



Questes

Revue pluridisciplinaire d'études médiévales

24 | 2012
L'identité

Identité et *persona*. Quelques réflexions liminaires autour de l'image de soi au Moyen Âge

Fanny Oudin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questes/3090>

DOI : 10.4000/questes.3090

ISSN : 2109-9472

Éditeur

Les Amis de Questes

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2012

Pagination : 27-47

ISSN : 2102-7188

Référence électronique

Fanny Oudin, « Identité et *persona*. Quelques réflexions liminaires autour de l'image de soi au Moyen Âge », *Questes* [En ligne], 24 | 2012, mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 01 mai 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/questes/3090> ; DOI : 10.4000/questes.3090

Identité et persona. Quelques réflexions liminaires autour de l'image de soi au Moyen Âge

Fanny OUDIN

Depuis les années 1970, la question de l'identité se pose régulièrement aux sciences sociales, notamment à travers certaines remises en cause qu'elles ont dû affronter. On a pu contester aux anthropologues la capacité à comprendre et interpréter les façons d'agir et de penser non-occidentales, ce qui savait la notion même de « regard éloigné » sur laquelle s'est construite l'anthropologie¹. Ce repli identitaire sur une « essence », que seuls les membres d'un groupe seraient à même de comprendre, pose des problèmes qui rejoignent ceux qu'ont affrontés les sociologues². Dans la mesure où elle est si fermement ancrée dans un contexte moderne, voire postmoderne, on peut se demander quel intérêt

¹ Sur ce point, voir par exemple l'avant propos de Claude LÉVI-STRAUSS au recueil *L'Identité*, Paris, PUF, « Quadrige », 2007 (1^{ère} éd. 1983), p. 9-11, ou l'introduction « À quoi sert l'anthropologie ? » de Maurice GODELIER à son ouvrage *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2010 (1^{ère} éd. Albin Michel, 2007), p. 25 sqq. Le « regard éloigné » est cette démarche qui consiste à « choisir de s'installer dans la distance afin de s'approcher au plus près de l'autre » (Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines...*, op. cit., p. 193).

² Sur les débats autour de la notion d'identité, voir plus particulièrement la mise au point de Rogers BRUBAKER, « Au-delà de l'«identité» », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, 3 (2001), p. 66-85, et celle de Martine AVANZA et Gilles LAFERTÉ, « Dépasser la «construction des identités» ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, 61 (décembre 2005), p. 134-152. Ces deux articles réfléchissent particulièrement aux problèmes posés par l'utilisation de la « catégorie pratique » qu'est l'identité dans le discours des acteurs sociaux comme « catégorie analytique », propre à servir au discours des sciences sociales. Pour éviter les ambiguïtés dues à la tension entre une version « dure », essentialiste, de l'identité, et une version « douce », constructiviste, de cette même notion, les deux articles proposent une série de concepts qui renvoient chacun à un type de processus à l'œuvre dans la définition d'une « identité ». Pour plus de détails sur ces articles, voir, dans ce bulletin, l'introduction de Cécile BECCHIA et Diane CHAMBODUC DE SAINT-PULGENT, p. 1-26.

présente la transposition de cette notion d'identité à l'époque médiévale. Mais les problèmes posés à l'anthropologue par l'éloignement géographique se retrouvent, mutatis mutandis, dans l'éloignement temporel du Moyen Âge³. Celui-ci représente un passé révolu, il s'oppose à notre modernité. Mais en dépit de cette fracture, théorisée comme telle depuis la Renaissance, il a aussi été pensé comme une origine. Aussi l'étude de cette période a-t-elle tendance à s'inscrire dans une tension entre continuité et discontinuité, entre la tentation de retracer un continuum historique et la volonté de rendre au Moyen Âge son identité propre, entre identification et altérité radicale. Ne serait-ce que de ce point de vue, il paraît légitime de s'interroger sur la conception qu'ont pu avoir les hommes du Moyen Âge de leur identité, de ce qu'est une identité.

« Unité en substance » : de la logique à la notion de personne

Se pose alors la question des termes employés par le Moyen Âge pour désigner cette notion. Identité, identique, identifier et leurs dérivés ont tous une racine commune : le latin *idem*. Il en va de même pour les autres langues romanes, pour l'anglais *identity*, issu d'un emprunt au français remontant au XV^e siècle, et pour l'allemand *Identität*, formé directement sur l'*identitas* latin. Les premiers emplois de la notion d'identité encadrent le Moyen Âge. *Identitas*, *identicus* et *identificare* sont en effet inconnus du latin classique, et ne remontent qu'au bas latin : *identitas* apparaît au IV^e siècle chez les auteurs chrétiens ; *identificare* est un composé d'*idem* et de *facere* créé par le latin scolastique. D'emblée, l'identité appartient donc au vocabulaire savant de la réflexion philosophique. C'est également par ce

³ On peut citer, entre autres exemples, les réflexions récurrentes sur la distance historique menées par des figures majeures des études médiévales comme Jacques Le Goff ou Paul Zumthor. Ainsi, dans l'Essai de Poétique médiévale de ce dernier, Paris, Seuil, « Points essais », 2000 (1^{ère} éd. « Poétique », 1972), le premier chapitre de la partie « Problèmes et méthodes » s'intitule « La nuit des temps ».

biais, semble-t-il, qu'elle est passée dans les langues vernaculaires. En ancien français, identifier est introduit vers 1300, avec le sens de « considérer comme identique à autre chose ». Identique, qui se dit d'objets parfaitement semblables tout en restant distincts, apparaît à la même période. Idemptité, quant à lui, serait utilisé à partir du XIV^e siècle. Le Dictionnaire du Moyen Français en donne deux exemples. Le premier est emprunté à la traduction de l'Éthique d'Aristote par Nicole Oresme, le second à une Somme abrégée de théologie de la fin du XV^e siècle :

Unité en substance cause ydemptité, c'est a dire que les choses qui sont unies en substance et d'une substance sont equales et pareilles en substance.⁴

Conformément à l'étymologie, cette définition de l'identité met l'accent sur la ressemblance, les traits partagés, par opposition à alteritas, singularitas et diversitas : l'identité repose sur un principe de similitude. Le lien établi entre identité et substance signale l'ancrage logique et ontologique de la notion au sein de la philosophie médiévale : elle sert à penser les relations entre des entités dotées d'une substance commune et de propriétés différentes. Elle renvoie à « l'unité dans la diversité manifeste »⁵ et, comme la notion de personne, s'inscrit tout particulièrement dans le débat théologique sur la Trinité⁶. L'apport du lexique est donc ambigu. D'un

⁴ Robert MARTIN, entrée « identité », in Robert MARTIN et Bernard COMBETTES (dir.), Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500), Nancy, ATILF, 2010 (<http://www.atilf.fr/dmf>).

