

Qui suis-je ?
Identité et crises d'identité :
narcissisme, maniérisme et schizophrénie*

*

Philippe Cabestan
Professeur de philosophie en classes préparatoires

*

Société Bretonne de Philosophie - Les Champs Libres
Vendredi 21 mars 2008

Qui suis-Je ? La question, à première vue, n'est pas bien compliquée. Physiquement, j'ai cinquante ans, les yeux gris vert, je mesure 1,76 mètre, et pèse 71 kilos. Socialement, je fais partie des enseignants, et suis considéré comme un membre des classes dites moyennes — un membre plutôt aisé car je suis propriétaire de mon appartement et d'aucuns me considèrent comme un "bobo" parisien. Psychologiquement, sans être irascible, je suis un peu soupe au lait et, d'une manière générale, plutôt heureux de vivre. Enfin, je suis marié et père de trois enfants : deux filles, un garçon. Evidemment, ce portrait pourrait être développé, approfondi. Surtout, il serait bon de demander à des proches de le compléter. Mais cette description, même incomplète, répond-elle bien à la question posée ?

Sans doute peut-elle convenir à un agent de l'état civil — et encore... Ce dernier se moque bien de savoir si je suis irascible ou non, content ou mécontent de vivre, et les indications de ma carte d'identité lui suffisent. Elle peut satisfaire également quelqu'un qui me connaît et qui peut juger de la fidélité ou de l'infidélité de ce portrait. Et pourtant, pour ce qui me concerne, elle ne me satisfait pas vraiment. Cette description, en effet, c'est moi et ce n'est pas moi. Tout est vrai et pourtant je ne m'y reconnais pas complètement. J'éprouve à peu près même la même impression que lorsque quelqu'un me complimente. Bien que ce qu'on me dise me fasse plaisir, et que cela ne soit pas faux, cela ne me semble pas vrai non plus. Qu'est-ce donc qui "cloche" dans ce tableau ?

Disons-le par avance, afin de clarifier notre propos : la description que nous avons proposée ne peut répondre adéquatement à la question : qui suis-je ? Car elle repose sur une confusion entre deux types d'être et, partant, deux types d'identité : entre l'être de l'homme, son identité ou ipséité, et l'être de la chose, son identité ou mêmeté. La réponse à la question « qui suis-je ? » exige en effet un détour par l'ontologie, qui nous permettra ensuite de poser plus adéquatement la question de l'identité et des troubles de l'identité. Nous serons alors en mesure de mieux comprendre certaines conduites névrotiques comme le narcissisme et le maniérisme, et de préciser en quel sens le schizophrène a perdu toute identité.

I. Qui suis-je ? Que suis-je ?

Pour répondre à notre question : qui suis-je ?, il faut avant tout être attentif à la question elle-même. Notre

question n'est pas que suis-je ? mais qui suis-je ? Les deux questions ne sont apparemment guère différentes. Qu'on nous pardonne alors ce souvenir d'enfance : chaque matin lorsque la concierge sonnait à la porte d'entrée pour apporter le courrier, ma grand-mère demandait machinalement avant d'ouvrir : « qu'est-ce que c'est ? » Il va de soi pourtant que la grammaire et la politesse voulaient et veulent toujours que l'on demande : « qui est-ce ? ». Car demander : « qu'est-ce que c'est ? » revient à assimiler la personne à une chose. Cette distinction n'est du reste pas une curiosité de la langue française. Nous la retrouvons aussi bien en anglais : « *what is it ?, who's there ?* », qu'en allemand : « *was ist das ?, wer ist da ?* ».

Or, nous rencontrons une confusion analogue sous la plume de Descartes lorsque, dans la deuxième de ses *Méditations métaphysiques*, après avoir découvert son existence, le philosophe s'interroge sur lui-même et sur son identité^[1]. Ainsi, dans un premier temps, l'auteur des *Méditations* se demande : « mais moi, qui suis-je maintenant... ? » Puis, dans un deuxième temps : « Mais qu'est-ce donc que je suis (*Sed quid igitur sum*) ? » Et Descartes de répondre : « une chose qui pense (*res cogitans*) ». Le remplacement d'une question par l'autre peut paraître sans importance et pourtant, comme on en témoigne la réponse à la question, elle conduit à une conséquence étrange d'un point de vue tout à la fois éthique et ontologique : l'assimilation de la personne à une chose, fût-ce une chose pensante ! Par une telle affirmation, Descartes efface la différence ontologique entre la chose et la personne, c'est-à-dire qu'il ignore que chose et personne ne partagent pas le même mode d'être et, par suite, comme nous allons le voir, le même type d'identité.

