer la confrontation avec l'altérité d'autrui, tant au plan individuel qu'au plan collectif.

Qu'est ce qui fait la fragilité de l'identité ?

Il faut nommer comme première cause de la fragilité de l'identité son rapport difficile au temps ; difficulté primaire qui justifie le recours à la mémoire en tant que composante temporelle de l'identité, en conjonction avec l'évaluation du présent et la projection du futur. Or le rapport au temps fait difficulté en raison du caractère équivoque de la notion du même, implicite à celle de l'identique. Que signifie en effet rester le même à travers le temps ? Je me suis mesuré autrefois à cette énigme, pour laquelle j'ai proposé de distinguer deux sens de l'identique, le même comme *idem*, *same*, *gleich*, le même comme *ipse*, *self*, *selbst*. Il m'a paru que le maintien de soi dans le temps repose sur un jeu complexe entre *mêmeté* et *ipseité*, si l'on ose ces barbarismes ; de ce jeu équivoque, les aspects pratiques et pathiques sont plus redoutables que les aspects conceptuels, épistémiques. Je dirai que la tentation identitaire, la "déraison identitaire", comme dit Jacques Legoff, consiste dans le repli de l'identité ipse sur l'identité idem, ou si vous préférez, dans le glissement, dans la dérive, conduisant de la souplesse, propre au maintien de soi dans la promesse, à la rigidité inflexible d'un caractère, au sens quasi typographique du terme.

Arrêtons-nous un moment à cette première cause de fragilité. En vertu de ce que nous venons de dire sur l'imbrication de la mémoire individuelle et de la mémoire collective, cette gestion difficile du temps concerne les deux sortes de mémoire.

Au plan individuel nous avons appris de la psychanalyse combien il est difficile de faire mémoire et d'affronter son propre passé. C'est à des traumatismes, des blessures affectives, que le sujet est en proie ; et sa pente, observe Freud dans un essai fameux intitulé *Remémoration, Répétition, Perlaboration (Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten)* est de céder à la compulsion de répétition que Freud attribue aux résistances du refoulement. Il en résulte que le sujet répète ses fantasmes au lieu de les élaborer ; bien plus il les laisse passer à l'acte dans des gestes qui le menacent lui et les autres. L'analogie au plan de la mémoire collective est évidente ; les mémoires des peuples sont des mémoires blessées que hante le rappel des gloires et des humiliations d'un passé lointain. On peut même s'étonner et s'inquiéter de ce que la mémoire collective présente une version caricaturale de ces accès de répétition et de passage à l'acte sous la forme de la hantise d'un passé indéfiniment ressassé. Il faut même avouer que le travail de mémoire est plus difficile à conduire au plan collectif qu'au plan individuel et que les ressources que peut offrir la cure analytique sont ici sans équivalent. Où serait le symétrique du transfert ? Celui du colloque ? Qui est le psychanalyste ? Qui peut diriger le travail de perlaboration, *de working through* ? La question est plus troublante encore lorsque l'on joint à l'idée de travail de mémoire celle de travail de deuil. Celle ci, dit un autre essai de Freud, consiste dans le traitement émotionnel de la perte de l'objet de l'amour et donc aussi d'un objet de haine. Le sujet est invité à rompre un à un les liens résultant de ses investissements libidinaux sous la dure contrainte du principe de réalité, opposé au principe de plaisir. C'est le prix à payer pour un désinvestissement libérateur ; sinon le sujet est entraîné sur la pente qui du deuil conduit à la mélancolie, à la dépression, où à la perte de l'objet s'ajoute celle de l'estime de soi, de ce *Ichgefühl* dont parle Freud. A cet égard, une notation de cet essai doit nous alerter : parlant des sujets mélancoliques, Freud dit que leurs

"plaintes sont des accusations" (" *ihre Klagen sind Anklagen* "). Tout se passe comme si la haine de soi se muait en haine d'autrui dans la funeste chimie de la mélancolie. De cette analyse résulte que le travail sur soi de la mémoire ne va pas sans un travail de deuil, lequel ne se résume pas à la déploration passive, mais consiste dans un travail sur la perte, poussé jusqu'à la réconciliation avec l'objet perdu au terme de son entière intériorisation.

