

REFLEXIONS SUR L'IDENTITE INDIVIDUELLE

Ibrahim OBOUMOU

*Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire) / Département de philosophie
ioboumou@yahoo.fr*

Résumé

Parce que l'homme est un être communautaire, l'identité individuelle a toujours été définie, en rapport avec l'identité collective, comme une identité plurielle. Cependant, une telle définition de l'identité individuelle comme identité plurielle confond identité individuelle et identité sociale ; confusion qui finit par se poser comme une négation de l'identité individuelle. Aussi, pour sauver l'identité individuelle dans son rapport avec l'identité collective sans en faire une identité sociale, le recours à l'histoire s'impose-t-il ; car, elle seule permet, en tant que produit de la parole et de l'action de la collectivité humaine, de révéler l'unicité et l'identité irremplaçable de chaque membre de cette collectivité.

Mots clés : *action, histoire, identité, parole*

Summary

Because man is a community, individual identity has always been defined, in relation to collective identity, as a plural identity. However, such a definition of individual identity as plural identity confuses individual with social identity; confusion that ends up being a negation of the individual identity. Also, to save individual identity in its relationship with collective identity without turning it into a social identity, recourse to history is essential; because it alone allows, as a product of the word and action of the human community, to reveal the uniqueness and the irreplaceable identity of each member of this community.

Keywords: *action, history, identity, word*

Introduction

L'identité individuelle se définit comme l'identité propre à un individu, qui ne saurait, pour ce fait même, être confondue à aucune autre identité, à l'identité collective, par exemple, qui, elle, peut être appréhendée comme l'identité d'une communauté donnée. L'identité individuelle et l'identité collective, ainsi définies, apparaissent comme des identités, non seulement distinctes, mais aussi opposées l'une à l'autre. Cependant, vu que l'on ne saurait trouver nulle part, sur la terre des hommes, un homme qui vit en autarcie, sans entretenir un quelconque rapport avec les autres, l'identité individuelle ne peut tirer sa détermination que de l'identité collective. De sa naissance à sa mort, l'homme est pris, en effet, dans un

réseau de relations humaines qui déterminent ce qu'il est. L'identité individuelle apparaît ainsi comme une identité plurielle d'autant qu'elle est fonction de l'appartenance de l'individu à divers groupes communautaires : la famille, l'ethnie, la race, la nation, l'État... Or, à bien y regarder, cette position, qui conçoit l'identité individuelle en rapport avec l'identité collective comme une identité plurielle, confond en fait identité individuelle et identité sociale et nie, en fin de compte, l'identité individuelle. En quel sens l'identité plurielle ou l'identité sociale est-elle une négation de l'identité individuelle ? Dès lors, comment articuler la relation existante entre les deux sortes d'identité afin de garantir à l'identité individuelle toute son intégrité ?

L'objectif principal visé dans ce travail est de définir l'identité individuelle et d'en déterminer la transcendance. De cet objectif principal découlent trois objectifs secondaires : primo, indiquer les raisons de l'identification couramment admise de l'identité individuelle à l'identité collective ; secundo, démontrer la confusion qui gît au cœur de cette identification et la négation de l'identité individuelle qui en découle ; tertio, montrer le trait distinctif de l'identité individuelle. Pour atteindre ces objectifs, nous avons recours aux méthodes critique et analytique. Tandis que celle-là permet de montrer la négation de l'identité individuelle telle qu'elle ressortit à la confusion de l'identité individuelle à l'identité collective, celle-ci aide à exposer la différence et la spécificité de l'identité individuelle par rapport à l'identité collective.

Le premier chapitre des présentes réflexions expose la conception de l'identité individuelle à partir de l'identité collective comme identité plurielle. Le deuxième chapitre, quant à lui, démontre la négation de l'identité individuelle telle qu'elle découle de l'identification de l'identité individuelle à l'identité plurielle. Enfin, le troisième chapitre montre que l'histoire, en tant que produit de la parole et de l'action humaine, est le canal par excellence de la révélation de l'identité individuelle, en tant que telle, dans sa relation avec l'identité collective.