⁵ Cette formule est empruntée à Rogers BRUBACKER, « Au-delà de l'“identité” », art. cit., p. 67, qui renvoie lui-même en note à Avrum STROLL, entrée « Identity », in Encyclopedia of Philosophy, New York, MacMillan, 1967, vol. IV, p. 121-124. Complétée par l'expression « permanence dans le changement manifeste », elle définit la notion d'identité telle que la pense la tradition philosophique. Sur cette définition, voir, dans ce bulletin, l'introduction de Cécile BECCHIA et Diane CHAMBODUC DE SAINT-PULGENT, p. 1-26.

⁶ Sur l'utilisation de la notion de personne (persona) dans un contexte théologique au Moyen Âge, et sur les inflexions importantes qui en ont résulté pour ce terme, voir la mise au point de Jean-Claude SCHMITT, « La “découverte de l'individu” : une fiction historiographique ? », in Paul MENGAL et Françoise PAROT (dir.), La Fabrique, la Figure et la Feinte. Fictions et statuts des fictions en psychologie, Paris, Vrin,

côté, la réflexion médiévale met moins l'accent sur ce qui singularise un individu ou un groupe que sur ce qui le rend « identique » à un autre. Elle semble accorder moins d'importance à l'identité réflexive et à la représentation de soi qu'au principe d'identité tel que le comprend la logique. Mais, d'un autre côté, l'inscription des notions d'identité et de personne dans le même contexte philosophique suggère que la réflexion médiévale sur l'identité porte bien une interrogation sur le statut à accorder aux particularités de la personne ou de la collectivité, et sur la représentation que groupes et individus donnent et se donnent d'eux-mêmes⁷.

Identités dissimulées : visibilité et validation de l'identité

Mais l'identité, pour qui cherche à en déceler des représentations dans l'univers littéraire du Moyen Âge, paraît de nouveau se dérober. Car auteurs et personnages des œuvres médiévales manifestent un goût commun pour l'anonymat et la dissimulation de leur identité. Poètes et conteurs tantôt s'effacent derrière leur matière, tantôt se cachent sous un pseudonyme, tels les fameux senhals des troubadours occitans, tantôt ne livrent leur nom que sous le couvert d'anagrammes et d'acrostiches,

« Sciences en situation », 1989, p. 213-236. Brigitte-Myriam BEDOS-REZAK, dans « Medieval Identity : a Sign and a Concept », *American Historical Review*, 105, 5 (2000), p. 1489-1533, insiste également sur l'importance des débats théologiques de la préscolastique (Trinité, Eucharistie et querelle des Universaux) pour comprendre la conception de l'identité telle qu'elle se déploie à partir du XI^e siècle.

⁷ La représentation n'est en effet pas complètement absente de la réflexion médiévale autour des notions de personne et d'identité. Boèce par exemple, qui donne à *persona* le sens de « *naturae rationabilis indiuidua substantia* », c'est-à-dire « substance individuelle de nature rationnelle » (nous traduisons), fait allusion, juste après avoir posé cette définition, à son sens étymologique, qui renvoie au masque de théâtre, donc à la représentation d'une identité. Notons néanmoins que la notion même de représentation est appréhendée à travers la différence entre l'identité du comédien et celle du personnage qu'il joue (BOÈCE, *Traité théologiques*, Axel TISSERAND (éd.), Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 2000, « Contre Eutychès et Nestorius », IV, 8, p. 84).

laissant au lecteur diligent le soin de le reconstituer et de découvrir quel individu a pu se cacher sous ce nom sibyllin. Absence du nom et jeux de masque : ces deux pratiques se retrouvent du côté des personnages, souvent réticents à décliner leur identité, même lorsqu'ils voyagent à visage découvert. Dès les romans de Chrétien de Troyes, les jeux sur l'identité du héros sont multiples. Les titres de ses romans dévoilent rarement l'identité du protagoniste, plutôt désigné par une périphrase, ce qui permet, dans le Chevalier de la Charrette et dans le Conte du Graal, de dramatiser la révélation de l'identité du héros, et de créer un effet de suspens⁸. Par la suite, le refus des chevaliers errants de dévoiler leur identité à ceux qu'ils rencontrent ou qui les accueillent devient topique, et donne lieu à tout un cérémonial de requête autour de l'identité du chevalier⁹. Et l'invention du casque, qui dissimule les traits du chevalier, fournit aux romanciers de nombreux motifs narratifs fondés sur le quiproquo, la dissimulation et le dévoilement final de l'identité¹⁰. Car si l'anonymat des auteurs résiste souvent à toute identification, il n'en va pas de même pour l'anonymat des personnages : toujours levé par l'œuvre elle-même, il constitue un moment, une étape dans la constitution du personnage et la définition de son identité.

⁸ CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Chevalier de la Charrette ou Le Roman de Lancelot*, Charles MÉLA (éd.), Paris, LGF, « Lettres Gothiques », 1992 ; *Le Conte du Graal ou Le Roman de Perceval*, Charles MÉLA (éd.), Paris, LGF, « Lettres Gothiques », 1990.

⁹ Florence PLET-NICOLAS consacre un chapitre entier de *La Création du monde : les noms propres dans le roman de Tristan en prose*, Paris, Champion, « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge », 2007, aux demandes d'identité. Elle montre le caractère ritualisé de ces requêtes, qui sont donc inscrites dans une tradition narrative bien établie.

¹⁰ *Le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes offre un excellent exemple des quiproquos auxquels donne lieu le jeu sur les armes du personnage : le combat final avec Gauvain a fourni à la tradition romanesque un motif souvent repris (CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Chevalier au Lion ou Le Roman d'Yvain*, David F. HULT (éd.), Paris, LGF, « Lettres Gothiques », v. 5995-6368).

Ce motif récurrent du « bel inconnu », pour reprendre le titre d'un roman de Renaut de Beaujeu¹¹, fait de la visibilité une composante nécessaire de l'identité. *Persona* est en effet l'équivalent latin du grec *prosôpon* qui, si on le décompose, signifie littéralement « ce qui est placé devant la vue », et appartient au champ sémantique de la vision. Par ailleurs, avant même de renvoyer au masque de théâtre et au rôle qu'il supporte, *prosôpon* désigne le visage, la figure, et s'emploie dans des expressions renvoyant au face à face : en témoignent les deux premiers exemples donnés par Anatole Bailly dans son dictionnaire, qu'il traduit par « regarder quelqu'un en face » et « rencontre ou entretien face à face »¹². Dans cette perspective, la métaphore du théâtre social, qui sous-tend aussi bien l'analyse de la *persona* par Cicéron que la théorie d'un sociologue comme Erving Goffman¹³, met moins l'accent sur la composition d'un rôle factice opposé à un moi intérieur insaisissable, que sur le rôle de la vue et du face à face social, de l'interaction, dans la constitution d'une identité. L'identité suppose donc la visibilité, la manifestation présente et explicite de traits distinctifs, parce qu'elle repose sur la confrontation à autrui et qu'il n'existe d'identité que sous le regard d'autrui¹⁴.

