

LA DÉFRAGMENTATION IDENTITAIRE OU LE STATUT DE L'ALTÉRITÉ DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE

Michel Messu

► **To cite this version:**

Michel Messu. LA DÉFRAGMENTATION IDENTITAIRE OU LE STATUT DE L'ALTÉRITÉ DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE : Communication au Colloque de l'AISLF et l'Université Galatasaray, Istanbul (Turquie), 12-14 Mai 2005. 2005. halshs-00257617

HAL Id: halshs-00257617

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00257617>

Preprint submitted on 19 Feb 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

AISLF-Université Galatasaray

Istanbul 12-14 Mai 2005

Michel Messu

LA DÉFRAGMENTATION IDENTITAIRE

Ou

LE STATUT DE L'ALTÉRITÉ DANS LA

CONSTRUCTION IDENTITAIRE

Dans notre conception moderne de l'individu, l'identité personnelle, le *Moi*, apparaissent, au côté de la liberté de mouvement ou de la liberté de conscience, comme participant des immunités les plus fondamentales dont nous pouvons jouir. Une sorte de *droit* à être soi, un droit subjectif s'il en est, nous serait reconnu. C'est ce droit à être soi qui se trouve décliné sous tous ses aspects aujourd'hui et donne le sentiment que l'identité se trouve être, désormais, un assemblage hétéroclite des fragments de ce qui constituait, hier, les solides identités sociales.

C'est cette hypothèse qui a été testée dans une enquête menée en 2002/2003 auprès de 70 personnes rencontrées, pour les unes, dans la région parisienne, pour les autres, dans le département de la Côte d'Or.

Cette enquête avait un double objectif :

1 tester la rentabilité heuristique des réponses aux questions de l'enquête INSEE « histoire de vie » ;

2 étudier les points nodaux autour desquels semblent se jouer les questions identitaires.

Schématiquement, le cadre problématique avait été énoncé par Claude Dubar dans un ouvrage au titre explicite et qui affirmait que nous étions entrés dans une phase de *crise des identités*¹. Des mutations profondes auraient affecté les processus par lesquels nous nous identifions à des ensembles collectifs, des *Nous*, et grâce auxquels nous pouvions dire *Je*. L'identité *Nous-Je*, selon la formule forgée par Norbert Elias², n'allait plus de soi, d'autres procédures d'identification, et partant d'autres identités, auraient vu le jour.

Ce qui, par parenthèse, confirme que la question identitaire est bien à inscrire historiquement et qu'un « tournant de l'histoire » pourrait aujourd'hui nous permettre d'en saisir bien des enjeux. C'est ce qu'affirme Jean-Claude Kaufmann, ce que confirme aussi bien François de Singly que Michel Wieviorka par exemple³.

¹ Claude Dubar, 2000, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF.

² Norbert Elias, [1987] 1991 trad. franç., « Les transformations de l'équilibre 'Nous-Je' », in *La société des individus*, Paris, Fayard.

³ François de Singly, 2003, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin.
Michel Wieviorka, 2000, *La différence*, Paris, Balland.

Ce tournant de l'histoire est lié à la perturbation des dynamiques économiques et sociales du travail et de l'emploi. A l'inclusion d'hier dans le monde du travail s'opposerait l'exclusion contemporaine ; à l'affiliation salariale, la désaffiliation et la précarité ; au métier, la valse des compétences éphémères. Tout cela est bien connu.

Participent également du même tournant de l'histoire, les changements géopolitiques planétaires. Ils ont aussi rebattu les cartes de l'identité individuelle. La « fin des idéologies », comme on a pu le dire, a accompagné ce tournant, mais n'a pas condamné pour autant toute idéologie. Les idéologies religieuses, notamment, mais aussi les nouvelles philosophies d'un vivre ensemble plus électif, ont ainsi fourni de quoi construire autrement des identités bientôt revendiquées sur la scène publique. Depuis les banlieues de l'islam⁴, découvertes par les socialistes français après l'élection de François Mitterrand en 1981, jusqu'à la revendication de citoyenneté mondiale, les manières de se sentir appartenir à un ensemble politique national ont reçu de sérieux correctifs au regard de ce qu'elles pouvaient être encore à la fin des années soixante.

Enfin, et parachevant ce tournant de l'histoire, il y a ces nouvelles pratiques du *Moi*, comme dit Charles Larmore⁵. Quoique dans la filiation du romantisme ou de l'existentialisme sartrien, le désir *d'être soi-même*, de *n'être que soi-même*, ce désir d'authenticité est advenu au rang d'impératif catégorique de l'identité personnelle. Charles Larmore le résume parfaitement lorsqu'il écrit : « Nous sommes nous-mêmes lorsque nous ne nous regardons plus avec les yeux d'un autre »⁶. Du moins, c'est ce qu'on affirme.

Ainsi, ce n'est pas pour satisfaire à l'atavisme religieux de sa famille d'origine que le jeune « beur » rencontré dans les banlieues précitées se réclame de l'islam, c'est par

⁴ Voir Gilles Kepel, 1987, *Les banlieues de l'islam*, Paris, Éditions du Seuil.

⁵ Charles Larmore, 2004, *Les pratiques du moi*, Paris, PUF.

⁶ Charles Larmore, 2004, *Les pratiques du moi*....., pp. 187-188.

« choix » personnel, pour s'affirmer dans ce qu'il a envie d'être essentiellement. Autrement dit, même lorsqu'il s'agit de retrouver pour soi ce qui a été un trait d'identité partagé par un grand nombre d'autres, par sa famille, son environnement local ou régional, ses pairs, etc., -ce que Norbert Élias, justement, appelait l'*habitus social d'un individu*-, ce n'est, prétend-on, non par mimétisme mais par souci d'authenticité.

En somme, si tournant de l'histoire il y a, celui-ci affecte foncièrement la manière dont l'individu conçoit l'identité dont il se dit titulaire. Ce tournant de l'histoire marque le passage -pour faire court-, d'une représentation de l'identité dérivant des attributs des groupes hiérarchisés d'appartenance —mais dont la hiérarchie est susceptible de varier d'une configuration à l'autre⁷— à une représentation de l'identité procédant par choix raisonné de l'individu qui en sera porteur. Ce qui revient à dire que, dans un cas, l'identité est dévolue -en quelque sorte irrécusable et immuable-, dans l'autre, elle est auto-produite, bien sûr à partir de données préexistantes —dont le statut existentiel serait à préciser— mais dont l'agencement fournit cette figure singulière, unique, du « *Moi* ». Ce qui revient à retrouver, sans considérations morales toutefois, la célèbre formule de Stirner : « *Pour Moi, il n'est rien au-dessus de Moi* »⁸.

⁷ En effet, si la logique de l'honneur, qui exige que l'individu soit subsumé sous le collectif d'appartenance, opère aussi bien dans la manière corse de faire communauté, que dans la manière maffieuse, quel que soit son territoire, ou dans les « sociétés » de compagnonnage et toutes leurs variantes confraternelles, c'est qu'une sorte de transcendantal identitaire s'impose à chacun. Ici le groupe familial, là le groupe de hors la loi, là encore le groupe de métiers, ailleurs le groupe de pairs, de croyants, d'initiés, etc., dans tous les cas un concept collectif s'impose comme « bonne forme » (*gestalt*) identitaire. Celle sans laquelle il ne saurait y avoir d'identité véritable, en tout cas d'identité socialement recevable.