1. Identité individuelle : une identité plurielle

La définition de l'identité individuelle passe nécessairement par sa mise en relation avec l'identité collective et ce, parce que comme le souligne Aristote, l'homme est un « *ζῷον πολιτικόν* » (Aristote, 1959 : I, 2, 9). Mais

dire que l'homme est un *ζῷον πολιτικόν* revient à affirmer, généralement, qu'il est un « être destiné à vivre en société » (Séгур, 2004 : 6), que « la cité est une réalité naturelle et l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité » (Aubonnet, 1968 : 14) ; et, rigoureusement, qu'il est un « animal politique » (Oboumou, 2013 :104), un animal qui vit dans la *polis* avec ses pairs et qui ne rentre en relation avec eux qu'à travers la *praxis* et la *lexis*. Quoi qu'il en soit, que l'expression *ζῷον πολιτικόν* de Aristote signifie animal social ou animal politique, cela ne change rien au fait que l'homme est perçu depuis Aristote, au moins, comme un être communautaire et non comme un être solitaire. C'est pourquoi ce qu'il est ou peut être en propre dépend de sa relation avec la communauté dans laquelle il vit où à laquelle il appartient.

Certes, il est possible de trouver des hommes, tel l'*homo faber*, qui vivent dans l'isolement et qui le posent comme le terreau de leur créativité ou, comme le philosophe, qui vivent dans la solitude et la conçoivent comme un mode de vie, du moins, comme une condition de travail. Dans l'isolement et la solitude, l'homme est, en effet, parmi lui-même ; il est « ensemble avec lui-même » (Arendt, 1983 : 228), être ensemble avec soi-même étant ce qui permet à la pensée d'être effective. En d'autres termes, c'est dans la solitude que la pensée, en tant que dialogue entre moi et moi-même, conversation que l'âme poursuit avec elle-même, est possible. Or, en tant qu'il est parmi lui-même, l'homme demeure en rapport avec ses semblables, ses pairs, qui se trouvent justement représentés dans le moi avec lequel le dialogue de la pensée est mené. Il est dès lors deux-en-un quand il est parmi lui-même. Ainsi, même dans la solitude, l'homme apparaît-il comme un être communautaire, un être avec les autres.

D'ailleurs, l'homme ne saurait demeurer longtemps écartelé dans ce rapport dual avec lui-même ; il lui faut recouvrer l'identité d'un homme qui se saisit comme un tout, un homme dont l'identité ne peut jamais être confondue à celle d'un autre de peur de sombrer dans la désolation, c'est-à-dire dans l'abandon de soi par soi-même. Et la grâce qui peut sauver l'*eremos* de l'abandon de soi par soi-même, qui permet à l'homme de pensée d'être à nouveau un tout, provient des autres. « Pour être confirmé dans mon identité, je dépends entièrement des autres ; et c'est la grande grâce salutaire de l'amitié pour les hommes solitaires qu'elle fait

à nouveau d'eux un "tout", qu'elle les sauve du dialogue de la pensée où l'on demeure toujours ambigu, qu'elle restaure l'identité qui les fait parler avec la voix unique d'une personne irremplaçable » (Arendt, 1983 : 228).

Bref, la définition de l'identité individuelle est intimement liée à la relation que l'individu entretient avec les autres, avec l'identité collective. Telle est ce qui ressortit à la définition aristotélicienne de l'homme comme *ζῷον πολιτικόν*. Cette définition fait de l'homme un être politiquement localisé, elle identifie l'homme au citoyen. Dans ce contexte, l'identité individuelle est pensée en termes d'appartenance à une communauté politique donnée.

Cependant, ainsi que le note Amartya Sen, « notre sens de l'identité – en fait nous en avons plusieurs – ne s'arrête pas aux frontières d'un État. Nous nous identifions aux gens de la même religion, du même groupe linguistique, de la même ethnie, du même sexe, des mêmes convictions politiques, de la même profession. Ces identités multiples traversent les frontières nationales » (Sen, 2010 : 169). Ainsi, dans son rapport avec l'identité collective, l'identité individuelle se pose comme une identité plurielle, une identité multiple ; elle est fonction du groupe auquel l'individu appartient ou se rattache. Mais définir l'identité individuelle comme une identité plurielle ne revient-il pas à confondre identité individuelle et identité sociale et, par conséquent, à nier l'identité individuelle ?