¹¹ RENAUT DE BEAUJEU, *Le Bel inconnu*, Michèle PERRET et Isabelle WEILL (éd.), Paris, Champion, « Champion classiques. Moyen Âge », 2003.

¹² Anatole BAILLY, entrée « *prosôpon* », in *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1901, p. 759.

¹³ Erving GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, *La Présentation de soi*, t. 2, *Les Relations en public*, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1973. Sur la notion de *persona* dans le *De Officiis* de Cicéron, voir l'article de Carlos LÉVY, « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ? À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 19 (2003), p. 127-140. L'importance de la vue dans le théâtre semble avoir favorisé le développement de la notion de *persona* dans des domaines aussi divers que la rhétorique, la sociologie et les études littéraires.

¹⁴ Sur cette importance de l'interaction et du regard de l'autre dans la définition des identités, voir l'introduction de Peter VON MOOS à *Unverwechselbarkeit : Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Cologne/Weimar/Vienne, Böhlau, « Norm und Struktur », 2004, reprise dans *Entre histoire et littérature : communication et culture au Moyen Âge*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo,

Cette importance de la perception et du dialogue dans les épisodes mettant en jeu l'identité des personnages laisse supposer que le refus de s'identifier engage en fait la validation de l'identité héroïque des protagonistes. Ceux-ci sont en effet précédés par leur réputation, à tel point que certains personnages, en particulier dans le Conte du Graal, paraissent en savoir plus sur Gauvain ou Perceval que les héros eux-mêmes. La dissimulation plus ou moins passagère de l'identité des héros, qu'ils justifient souvent par une nécessaire modestie, acquiert alors le statut d'épreuve de soi. Avant de pouvoir décliner verbalement leur identité et de se nommer, avant de pouvoir faire reconnaître et sanctionner leur valeur par la parole commune, les chevaliers se doivent de faire la preuve qu'ils sont bien dignes de porter leur nom, et le renom qui l'accompagne : l'identité, prise dans le face à face social, est inséparable des relations de honte et d'honneur, de la nécessité de « faire face » à une réputation que

« *Millennio Medievale* », 2005, p. 419-438, sous le titre « Identité personnelle et identification avant la modernité. Corrélation entre hétéronomie sociale et autodéfinition de l'individu ». Peter von Moos s'appuie sur le concept de socialisation développé par Alois Hahn, selon lequel « la conscience de l'identité personnelle est procurée à l'individu par le milieu dans lequel il vit », dans les réactions de son vis-à-vis à ses actions (Peter VON MOOS, *Entre histoire et littérature...*, op. cit., p. 420). Il pose que ce concept est « bien plus apte à saisir les concepts d'identité et d'individualité à travers les siècles que le critère moderne de sujet autonome » car « il rend compte des changements et des évolutions concomitantes du social et de l'individuel » (ibid., p. 422), et évite donc le transfert « téléologique et anachronique » des origines de la conception moderne de l'identité personnelle. L'importance des notions d'interaction et de rapports sociaux pour penser l'identité apparaît clairement dans la définition du « sujet social » proposée par Maurice Godelier : « un individu inséré dans un réseau de rapports aux autres qui font sens pour lui et pour les autres, et conscient de l'être, capable d'agir sur lui-même et sur les autres pour pérenniser ces rapports ou les faire évoluer [...]. Toutes ces identités qui s'impriment en lui ou qu'il confère aux autres, l'individu en trouve et le contenu et la forme au sein des rapports sociaux spécifiques et de la culture qui caractérisent sa société, dans les particularités de leurs structures et de leurs contenus. Elles constituent la multiplicité concrète de son identité sociale, qui n'est jamais une simple addition d'identités distinctes, de rapports particuliers. Car l'identité personnelle, intime, d'un individu est toujours le produit d'une histoire singulière, qui n'est reproduite nulle part et s'est construite dans des circonstances de la vie qui ne sont jamais les mêmes pour tous. » (Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines...*, op. cit., chap. 5 « Comment un individu se constitue en sujet social », p. 196-198).

l'on se doit de soutenir. L'affirmation d'une identité est, inséparablement, affirmation d'une valeur, dans un double jugement, existentiel et axiologique. Les rapports entre identité et validation sont donc doubles, et circulaires. D'une part, l'identité demande à être validée, et validée de manière renouvelée. Plutôt que sur une continuité qui ne peut être établie qu'a posteriori, dans un regard rétrospectif dont le Moyen Âge donne assez peu d'exemples, elle se fonde sur la réitération, la reproduction de signes ou de gestes qui la réaffirment dans le temps¹⁵. La coïncidence de soi à soi passe alors par la capacité à reproduire des actes portant témoignage d'une valeur jamais démentie. Cette validation réitérée, garante d'une permanence, repose sur la convergence et la coïncidence entre le regard social et le regard individuel. Et d'autre part, l'identité ainsi réaffirmée est source de validation : être identifié donne seul accès à une parole autorisée et performative, susceptible d'agir sur autrui ou de recevoir une valeur juridique. Pour garantir ou produire un acte, lui conférer une valeur au regard d'autrui, il faut s'identifier.

Le casque-masque qui dissimule la « véritable identité » du personnage n'est donc pas une autre identité. C'est plutôt une identité vide, en blanc, sur laquelle peuvent s'inscrire de nouveaux actes et de nouveaux signes qui la rendront, de nouveau, visible et valable, d'une manière renouvelée et hyperboliquement conforme aux assertions de la renommée. La question de l'identité semble donc émerger de manière prioritaire sur le

¹⁵ Brigitte Miriam BEDOS-REZAK, dans « Medieval Identity : a Sign and a Concept », art. cit., et Béatrice FRAENKEL, dans *La Signature. Genèse d'un signe*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1992, montrent toutes deux que la validité des signes d'identité que sont le sceau et la signature repose sur leur reproductibilité, qui suppose à la fois la conformité à un modèle et la réitération, la répétition d'un geste « à l'identique ». La notion de répétition semble donc finalement plus déterminante, au moins pour l'identité médiévale, que celle de continuité. Elle présente d'ailleurs l'avantage de concilier continuité et discontinuité, ce qui est un des enjeux de l'identité lorsqu'elle est conçue comme « permanence », et de supposer une ressemblance, une similitude d'une occurrence à l'autre, dont on a vu qu'elle était au cœur de la conception médiévale de l'identité.

fond d'un vide identitaire, d'un manque et d'une absence à soi ou au monde. Pour Brigitte Miriam Bedos-Rezak, l'identité personnelle commence à être signifiée quand les personnes commencent à projeter leur autorité et leur responsabilité au-delà de leur présence actuelle et empirique. L'absence serait donc nécessaire pour que la question de l'identité devienne concevable : la représentation de soi n'émerge qu'en relation dialectique avec la question de la présence et de ses médiations¹⁶.