⁸ Voir Max Stirner, [1844], *L'Unique et sa propriété*,

C'est bien cette idée de transition, et partant de transaction, que j'ai pu voir à l'œuvre dans les « histoires de vie » que j'ai été amené à étudier au cours de l'enquête empirique menée en 2002/2003, et dans un certain nombre de cas de manière quasi explicite. Maintenant, et du point de vue des exigences de l'analyse sociologique, j'ai recherché à retrouver les modalités pratiques par lesquelles ce « tournant de l'histoire » a bien pu opérer. C'est ce que je vais tenter de reprendre maintenant, de manière très ramassée, et toujours à partir des résultats de l'enquête empirique que je viens de mentionner.

1- LES HÉRITAGES IDENTITAIRES

En matière d'identité, il y a toujours de l'héritage. C'est ce que les personnes rencontrées appelaient leurs « racines ».

1- Les racines

C'est bien sûr un lieu commun que d'affirmer que tout individu possède des « racines », si l'on entend par là qu'il peut être rattaché, dans le temps comme dans l'espace, à des éléments d'antériorité qui lui confère *ipso facto* si ce n'est l'intégralité de son identité individuelle, du moins une partie non négligeable de celle-ci.

Le thème des « racines » est omniprésent dans les entretiens que j'ai recueillis. Il signe la présentation identitaire des individus d'une dimension socio-historique capitale. Il fournit d'emblée l'idée que l'identité individuelle n'est jamais le produit absolu de l'activité du seul individu. Il marque de son empreinte la compréhension que l'individu donne de sa propre identité : celle-ci est, au moins autant, un produit social et historique hérité, qu'une production continuée à mettre à l'actif du porteur d'identité.

Le thème a tellement d'évidence qu'il est volontiers repris par les sciences sociales et pas toujours métaphoriquement. Une bonne partie de la sociologie de la reproduction sociale ou de la mobilité sociale est d'abord un exercice de mise à jour des « racines » qui ancrent l'individu dans des ensembles sociaux qui le transcendent et, le plus souvent, lui préexistent. Pourtant, l'évidence de la chose est plus que trompeuse. Les « racines », semble-t-il, ne se valent pas toutes, ou plus exactement, elles ne produisent pas toutes les mêmes effets définitionnels chez l'individu. C'est en tout cas ce qu'il nous a été permis de comprendre à partir des entretiens réalisés.

Pourquoi, en effet, sont-ce les racines Italiennes, Polonaises, Juives... qui se trouvent retenues quand c'est seulement d'un côté parental qu'il y a une ascendance Italienne, Polonaise ou Juive, tandis que l'autre côté est franc-comtois, auvergnat ou parisien ?

C'est quoi, dans ces conditions, les racines ?

Les « racines », ici, ne s'entendent guère dans le sens que leur donnent les mathématiques, même s'il arrive qu'elles puissent représenter, pour l'analyste, une valeur de l'inconnue de l'équation dans laquelle ce dernier tente d'enfermer l'identité des individus sociaux.

Le plus souvent, les « racines » s'entendent comme une image, réaliste, de la fixation des individus, de leur ancrage, dans un territoire (un terroir, une province, un pays), dans un ensemble culturel (un peuple, une classe sociale, une langue, un ethos...), mais aussi dans une histoire (familiale, locale, nationale, civilisationnelle...).

C'est l'idée que les « racines », objectivement -donc au-delà des desiderata contraires des individus-, contraignent ceux-ci à dépendre de quelque chose qui les transcende toujours. Par leurs « racines », les individus sont foncièrement ancrés dans un tissu social qui leur préexiste. Mieux, ils participent de ce tissu social. Ils en sont tissés et le tissent, peut-être à leur corps défendant.

Les « racines » sont donc à entendre, par simple analogie avec la botanique, comme ce qui fixe la plante dans le sol et lui fournit les éléments nutritionnels dont elle a besoin. Autrement dit, les « racines », comme le veut l'image botanique, fournissent ce qui fixera —et de la manière la plus essentielle qui soit— l'individu dans un ensemble social avec lequel il va faire corps et dans lequel il va puiser sa « substantifique moelle ». Bref, grâce à leurs « racines » les individus sociaux sont d'emblée intégrés dans de l'histoire sociale. Dans une histoire sociale qui va les faire advenir eux-mêmes à l'existence sociale puisqu'ils s'en nourrissent.

En somme, invoquer la possession de « racines » particulières pour dire son identité ou décrire son histoire personnelle, indique bien que ces dernières sont pensées comme l'accomplissement de quelque chose qui, foncièrement, transcende l'individu porteur de l'identité. Une sorte de « destin », un *fatum*, s'accomplit donc à travers les « racines » dont peut se réclamer un individu. Un tel *fatum* autorise, du coup, à rendre compte de toutes sortes de comportements, de sentiments, de goûts, de penchants et de répulsions, de préférences et de détestations... Une forme de rationalité irrationnelle en un sens. Ou du moins, dont la rationalité est tout entière contenue dans la croyance en la transmission de tous ces attributs par une sorte de loi de contingence, à la manière sartrienne par exemple.

En même temps, et en cela se retrouve le caractère nourricier des « racines », bien des attributs dont peuvent faire montre les individus ne sont compréhensibles que causalement rattachés au contexte socio-géo-historique dans lequel ils peuvent se trouver ou peuvent encore se trouver. Il en va de la langue parlée et des accents qui l'accompagnent, des goûts culinaires ou musicaux, des croyances religieuses et des sensibilités idéologiques, voire des « vocations » professionnelles, confessionnelles ou migratoires.

Dans les entretiens, c'est la famille, le nom de famille, qui reviennent le plus : les voilà les « vraies » racines. D'ailleurs, ça peut très vite faire problème. Lorsqu'il s'agit de changer de nom de famille pour la femme qui se marie, par exemple. Ainsi Hélène :

« C'est quand même le nom que j'ai reçu de mes parents et bon pourquoi le perdre ? Je trouve qu'il y a quand même des racines, donc pourquoi perdre cette identité le jour où on se marie ? » (Hélène, 59 ans)

Même chose pour Tatiana mais avec un redoublement lorsqu'il est question du nom des enfants : *« Moi, j'ai eu du mal parce qu'on est habitué à un nom de famille, à des racines, qu'on aimerait savoir encore ce qu'il y a avant. Changer de nom, c'est autre chose et en même temps c'était hyper important parce que, comme les enfants portent le nom du père, c'est bien que tout le monde ait le même nom de famille. » (Tatiana, 27 ans)*

2- Des racines et des ailes

Si mes interlocuteurs faisaient état de « racines », ils pouvaient aussi arborer des « ailes », pour reprendre le titre suggestif d'une émission de la télévision française.

Pour adopter ici le point de vue de la plupart des personnes rencontrées pour cette étude et retrouver du coup une opinion communément partagée s'agissant de l'identité personnelle, si les individus ne peuvent échapper à une forme d'héritage, ils n'en sont pas purement et simplement dépendants. Leur identité n'est pas le pur et simple produit de cet héritage. Il y a du jeu dans la transmission de l'héritage identitaire et celui-ci tient, en tout cas pour une bonne part, dans les capacités des « héritiers » à composer avec cet héritage.