Qu'est-ce en effet qu'une chose ? Pour répondre à cette question, nous pouvons poursuivre notre lecture de la deuxième *Méditations* et reprendre sa célèbre analyse du morceau de cire. Ce dernier se présente à l'intuition comme un quelque chose de matériel, mieux : comme une substance qui possède différentes propriétés et qui subsiste identique à soi en dépit de la modification possible de ses propriétés. Ainsi, je puis aisément dire ce qu'est ce morceau de cire, et Descartes, distinguant les déterminations essentielles des propriétés accidentelles, laissant donc de côté sa couleur, son odeur ou sa texture, définit le morceau de cire comme « quelque chose d'étendu, de flexible et de muable^[2] ». Or, puis-je procéder à l'aide des mêmes concepts ou catégories lorsqu'il s'agit d'un être humain ? Un homme est-il un quelque chose, une substance, c'est-à-dire un être qui existe par lui-même et qui aurait également différentes propriétés, les unes essentielles, les autres accidentelles ? Ou bien, l'homme n'est-il pas un être tout autre, dont le mode d'être est fondamentalement distinct de celui de la chose ?

Comme nous allons le voir, être n'a pas la même signification pour l'homme et pour la chose, et pour marquer cette différence ontologique, il nous faut distinguer entre être et exister et, corrélativement, entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*^[3].

II. Existence, temps et liberté

Essayons de justifier cette distinction à partir de l'œuvre qui, la première, nous la dévoile dans toute sa profondeur. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger définit l'homme (*Dasein*) comme un être-au-monde (*In-der-Welt-sein*), et souligne expressément que l'homme n'est pas dans le monde comme l'eau est dans la carafe ou le vêtement dans l'armoire ; mais l'homme est dans le monde au sens où il y habite, y séjourne^[4]. En outre, alors que la chose est dans le monde, le *Dasein* en tant qu'être-au-monde est ouverture à l'être, clairière de l'être, et le *Dasein* est cet être dont l'être est en question dans son être^[5]. Ce qui signifie avant tout et très simplement que l'homme est cet être pour lequel être

ne va pas de soi, être est une question, mieux : l'être en général est en question dans l'être de l'homme. Ainsi, que l'homme s'interroge sur son être, qu'il puisse même consacrer son existence à cette interrogation, n'est en aucune façon une mode, un lubie ou encore un caprice mais est tout au contraire inscrit dans l'être de l'homme en tant qu'il ne partage pas le mode d'être des autres êtres, en tant qu'il *existe*.

Nous retrouvons une conception à certains égards analogue dans la pensée de Sartre, ce qui n'est guère étonnant puisque Sartre fut, à sa manière, un lecteur attentif de Heidegger et notamment de *Sein und Zeit*. Ainsi, dans *L'Être et le néant*, Sartre reprend la distinction heideggérienne de la chose comprise comme un étant subsistant et du *Dasein* comme être-au-monde, mais en insistant pour sa part sur le fait que l'homme, la réalité-humaine, ne peut coïncider avec elle-même, et qu'elle est toujours autre. Sartre oppose, en effet, la chose qui est en-soi, et la réalité-humaine qui est pour-soi, et souligne que si on peut dire de la chose qu'elle est, et qu'elle est ce qu'elle est, en revanche l'homme existe au sens où il n'est pas ce qu'il est, où il est toujours autre que ce qu'il est. Pour éclaircir ce point, il suffit d'envisager deux déterminations fondamentales de l'existence : le temps et la liberté.