2. l'identité plurielle : une négation de l'identité individuelle

Définir l'identité individuelle comme une identité plurielle revient, à l'évidence, à la confondre à l'identité sociale. En affirmant que « nous nous identifions aux gens de la même religion, du même groupe linguistique, de la même ethnie, du même sexe, des mêmes convictions politiques, de la même profession » aussi bien qu'aux gens de la même communauté politique, l'on met, en effet, l'accent sur les diverses appartenances sociales de l'individu et, par conséquent, fait de l'identité individuelle une l'identité sociale. L'identité sociale apparaît justement chaque fois que l'on définit l'individu comme médecin (profession), musulman (religion), français (groupe linguistique), senoufo (ethnie), femme (sexe), libéral (conviction politique). Toutes ces identités sociales,

en fin de compte, sont communes à tous les autres membres de l'appartenance sociale concernée.

Or, en tant qu'elle est commune à tous les membres d'une collectivité, d'une appartenance sociale donnée, l'identité sociale se distingue de l'identité individuelle, qui, elle, désigne l'ensemble des caractéristiques singulières, propres à l'individu en tant que tel. Tel est ce qui ressortit de la conversation suivante entre Socrate et Théétète : « Si tu saisis dans chaque objet ce qui le distingue des autres, tu en sairas, selon quelques-uns, la raison ; mais tant que tu n'atteins qu'un caractère commun, tu n'auras la raison que des objets auxquels ce caractère est commun » (Platon, 1967 : 208).

Que l'identité sociale diffère de l'identité individuelle et même s'oppose à celle-ci en la niant, cela ressortit clairement au conflit entre l'intime et le social chez Rousseau, qui demeure, à n'en point douter, le père de l'intimité. La découverte de l'intimité par Rousseau n'a été possible que comme révolte du cœur contre le conformisme social, contre la tendance de la société à uniformiser ses membres, à exiger d'eux un certain comportement, à leur faire suivre des règles qui, toutes, tendent à les normaliser, à les faire marcher droit. Tel est ce qui ressort de cette pensée de Jean-Jacques Rousseau : « Aujourd'hui que des recherches plus subtiles et un goût plus fin ont rendu l'art de plaire en principes, il règne dans nos mœurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jetés dans un même moule : sans cesse on suit des usages jamais son propre génie. On n'ose plus paraître ce qu'on est ; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus puissants ne les en détournent. On ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire » (Rousseau, 1973 : 241). Ainsi la découverte de l'intimité par Rousseau apparaît comme la solution à l'exigence d'un certain comportement, à cette « vile et trompeuse uniformité ».

Cependant, il ne faut pas confondre l'intimité au privé, lequel fut absorbé, dès l'avènement du social, par le social. L'intimité du cœur, contrairement au privé, n'a pas de place tangible dans le monde. Pour Rousseau, l'intime est, de même que le social, un mode subjectif de l'existence. L'intime, c'est la sensation d'être autre, le fait de sentir dans tout ce qui est en moi, ce qui n'est pas moi. Et ce que je sens, c'est que je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus, que je vois et que certainement je ne verrai

point ; je ne suis fait comme aucun médecin, chrétien, Ivoirien, Senoufo, même si je suis médecin, chrétien, ivoirien, senoufo... Soutenir le contraire revient simplement à nier l'existence de l'identité individuelle, à fondre l'individu dans le groupe social auquel il appartient.

La dactylotechnie et la dactyloscopie, abondamment utilisées aujourd'hui en médecine légale et par la police scientifique pour l'identification des individus, sont une preuve supplémentaire de ce que l'identité individuelle est distincte de l'identité collective et ne saurait être perçue comme une identité plurielle, à fortiori, être confondue à l'identité sociale. Par dactylotechnie, il faut entendre les procédés qui permettent d'identifier les individus grâce à leurs empreintes digitales, sans recourir à l'ordinateur ; et par dactyloscopie l'étude des dessins digitaux. Ces techniques d'identification des individus mettent en exergue le fait que les empreintes digitales, non seulement sont uniques, propres à chaque individu, mais aussi différentes d'un doigt de la main à un autre chez le même individu de sorte qu'il est quasi-improbable que deux personnes aient la même empreinte : la probabilité pour que cela soit est d'une chance sur 64 milliards.