D'abord, en pouvant le comprendre, l'entendre, autrement que ne l'avaient fait les ancêtres eux-mêmes. Ensuite, en le modelant, notamment en procédant sélectivement au sein de l'ensemble des éléments ou traits identitaires « à hériter ».

De ce point de vue, si, pour réaliser ou construire sa propre identité l'individu opère un enracinement, il procède aussi à toutes sortes de sélection et d'hybridation des éléments nourriciers de son identité singulière.

3- Les ascriptions

Dès lors, il faut peut-être chercher à repérer ce qui est modulable et ce qui ne l'est pas. Ou plutôt, ce qui est déclaré être reçu sans partage et ce que l'on va trier, évaluer, accepter ou refuser... C'est en ce sens qu'un certain nombre d'éléments, de traits, de caractéristiques, vont apparaître comme des imputations auxquelles les individus ne sauraient se soustraire. Des *ascriptions* pour reprendre le vocable qui avait cours dans l'anthropologie Nord-américaine.

Ce sont ces éléments définitionnels irrécusables que nous évoquions plus haut, ces attributs identitaires qui vont vous « coller à la peau », pour reprendre cette image ô combien parlante. L'un de nos interlocuteurs nous le dira ainsi :

« Pour moi, c'est un peu la même réponse que si vous me disiez : est-ce que vous avez envisagé de changer de parents ? Donc je veux dire, je ne les ai pas choisis et ils sont comme ça et disons qu'ils sont... Je ne vois pas l'intérêt, sauf, je dirais, d'un point de vue un peu dans l'imaginaire, dans le fantasme ou dans le jeu intellectuel, mais je ne sens aucun intérêt par rapport à ma vie réelle de remettre en cause ce genre de choses. » (François, 39 ans)

Plus précisément les ascriptions se présentent comme l'ensemble des attributions qui, socialement, vous constituent comme individu intégré c'est-à-dire reconnaissable par les autres, participant en quelque sorte d'une même communauté ou d'une même collectivité sociale et du coup susceptible de participer à une forme quelconque d'échange. Ce sont en quelque sorte les signes distinctifs de la commune appartenance.

Claude Levi-Strauss et bien d'autres nous ont rappelé que pour nombre de « sociétés archaïques » celui qui ne pouvait être reconnu comme appartenant à leur société ne pouvait bénéficier de la qualité d'*humain*. Il faisait partie de la classe des inclassables et à ce titre pouvait connaître toutes sortes d'exclusions —autrement réelles que celles que l'on accorde dans notre société à ceux qui connaissent un sort moins enviable que la majorité de leurs concitoyens. En somme l'exclusion de l'autre, lorsqu'il ne peut faire montre de ses qualités de reconnaissance, de commune appartenance et donc d'inclusion, est une pratique sociale normale, aussi normale que l'est l'inclusion dans la société. Et ce qui joue comme critérium distinctif est la possession ou non, par celui qui sera admis ou rejeté, des signes ou des marques de l'appartenance, marques physiques (scarifications, tatouages, vêtements...) ou symboliques (marques de respect, politesse, déférence, symbole religieux ostensible...). Les supports de telles marques puisent dans ce qui constitue les ascriptions dont un individu social se voit porteur.

Il n'est pas question de les présenter ici. Je mentionnerai seulement :

- L'âge ou plutôt la classe générationnelle : la « génération 68 », la « génération Mitterrand », ça a du sens.
- La fratrie et la place occupée dans la fratrie
- Le patronyme
- La nationalité

4- Les vecteurs de l'héritage

Si les ascriptions se présentent comme des attributions contingentes conduisant à une sorte de *facticité*, au sens sartrien du vocable⁹, -car, comme l'écrit Jean-Paul Sartre, « sans la facticité la conscience pourrait choisir ses attaches au monde... »¹⁰-, elles ne condamnent pas encore l'individu à n'être que ce qu'il est déjà. L'héritage identitaire se fait par des voies et des moyens qui rendent opératoire en quelque sorte la facticité. D'où, ce qu'on pourrait appeler le régime de « liberté surveillée » de la construction identitaire.

L'identité dont se sentent titulaires les individus leur est en quelque sorte prescrite par les ascriptions auxquelles, d'une certaine manière, ils souscrivent. Mais elles n'épuisent pas tout de leur identité. Mieux, elles les autorisent à composer avec. Au point d'ailleurs que certains affirment s'en affranchir totalement.

Quels sont donc les vecteurs par lesquels se reçoit et se négocie l'héritage identitaire. Bien entendu, ceux-ci vont pouvoir varier d'un individu à l'autre. Ils vont varier quant à leur nombre et quant à leur importance pour l'individu —d'aucuns pourront faire état d'un grand nombre de ces vecteurs, ils donneront ainsi l'impression d'avoir eu une histoire personnelle riche et haute en couleur, tandis que d'autres se contenteront d'énoncer sur le mode de l'évidence qu'ils font, eux aussi, usage de tel ou tel de ces vecteurs. Ils vont varier encore quant à leur signification, non plus seulement pour l'individu lui-même, mais au sein d'un processus social d'acculturation qui réinscrit l'individu dans un environnement social qui lui préexiste. D'où la grande variabilité de ces vecteurs de l'héritage identitaire. Malgré tout

⁹ Voir Jean-Paul Sartre, 1943, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, particulièrement les pages 125-126.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, 1943, *L'être et le néant... Op. cit.*, p. 126.

un certain nombre d'entre eux reviennent plus souvent que d'autres dans les entretiens que nous avons menés. Présentons-les sans qu'il me soit possible ici d'en proposer une interprétation sociologique.

La langue parlée (la langue maternelle, mais aussi la langue étrangère des ascendants),

Le prénom reçu,

Les lieux de l'enfance,

Les appartenances significatives (*ie* des affiliations symboliques qui fonctionnent comme autant d'attributions revendiquées : vg le milieu « fonctionnaire », « bourgeois »... ou encore le « roman familial »)

2- « MOI, JE... » ET L'AUTRE « MOI » DES AUTRES

Comme l'affirmait Arthur Rimbaud, « Je est un autre ». Cette dimension de l'altérité paraît tout à fait essentielle dans la construction identitaire. La dialectique du Même et de l'Autre, de l'Identité et de l'Altérité, du Soi et du Non Soi..., traverse les processus de formation identitaire.

A écouter les personnes rencontrées au cours de cette étude, j'ai été frappé par l'importance qu'elles accordent à la dénégation des « identités » prêtées par les autres. Comme si, pour une bonne part, l'identité personnelle était aussi le résultat d'une négociation, voire d'un combat ou d'un refus de l'altérité proposée voire imposée par les autres. C'est-à-dire cette identité alternative que les autres, en somme, tentent de vous imposer.

L'autre moi que me donnent ainsi les autres de moi-même, a donc tendance à me contraindre à ne pas être ce que je souhaite être, à ne pas être qui je souhaite être. Mon identité personnelle, celle que j'entends pouvoir faire valoir aux yeux de tous ou peut-être seulement de certains, en tout cas énoncer auprès de qui veut bien l'entendre —un sociologue enquêteur par exemple—, est du coup en jeu.