La catégorisation : identité, taxinomie, modèle

La notion même de « représentation de soi », que l'on vient d'utiliser pour définir l'identité réflexive du sujet, demande toutefois à être précisée. Les signes qui se déploient sur l'espace vide de l'identité du personnage, la définissent et la donnent à voir, suggèrent que la « représentation de soi » au Moyen Âge relève avant tout d'une logique taxinomique de catégorisation : l'identité repose sur la classification. C'est moins la personne individuelle qui se trouve signifiée, objectivée et exhibée par les signes d'identité médiévaux que son appartenance à une catégorie sociale ou éthique, à un groupe féodal, professionnel ou lignager¹⁷. La

¹⁶ Brigitte Miriam BEDOS-REZAK, « Medieval Identity : a Sign and a Concept », art. cit., p. 1489-1490. Béatrice Fraenkel, dans l'« Incise » qu'elle consacre à la question de l'identité, évoque également un « passage à vide » de l'identité au moment de sa vérification, lié à l'écart entre une identité objectivée par l'intermédiaire de signes conventionnels et l'identité réflexive, dont certains aspects, bien qu'existant et contribuant à la définition de la personne, ne sont pas signifiés. La division de la référence, inhérente à l'identité, serait la source de ce manque (Béatrice FRAENKEL, *La Signature. Genèse d'un signe*, op. cit., p. 198-199). Là encore, la notion de représentation de soi inhérente à l'identité réflexive paraît inséparable de ce « vide » de l'identité que manifeste, dans les romans médiévaux, le motif de l'anonymat.

¹⁷ Ce constat est assez unanime et général, et se retrouve à propos de plusieurs genres ou types de signes. Pour ne prendre que l'exemple de l'autoportrait, Omar Calabrese conclut, dans *L'Art de l'autoportrait. Histoire et théorie d'un genre pictural*, que l'autoportrait médiéval correspond à un type d'identité que l'on peut définir comme générique : parmi les différentes définitions de l'identité que la philosophie antique lègue au Moyen Âge (identité logique, qui correspond au principe de non contradiction, identité numérique, qui renvoie à la somme des traits qui font d'un phénomène un fait

représentation du sujet passe en premier lieu par son inscription dans une taxinomie, qui différencie les individus en les classant en fonction de leurs propriétés communes. Elle participe en ce sens d'une mise en ordre du monde, et s'oppose au chaos de l'informe¹⁸.

Les différentes logiques classificatoires à l'œuvre dans cette perspective sont à la fois complémentaires et contradictoires. Dans le cas de l'héraldique par exemple (dont la fonction classificatoire est attestée par l'existence de règles précises et l'intervention des hérauts d'armes comme garants de cet ordre), les armoiries représentées sur l'écu sont souvent créées, en introduisant une variation individuelle, à partir d'armoiries collectives, appartenant à la famille ou au suzerain. Le cimier du heaume, de son côté, se fait le support d'un autoportrait emblématique plus libre¹⁹.

unique, identité qualitative, fondée sur les qualités et signes qui témoignent de sa ressemblance avec lui-même, et identité spécifique, qui permet de reconnaître comme semblable à d'autre et appartenant à une espèce donnée), les artistes médiévaux privilégient l'identité spécifique, qui marque leur appartenance à une corporation (Omar CALABRESE, *L'Art de l'autoportrait. Histoire et théorie d'un genre pictural*, Odile MÉNÉGAUX et Reto MORGENTHALER (trad.), Paris, Citadelles & Mazenod, « Les Phares », 2006, p. 45-46).

¹⁸ C'est du moins l'un des sens que l'on peut trouver à la notion d'ordo, centrale dans la pensée médiévale. Sur le rôle structurant de cette notion dans l'imaginaire social du Moyen Âge, voir Georges DUBY, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1978. Pour une mise au point sur cette notion, voir, dans ce bulletin, l'introduction de Cécile BECCHIA et Diane CHAMBODUC DE SAINT-PULGENT, p. 1-26. Les liens poétiques ici suggérés entre création du monde et identité sont également sous-jacents dans le titre de l'ouvrage de Florence PLET-NICOLAS, *La Création du monde : les noms propres dans le roman de Tristan en prose*, op. cit. L'idée que l'identité participe d'une mise en ordre de l'univers et de la société n'implique cependant pas nécessairement sa transformation en essence : cet ordre du monde s'exprime à travers des rapports sociaux, comme le montre bien la définition du sujet social proposée par Maurice Godelier, où l'idée d'ordre social et de conception de l'univers est sous-jacente (Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines...*, op. cit., n. 11, p. 6). L'identité est donc ce qui intègre l'individu dans un ordre cosmique et social manifesté et créé par un ensemble de rapports à la fois matériels, émotionnels, sociaux et idéels (c'est-à-dire modelés par un ensemble de représentations et de valeurs) produits par les interactions entre les individus et, à travers eux, entre les groupes auxquels ils appartiennent.

¹⁹ Cette présentation sommaire de l'héraldique s'appuie sur Béatrice FRAENKEL, *La Signature. Genèse d'un signe*, op. cit., p. 254-260, qui met en valeur une certaine

Cette marge de fantaisie et de choix suggère bien que réflexivité et autodéfinition de soi ne sont pas entièrement en contradiction avec une logique de classification. L'identité générique à laquelle l'individu se rattache n'est plus tant celle, collective, d'un groupe, que celle, abstraite, de la participation à une essence spécifique, de la conformité à une valeur supra-individuelle à laquelle la personne s'identifie totalement²⁰.