S'appuyant sur les résultats de telles techniques d'identification, Clémence Carron souligne que même de vrais jumeaux peuvent certes être similaires, mais seront inmanquablement différents. Ainsi qu'elle le déclare, en effet, « À 24 semaines, la géométrie des empreintes est fixée définitivement pour toute la vie de l'individu, et les seules déformations qui se produisent ensuite viennent de la croissance des doigts. L'expression des gènes spécifiques guide la formation globale des structures digitales et la différenciation coordonnées des types cellulaires. Si les gènes sont les architectes des dermatoglyphes, alors les vrais jumeaux, dont le patrimoine génétique est identique, devraient avoir les mêmes empruntes... Mais ce n'est pas le cas. Bien que la comparaison des empreintes de deux vrais jumeaux révèle une grande similarité, une analyse plus poussée montre des disparités » (Carron, 2010). Ainsi, l'étude des empreintes digitales vient-elle aussi corroborer le fait que l'identité individuelle demeure distincte et se distingue de l'identité sociale, même si cette identité individuelle ne peut se définir qu'en rapport avec l'identité collective, d'autant plus que nul homme ne vit en autarcie.

En définitive, définir l'identité individuelle, en rapport avec l'identité collective, comme une identité plurielle revient à la confondre à l'identité

sociale, à nier tout simplement l'identité individuelle. Mais, d'une part, si l'identité individuelle n'est pas une identité multiple, d'autre part, si, malgré tout, elle ne peut s'exprimer qu'en relation avec l'identité collective, comment peut-elle devenir effective sans se nier, sans devenir autre qu'elle-même ?

3. Action, réseau des relations humaines et affirmation du « qui »

En se référant à la conception arendtienne de l'histoire au cœur de laquelle se trouvent la *praxis* et la *lexis*, il est possible de trouver une place propre à l'identité individuelle dans son rapport avec l'identité collective, qui permette à la fois de la différencier et de la distinguer de l'identité collective sans laquelle, pourtant, elle ne saurait advenir comme telle. C'est essentiellement dans son ouvrage *Condition de l'homme moderne* que Arendt ébauche une conception de l'histoire à partir de la pluralité humaine, c'est-à-dire à partir des hommes pris dans leur diversité relative, qui accorde tout son sens et toute sa place à l'affirmation de l'identité individuelle.

Suivant cette conception, l'histoire est l'histoire des hommes ; elle est « le résultat de l'action et de la parole » des hommes (Arendt, 1983 : 207). Ainsi, l'action et la parole se posent-elles comme la source d'où jaillit l'histoire. Mais elles ne produisent l'histoire que parce qu'elles reposent sur le rassemblement des hommes. Sans la pluralité humaine, aucune action ni aucune parole n'est en effet possible. L'action et la parole sont ainsi prises dans un ensemble de relations humaines, sans lequel elles ne sauraient être possibles. La pluralité humaine est donc le fondement de l'action et de la parole, le lieu où elles prennent naissance. Mais la pluralité humaine, en tant que pluralité d'hommes agissant et parlant ensemble, « ne saurait se réduire à la multiplication des exemplaires d'une espèce, à la répétition infinie d'un même modèle » (Courtine-Denamy, 1995 : 14). Elle se caractérise par l'égalité et la distinction. L'égalité est ce qui permet, en effet, à des hommes de se comprendre ; car s'ils étaient uniquement différents, les hommes ne se comprendraient pas et n'agiraient pas ensemble. Le fait de se comprendre et d'agir ensemble est la preuve que la pluralité humaine est faite d'égaux. Mais la pluralité se définit aussi par la distinction. Ceux qui se rassemblent ne sont pas seulement des hommes égaux, mais aussi distincts les uns des autres ; c'est pourquoi ils ont besoin de communiquer ou d'agir pour se faire comprendre. Si les

hommes n'étaient pas distincts les uns des autres, nul n'aurait besoin de communiquer ses désirs et sentiments aux autres.