Considérons tout d'abord le temps, c'est-à-dire cet écoulement de l'existence en vertu duquel le moment présent laisse la place à un autre moment présent, passe et vient se fondre au sein du passé aux autres moments passés. L'existence temporelle de l'homme implique par conséquent qu'il ne soit plus ce qu'il était et qu'il ne cesse, en un sens, d'échapper à lui-même. Ce matin, je rédigeais ce texte ; à présent, je le relis. Apparaît alors la difficulté ontologique que soulève la question de l'identité humaine : dans la mesure où exister signifie exister dans le temps, où toute existence « se temporalise », exister c'est être nécessairement hors de soi, être toujours autre que soi . Il n'est alors plus possible de parler de l'identité d'un être qui existe comme de celle d'un être qui est ce qu'il est et que l'écoulement du temps laisse intacte comme la pierre au fond de la rivière. Si on me reproche une action commise il y a trente ans, un acte de vandalisme, sans doute dois-je convenir que c'est bien moi qui ai commis cette action ; mais cet être qui l'a commise, je ne le suis plus. Plus exactement, je le suis *et* ne le suis plus alors que la pierre est ce qu'elle est.

Il n'en va pas autrement si nous considérons cette autre dimension du temps : l'avenir. De fait, qu'il soit malade ou en bonne santé, qu'il s'enfonce dans la dépression ou qu'il retrouve la joie de vivre, l'homme est toujours habité par un projet, c'est-à-dire non seulement par l'idée plus ou moins vague de ce qu'il va faire mais aussi par son être à venir par-delà le moment présent. Ainsi lorsqu'il se couche, c'est *pour* dormir ; lorsqu'il s'endort, c'est *pour* reprendre des forces, etc. Et nous ne parlons pas des projets beaucoup plus lointains : économiser pour partir en vacances ; s'endetter pour acheter un appartement ; écrire un livre, etc. En un mot, l'homme n'est jamais ce qu'il est, il n'est jamais *le même* puisqu'il est toujours hors de soi, en avant de lui-même. Bref il ne cesse d'être autre que ce qu'il est.

Enfin cette altérité peut se redoubler si nous prenons en compte la liberté. Car qu'est-ce que la liberté sinon cette possibilité non seulement de me projeter vers l'avenir, d'échapper à mon passé mais, en outre, de rompre avec ce que j'étais au point que je suis autre à la fois parce que je ne suis plus ce que j'étais *et* parce que j'ai changé d'existence ? Notons que cette possibilité est éminemment humaine : les choses sont, admettons-le, soumises au principe d'identité comme au principe de causalité, alors que l'homme échappe au principe d'identité : il est et n'est pas ce qu'il est, comme au principe de causalité : son passé est sans *effet* sur lui puisque, pour une part tout du moins, il lui échappe. Il s'en suit que, si exister signifie exister librement, nul ne peut, fût-il Dieu le Père, savoir par avance et à coup sûr ce qu'un homme sera. Il est possible qu'il reste fidèle à lui-même et demeure "le même" ; il est possible qu'il soit tout autre et change d'existence. Tel est notamment le cas des conversions célèbres comme celle de saint Paul sur le chemin de Damas ou de saint Augustin.

III. Objections et réponses aux objections

Nous pouvons à présent poser plus explicitement la question : qui suis-je ? À proprement parler, ne pouvant être ni ceci ni cela, je ne suis rien. Je ne suis ni celui que j'étais hier, ni celui que je serai demain, mais je suis un être qui ne cesse d'être autre que ce qu'il est et qui, parce qu'il est libre, est en un sens imprévisible. Dès lors, on l'a compris, il n'y a pas d'un côté les bien portants, ceux qui auraient une identité ferme et bien établie, et les malades, ceux qui souffriraient d'une identité incertaine et flottante ; mais tout être humain, parce qu'il n'est pas une chose, est un être qui existe et qui doit assumer l'inconsistance et la fuite de son identité[6].

Sans doute suis-je parfois tenté de me rabattre sur mon corps et de décliner mon identité corporelle. Je déclare alors fièrement que je suis un être humain, de sexe masculin, d'un mètre soixante seize, âgé d'une cinquantaine d'années, etc. Mais, mon corps ne m'offre en vérité aucune identité de secours. Car ce corps qui m'échoit n'est pour moi que la condition d'une libre existence. Il désigne cette dimension fondamentale de mon existence par laquelle je suis inscrit dans le monde et l'habite, sans laquelle mes projets demeureraient des chimères, mais à laquelle mon existence ne peut se réduire. De manière analogue, on cherchera peut-être à se forger une identité professionnelle : « je suis enseignant » ; ou bien une identité sociale qu'on réaffirmera inlassablement par l'exclusion d'autrui : « nous ne sommes pas du même milieu ». Il ne s'agit là cependant que d'identités empruntées, de masques, et, en toute rigueur, nul ne peut soutenir qu'il *est* enseignant : l'enseignement est une fonction sociale, une profession que, pour ma part, j'exerce afin de gagner ma vie mais qui ne fait pas de moi un être qui serait enseignant au sens où la table est table.