La notion d'identité rejoint ainsi celles de type et de modèle : en recourant à des signes conventionnels, le sujet se construit une identité par participation et identification de soi-même à un modèle. Les propriétés communes aux membres d'un groupe (et qui fondent l'identité de ce groupe) renvoient en effet à la ressemblance de chacun des membres à un modèle qui les subsume : chaque individu est la réalisation particulière de ce modèle qui lui imprime ses traits et ses qualités. L'identité s'inscrit ainsi dans une logique sérielle : chaque individu prenant place dans la suite des reproductions du modèle s'inscrit dans une tradition. En témoigne le premier sens de *persona*, qui a d'abord désigné les *imagines mortuorum*, les masques du culte domestique des ancêtres de la *gens*²¹. Être une

tension entre les logiques féodale et lignagère, entre patrimoine et patronyme. Les armoiries sont personnelles : théoriquement il ne peut y avoir deux blasons similaires. Les armoiries des membres d'une même famille se distinguent par l'introduction de brisures. Voir le *Traité d'héraldique* de Michel PASTOUREAU, Paris, A. et J. Picard, « Grands manuels Picard », 1979. Il rappelle que les armoiries, loin d'être propres aux seuls chevaliers, se rencontrent dans l'ensemble de la société médiévale, et sont utilisées aussi bien par les roturiers que par les nobles (ibid, p. 11).

²⁰ Par exemple, Giles Constable donne à l'article qu'il consacre à l'identité épistolaire le titre révélateur de « The Abstraction of Personal Qualities in the Middle Ages », qui renvoie à un autre type d'identité générique, non plus collective mais par participation à l'essence d'une qualité. Cette abstraction de l'identité est marquée, dans les salutations, par le recours, pour désigner une qualité de l'interlocuteur, à des substantifs, tels que « votre grâce » ou « votre excellence », plutôt qu'aux adjectifs correspondants (Giles CONSTABLE, « The Abstraction of Personal Qualities in the Middle Ages », in Peter VON MOOS (dir.), *Unverwechselbarkeit : Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Cologne/Weimar/Vienne, Böhlau, « Norm und Struktur », 2004, p. 99-122).

²¹ Cf. Jean-Claude SCHMITT, « La “découverte de l'individu” : une fiction historiographique ? », art. cit., p. 227-228.

personne dotée d'une identité propre implique d'avoir des ancêtres, de participer d'une lignée spirituelle, qui peut être liée ou non à la parenté charnelle²². Dans cette optique, la transmission d'un nom est un geste sacré, car nommer confère l'être : le nom n'est pas seulement une étiquette. Pour de nombreuses civilisations, avec le nom est transmise une âme, qui lie l'enfant à la communauté, et l'intègre à un ordre cosmique²³. Le baptême s'inscrit pleinement dans cette perspective. Il est ce qui confère à l'individu son identité de chrétien, c'est-à-dire ce qui l'intègre à la communauté chrétienne tournée vers le salut²⁴, et le fait ainsi participer à l'histoire universelle de la rédemption, que rejoue son parcours individuel.

Représentation ou figuration de soi ? Dramatis personae

En lien avec ses fonctions anthropologiques, la nomination ouvre, pour la définition de l'identité, un espace de jeux important. D'instrument

²² La même consubstantialité entre le soi et l'entre-soi se retrouve, d'après les travaux d'Émile BENVENISTE (« L'homme libre », in *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, « Le sens commun », p. 221-233) dans la racine indo-européenne de l'identité. Partant du grec *idios*, « privé, qui est propre à quelqu'un », Benveniste reconstitue le radical **swe*, pour lequel il dégage deux lignes conceptuelles : l'une qui, autour de la notion de soi, désigne l'appartenance propre, l'autre qui, autour de la notion de siens, exprime « une liaison de caractère social, parental ou sentimental, telle que compagnonnage, alliance, amitié » (le grec, *hétairos*, « compagnon, ami » s'inscrit, par exemple, dans cette seconde ligne). Benveniste conclut que « La notion de **swe* ne se limite pas à la personne même, elle pose à l'origine un groupe étroit comme fermé autour de soi » et implique « à la fois la distinction d'avec tout le reste, retranchement sur soi-même, effort pour se séparer de tout ce qui n'est pas le **swe*, et aussi, à l'intérieur du cercle discriminatif ainsi formé, liaison étroite avec tous ceux qui en font partie » (ibid., p. 232).

²³ Maurice Godelier souligne que la constitution du fœtus en être humain à part entière implique toujours une intervention surnaturelle, qui peut être celle d'une puissance cosmique, des ancêtres, ou bien les deux, et que l'imposition du nom joue souvent, dans cette intervention, un rôle important (Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines...*, op. cit., p. 128-158).

²⁴ Cf. Michel PARISSÉ, entrée « Baptême », in Claude GAUVARD, Alain DE LIBERA et Michel ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, p. 130-131.

de classification et d'identification²⁵ où s'objective l'identité, le nom peut devenir un espace graphique et symbolique de réflexion sur l'essence de l'être. Le sujet peut le travailler et se l'approprier de façon à y inscrire des éléments de sens renvoyant à son identité réflexive, à sa personne. Le goût des auteurs du Moyen Âge pour les acrostiches, anagrammes et autres jeux graphiques ou phonétiques qui leur permettent de signer leur œuvre sans s'identifier explicitement – paradoxe supplémentaire révélateur de la tension qui s'inscrit alors dans le nom entre identité objective et identité réflexive – participe d'une telle manipulation du signifiant. Le déploiement sémantique du nom permet par exemple de définir une poétique singulière, comme celle de la « muse » de Colin Muset, qui ne prétend que « muser »²⁶ ou celle de « Rutebeuf, / Qui est dit de “rude” et de “buef” »²⁷. À l'image

²⁵ En soi et comme tous les signes d'identité, le nom est pris entre deux exigences, classer et décrire : « mieux [les noms] classent, moins bien ils identifient ; ou encore, pour parler comme les logiciens, ce qu'ils font gagner en extension (sociologique), ils le font perdre en compréhension et en identification (individuelle) » juge Christian BROMBERGER dans « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, 66 (juin 1982), p. 106. On a pu, en ce sens, insister sur les nombreuses mutations intervenues entre l'Antiquité et la fin du Moyen Âge dans le système anthroponymique pour lui permettre de remplir au mieux ses fonctions d'identification. Béatrice FRAENKEL, entre autres, dresse un tableau de ces mutations (*La Signature. Genèse d'un signe*, op. cit. p. 98-101). Pour plus de détails sur ces évolutions, qui voient d'abord le passage du système romain à double registre à l'unique nom de baptême de la société chrétienne, puis la réintroduction, à partir du XI^e siècle environ, d'un second nom pour répondre aux nécessités de l'identification, voir, dans ce bulletin, l'introduction de Cécile BECCHIA et Diane CHAMBODUC DE SAINT-PULGENT, p. 1-26.

²⁶ COLIN MUSSET, chanson I, « Volez oïr la muse Muset ? », in *Les Chansons de Colin Muset*, Joseph BÉDIER (éd.), Paris, Champion, « CFMA », 1938 (1^{ère} éd. 1893), p. 1-3.