Qu'il n'y ait donc point d'action et de parole possibles sans pluralité humaine, cela signifie que l'action et la parole sont fondées sur l'égalité absolue d'êtres uniques. Elles ne sont possibles qu'en tant qu'activités d'hommes égaux mais distincts à la fois : égaux parce que ceux qui agissent sont tous des êtres humains, mais distincts parce qu'aucun de ces êtres humains n'est identique à un autre. Dès lors, enracinées dans la pluralité d'hommes à la fois égaux et distincts, l'action et la parole ne peuvent être que révélation de chacune de ces unicités qui constituent la pluralité humaine. Car ces unicités, en plus d'être distinctes, se distinguent les unes des autres par la parole et l'action. En agissant et en parlant, les hommes ne montrent pas qu'ils sont simplement distincts, mais qu'ils se distinguent aussi les uns des autres, c'est-à-dire qu'ils sont uniques, irremplaçables. Ainsi, « en agissant et en parlant ensemble les hommes font voir ce “qui” ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde, alors que leurs identités physiques apparaissent, sans la moindre activité, dans l'unicité de la forme du corps et du son de la voix. Cette révélation du “qui”, par opposition au “ce que” – les qualités, les dons, les talents, les défauts de quelqu'un, qu'il peut étaler ou dissimuler – est implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit » (Arendt, 1983 : 202), un « qui » que l'homme qui parle et agit ne peut ni dissimuler ni manifester volontairement, mais qui ne se manifeste, tel le *daimon* grec, qu'à ceux avec lequel il agit et parle.

Mais en concevant l'action et la parole comme l'unique possibilité qu'a l'homme d'exprimer son identité et de faire ainsi son apparition dans le monde en tant qu'être unique et irremplaçable, Arendt assume clairement sa dette vis-à-vis de Saint Augustin auprès de qui, pour le dire en termes heideggeriens, elle a appris « à lire et à vivre » (Heidegger, 1966 : 13), précisément, à penser l'être de l'homme. En effet, c'est chez Augustin que se noue un lien insécable entre l'action et la révélation de l'homme comme commencement. Toutefois, il faut se garder de confondre, chez Augustin, le commencement du monde au commencement de l'homme, à la naissance d'un homme qui est novatrice. À ce commencement-là, il donne le nom de *principium* et à celui-ci le nom *d'initium*, (S. Augustin, 1960, xi 32). Pour lui, l'homme est, en effet, un *initium*, c'est-à-dire un nouveau venu ; et, en tant que tel, il est porté à l'action, à prendre des

initiatives, comme la marque de sa venue au monde et comme révélation de son être au monde. C'est ce qu'il faut comprendre lorsque saint Augustin dit : « *[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* » (Augustin, 1960 : xii, 20). Littéralement traduite, la pensée de Augustin veut dire : pour qu'il eut un commencement fut créé l'homme, avant qui il n'y avait personne. L'homme est le commencement parce qu'il est capable d'action ; l'action est ce qui le révèle comme commencement.

Cependant, le fait que l'action dévoile l'homme comme commencement, l'être, le « qui » est l'homme, ne signifie nullement qu'elle est consubstantielle à l'homme, qu'il y a en l'homme, incrusté en son essence même, quelque chose de politique. Certes l'action révèle l'être, mais sans la présence des autres, l'être révélé ne serait que pure chimère. Elle révèle l'être mais seulement aux autres ; elle ne révèle l'être que parce qu'il y a les autres pour toucher, sentir, entendre, goûter, voir cet être révélé, cette apparence.

Ainsi dire, avec Arendt, que la parole et l'action humaines prennent naissance au sein de la pluralité humaine, c'est affirmer qu'elles sont la révélation de toutes ces identités personnelles qui composent cette pluralité. Aussi que l'action et la parole soient possibles au sein de la pluralité humaine, cela ne les empêche pas d'être révélation de chaque singularité, unicité constitutive de cette pluralité. Et c'est en tant qu'elles sont prises dans un réseau de relations humaines ou, pour le dire autrement, encerclées par l'identité collective, que l'action et la parole, qui sont révélation de chaque identité personnelle, individuelle, produisent l'histoire.

L'histoire n'est donc pas indépendante des actions et des paroles des hommes ; elle n'est possible que parce que le « qui » qui parle et qui agit, le fait au sein d'une communauté d'hommes qui, tous, se révèlent dans leur identité propre par la parole et l'action. Mais si l'histoire est le produit de la révélation du « qui » et du réseau des relations humaines, c'est qu'elle demeure opaque pour le « qui » qui se révèle. L'histoire d'une vie – et même celle d'un peuple – demeure en effet opaque, imprévisible, pour quiconque parce qu'elle ne se pose jamais comme le résultat de la volonté qui l'a initiée, puisque cette volonté est prise dans un réseau de relations humaines qui la détourne de son but. Si nul ne peut donc prévoir à l'avance l'histoire de sa vie, c'est parce que son action et sa parole, insérées dans un réseau d'actions et de paroles, n'atteignent jamais le but qu'il s'est fixé.