De même, serait bien naïf qui prétendrait être hétérosexuel ou, inversement, lors d'un *coming-out* par exemple, être homosexuel. Car, du point de vue existentiel qui est le nôtre, nul ne peut dire qu'il est homosexuel ou hétérosexuel mais seulement qu'il a eu ou non des relations charnelles avec tel ou tel sexe, éprouve ou non une attirance pour les personnes de son sexe, ce qui est tout différent. C'est pourquoi, la manière dont Proust décrit Monsieur de Charlus dans *Sodome et Gomorrhe* nous paraît contestable. Derrière la brutalité postiche de Monsieur de Charlus qui se pique si fort de virilité, le narrateur aurait découvert une femme. L'homosexuel serait alors une femme dans un corps d'homme, qui chercherait son plaisir dans un sexe opposé au sien, c'est-à-dire avec un homme[7]. C'est cette même conception que reprennent certains transsexuels qui demandent à être opérés pour changer de sexe, convaincus que leur corps ne correspond pas à ce qu'ils sont véritablement. À chaque fois, l'existence est chosifiée, et l'existant s'attribue un type d'identité en contradiction avec le mode d'être qui est le sien.

Enfin, on objectera peut-être que ces considérations font curieusement abstraction du moi, c'est-à-dire de l'ego en tant que pôle d'identité. Il est vrai que, comme l'exige notre langue, nous ne cessons dans la vie quotidienne d'évoquer ce moi qui toujours dit moi[8]. En outre, il serait absurde de nier toute forme d'identité : la promesse que j'ai faite il y a deux jours, l'infraction que j'ai commise hier m'engagent aujourd'hui, et il faut bien convenir que si je ne suis plus celui que j'étais je le suis encore. C'est pourquoi, afin de nous tenir à distance de la pensée réifiante, associée au vocabulaire égologique, et sans pour autant nous priver de la possibilité de désigner l'identité spécifique d'un existant, il nous faut opposer, à l'instar de Ricœur, la mêmeté de la chose qui est ou identité-*idem* d'une part, et le soi (*Selbst*), l'ipséité de l'existant ou identité-*ipse* d'autre part.

IV. Narcissisme et maniérisme

Il s'en suit que si l'homme n'est pas une chose mais un soi qui se temporalise, ce n'est donc qu'au terme de son existence qu'il sera possible de dire d'un homme ce qu'il a été : s'il fut généreux, mesquin, sans envergure, héroïque, etc. Ce n'est qu'au moment de ma mort, qu'il sera donné aux autres de répondre à la question de savoir "qui" ou plutôt — puisque précisément je n'*existerai* plus et que mon existence sera devenue chose sous le regard d'autrui — ce "que" je fus. Alors, mon identité coïncidera avec mon être passé pour autrui. En attendant, comme tout un chacun, je dois exister sans "véritable" identité. Cela signifie qu'il me faut vivre en assumant cette identité incertaine, fragile, jamais achevée qui est mon lot en tant que soi (*ipse*) alors même que je suis hanté par le désir d'être sur le mode de la chose dont l'identité est du type de la mêmété (*idem*). En effet, n'est-ce pas de ce désir d'être, que sourd la source profonde d'un ensemble de conduites — particulièrement pénibles voire dangereuses pour ceux qui en sont les victimes — comme le nationalisme, le sexisme, le racisme, le sectarisme, etc., qui offrent à l'individu la possibilité illusoire de fuir sa condition en disant : je *suis* un Français, un homme, un blanc ? Nous voudrions ici envisager deux modalités spécifiques d'une telle fuite que sont, nous semble-t-il, le narcissisme et le maniérisme.