²⁷ Sur ces vers de Rutebeuf (cités d'après les vers 45 et 46 de la *Leçon d'hypocrisie et d'humilité*, in RUTEBEUF, *Œuvres complètes*, Michel ZINK (éd.), Paris, Livre de Poche, « Lettres gothiques », 2001), sur les différentes graphies du nom du poète et sur leurs différentes implications, voir Jean DUFOURNET, « À la recherche de Rutebeuf », in *Mélanges Charles Foulon*, Rennes, Université de Haute Bretagne, Institut de Français, 1980, t. I, p. 105-114 ; repris dans *L'Univers de Rutebeuf*, Orléans, Paradigme, « Medievalia », 2005, p. 68-82 (sur le nom, voir les pages 68 à 74). Le nom « Rutebeuf » est le plus souvent considéré comme un surnom, un sobriquet, mais on ne peut exclure qu'il s'agisse d'un patronyme, dans lequel -beuf dériverait de la terminaison latine -bodus. Les effets qu'en tire le poète pourraient alors avoir provoqué l'interprétation d'un nom comme surnom. Peu importante en soi, la question illustre

de ces poètes, et d'une certaine façon à leur invitation, il est alors tentant d'user de l'annominatio pour interpréter les noms et surnoms des poètes que révèlent ou dissimulent prologues et épilogues, comme Jean « Renart » ou Renaut « de Beaujeu »²⁸.

De simple « étiquette », le nom réapproprié par le sujet devient le support d'une véritable représentation de soi. Il ne se contente plus de désigner, il décrit et met en scène, dramatise la figure du poète et en livre une sorte de portrait condensé. Peut-être cependant faut-il distinguer dans cette perspective les jeux des troubadours et trouvères qu'analyse Roger Dragonetti de la dynamique sous-jacente aux vers de Rutebeuf. Dans un cas, l'identité se glisse, plus qu'elle ne se déploie, dans un jeu de différences qui peuvent, implicitement, contenir en germe un portrait du poète. Mais celui-ci ne se rend palpable qu'à travers l'habileté de sa technique. L'identité poétique se réduit presque à une marque de fabrique. Rutebeuf ou Colin Muset, eux, se mettent en scène dans les aléas de leur

bien le potentiel significatif des noms et le parti qu'en tirent les poètes pour non seulement se désigner de manière ostentatoire, mais aussi se représenter – être en représentation à tous les sens du terme.

²⁸ Roger DRAGONETTI, en particulier, est passé maître dans l'art d'interpréter les noms des poètes ou de leurs personnages en déployant tous les signifiants qui peuvent s'y associer. On trouvera de bons exemples de cette technique dans son ouvrage *Le Gai Savoir dans la rhétorique courtoise, Flamenca et Joufroi de Poitiers*, Paris, Seuil, « Connexions du Champ freudien », 1982. La partie consacrée aux « Jeux clandestins » (en grande partie des jeux sur le nom propre, *ibid.*, p. 11-84), fondée sur l'idée que le nom propre est une « cellule germinale de la littérature » qui sert « à situer littéralement l'auteur et ses personnages dans l'existence de leur propre fable » (*ibid.*, p. 18), se conclut ainsi : « À force de prendre un peu trop au sérieux la littérature courtoise, on a fini par oublier la guille, entendons bien les ruses qui permettaient aux poètes usant des mêmes topiques de se singulariser. [...] C'est trop peu de reconnaître par le nom tel ou tel personnage, il faudra encore se rendre compte qu'un même nom, pris dans un réseau textuel différent, transforme le topique auquel il est assimilé, car c'est en opérant sur la matérialité du nom propre, dont les variantes graphiques attestent l'extraordinaire plasticité, que le poète devient effectivement le trouveur qui manifeste ses dons en astuces encore inexploitées » (*ibid.*, p. 46-48).

existence de jongleurs encombrés d'épouses acariâtres²⁹. Ils joignent l'exhibition du nom, son utilisation pour définir une posture poétique, à l'inscription dans une parenté fictive, sur le mode de l'illusion biographique – tous traits qui composent, justement, une identité. Le sujet du discours, le « je » de la chanson, cesse d'être une figure vide, offerte à toutes les appropriations, un pur sujet grammatical dépourvu de tout prédicat qui le singulariserait, pour devenir le support d'une identité. Il se figure lui-même en objet modelé par les circonstances, s'invente une personne à partir de motifs topiques : à la même époque, les copistes inventent aux troubadours des vidas qui déploient les circonstances rêvées dans lesquelles les poèmes auraient été composés. L'analogie entre ces démarches explicite l'objectivation sous-jacente au glissement du « je » au « moi » qui caractérise l'opposition entre la chanson et le dit. La première personne est traitée comme le serait une troisième personne : de sujet, elle devient aussi objet du discours³⁰.

L'identité réflexive passe donc, elle aussi, par une objectivation du sujet. Mais celle-ci, loin d'être fixe, va de pair avec une dramatisation : projeté dans les circonstances et conditions concrètes de son existence, les tempora, le sujet se définit par son interaction avec elles. L'identité se combine ainsi avec le decorum³¹, le fait d'agir « comme il convient » au rôle social imposé par les circonstances. Un lien nécessaire apparaît entre l'identité personnelle et les données concrètes qui la déterminent – la

²⁹ C'est le motif, fictif bien entendu, que développent le Mariage Rutebeuf (RUTEBEUF, *Œuvres complètes*, éd. cit.) et la chanson V de COLIN MUSET, « Sire cuens j'ai vielé... » (Les Chansons de Colin Muset, éd. cit., p. 9-10).

³⁰ Sur l'opposition entre le dit et la chanson et sur les définitions du sujet poétique qui sous-tendent chacun de ces deux genres, voir Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, op. cit., p. 479-506 et *Langue, texte, énigme*, Paris, Seuil, « Poétique », 1975, p. 163-196, ainsi que Michel ZINK, *La Subjectivité littéraire*, Paris, PUF, « Écriture », 1985 (en particulier p. 47-77 et 106-124).