Dire son identité, dans ces conditions, est toujours plus que l'acte auto-déclaratif ou performatif par lequel je la fais advenir publiquement. Certes, dans nombre de situations sociales, il suffit de l'énoncer, de la décliner comme l'on dit aussi, pour qu'elle soit reçue. Encore que, en certaines circonstances, un contrôle, une vérification d'identité soit envisageable ou même exigée.

Pour en attester ou plus exactement pour la faire reconnaître, je ne puis donc seulement l'affirmer, la déclarer, la proclamer..., il me faut encore ruiner les identités alternatives et, partant, altérées que donnent de moi les autres. C'est ce que je fais notamment lorsque, au policier de l'air et des frontières ou à tout autre représentant de la force publique qui me le demande, je présente mon passeport ou ma carte d'identité, documents censés établir que je suis et le titulaire de l'identité qui y figure, et le « seul » à pouvoir y prétendre. Au « vos papiers ! » qui vous met si ce n'est en accusation, au moins en suspicion et en examen —ne les examine-t-on pas ces « papiers d'identité » ?— répond donc la production d'un document établissant que « je » suis bien « celui » qui s'y trouve décrit. D'ailleurs ne répond-on pas à l'inconnu qui proclame votre identité en énonçant votre nom, votre prénom, etc. : « c'est moi ! ».

Je ne développe pas ce point que j'ai déjà eu l'occasion d'aborder dans un autre des rassemblements organisés par l' AISLF.

J'en viens plutôt à une autre dimension de la construction identitaire, celle de la singularité. Car il n'est conçu d'identité, chez mes interlocuteurs, que singulière. Personne ne

se satisfait d'une identité collective. Pour autant, c'est le plus souvent avec des identités collectives que l'on se fabrique son identité personnelle. C'est ce qui donne le sentiment que les appartenances sociales, les affiliations diverses auxquelles souscrivent les individus, sont devenues réversibles.

3- La réversibilité des appartenances

En effet, le mode le plus prisé pour satisfaire à l'exigence de singularité individuelle est de rendre réversibles ses appartenances. Je l'ai dit, la production singulière de *soi* n'est pas une entreprise qui se réalise *ex nihilo*. Les « racines », les « héritages » ou les *ascriptions* ne se sont pas évanouis. Nos interlocuteurs ne les récusent surtout pas, ils les « gèrent ». Certains les reçoivent tels quels, d'autres n'en font qu'un usage partiel, d'autres encore y renoncent, quelques uns n'en tiennent même pas compte. C'est dire que leur pouvoir d'imposition identitaire est pour le moins modulé.

Que l'activité de construction identitaire soit une affaire subjective, ne signifie pas pour autant que le *Moi* identitaire ne soit que le pur produit de ce *Moi*, ne soit qu'une sorte de résultat arbitraire de l'activité de ce *Moi*. Les appartenances et autres *ascriptions* participent toujours de la construction identitaire des individus, mais elles n'y participent pas, ou plus, sur le mode impératif d'une détermination causale. Leur mode de participation se fait conditionnel voire, dans certains cas, de manière facultative.

L'une des interrogations qui a traversé nos travaux portait sur la question de savoir ce qui faisait qu'une personne qui pouvait avoir, du côté maternel, une filiation italienne et, du côté paternel, une filiation bourguignonne, valorise en termes d'identité personnelle ses « racines » italiennes et gomme totalement ce qui aurait pu être pour elle des « racines »

bourguignonnes ? La réponse tient, avant tout, dans le pouvoir dont peuvent faire montre les individus de traiter selon des raisons qui leur sont propres les appartenances et autres *ascriptions* dont ils « héritent ». Une sorte de pouvoir discrétionnaire émerge donc au profit des individus et atténuée, si tant est qu'elle se soit jamais exprimée de cette manière, l'implacable effet identitaire des héritages sociaux.

Mieux, ces héritages sociaux sont déjà « travaillés ». Ils se présentent rarement sous la forme d'un bien transmis dans son intégralité, sous une forme pure, en quelque sorte, à prendre ou à laisser. Le plus souvent, ils ont reçu divers arrangements, d'aggiornamentos qui les rendent plus acceptables ou, au contraire, les condamnent à jamais. Là encore, toutes sortes d'opérations de mythification, au sens courant du terme, se trouvent à l'œuvre. C'est pourquoi on tiendra les « héritages » dont chacun peut faire état comme le résultat d'une sélection à vocation identitaire. Ils ne relèvent pas, ou plus, d'un donné qui s'imposerait à l'individu, un *fatum* irréfutable, mais d'un reçu modulable, façonné au regard des options identitaires retenues par l'individu.

C'est dire du coup que toutes ces affiliations identitaires sont de type conditionnel. Aucune d'entre elles, désormais, ne peut prendre l'allure d'une caractérisation identitaire apodictique. Tant s'en faut puisque même les points d'ancrage identitaires qui se donnaient pour les plus évidents, les affiliations qui se présentaient comme les plus « naturelles », se trouvent soumis à la critique –au sens étymologique du terme- de celui qui est censé s'y trouver lié. Foin donc des affiliations qui entravent, honneur aux liens qui affilient sélectivement.

Du coup, le lien prend-il un autre sens. Ce n'est plus un principe de contention – dans l'acception médicale du vocable- qui empêche toute fuite hors du périmètre ainsi défini. La contrainte qu'il induit n'a plus rien d'implacable et perd donc son pouvoir d'imposition. Le lien, ici, se veut librement recherché et consenti. A l'image des liens conjugaux les liens

identitaires entendent se présentés comme réversibles, même si les effets desdits liens puissent perdurer longtemps, sous forme de liens parentaux par exemple pour ce qui est des liens conjugaux. Il n'empêche, l'identité personnelle, comme le mariage contemporain, se veut être l'expression d'une liberté dans les liens et, conséquemment, d'une liberté de sortir du lien.

4- Finalement, être soi, c'est être comme les autres

A n'en pas douter, il y a un impératif identitaire qui s'impose désormais à chacun d'entre nous. Être soi-même, ou pour le moins tendre à le devenir, font partie des ritournelles que nous distille les diverses variations de l'idéologie contemporaine. Cette forme d'auto réalisation s'est alimentée aussi bien aux sources des philosophies de la prédestination –n'être que ce que l'on est déjà- qu'à celles du volontarisme de l'authenticité –être ce que l'on estime devoir être. Mieux, toutes sortes de rhétoriques d'inspiration psychanalytique, religieuse ou tout simplement d'« attitude » éthico-sociale n'ont eu de cesse, au cours du XX^e siècle (pour le moins des années 30 aux années 90) de pourfendre la soumission aux divers « héritages » qui semblaient s'imposer aux individus et, ce faisant, les définir essentiellement.

Qu'importe leur validité ou leur intérêt intrinsèques, il est indéniable qu'elles ont participé à la formation de cette nouvelle façon de concevoir qui l'on est, quel est l'être qui nous habite. Il est indéniable qu'elles participeront à la formation de cette idéologie –c'est bien le terme qui s'impose ici- de l'identité personnelle, singulière et auto référencée.