Qu'est-ce que le narcissisme ? Laissons de côté l'élaboration freudienne et post freudienne de ce concept qui, pour tout dire, ne nous paraît guère éclairante, et repartons de la mythologie : Narcisse, nous dit-on, est un jeune grec, un béotien, célèbre pour sa beauté. Insensible à l'amour qu'il suscite parmi les nymphes et les mortels, il est puni par la déesse Némésis. Narcisse s'éprend alors de son propre reflet dans l'eau d'une fontaine et se languit, désespérant de ne pouvoir s'en emparer. En d'autres termes, indifférents aux autres, obnubilé par son propre être, Narcisse est condamné à ne jamais posséder cet être qui n'est autre que lui-même et qui toujours se soustrait à son emprise. La métaphore du reflet, en rappelant l'inconsistance originare du soi, éclaire la raison de cet échec qui, à vrai dire, est double : nul ne peut être objet pour soi, nul ne peut *se* saisir. Bref, nul ne peut s'emparer de cet être qui est son propre être et qui, de par son mode d'être, lui glisse inmanquablement entre les doigts.

Ainsi, c'est en vain que Narcisse scrute les sentiments qui l'habitent ; que, "professionnel" de l'introspection, il s'épie et veut se surprendre comme s'il pouvait être pour lui-même un autre que soi. De toute façon, Narcisse ignore la spontanéité et lorsqu'il parle, comme le dit si bien le langage courant, il *s'écoute* parler. Plus généralement, Narcisse ne vit pas mais se regarde vivre, et le narcissisme désigne l'effort réflexif d'une existence qui se retourne sur elle-même et qui tente de se saisir en tant qu'objet. Ainsi, « Penché sur soi, comme Narcisse », dans un effort de possession finale du moi par le moi, Baudelaire, selon Sartre, veut être la plaie et le couteau, la victime et le bourreau (*Heautontimoroumenos*)^[9]. Un tel effort réflexif peut également — et peut-être de manière privilégiée — se déployer dans l'imaginaire. Tel est le cas lorsque Narcisse, sur la scène de son théâtre intérieur, assiste et pleure à son propre enterrement ou imagine quelque action héroïque dont il est secrètement le témoin et s'applaudit. Narcisse peut aussi se tourner vers autrui en espérant qu'autrui capte par son regard cette identité qu'il ne parvient pas lui-même à fixer. On peut comprendre de ce point de vue l'histrionisme de l'hystérie^[10] qui envahit l'espace intersubjectif afin de mieux s'imposer aux regards, et qui réduit les autres au rôle de miroir, c'est-à-dire de simple médiation dans une tentative de possession de soi par soi.

Mais il est une autre manière d'assumer l'inconsistance de son identité, que l'on peut nommer avec Ludwig Binswanger (1881-1966), le maniérisme (*Manieriertheit*) et qui nous semble comme une forme dérivée de narcissisme. Il s'agit en un sens d'une conduite extrêmement courante que l'on rencontre à tous les âges et dans tous les milieux. Il y a par exemple un maniérisme de l'adolescence qui se manifeste à travers un habillement, un langage, des mimiques, des

postures corporelles nettement stéréotypés. De même, il y a un maniérisme de la virilité, de la féminité, et on peut dire que chaque groupe social, chaque profession suscite un maniérisme spécifique : pensons au maniérisme du garçon de café, du militant syndical, de l'avocat, du psychanalyste, etc. Le dandysme d'un Oscar Wilde relève à coup sûr d'une telle posture existentielle qui, comme nous le rappelle Molière avec ses femmes savantes, ses faux dévots et ses précieuses ridicules, n'est pas nouvelle.

Ainsi le maniérisme se caractérise par une conduite affectée, ampoulée, sophistiquée, guindée, qui manque de naturel, d'authenticité, et d'autant plus agaçante lorsqu'elle s'adresse à autrui qu'il est alors convoqué à titre de simple témoin d'une existence qui ne se préoccupe que d'elle-même et qui "prend la pose". De ce point de vue, on peut penser que, dans le maniérisme en général, est à nouveau en question l'inconsistance ontologique d'une existence à laquelle le maniéré s'efforce de substituer une manière d'être qui mime l'identité d'un être qui est ce qu'il est. C'est en tout cas ce que nous montre Sartre à travers sa description de la "danse" du garçon de café, « qui a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide (...) et qui se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses ». Il joue, il s'amuse, nous dit Sartre. Mais au fond, « à quoi donc joue-t-il ? » On sait la réponse : « il joue à être garçon de café[11] ».