³¹ Carlos Lévy souligne que c'est dans le cadre de la réflexion sur le decorum qu'apparaît la théorie des personae dans le *De Officiis* (Carlos LÉVY, « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ?... », art. cit., p. 128).

situation dans le temps et l'espace. Leur introduction dans la définition de l'identité rend compte de sa dimension biographique, qui fait qu'elle « est toujours le produit d'une histoire singulière »³². Or, si le Moyen Âge est un fervent amateur de romans biographiques, la présence, dans ses écrits, d'autobiographies, a prêté le flanc à plus de discussions. En élaborant à partir des *Monodiae* de Guibert de Nogent la notion d'écriture monodique, Michel Zink a pu dégager l'existence d'écrits où l'objet est choisi et exprimé en fonction de la personnalité, du vécu et des passions de l'auteur, dont la figure sous-tend et unifie donc l'ensemble du récit³³. Parallèlement, l'élaboration de recueils des œuvres d'un auteur, d'abord par des copistes, comme c'est le cas pour Rutebeuf et Adam de la Halle, puis sous l'égide du poète lui-même, avec par exemple une figure comme Guillaume de Machaut, participe d'une même sensibilité à l'identité poétique, désormais susceptible de primer sur celle de la matière.

La conversion et la révélation de soi : la restauration d'une ressemblance fondamentale

Une certaine invention de soi, manifestation d'une identité réflexive, est donc bel et bien à l'œuvre dans la littérature médiévale. Cependant, ce n'est pas tant sous la forme de la construction de soi, par le recueil consciencieux, en une somme, des traits qui font la personnalité, que se pense l'identité médiévale, mais plutôt comme une révélation de soi.

En témoignent les effets de sens qui se déploient autour de l'image du « miroir » au Moyen Âge. Le miroir peut aisément symboliser le retour

³² Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines...*, op. cit., p. 198.

³³ Michel ZINK, *La Subjectivité littéraire*, op. cit., p. 171 sqq. Étymologiquement, la monodie renvoie au fait de « chanter soi seul ». L'écriture monodique, telle que la définit Michel Zink, englobe ce que nous distinguons comme autobiographie et mémoires.

sur soi qui est au fondement de l'identité subjective et réflexive³⁴. Cependant, les deux utilisations majeures que fait le Moyen Âge du miroir introduisent dans l'idée de réflexivité des harmoniques différentes de celles que nous y faisons jouer. Comme modèle d'écriture, le miroir, le *speculum*, peut être l'équivalent de la somme (*summa*). Il définit alors une écriture didactique, qui cherche à enserrer dans les rayons de la méditation la représentation de l'ensemble du monde. Les Miroirs des Princes, orientés par la même tension vers le savoir, offrent le reflet d'un sujet, le Prince, défini par sa fonction. Ils décrivent donc un type, proposent au lecteur une image idéalisée, un modèle à imiter. L'œuvre est image du Prince, mais le Prince doit se concevoir à l'image de la figure renvoyée par celle-ci, dans un mouvement circulaire qui déplace finalement l'image, travaille la relation entre le modèle et la reproduction³⁵. Comme motif narratif, le miroir suppose également un jeu entre le modèle et son reflet. Il est associé à la figure de Narcisse³⁶, et se confond avec la fontaine : il représente métaphoriquement le principe même de l'écriture poétique, définie par l'alliance de l'oblique et de la circularité³⁷. Tant par l'emploi qui en est fait et que par sa signification, le miroir manifeste donc moins l'identité, la

³⁴ Pour Omar Calabrese l'essor d'une industrie du miroir a joué un rôle très concret dans le développement de l'autoportrait à l'époque moderne (Omar CALABRESE, *L'Art de l'autoportrait...*, op. cit., p. 161-164).

³⁵ Cette dynamique déjà complexe peut se doubler d'une dimension linéaire de transmission d'identité, puisque les Miroirs sont parfois inscrits dans une relation filiale.

³⁶ Narcisse n'est pas choisi au hasard. Il est sans doute, au Moyen Âge, la plus célèbre des figures « au miroir ». Il est aussi, selon Omar Calabrese l'une des figures mythiques de l'origine du portrait, c'est-à-dire de l'un des genres où s'exprime l'identité du sujet (Omar CALABRESE, *L'Art de l'autoportrait...*, op. cit., p. 125-134).

³⁷ Dans le Roman de la Rose de Guillaume de Lorris, le reflet de Narcisse semble renvoyer à la circularité du chant caractéristique de l'art des trouvères. C'est du moins ainsi que l'interprète son continuateur Jean de Meun, qui vitupère contre la stérilité de ce modèle de création poétique. À cette circularité réflexive, Guillaume de Lorris ajoute la présence, au fond de la fontaine, d'un cristal qui réfléchit l'ensemble du jardin – on retrouve la logique de la somme – et dont les rayons obliques orientent les désirs du narrateur (GUILLAUME DE LORRIS et JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, Félix LECOY (éd.), Paris, Champion, « CFMA », 1965, 1966 et 1975 (3 volumes), v. 1423-1612).

ressemblance, que la dissemblance, le déplacement. Le miroir est une figure et renvoie, dans sa transparence ambiguë, à la conception de l'écriture comme *integumentum*, comme voile qui dissimule le sens – du monde comme du texte – tout en appelant un dévoilement et un déchiffrement. Il fonctionne comme un indice, un signe qui à la fois indique qu'il faut aller au-delà de lui-même et oriente le regard de qui sait le déchiffrer. Il s'apparente en cela au masque, qui, d'un même mouvement, dissimule les traits du visage, est placé devant la vue, et représente une face à déchiffrer, sert de porte-voix.

Une dynamique similaire semble animer la conception médiévale de l'identité : elle aussi se dévoile et se découvre, voire se retrouve, plus qu'elle ne se construit. Un indice en est la parenté entre hagiographie et biographie : les plus anciens récits biographiques vernaculaires sont les Vies de saints, comme la Vie de Saint Alexis³⁸. Or ces récits sont, bien souvent, des récits de conversion : ils rendent compte d'une modification profonde dans le comportement d'un personnage, qui se tourne vers Dieu³⁹. Une telle orientation pourrait suggérer que la biographie, loin de rendre compte d'une identité, est travaillée par un changement d'identité. En réalité, la conversion, dans la conception médiévale, est plutôt la mise au jour d'une identité, qui se révèle, c'est-à-dire s'actualise et se rend visible à soi et aux autres à travers le passage par diverses épreuves d'aliénation qui, en paraissant la dissimuler, permettent en fait de lever le voile sur elle. La

³⁸ La Vie de Saint Alexis, Texte du Manuscrit de Hildesheim (L), Christopher STOREY (éd.), Genève/Paris, Droz, « TLF », 1968. Saint Alexis est un jeune noble romain qui décide, le soir de ses noces, de quitter sa famille pour mener une vie vouée à Dieu. Il s'exile en Orient où il vit en ascète. Reconnu comme un saint homme, il fuit les honneurs que veulent lui rendre les habitants d'Alsis, et retourne à Rome, où il se fait passer pour un mendiant dans la maison de son propre père, sans jamais dévoiler son identité. Ce n'est qu'après sa mort qu'une lettre révélera qui il était, et quelle fut sa vie.