En tout cas, il est devenu, vérité d'évidence partagée par le plus grand nombre, que l'identité personnelle ne se décline pas, ou ne se décline plus, à partir de la liste de ses appartenances, de ses héritages et autres *ascriptions*. L'identité personnelle est auto produite, même si, pour ce faire, il y a tout un travail de tri et de sélection à opérer dans ce qui

constitue, malgré tout, un héritage à assumer. L'auto production, de ce point de vue, peut se faire *a minima*, ou, au contraire, porter sur la plus grande part de ce qui formera l'identité individuelle. Nos entretiens témoignent de l'étendue des cas de figure en la matière.

Il ressort de ce tour d'horizon que pour être soi, pour pouvoir affirmer son identité personnelle, singulière et donc unique, il convient de procéder comme tout un chacun. Il faut, condition nécessaire et suffisante, procéder à ce travail sur *soi*, sur le « soi » qui apporte les éléments de l'héritage –lesquels, par parenthèse ne cessent de se modifier car on peut adjoindre à la *naissance* l'expérience d'un parcours de vie, d'un *cursus* particulier, etc. Cela, afin que le *soi* qui pourra s'exprimer, *hic et nunc*, puisse apparaître comme le produit réfléchi de celui qui le revendique.

Autonomie de la réflexion, sélectivité et électivité des traits constitutifs de l'identité personnelle, réversibilité des appartenances revendiquées, tels sont les principaux caractères qui participent de la formation d'une identité personnelle qui satisfasse aux attentes de l'idéologie contemporaine. Principaux caractères qui précisent encore la nature du rapport à *soi* qui se révèle être constitutif du *Moi*, de l'identité que je vais chercher à faire reconnaître auprès des autres.

Ce faisant, la quête de l'identité personnelle ou l'explicitation du cheminement par lequel on arrive à être *soi-même* ne se révèle être que l'un des exercices ordinaires réclamés par cette idéologie de l'identité singulière et auto référencée. Dire qui l'on est, c'est être ce que l'on dit. L'unité narrative du *Moi* est à ce prix.

Dès lors, être un *Moi* devient la chose la mieux partagée. Habité par cette idéologie de l'identité singulière et auto référencée, chacun ne pourra faire autrement que d'énoncer son *Moi*. Bref, de le décliner dans ce qui fera son authenticité et sa recevabilité. N'est-ce pas une manière de dire que, finalement, être *soi*, c'est être comme un autre.

5.1- En guise de conclusion partielle (1)

Ainsi, même affectée par des traits « objectivement » discriminants –c'est-à-dire manifestes ou manifestés chez la personne concernée et reconnus ou susceptibles de l'être par tout un chacun-, l'identité dont entendent se prévaloir les personnes n'est pas encore déterminée, ou définie, par ces traits « objectifs ». C'est bien pourquoi nous avons pu dire que quels que soient ses traits « objectifs » l'identité reste affaire subjective. Ce qui ne veut pas dire, et il s'en faut, que l'identité est pure élaboration arbitraire, simple construction phantasmée d'un sujet plus ou moins fantasque. Dire que l'identité est affaire subjective n'est pas dire qu'il s'agit seulement de l'activité gratuite d'un sujet érigé en absolu ontologique. Cette subjectivité ne réactive aucune transcendance, aucun statut singulier ni pouvoir particulier tant dans son exercice que pour celui qui la met en œuvre.

Par subjectivité, on aura d'abord à l'esprit, ici, l'exercice narratif par lequel l'identité personnelle est dite. Dite à l'enquêteur dans le cadre des entretiens ou de la passation des questionnaires réalisés pour cette étude, bien entendu. Mais aussi, dite aux divers « autres », ceux qui comptent et ceux qui comptent moins, mais qui, tous, à un moment ou à un autre sollicitent l'affirmation de soi, l'exhibition d'un *Moi*. Ce qui revient à dire « Moi, je... » et à dire quelque chose de ce que les autres disent de moi, à se prononcer sur le « Moi » des « autres ». Et puis encore, dite à soi-même, particulièrement au cours de ses phases où s'éprouve la réflexivité du sujet, du sujet social singulier. Lorsqu'il se prononce sur le « Moi » des « autres », mais aussi lorsqu'il se dit lui-même à lui-même dans ce que par métaphore on tiendra pour un dialogue intérieur. Nous retrouvons là, par d'autres voies, ce que Claude Dubar avait appelé, d'une part, *la transaction biographique*, et d'autre part, *la*

transaction relationnelle, et tenait pour constitutive de l'identité individuelle. D'où, on s'en souvient, sa définition de l'identité comme « double transaction problématique »¹¹.

Autrement dit, ce processus narratif n'est surtout pas à entendre comme un récit continué de soi à soi relatant instantanément et inscrivant de manière quasi indélébile la « réalité » du *Moi*. L'identité comme récit, chère à Paul Ricœur, n'est surtout pas l'énonciation à la première personne de ce que je suis. On le sait, pour ce dernier, deux composantes narratives vont devoir se combiner pour produire l'identité personnelle, ce qu'il va appeler la « dialectique de la mêmeté et de l'ipséité »¹². En se prévalant ainsi d'une litote Paul Ricœur entend souligner et rappeler ce qui depuis la pensée grecque classique fait le paradoxe de l'identité : le fond de changement sur lequel elle opère. L'identité c'est la différence ramenée à son antécédent. Mais ce que la philosophie n'a traité ; le plus souvent, que sur le plan ontologique, la sociologie doit en traiter empiriquement. En l'occurrence ramener le paradoxe à la dimension expérientielle du sujet social, c'est-à-dire laisser audit sujet le soin de triompher dudit paradoxe.

Dans *L'invention de soi*, Jean-Claude Kaufmann propose de noter et de faire jouer la contradiction qui opère ainsi entre « la subjectivité narrative à vertu identitaire, qui ferme le sens sous une forme dynamique par le récit », et, ce qu'il appelle « une subjectivité réflexive beaucoup plus expérimentale et ouverte, qui s'inscrit dans le vaste mouvement historique de domination du social par la science »¹³. Autrement dit, et Jean-Claude Kaufmann a raison d'insister sur ce point, la forme narrative de l'identité n'est qu'exceptionnellement, et bien souvent expérimentalement, celle du récit d'une « histoire complète et limpide »¹⁴, celle d'une

¹¹ Voir Claude Dubar, 1994, « Une sociologie (empirique) de l'identité est-elle possible ? », in Suzie Guth (dir.), *Une sociologie des identités est-elle possible ?*, Paris, L'Harmattan, p.27.

¹² Paul Ricœur, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, p. 168.

¹³ Jean-Claude Kaufmann, 2004, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, A. Colin, p. 153.

¹⁴ Jean-Claude Kaufmann, 2004, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, A. Colin, p. 155.

biographie –au sens premier du terme. On l’a d’ailleurs constaté dans les entretiens que nous avons rapportés, l’identité narrative ne se présente jamais comme un discours linéaire, déjà élaboré et qui pourrait être reproduit à la demande –celle du chercheur par exemple. Il s’en faut même, puisque la même personne, selon ses interlocuteurs produira un récit biographique, partant une identité narrative, susceptible de varier. En fait, la variation est au principe même de cette identité narrative.