Mais il y a en outre un maniérisme solitaire et bien plus dramatique, qui est celui du schizophrène et sur lequel s'interroge L. Binswanger dans *Les trois formes manquées de la présence humaine*[12]. Dans ce texte, le psychiatre suisse nous rapporte le cas d'un patient, Jürg Zünd qui est partagé depuis l'enfance entre différents mondes : celui de la rue, de la maison parentale, de l'étage du bas dont les habitants se comportent en grands seigneurs, et qui ne parvient à trouver ni sa place ni un style de vie propre. Aussi, selon les circonstances, emprunte-t-il les allures de tel monde ou de tel autre avec une prédilection pour les manières distinguées de l'étage du bas. Par exemple, il conserve vis-à-vis des autres une distance qui se veut « d'un raffinement aristocratique » ; en même temps, il cherche à adopter une allure anodine qui, dans sa démarche, se transforme en son contraire exact : à chaque pas qu'il fait, il projette une épaule en avant, puis l'autre, et balance ostensiblement les bras[13]. Cependant, pouvons-nous user d'un même terme : le maniérisme, pour désigner la conduite du garçon de café et celle du schizophrène ?

Si le narcissisme et le maniérisme répondent à un même désir d'être, que semble partager tout existant en y succombant selon des degrés variables, les troubles de l'identité (*self-disturbances*, *Ichstörungen*) dans la schizophrénie sont, comme nous allons le voir, sans commune mesure avec ce qu'éprouve le commun des mortels. J. Naudin et J.-M. Azorin nous le rappellent : « la schizophrénie n'est pas un trouble de l'identité comme les autres, c'est un trouble des fondements de l'identité[14] ».

V. Identité et troubles de l'identité dans la schizophrénie

Laissons tout d'abord la parole à une femme schizophrène, Madame R., qui décrit sa souffrance avec une acuité confondante[15] : « À dix-sept ans, on m'a diagnostiqué un trouble de l'identité. C'est peut-être ça qui m'a poursuivi et qui n'a fait que s'aggraver avec le temps. Trouble de l'identité. Tout un chacun ne peut s'imaginer à quel point l'identité peut être aussi fragile. Mon identité est friable, je suis bâtie sur des sables mouvants, des sables émouvants, ce peut être joli après tout d'être bâtie sur des sables émouvants. Mon moi se dissout peu à peu dans le néant mais paradoxalement c'est bien de moi qu'il s'agit là, de moi et pas d'une autre, c'est ce qui me constitue, c'est ce qui me distingue. Je suis ce moi fragile, et si je devais me perdre à l'infini, c'est peut-être comme ça que je me retrouverais ! Ecrire est mon seul échappatoire, donné des mots, reconstruire, ce que mes parents ont oublié d'achever.

Dire et redire encore, dessiner redessiner, une forme, un visage, un être, combler ce néant, ne pas oublier l'enfant, l'adolescent puis l'adulte, espérer devenir, et si ce n'est pas comme avant devenir autre mais être ».

Si nous nous contentons d'explicitier brièvement ce que nous dit Madame R., on pourrait être tenté de retrouver en elle ce désir d'être que nous avons placé à la source de conduites comme le narcissisme et le maniérisme. Il s'agit toutefois de bien autre chose, et c'est une véritable dissolution "dans le néant" de son identité qu'appréhende Madame R. Elle affirme du reste la singularité d'une expérience dont ne peuvent rien savoir ceux qui jouissent d'une identité (relativement) bien établie et qui, comme elle nous le dit, ne peuvent même pas imaginer de quoi il est question. Cependant, il faut souligner que ces troubles de l'identité présupposent ce qu'ils mettent en question, c'est-à-dire précisément l'identité de la personne. Madame R. l'affirme nettement : « c'est bien de moi qu'il s'agit là, de moi et pas d'une autre ». Il en va dans ce cas comme dans le délire d'influence où, sous la forme : « on me fait penser que... », le malade se pose grammaticalement et s'oppose à l'auteur anonyme qui le fait penser. Du reste, si on interroge le rêve, qui est sans doute l'expérience permettant d'approcher au plus près la désorganisation du cours de la pensée dans la schizophrénie, on constate que le rêveur conserve une identité, même si celle-ci, comme dans les productions délirantes, se dédouble en un soi rêvant et un soi rêvé, c'est-à-dire un soi qui se livre au rêve et un soi onirique qui appartient au monde irréel dans lequel se produisent les événements oniriques[16].