³⁹ De même, les Confessions de saint Augustin, qui sont le modèle de l'autobiographie, se présentent comme une confession de louange, où le récit de sa conversion est mené à la gloire de Dieu. L'autobiographie médiévale est donc doublement ancrée dans le modèle de la conversion, dont elle se veut la confession.

conversion est l'utilisation d'une disjonction apparente pour manifester finalement une conjonction. Elle se veut révélation d'une vérité profonde de l'être, de son identité réelle. Saint Alexis par exemple, dans le récit éponyme, s'impose à lui-même un exil spatial, avant de revenir chez les siens où il se fait, volontairement, traiter comme un étranger : son identité, d'abord dissimulée, n'est révélée qu'à sa mort, à travers une lettre qui en fixe les traits en même temps qu'elle révèle un parcours biographique. La solitude qui entoure la conversion – c'est un des effets de l'exil – la fait participer d'un retour sur soi qui est aussi retour à soi, et retour à ses origines, tous gestes caractéristiques de la définition de l'identité. Sous la *translatio*, le déplacement, à l'orientation prospective, se lit une refondation de l'être, qui intègre le changement pour en faire non une divergence mais un accroissement de l'être, à l'orientation à la fois réflexive et rétrospective.

Au lieu d'introduire une solution de continuité, la conversion permet donc à l'être humain de revenir vers ce qui le constitue comme tel : son identité réelle, conforme à sa nature, c'est-à-dire pour le Moyen Âge son identité de chrétien, d'être rationnel fait à *l'image* de Dieu. Ce qu'apporte la conversion, c'est un dévoilement de cette nature, dissimulée et déformée par le péché originel. Par elle, non seulement l'homme redécouvre son identité profonde, mais il choisit de l'assumer volontairement⁴⁰. Comme l'indique Jean-Claude Schmitt,

⁴⁰ La présence d'une telle dynamique n'est d'ailleurs pas propre au Moyen Âge. Carlos Lévy comprend d'une manière analogue la quatrième persona de Cicéron. Il propose de « raisonner de manière circulaire », comme y invite le stoïcisme, et de voir dans la quatrième persona, qui se définit par le choix personnel, un retour librement consenti à la première, qui se définit par la nature rationnelle de l'homme. La quatrième persona est donc le choix volontaire que fait ou non l'homme de se conformer à sa persona d'être rationnel, participant au logos universel, ou de s'en laisser détacher : théorie aisée à récupérer pour le christianisme (Carlos LÉVY, « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ?... », art. cit., p. 138 sqq.). Jean-Claude Schmitt décrit une dynamique similaire : la personne définit « le fait pour chacun d'être un être raisonnable, imago

loin d'exalter d'abord la conscience individuelle, [la notion de personne] tend à abolir le sujet dans la divinité dont il est l'image et dans l'humanité dont il partage le destin. La dissemblance est un manque, le mal par excellence, et non un objet de gloire individuelle. Mais l'abolition du moi suppose paradoxalement un approfondissement de la conscience individuelle : le saint Augustin des Confessions comme plus tard son émule Guibert de Nogent ou à un autre niveau saint Bernard ou Richard de Saint-Victor se trouvaient eux-mêmes en cherchant à se perdre.⁴¹

La conversion est donc la projection par l'homme de l'autonomie de sa conscience, de sa capacité à contrôler l'idée de sa personne⁴² : elle renvoie à une identité qui est à la fois la plus universelle, celle de tous les chrétiens, et la plus individuelle⁴³. Cette conception, si elle permet de se réapproprier, sur le mode de l'identité personnelle, la définition de

Dei, dont la raison (mens, ratio) reflète en ses trois facultés fondamentales (memoria, intelligentia, voluntas) les trois "personnes" de la Trinité » (Jean-Claude SCHMITT « La "découverte de l'individu" : une fiction historiographique ? », art. cit., p. 229). Brigitte Miriam Bedos-Rezak relève, pour illustrer cette conception, la métaphore du sceau de cire, imprimé à l'image de la matrice, comme l'homme est imprimé à l'image de Dieu. La métaphore du sceau brisé sert alors à signifier la rupture de cette ressemblance initiale, l'introduction d'une dissemblance entre Dieu et sa créature. C'est la volonté du chrétien, sa conversion, son mouvement intentionnel vers Dieu qui lui permet d'annuler cette disjonction, et de lever le voile de *difformitas* qui oblitérait la ressemblance fondatrice de son identité (Brigitte Miriam BEDOS-REZAK, « Medieval Identity : a Sign and a Concept », art. cit., § 49 sqq.). Dans une tout autre perspective, celle de la validité des signes d'identité (en l'occurrence la signature) Béatrice Fraenkel insiste également sur cette présence d'une volonté, d'un animus, dans les signes d'identité (Béatrice FRAENKEL, *La Signature. Genèse d'un signe*, op. cit., p. 251 et 273).

⁴¹ Jean-Claude SCHMITT « La "découverte de l'individu" : une fiction historiographique ? », art. cit., p. 230-231.

⁴² Outre la notion d'intention, la notion de responsabilité est donc elle aussi étroitement liée à celle d'identité. La distinction, en anglais, entre *personhood* et *personality*, repose sur ce rôle de la conscience responsable dans la définition de l'identité. Sur la définition des rapports entre identité et responsabilité, fondés sur la dimension interactive de l'identité – la responsabilité n'ayant de sens que sous le regard d'autrui – voir l'article de Thomas LUCKMANN, « On the Evolution and Historical Construction of Personal Identity », in *Unverwechselbarkeit : Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Cologne/Weimar/Vienne, Böhlau, « Norm und Struktur », 2004.

⁴³ Voir par exemple Peter VON MOOS, « Identité personnelle et identification avant la modernité... », art. cit., p. 423-426.

l'identité par la similitude, qui est au fondement de son emploi dans la philosophie médiévale, n'est pas dépourvue d'une certaine équivocité, comme en rend compte le paradoxe final auquel recourt Jean-Claude Schmitt : la part de la subjectivité et de l'individualité, dans la recherche intentionnelle et personnelle de la ressemblance à une nature universelle, implique un risque, qu'indique la contamination de la semblance, du masque, par le thème de la dissemblance. Le sujet participe à la grâce, dont il est l'objet, et il est sujet des péchés. Le passage d'un saint Alexis par l'écart, par la marge, pour se réapproprier l'image divine imprimée en lui reste un phénomène troublant, car il implique que l'assomption responsable de la ressemblance à Dieu passe aussi par l'affirmation d'une individualité radicale, aux connotations ambiguës.