Non pas celle qui, admettant une très forte amplitude, ferait relever le récit de la seule affabulation, quelle soit à portée hagiographique ou simple mensonge à soi, mauvaise foi sartrienne. Encore que, même dans ce cas, il ne s’agisse toujours que d’une sorte d’intrigue vis-à-vis de soi-même. Celle que l’on rencontre, finalement, dans toute construction biographique, dans tout récit identitaire, dans toute identité narrative. Même les plus sincères, peut-être bien, surtout s’ils sont sincères.

En effet toute identité narrative ne peut être autre chose qu’une variation autour, non pas d’une identité substantielle, transcendante voire transcendantale, mais à partir d’une expérience singulière, d’un « vécu » comme on a pu le dire parfois. De ce point de vue, Claude Dubar a raison de souligner que « l’identité personnelle est un processus, une histoire, une aventure et rien ne permet de la fixer à un moment quelconque de la biographie »¹⁵. Partant, toute identité n’advient à l’existence que sous la forme d’une énonciation, d’une construction narrative dira-t-on encore. Mais son mode d’existence est celui de l’éphémère ou, plus précisément, celui du toujours à reprendre. Moins à la manière de Pénélope qui (re)tisse toujours la même toile, qu’à la manière du peintre qui reprenant la même toile en fait toujours une autre. D’autant que l’activité énonciatrice elle-même, la mise en forme discursive, a déjà quelque peu transformé, altéré ce qui devait s’énoncer. En somme, elle a déjà introduit l’hiatus.

¹⁵ Claude Dubar, 2000, *La crise des identités. L’interprétation d’une mutation*, Paris, PUF, p. 210.

Certes, se dire, faire le récit de sa vie, établir sa biographie, répondre à un entretien biographique... exigent un dépassement du hiatus. Un dépassement et non pas une solution ou une résolution. Car aucun « Moi véritable », moi-substrat comme dit Charles Larmore¹⁶, ne peut être convoqué pour dire le vrai de la narration identitaire. Bref l'hiatus est fondamental ou plutôt, fondamentalement au cœur de la narration identitaire. Dès lors, son dépassement peut-il être réalisé de multiples manières. Par le mensonge à soi ou, mieux, par ce que Jean-Paul Sartre, dans *L'être et le néant*, appelle une conscience cynique, celle qui peut tout à la fois affirmer en soi la vérité, la nier dans ses paroles et nier pour elle-même cette négation¹⁷. Son dépassement opère encore dans la conscience naïve ou la croyance naïve de la quête et de la poursuite de son « moi véritable ». C'est encore lui qui se trouve poursuivi dans ce que Paul Ricœur a voulu entendre avec la notion d'*ipséité* quand il la conjugue avec celle de *mêmeté*. Au-delà des manifestations caractéristiques par lesquelles on reconnaît une personne, son caractère donc, ce par « quoi » on l'identifie, il y a un « qui » du « quoi » qui perdure : son *ipséité*. Comme le remarque Charles Larmore, « la mêmeté d'une personne ne se réduit jamais à la mêmeté d'une chose, puisqu'elle est de par son essence l' « ipséité » d'une personne »¹⁸. Ce disant, Paul Ricœur en appelle non pas à une sorte de *Moi* nouménal, mais au mouvement par lequel je tente de me saisir moi-même, un rapport à soi qu'il convient de comprendre dans sa dynamique. Ce qui est à rapprocher de ce que, dans un autre texte, Paul Ricœur appelait *une imputation pré-réflexive du moi*. « Il doit y avoir une référence à soi, écrivait-il, qui n'est pas encore un regard sur soi, mais une certaine façon de se rapporter ou de se comporter par rapport à soi-même, une façon non spéculative, ou mieux non spectaculaire »¹⁹. Dans ce texte,

¹⁶ Voir Charles Larmore, 2004, *Les pratiques du moi*, Paris, PUF.

¹⁷ Voir Jean-Paul Sartre, 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, p. 86.

¹⁸ Charles Larmore, 2004, *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, p. 230.

¹⁹ Paul Ricœur, (1950) rééd. 1988, *Philosophie de la volonté. I- Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, p. 57.

il insiste sur le fait que la référence à soi n'est pas isolable de l'acte qui est en jeu. « Le soi ne fait pas cercle avec lui-même », dit-il²⁰.

On est donc bien fondé à admettre, comme le fait toute une tradition analytique en la matière, que l'identité personnelle en appelle à une *structure narrative*. Maintenant, outre la question du langage dans lequel le *Moi* va pouvoir se dire²¹, subsiste la vieille question philosophique de la permanence dans le changement, de la dialectique du même et de l'autre qui s'exprime ici le plus souvent en termes ontologiques. À savoir : quel est le statut de ce *Moi* qui perdure quand il se manifeste toujours sous des formes différentes, ne serait-ce qu'à cause de son inscription dans une irrépressible temporalité ? Ce que nous traduirons maintenant en termes d'unité narrative du *Moi*. Comment donc se forme ce *Moi* qui se présente à l'identique sous des énoncés différents ? Bref, d'où nous vient cette unité narrative du *Moi* ? Et puis, peut-elle avoir une consistance sociologique ? Explique-t-elle quelque chose du social dans lequel chacun d'entre nous se trouve irrémédiablement pris ?

D'abord, cette unité narrative du *Moi*, on s'en doute, n'aura d'autre statut ontologique que celui du récit d'un fiction. Encore une fois, il n'est pas nécessaire, sur le plan démonstratif qui est le nôtre, d'attribuer à cette unité narrative du *Moi* le poids d'une substance constitutive de notre humaine condition. L'hypothèse est très coûteuse. Contentons-nous de repérer les modalités de production de cette unité narrative du *Moi* et attribuons à ce résultat le statut ontologique qui lui revient.

Dès lors, puisque nous ne saisissons le *Moi* que sous ses diverses narrations, y compris d'ailleurs dans cette manière particulière qu'est le *quant-à-soi*, le dialogue intérieur

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Claude Dubar dans *La crise des identités* consacre plusieurs pages à cette question en s'appuyant notamment sur les travaux d'Adolfo Fernandez-Zoïla. En particulier page 210 et suivantes : *Quelles formes d'expression de la subjectivité*. Voir Claude Dubar, *La crise des identités. Op. Cit.* Adolfo Fernandez-Zoïla, 1999, *Récits de vie et crises d'existence*, Paris, L'Harmattan.

ou toutes les auto-attributions d'un « à qui » aux « quoi » que les autres reconnaissent. Puisque le *Moi* est de l'ordre du récit, du récit fait aux autres ou du récit fait à « soi » c'est-à-dire à l'auteur du récit, il suffit donc de l'envisager sous sa seule forme narrative et de chercher dans sa narration même l'unité de son récit. Pour le dire d'une phrase, l'unité narrative du *Moi* est à rechercher dans les narrations du *Moi* lui-même.