Oserons-nous dire alors — quoique d'éminents psychiatres semblent soutenir le contraire — qu'il n'y a de *Spaltung* ou dissociation que sur fond d'identité-*ipse* ? On peut considérer en effet que si, dans les moments de crise aiguë, le soi perd toute liberté et se trouve totalement accaparé par des vécus qui s'imposent irrésistiblement à lui, ce même soi conserve un minimum d'identité à soi, ce dont témoigne la conscience chez le malade que ce qui lui arrive n'arrive pas à un autre. Ainsi, même dans le cas où le patient déclare : « je ne sais pas qui je suis », même dans les cas d'auto-sosie : « moi qui suis ici en train de parler maintenant, ne suis pas le vrai moi, mais une copie ou une imitation du vrai moi-même qui existe ailleurs loin d'ici[17] », l'ébranlement des fondements de l'identité reste relatif et présuppose une constance fondamentale, une *Selbst-ständigkeit*, sans laquelle plus rien, y compris la folie, ne peut être humainement vécu.

Remarquons enfin que pour contrecarrer la menace de son anéantissement, Madame R. recourt à l'écriture, au dessin et, plus généralement, à tout ce qui pourrait redonner quelque consistance à cette identité en cours de dissolution. Il apparaît alors que ce que la schizophrénie met en question d'une manière particulièrement dramatique, ce n'est pas à proprement parler le soi mais ce qu'on peut appeler avec P. Ricœur son identité narrative. Il s'agit de cette identité que le sujet élabore à partir de la mise en intrigue des différents événements de son existence. Ceux-ci forment alors une histoire dans laquelle le sujet peut *se* reconnaître et sans laquelle son existence sombre dans une insupportable discordance (*Spaltung*). On peut remarquer qu'une telle possibilité est déjà profondément mise à mal dans la mélancolie où plus rien n'arrive[18] ». Mais c'est dans doute dans la schizophrénie que l'impossibilité pour le sujet d'élaborer le récit de son existence atteint son point culminant. Tout se passe comme si l'existence du schizophrène s'apparentait à un cauchemar éveillé dont il ne pourrait faire le récit. Que pourrions-nous dire en effet de notre existence si, comme l'envisage Kant, « le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se transformait tantôt en un animal, tantôt en un autre, si dans un long jour la terre était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige (...) ; ou si un certain mot était attribué tantôt à une chose, tantôt à une autre[19] » ? Un tel chaos est-il supportable ?

Conclusion

Au Cyclope Polyphème qui lui demande son nom, Ulysse répond : « Personne, voilà mon nom. C'est Personne que m'appellent ma mère, mon père, et tous mes compagnons ». Mais à peine lui-même et ses compagnons sont-ils hors de danger, qu'Ulysse cédant à la colère crie au Cyclope : « Si jamais homme mortel te demande qui t'infligea la honte de te crever l'œil, dis-lui que c'est Ulysse, le saccageur de villes, le fils de Laërte, qui a sa demeure en Ithaque[20] ». Comment en effet demeurer plus longtemps anonyme ? Quel être humain pourrait-il vivre sans l'identité symbolique d'un nom — et sans lequel Ulysse n'aurait pu signer sa vengeance ? Car le nom assure à notre existence une continuité fondamentale tout en l'inscrivant dans une histoire (généalogie). Sans nom, pas de récit, pas d'identité narrative. Mais la puissance du nom ne doit pas non plus nous tromper. Notre patronyme et notre prénom, d'une part, ne sont pas la source de notre identité personnelle mais l'expression symbolique d'une libre existence qui demeure *soi-même* tout en se temporalisant. D'autre part, ils ne sont jamais qu'un artifice recouvrant de sa permanence l'identité fragile, jamais achevée et toujours en danger du soi. Enfin ils ne sauraient offrir cette identité pour ainsi dire minérale qui hante l'existence et que poursuit inlassablement l'existant selon différentes modalités possibles telles que le narcissisme et le maniérisme.