Les parallèles au plan de la mémoire collective ne manquent pas ; la notion d'objet perdu trouve une application directe dans les "pertes" qui affectent aussi bien le pouvoir, le territoire, les populations qui constituent la substance d'un Etat. Les difficultés à faire le deuil y sont même plus graves qu'au plan individuel. De là le caractère équivoque des grandes célébrations funéraires autour desquelles un peuple meurtri se rassemble. Et la phrase "*ihre Klagen sind Anklagen*" sonne à ce niveau de façon sinistre. Le fait troublant est que la mémoire des blessures est plus longue et plus tenace au plan collectif qu'au plan individuel ; les haines y sont millénaires et inconsolables. De là l'impression d'excès qu'elles donnent : trop de mémoire ici, trop d'oubli là. La même mémoire répétitive, la même mémoire mélancolique conduit les uns au passage à l'acte visible dans des violences qui ne restent pas symboliques, les autres au ressassement meurtrier des blessures anciennes. C'est au plan de la mémoire collective, plus encore peut-être qu'à celui de la mémoire individuelle que le recouplement entre travail de deuil et travail de souvenir prend tout son sens. S'agissant de blessures de l'amour propre national, on peut à juste titre parler d'objet d'amour perdu. C'est toujours avec des pertes que la mémoire blessée est contrainte à se confronter. Ce qu'elle ne sait pas faire c'est le travail que l'épreuve de la réalité lui impose : l'abandon des investissements par lesquels la libido ne cesse d'être reliée à l'objet perdu, tant que la perte n'a pas été définitivement intériorisée. Mais c'est aussi le lieu de souligner que cette soumission à l'épreuve de réalité constitutive du véritable travail de deuil, fait aussi partie intégrante du travail du souvenir.

Concernant la composante mélancolique des troubles de la mémoire collective, on peut s'inquiéter de l'absence de parallélisme au plan thérapeutique. Tout au plus peut-on faire appel à la patience à l'égard des autres et de soi même ; le travail de deuil ne demande pas moins de temps que le travail de mémoire.

Autrui ressenti comme une menace

J'évoquerai maintenant une deuxième source de fragilité de l'identité : la confrontation avec autrui ressentie comme une menace. C'est un fait que l'autre, parce que autre, vient à être perçu comme un danger pour l'identité propre, celle de nous comme celle du moi. On peut certes s'en étonner : faut-il donc que notre identité soit fragile, au point de ne pouvoir supporter, de ne pouvoir souffrir, que d'autres aient des façons différentes de nous de mener leur vie, de se comprendre, d'inscrire leur propre identité dans la trame du vivre ensemble ? C'est ainsi. Ce sont bien les humiliations, les atteintes réelles et imaginaires à l'estime de soi, sous les coups de l'altérité mal tolérée, qui font virer de l'accueil au rejet, à l'exclusion, le rapport que le même entretient à l'autre.

Est-il possible d'analyser plus avant cette réaction hostile à l'autre ? On peut peut-être lui trouver une racine biologique dans la défense immunitaire de l'organisme, comme on le voit dans le rejet de l'intrus dans le cas de la greffe ; l'organisme défend farouchement son identité, à deux exceptions près, qui sont plus que des exceptions : le cancer et la gestation de l'embryon. A cet égard, le sida propose un exemple troublant de la ruse de l'intrus qui négocie le franchissement des verrous de l'immunité. Il se passe ici quelque chose aux frontières de la cellule et de l'organisme : des opérations de reconnaissance et d'identification s'y déroulent, réglées par des codes précis. Cette défense identitaire prend des formes proprement humaines dès lors qu'intervient le phénomène de la langue. En dépit des réussites relatives de la traduction et des échanges linguistiques, les langues ne sont pas hospitalières les unes aux autres. Il se passe à ce niveau quelque chose de comparable à la défense immunitaire du plan biologique ; or le langage constitue la médiation essentielle entre la mémoire et le récit ; les mémoires s'articulent dans des récits : Hannah Arendt dit quelque part que le récit dit le "qui" de l'action. Or le récit contribue facilement au bouclage de l'identité d'une mémoire sur elle-même ; mes souvenirs ne sont pas les vôtres ; au besoin ils excluent les vôtres. Pour compliquer les choses, au sentiment de menace résultant d'une altérité mal tolérée, s'ajoute la relation d'envie qui ne fait pas moins obstacle à la reconnaissance d'autrui ; l'envie, dit un dictionnaire, consiste en un sentiment de tristesse, d'irritation et de haine contre qui possède un bien que l'on n'a pas. L'envie rend intolérable le bonheur des autres. A la difficulté de partager le malheur, s'ajoute le refus de partager le bonheur. Il faudrait ici montrer comment au côté passif de l'envie comme forme de tristesse s'ajoute le côté actif de la rivalité dans la possession ; sur ce désir de jouir d'un avantage, d'un plaisir égal à celui d'un autre, René Girard construit sa théorie de la mimesis et son interprétation du

phénomène du bouc émissaire comme issue de la rivalité mimétique résultant de la réconciliation de tous contre un.