Il ressort de ce qui précède que l'homme ne peut être le fabricant de son histoire, puisque ses actions et ses paroles sont constamment détournées de leur but initial. Il est donc agent de son histoire, c'est-à-dire qu'il déclenche une histoire en agissant et en parlant avec les autres ; mais il en est aussi le patient. Être patient de l'histoire signifie la subir. Ainsi être à la fois agent et patient de l'histoire, c'est initier une histoire dont on finit par subir les effets, puisque celle-ci n'est que le fruit de toutes les identités individuelles réunies qui, certainement, la détournent de son intention originare. C'est ainsi qu'il faut comprendre Arendt lorsqu'elle déclare que « les histoires, les résultats de l'action et de la parole, révèlent un agent, mais cet agent n'est pas auteur, n'est pas producteur. Quelqu'un a commencé l'histoire et en est le sujet au double sens : l'acteur et le patient, mais personne n'en est l'auteur » (Arendt, 1983 : 207).

L'histoire est, en d'autres termes, ce qui révèle des identités individuelles. Si l'identité individuelle, personnelle, est, en effet, ce qui s'exprime dans les actions et les paroles, c'est que sans l'histoire, l'homme ignorerait cette identité, vu que ses actions et ses paroles, insérées dans un réseau de relations existantes, constitué des paroles et des actions des autres, sont contrecarrées par celles-ci et n'atteignent jamais leur intention originare. Être pris dans le réseau des relations humaines existantes est ce qui empêche l'homme de connaître d'avance le « qui » qu'il exprime, son identité individuelle, et l'oblige à avoir recours à l'histoire, résultat des actions et des paroles humaines, pour saisir celle-ci.

Conclusion

L'analyse des identités individuelle et collective a abouti aux résultats suivants : premièrement, quoique distincte d'elle, l'identité individuelle ne peut être pleinement saisie et définie que dans sa relation avec l'identité collective, vu que l'homme est fondamentalement un être communautaire. Deuxièmement, puisque la vie en communauté se caractérise par diverses relations sociales, l'identité individuelle a été perçue comme une identité multiple, c'est-à-dire comme une identité sociale qui, en définitive, s'est posée comme la négation pure et simple de l'identité individuelle. Troisièmement, en tant que « qui » et non description du « ce qu'est » que l'homme peut avoir en commun avec les autres hommes, l'identité individuelle, qui se révèle par l'action et la

parole au sein d'une communauté d'hommes qui se révèlent eux aussi dans leur identité propre par la parole et l'action, n'est connaissable que grâce à l'histoire.

Bibliographie

Arendt Hannah, (1983), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

Arendt Hannah, (1995), *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil.

Aristote, (1959), *Politique*, Paris, PUF.

Aristote, (1968), *La politique*, Paris, Belles Lettres.

Augustin Saint (1960), *La cité de Dieu*, Paris, Garnier-Flammarion.

Carron Clémence, (2010), « Les vrais jumeaux ont-ils les mêmes empreintes ? »,

[archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=https%3A%2F%2Fwww.p
olice-scientifique.com%2Fvrais_jumeaux-m%25C3%25AAmes-
emprientes%25F7federation=archive.wikiwix.com](http://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=https%3A%2F%2Fwww.p
olice-scientifique.com%2Fvrais_jumeaux-m%25C3%25AAmes-
emprientes%25F7federation=archive.wikiwix.com)

Heidegger Martin, (1966 et 1976), *Questions III et IV*, Paris, Gallimard.

Oboumou Ibrahim, (2013), « Le sens du vocable *politikon* dans l'expression *ζῆλον politikon* d'Aristote », *Revue Ivoirienne des Lettres, Arts et Sciences Humaines*, n°19, p. 98-107.

Platon, (1967), *Œuvres, VIII, Deuxième partie, Théétète*, Paris, Les Belles Lettres.

Rousseau Jean-Jacques, (1973), *Du contrat social ou principes de droit politique*, Paris, Union Générale d'Éditions.

Ségur Philippe, (2004), *Introduction à la pensée politique classique*, Paris, Ellipses.

Sen Amartya, (2010), *L'idée de justice*, Paris, Flammarion.