C'est ici que les diverses approches sociologiques de l'identité vont pouvoir prendre un éclairage nouveau et leurs arguments participer d'une possible construction du *Moi* identitaire. Car les narrations du *Moi*, cela va presque de soi, ne se font pas sur la seule foi du *Moi*. Le psittacisme absolu n'a d'autre sens sociologique que celui d'une robinsonnade, comme aurait Marx. Le *Moi* se dit avec ce qui, expérimentiellement, le construit. Et l'expérience du *Moi*, l'expérience première du *Moi* si l'on peut oser la formule, n'est pas d'abord le *Moi*. L'expérience du *Moi*, c'est le monde social. C'est les *Autres*. Il va du coup de soi que le *Moi* se construit, s'énonce donc, sur un fond d'expérience sociale. Et c'est bien à une sociologie de l'expérience, comme l'avait formulé François Dubet, qu'il reviendrait, ici aussi, de procéder²². Bien sûr, il conviendrait encore de discuter, comme le fait par exemple Jean-Claude Kaufmann²³, quelle part de l'expérience sociale et quelle dimension du social de cette expérience entrent dans la composition du *Moi* qui s'énonce. À cela, nous y avons déjà répondu en reprenant à notre compte la notion d'*ascription*, notion ancienne de la sociologie américaine. Mais pour autant, la question n'est pas épuisée. Tant s'en faut. On peut même dire qu'elle se renouvelle avec chaque phase du développement social, ou plus exactement, avec chacun de ses modes de compréhension. Et de ce point de vue, nous n'avons apporté, ici, qu'une contribution à confronter à toutes celles qui ont vu le jour ces derniers temps. Car, le thème, comme l'on dit, est aujourd'hui porteur. On l'a rappelé en Introduction.

²² François Dubet, 1994, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Éditions du Seuil.

²³ Voir Jean-Claude Kaufmann, 2004, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, A. Colin.

Quoi qu'il en soit, si les narrations du *Moi* sont toutes empreintes du social dans lequel l'individu qui lui prête son concours se trouve immergé, le *Moi* dont il est question reste malgré tout bien autre chose que la somme des expériences sociales dont il peut se prévaloir ou dont on peut l'affubler voire le réduire. Alors, un *Moi sui generis* ?

En tout cas, un *Moi* inaccessible autrement qu'au travers de ses énonciations. On y revient, car on ne peut en faire l'économie. Quelles que soient les expériences de l'individu social, le *Moi* dont il pourra se réclamer, qu'il revendiquera être sien, son *Moi* donc, en appelle, et ce faisant recevra, une dimension singulière, une unité, sans laquelle il ne pourrait prétendre être, justement, un *Moi*. Un *Moi* est, par définition, tout autre chose qu'un *duplicatum*, qu'une reproduction à l'identique. Encore une fois, l'identité réclame foncièrement la différence.

Aussi, le *Moi* dont je peux me prévaloir en appelle-t-il toujours à de la singularité, et donc, est-il toujours affaire subjective. Ce sont, de fait, ses énoncés qui expriment le mieux cette dimension subjective. Ce sont eux qui, dans leurs variations, font état d'une même chose, d'un *simple* comme l'énonçaient Diderot et d'Alembert dans leur *Encyclopédie*²⁴. C'est-à-dire cette phrase musicale qui sert de sujet à une composition et que nous nommons un « thème ». C'est ce *simple*, cette phrase significative, qu'on désignera ici, par analogie, du terme de *Moi*. Quoique non écrit par avance, comme sur la partition musicale, le *simple* identitaire, le *Moi*, habite toutes ses *variations*. Et ce faisant, finalement, c'est la succession de ses variations qui font le *Moi*, qui donne à voir de quoi ce *Moi* est fait et, dans le même mouvement, de *qui* il est le *Moi*. C'est bien pourquoi l'unité du *Moi* est dans ses narrations. C'est bien pourquoi l'unité du *Moi* est seulement narrative.

²⁴ Diderot & d'Alembert (1751-1772) écrivaient à l'article *Variations* : En musique, sont différentes manières de jouer ou de chanter un même air, en y ajoutant plusieurs notes pour orner ou figurer le chant. De quelque manière qu'on puisse charger les *variations* il faut toujours qu'au travers de toutes ces broderies on reconnaisse le fond de l'air, qu'on appelle le *simple*.

Une fiction donc. Mais, ici encore, une fiction efficace puisqu'elle augure d'une identité personnelle et de comportements idoines. Une fiction qui autorise son auteur-titulaire à revendiquer à travers toutes les manifestations de son *Moi* une identité et à travers tous ses traits identitaires un *Moi* strictement singulier. Un *Moi* propre. C'est encore l'idée du « foyer virtuel » défendue par Claude Lévi-Strauss²⁵.

Ainsi, le *Moi* identitaire, l'identité personnelle d'un individu, ne se saisit jamais qu'à travers les énoncés que cet individu tient sur lui-même. Maintenant, de la variété des énoncés qu'il peut tenir –qu'il tient d'ailleurs– sur lui-même pourrait ne sortir que la cacophonie, la confusion et, partant, le désordre identitaire. Il n'en est pourtant rien, sauf, et sous condition d'inventaire, pathologie. C'est donc que la dissonance n'est pas la règle de construction de ces énoncés. Quelques principes de construction peuvent donc être dégagés. Nous en avons rencontré un certain nombre dans cette étude. D'autres travaux en ont dégagé de différents. Qu'importe pour l'instant, c'est le principe de construction qui est intéressant.

Pour le caractériser de la manière la plus générale qui soit, nous le désignerons comme un principe de congruence ou de compatibilité. C'est-à-dire un principe qui permet d'accepter, sans dissonance justement, des écarts, des variations, des différences sensibles... entre des énoncés émanant de la même source. Un principe de cohésion donc, et non, à strictement parler, un principe de cohérence²⁶. C'est un tel principe qui interdit que l'identité personnelle ne soit qu'une sorte de tintamarre, de patchwork narratif dans lequel se diluerait toute possibilité de *Moi*. C'est ce principe qui livre le contenu de ce qui se joue dans le rapport

²⁵ Claude Lévi-Strauss (éd.), 1977, *L'identité, séminaire au Collège de France*, Paris, PUF.

²⁶ Un principe de cohérence viserait à gommer les écarts entre les énoncés, à aplanir les variations pour que ne s'entende, finalement, qu'une seule et même phrase. Un principe de cohésion aurait tendance à rechercher dans les différents énoncés ce qui peut les rendre compatibles et à négliger, jusqu'à un certain point seulement, ce qui les différencie. De ce point de vue, on retrouve ce que certaines approches sociologiques de l'identité avaient su caractériser comme formes identitaires des sociétés de type « holiste », dans un cas, de type « individualiste », dans l'autre cas. Voir, notamment, Jean-Claude Kaufmann, *Ego, Op. cit.*, et *L'invention de soi, Op. cit.*

si singulier que les énoncés du *Moi* entretiennent avec lui. C'est ce principe qu'à l'instar de Paul Ricœur nous qualifierions volontiers d'*imputation pré-réflexive du moi*.

Bien entendu, les points d'ancrage de ce principe -entendons les points d'ancrage sociologiques-, ceux qui vont donner le fond sur lequel s'opèrera la congruence des énoncés, vont pouvoir varier, du moins vont devoir opérer tantôt comme des pôles de déterminisme – c'est ce qui caractériserait ce qu'il est convenu d'appeler les sociétés « holistes », les modes communautariens d'appartenance, voire les visions traditionnalistes-, tantôt comme des pôles de liberté –c'est ce qui caractériserait ce qu'il est convenu d'appeler les sociétés « individualistes », les modes libertariens d'appartenance, voire les visions modernistes ou post-modernistes. Mais, dans tous les cas, aucun déterminisme social univoque ne peut venir s'installer auxdits points d'ancrage.