Ces phénomènes de défense, de rejet, d'envie nous invitent à franchir la distance entre identité individuelle et identité collective ; le phénomène nucléaire est celui du caractère menaçant pour l'intégrité du soi que constitue la simple existence d'un autre différent de moi. Cette menace ressurgit à une échelle immense au plan collectif. Les collectivités elles aussi ont un problème de défense immunitaire quasi biologique. C'est même à cette grande échelle que se laissent lire des phénomènes qui n'ont guère d'équivalents au plan personnel, sinon par transfert inverse du plan collectif au plan d'identité personnelle. Il s'agit des phénomènes de manipulation qu'on peut assigner à un facteur inquiétant et multiforme qui s'intercale entre la revendication identitaire et les expressions publiques de la mémoire. Le phénomène a parti lié avec l'idéologie dont le mécanisme reste volontiers dissimulé ; à la différence de l'utopie, avec laquelle l'idéologie mérite d'être couplée, il est inavouable ; il se masque en se retournant en dénonciation contre les adversaires dans le champ de compétition entre idéologies ; c'est toujours l'autre qui croupit dans l'idéologie. De plus, il opère à des niveaux multiples. Au plus près de l'action, il constitue une stratégie indépassable, en tant que médiation symbolique relevant d'une "sémiotique de la culture" (Geertz) ; c'est à ce titre de facteur d'intégration que l'idéologie peut jouer le rôle de gardienne de l'identité. Mais cette fonction de sauvegarde ne vaut pas sans des manœuvres de justification dans un système donné d'ordre ou de pouvoir, qu'il s'agisse des formes de la propriété, de celles de la famille, de l'autorité, de l'Etat, de la religion. Toutes les idéologies en définitive tournent autour du pouvoir. De là on passe aisément aux phénomènes plus apparents de distorsion de la réalité dont les adversaires se plaisent à s'accuser mutuellement.

On voit tout de suite à quel niveau les idéologues peuvent intervenir dans le processus d'identification par soi-même d'une communauté historique : au niveau de la fonction narrative. L'idéologie de la mémoire est rendue possible par les ressources de variation qu'offre le travail de configuration du récit. Tout récit est sélectif. On ne raconte pas tout, mais seulement les moments saillants de l'action qui permettent la mise en intrigue, laquelle concerne non seulement les événements racontés mais les protagonistes de l'action, les personnages. Il en résulte qu'on peut toujours raconter autrement. C'est cette fonction sélective du récit qui offre à la manipulation l'occasion et les moyens d'une stratégie rusée qui consiste d'emblée en une stratégie de l'oubli, autant que de la remémoration. De ces stratégies relèvent les tentatives exercées par certains groupes de pression qu'ils soient au pouvoir, dans l'opposition ou réfugiés dans des minorités agissantes, pour imposer une histoire "autorisée", une histoire officielle, apprise et célébrée publiquement. Une mémoire exercée, en effet, c'est au plan institutionnel une mémoire enseignée ; la mémorisation forcée se trouve ainsi enrôlée au bénéfice de la remémoration des péripéties de l'histoire commune tenue pour les événements fondateurs de l'identité commune. La clôture du récit est mise ainsi au service de la clôture identitaire de la communauté. Histoire enseignée, histoire apprise, mais aussi histoire célébrée. A la mémorisation forcée s'ajoutent les commémorations convenues. Un pacte redoutable se noue ainsi entre remémoration, mémorisation et commémoration. Cette mainmise sur l'histoire n'est pas la spécialité des régimes totalitaires ; elle est l'apanage de tous les zélés de la gloire.