Il suffit de lire ce qu'écrit Madame R. pour comprendre que le désir de retrouver une identité acquiert chez le schizophrène une urgence extrême. Mais on saisit du même coup que le trouble de l'identité dont l'inconsistance relative est à la source de certaines conduites névrotiques : narcissisme, maniérisme, histrionisme, sexisme, etc., est sans commune mesure avec cette identité en miettes qui, dans la schizophrénie, met en déroute sa construction narrative. Cependant, une fois cette différence dûment reconnue, il faut conserver à la schizophrénie son humanité, et souligner que, dans un cas comme dans l'autre, dans la névrose comme dans la psychose, demeure un soi, une *Selbst-ständigkeit*, qui est la condition de tout vécu et sans laquelle la dissociation elle-même ne peut avoir lieu. En d'autres termes, si l'identité narrative est une fonction ontique, l'identité-*ipse* est une détermination ontologique.

* Ce texte reprend et approfondit une conférence donnée le 21 mars à Rennes dans le cadre des journées sur l'identité, organisées par *Les champs libres* en partenariat avec la Société Bretonne de Philosophie. Nous remercions chaleureusement Jérôme Porée, Professeur de philosophie à l'Université de Rennes, pour son invitation.

[1] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1974, p. 43 (A. T., IX, 22) ; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. fr. F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986, §19-21 ; P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 17.

[2] Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 47 (A. T., IX, 24).

[3] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 13.

[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §12.

[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §4.

[6] « Le fait que l'identité soit en crise ne constitue en effet nullement à mes yeux une exception mais constitue au contraire le régime normal du sujet », F. Dastur, « Autobiographie et narrativité », *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie*, D. Pringuey et F. S. Kohl (ed.), Paris, Le cercle herméneutique, collection phéno, 2001, p. 46.

- [7] M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, p. 23.
- [8] E. Labiche, *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, 1991, t.II, p. 315 et sq.
- [9] C. Baudelaire, « Heautontimoroumenos », *Les Fleurs du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1959, p. 8485. J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 23 et sq.
- [10] G. Charbonneau, *La situation existentielle des personnes hystériques. Intensité, centralité et figuralité*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2007, p. 117.
- [11] Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1987, p.95.
- [12] L. Binswanger, *Drei Formen mißglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit* (1956). *Les trois formes manquées de la présence humaine. La présomption, la distorsion, le maniérisme*, trad. fr. J.-M. Froissart, Paris, Le Cercle herméneutique, 2002, p. 117 et sq.
- [13] L. Binswanger, *Les trois formes manquées de la présence humaine. La présomption, la distorsion, le maniérisme*, p. 136 et sq.
- [14] J.-M. Azorin et J. Naudin, « Psychothérapie des schizophrènes », *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie*, D. Pringuey et F. S. Kohl (ed.), p. 175.
- [15] Nous remercions chaleureusement le Docteur Guy Risbec qui nous a communiqué ce témoignage exceptionnel que nous avons très légèrement modifié pour en faciliter la lecture.
- [16] Nous reprenons une distinction que Husserl rappelle dans le langage de l'égologie à son disciple et ami Jean Héring lorsqu'il lui reproche de ne pas « établir une distinction tranchée entre le *Je rêvant* et le *Je* qui est *sujet* du monde du rêve et qui en tant que rêvé s'y trouve enclos ». E. Husserl, Lettre à Héring, Correspondance (*Briefwechsel* éd. par K. Schuhmann chez Kluwer, Vol. III, p. 119, trad. fr. Ph. Ducat, ALTER, Revue de phénoménologie, « Veille, sommeil, rêve », N°5, 1997, p.186.
- [17] Kimura Bin, « Sens de la vie et ipsité », », *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie*, D. Pringuey et F. S. Kohl (ed.), p. 80.
- [18] Car, comme l'écrit Binswanger, « dans le style du mode d'expérience mélancolique, ce qui se passera demain ne signifie aucunement au fond une possibilité future ouverte, mais un fait déjà accompli. L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Pfullingen, Günther Neske, 1960, trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan, *Manie et mélancolie*, Paris, PUF, 1987, p. 50.
- [19] Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1980, p.113.
- [20] Homère, L'Odyssée, chant IX, 338-542, trad. fr. M. Dufour et J. Raison, Paris Garnier-Flammarion, 1965, p. 136-140.