D'ailleurs, nous l'avons noté, ces derniers semblent bien parfois ne trouver d'autre fond possible et suffisamment stable que dans ce qu'il faut bien appeler l'imagination de l'individu. Ce qui aurait tendance à donner comme point d'ancrage du principe de congruence du *Moi* quelque chose comme une représentation imagée dudit *Moi*. Comme l'écrit Jean-Claude Kaufmann, « tout se passe comme si l'individu moderne rêvait plus fort sa vie pour la construire à son idée, tout en étant extraordinairement attentif à ce que son rêve ne soit pas que du vent... »²⁷.

Or, rêvée ou non, l'identité personnelle reste une construction narrative.

²⁷ Jean-Claude Kaufmann, 2004, *L'invention de soi*, *Op. cit.*, p. 153.

5.2- En guise de conclusion partielle (2)

Au total, il ressort de tout cela que la construction identitaire, pour chaque individu, puise dans des registres définitionnels des plus variés. Certains, il est vrai, semblent incontournables, c'est pour cette raison que nous les avons fait relever des ascriptions possibles sans lesquelles aucun individu ne serait un « individu social ». Pour autant, ces ascriptions sont loin d'opérer mécaniquement et uniformément pour tous les individus. De même que les « héritages » sont loin de concerner de la même façon tous les individus. Mieux, lorsque les individus se trouvent concernés par de tels « héritages », ces derniers semblent opérer selon des modalités on ne peut plus variables, si ce n'est franchement contraires.

D'où cette impression que l'identité revendiquée, ou du moins narrée, est le produit singulier, spécifié, d'un grand nombre de variables, plus ou moins indépendantes d'ailleurs, dont le principe de sélection est finalement à rechercher du côté de l'individu, du titulaire de l'identité soi-même. Du moins en première approche. Car bien sûr, des variables lourdes, quant au modelage de l'identité individuelle, sont toujours présentes et représentent comme une sorte *patterning* discret mais opératoire.

A l'évidence cependant, l'identité individuelle ne se donne pas, ou plus, comme un héritage brut, une empreinte des ascendants et du milieu qu'il s'agirait de gérer le moins mal possible, c'est-à-dire de reproduire le plus fidèlement possible. Les ressources dont peuvent faire montre les individus apparaissent moins tendues vers la préservation *ne varietur* de l'héritage et beaucoup plus vers sa dilapidation, comme aurait dit Anne Gotman, sous la forme d'un tri sélectif, un peu comme l'on garde des « souvenirs de famille ».

Les héritages identitaires semblent donc se faire non pas tant sur le mode de l'obligation morale, comme une sorte de culte rendu aux ancêtres dont un certain nombre de manifestations viseraient ce faisant à transmettre le mode opératoire du culte lui-même, mais beaucoup plus sur celui de la sélection électorale dont la fin est la constitution cohérente de la personnalité, de l'identité personnelle. C'est pourquoi peuvent être invoquées des « racines », des contingences de la naissance, des modes de socialisation et des traits culturels qui, en un sens, « lient » l'individu à une histoire familiale et sociale, à un environnement socio-culturel, à un ensemble de représentations symboliques, etc., mais de l'autre, lui laisse le loisir d'en faire un usage à sa convenance puisque tout aussi bien, certains de nos interlocuteurs nous l'ont dit, il peut les récuser.

Ce qu'il importe donc de noter est combien l'identité dont se réclament ou que proclament les individus est auto-centrée. Avoir une identité c'est affirmer son « *Moi* ». Et pour ce faire l'individu doit puiser dans ce qu'il a à sa disposition, savoir, non pas une identité héritée, « clef en main » si l'on peut dire, mais un ensemble d'éléments identitaires dont il assurera lui-même la composition, une sorte de « kit identitaire » à agencer soi-même. Le règne du *do it yourself* jusque dans la construction identitaire. Autrement dit, et comme l'exprimera avec beaucoup de bonheur Jean-Claude Kaufmann, « l'identité réduite à l'individu est devenue le nouvel horizon (micro)-holistique. »²⁸

²⁸ Jean-Claude Kaufmann, 2002, « L'expression de soi », in *Le Débat*, N° 119, pp. 116-125.

5.3- En guise de conclusion partielle (3)

La présentation de soi, l'expression de son identité ne relève pas d'abord du constat. D'un constat que tout un chacun pourrait opérer, y compris soi-même. C'est avant tout une manière d'advenir à l'existence. Dire qui l'on est, c'est en même temps dire que l'on est.

Mais pour être ce que l'on est encore faut-il pouvoir satisfaire à un certain nombre de conditions parmi lesquelles nous retiendrons les suivantes.

- i) Pour être ce que l'on est, bien sûr faut-il connaître quelques déterminations à être ceci plutôt que cela, quelques « bonnes raisons » d'être ainsi, quelques « dispositions » pour le devenir et le rester, bref un *habitus* à valeur sociologique. Mais cela ne suffit pas. Encore faut-il pouvoir le devenir effectivement. Encore faut-il advenir à être ce que l'on doit être. L'expérience, l'histoire de vie des individus y pourvoient pour une bonne part. Pour une autre part, y concourt également le « dire », aussi bien le « dire de soi sur soi » que le « dire de soi des autres ». Ici également, *dire c'est faire*. En somme, et comme le voulait Aristote, aux dispositions doit être adjointe de l'*energeia* pour que celles-ci deviennent manifestes.
- ii) Pour être ce que l'on est, il faut donc le construire. La construction identitaire ne peut cependant être envisagée de manière linéaire comme si se déroulait une sorte de programme préconçu. Elle engage tout un mouvement d'aller-retour entre le soi et les autres, le propre et l'étranger, l'acquis et l'inconnu... bref, tout un mouvement de confrontation avec le non soi. C'est dans cette confrontation, notamment par le refus de « l'autre moi des autres », que triomphe l'identité personnelle.

- iii) La construction identitaire est foncièrement une activité mythogénique. Chaque identité procède à la manière d'un mythe par un « récit des origines » qui fixe dans un temps antérieur le principe étiologique de l'identité. Ensuite quelques traits, tels les masques de la tragédie antique, viennent fournir non les contours achevés de l'identité mais les pôles de structuration systémique du mythe personnel.

Finalement, et pour en appeler aux travaux de John Langshaw Austin ²⁹, ne peut-on penser que les énoncés qui portent sur l'identité d'une personne ne sont pas simplement des *constatifs* qui diraient le *vrai* ou le *faux* de la personne (comme si l'identité de la personne était déjà donnée et qu'il n'y avait plus qu'à mesurer la convenance de l'énonciation au regard de la chose) ? Les énoncés qui portent sur l'identité d'une personne sont aussi, en un sens, des *performatifs*. Ils font advenir au statut de réalité ce qui n'était, peut-être, qu'en puissance ou tout simplement « ignoré », « insoupçonné » ou encore « refoulé », voire déjà « sublimé ».

Michel MESSU
Université de Nantes
GRASS-CNRS (UMR 7022)

²⁹ John Langshaw Austin, 1972 trad. franç., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil. Titre original, 1962, *How to Do Things with words*, Oxford, Oxford Press.