Nous en avons dit assez concernant cette seconde cause de faillibilité de la mémoire et de son exploitation idéologique. Une des répliques à ces manipulations est à chercher au niveau même où elles s'exercent par privilège. Celui du récit. On peut toujours raconter autrement, venons-nous de dire. Mais précisément cette ressource n'est pas seulement offerte à la distorsion des faits mais aussi à la critique de la manipulation. Raconter autrement, en confrontant des récits divergents, comme les historiens ont appris à le faire au plan de la critique des témoignages, ces récits devenus document et archive. Confronter les récits, c'est d'abord se laisser raconter par les autres, et en particulier laisser raconter par les autres nos récits fondateurs, et ainsi accéder à une mise en intrigue différente des événements qui sont à la base de nos célébrations communautaires ou nationales. Nous touchons ici aux correctifs que l'histoire peut exercer à l'égard de la mémoire. Outre son amplitude dans l'espace et dans le temps, l'histoire apporte l'aiguillon de la comparaison, à la faveur de laquelle nous sommes invités à réinterpréter notre identité en terme de différence par rapport aux identités adverses. C'est sur cette voie que peut être retournée contre elle-même la tendance initiale à ressentir la confrontation avec autrui comme une menace pour l'identité propre, celle du nous comme celle du moi. "Conforter son identité sans refuser l'autre et sans le maltraiter" dit le titre de notre session. Cela le récit critique peut le faire, à l'encontre des récits de la "déraison identitaire".

L'héritage de la violence fondatrice

Je voudrais, pour finir, évoquer une dernière cause de la fragilité de l'identité, l'héritage de la violence fondatrice. Cette dernière considération nous rapproche des préoccupations principales de notre Fédération Internationale de l'ACAT : la torture. Nous l'encadrons dans un contexte plus large en évoquant ce que je viens d'appeler l'héritage de la violence fondatrice. C'est un fait qu'il n'existe pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut dire originel à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs, ce sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un Etat de droit précaire, et, à la limite, par leur ancienneté même, par leur vétusté. Ce n'est pas par hasard si les fondateurs de la philosophie politique, Hobbes en tête, ont placé la crainte de la mort violente à la base du réflexe sécuritaire sur lequel se greffent les formes variées et divergentes du principe de souveraineté. Au sens fort du mot, c'est la sécurité que les individus attendent de l'Etat, de quelque façon que celui-ci procède dans sa réplique à la crainte de la mort violente au niveau institutionnel.

Evoquer cette crainte, c'est rappeler la place du meurtre dans la genèse du politique. On peut se demander légitimement si cette cicatrice a jamais été effacée même dans les Etats de droit. Les marques de la violence sont partout lisibles. C'est, au plan individuel, la persistance de l'esprit de vengeance au cœur de l'esprit de justice. L'Etat a certes désarmé les citoyens les privant de la possibilité de se rendre justice à eux-mêmes ; mais il a concentré entre ses mains l'exercice de la violence réputée légitime ; toute punition, aussi proportionnée soit-elle au délit ou au crime, ajoute une souffrance à celle infligée à l'agresseur. Et parmi les sanctions, la peine de mort, justifiée au début du siècle dans toute l'Europe, continue d'être pratiquée dans plusieurs Etats par ailleurs démocratiques. C'est à dire que l'exercice de la mort violente n'a pas été éradiquée de nos Etats de droit.

Une discordance d'un type particulier se propose ici, qui distingue de façon radicale le plan politique du plan privé dans l'ordre des relations extérieures. A savoir que les comportements d'hostilité entre les peuples ou leurs Etats sont d'un autre ordre que les relations d'inimitié entre particuliers ; celles-ci restent accessibles au compromis, à la transaction. Au niveau des Etats prévaut la relation ami-ennemi qui fait rage dans les situations où la survie ou l'intégrité de la communauté sont en jeu. On sait de quelle façon un penseur politique comme Carl Schmitt a épilogué dans cette ligne de pensée. Quoi qu'on puisse en penser, le problème aigu de la guerre et de son droit cruel reste posé. Que dire, en particulier, de la licence donnée au meurtre dans les états de guerre ? Tuer n'est pas seulement permis mais commandé. Or nous savons bien que c'est sous le couvert du prétendu droit de la guerre que la torture a été et est encore pratiquée. Certes des limites à ce prétendu droit ont été imposées par la communauté internationale au titre des crimes de guerre, pour ne rien dire du génocide et des crimes contre l'humanité. Or la torture et les traitements inhumains figurent parmi les crimes de guerre. Mais ce droit reste dénué de sanctions, il reste sous la garde de la seule protestation morale. Du moins devons-nous savoir pourquoi nous protestons et militons. C'est au nom de l'idée de la dignité de tout être humain, même coupable ; de son droit à la considération. Car, derrière le faire souffrir se cache l'humiliation qui voudrait que l'autre persécuté perde le respect de soi, se méprise.

Ici mon discours rejoint celui des autres orateurs de ce colloque et celui de tous ses participants.

Paul RICOEUR
Philosophe

Texte publié dans "Les droits de la personne en question - Europe Europa 2000", publication FIACAT.