

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

187-188 | 2008

Miroirs transatlantiques

Identité et identités

Gérard Lenclud



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29356>

DOI : 10.4000/lhomme.29356

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 3 octobre 2008

Pagination : 447-462

ISBN : 978-2-7132-2186-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Gérard Lenclud, « Identité et identités », *L'Homme* [En ligne], 187-188 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29356> ; DOI : 10.4000/lhomme.29356

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_187&ID_ARTICLE=LHOM_187_0447

Identité et identités

par Gérard LENCLUD

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2008/3-4 - n° 187-188

ISSN 0439-4216 | ISBN 9782713221866 | pages 447 à 462

Pour citer cet article :

—Lenclud G., Identité et identités, *L'Homme* 2008/ 3-4, n° 187-188, p. 447-462.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Identité et identités

Gérard Lenclud

JE VOUDRAIS, avec et quelquefois contre Margarita Xanthakou, discuter certains aspects de son dernier ouvrage, *Identités en souffrance*. Rien, à vrai dire, ne m'y prédispose vraiment.

Primo, je ne suis, ni de près ni de loin, un spécialiste de la Grèce contemporaine. Si les travaux anthropologiques qui lui sont consacrés ne me sont pas tous inconnus, je ne suis aucunement armé pour répondre aux questions suscitées par le sous-titre de ce livre, *Une ethnologie de la Grèce*¹: cette Grèce maniote dont, ouvrage après ouvrage, Margarita Xanthakou trace le tableau, une peinture qui s'apparente à un écorché dénudant le jeu des muscles et des nerfs sous la peau, si différente de celles offertes de la Grèce par d'autres ethnologues, est-elle un fragment de Grèce à part à qui l'histoire aurait conféré des aspects singuliers, « un cachet sans pareil » (p. 27) ? Ou bien, en creusant sous la surface dans d'autres régions de la Grèce continentale ou insulaire, avec les mêmes méthodes et la même inspiration, finirait-on par retrouver les traces des propriétés de segmentation et de violence qu'assigne à la tradition maniote la plume de Margarita Xanthakou ? Si tel était le cas, on pourrait alors admettre, contre les contempteurs d'un monde méditerranéen conçu sur le modèle d'une aire culturelle, que cette forteresse naturelle, à l'ouest du golfe de Laconie, longtemps résistante à l'emprise de l'État, présente encore à l'observateur certaines formes d'organisation sociale et certaines configurations de valeurs autrefois vivantes en maints endroits de l'Europe du Sud. Je laisserai, par force, ces questions de côté.

Secundo, les références intellectuelles et les choix de recherche de Margarita Xanthakou me sont, pour la plupart, assez largement étrangers. Je m'explique. Il me semble, quitte à forcer le trait, que chaque anthropologue tend à se consti-

1. Sur ce point, le lecteur constatera que ce sous-titre, figurant sous la couverture de l'ouvrage, disparaît à l'intérieur pour se commuer en *Une enquête ethnologique en Grèce*.

_____ À propos de Margarita Xanthakou, *Identités en souffrance. Une ethnologie de la Grèce*, Paris, Odile Jacob, 2007.

tuer, au fil du temps, une « boîte à outils » dans laquelle il puise pour traiter, voire construire, son ethnographie. Cette boîte à outils consiste évidemment en une bibliothèque tant il est vrai que, même dans les sciences d'observation, la majeure partie du savoir acquis sur le monde est d'origine livresque. Cette bibliothèque privée ne réunit pas seulement des ouvrages d'anthropologie ; la formation personnelle et les cheminements individuels, le mouvement de la curiosité, les hasards de la découverte, le plaisir des rencontres, l'envie de les approfondir en élargissent le catalogue. Cette bibliothèque rassemble, si l'on veut, non pas les livres qu'un anthropologue emporterait sur une île déserte mais ceux dont la fréquentation assidue a plus ou moins façonné ses orientations, ses intérêts, ses points de vue, ses problématiques, ses concepts de prédilection, ses formes de raisonnement. Le partage des mêmes rayonnages entraîne la création de réseaux de complicité au-delà de la diversité des terrains et ces réseaux de complicité jouent, me semble-t-il, un rôle non négligeable dans les évolutions de la discipline et même de l'entreprise ethnographique. Quiconque connaît un peu les livres d'ethnologie qui se publient sur la Grèce me comprendra si je dis que Margarita Xanthakou n'a pas la même bibliothèque que Michael Herzfeld. Que de livres les séparent ! Leur Grèce à eux deux n'offre pas le même visage.

De ce constat sommaire il découle qu'il faudrait peut-être, au risque d'accentuer encore le cloisonnement anthropologique, réserver en priorité le compte rendu d'un ouvrage d'ethnologie à qui manifeste une étroite connivence intellectuelle avec son auteur, nécessaire pour comprendre de l'intérieur sa démarche, en déchiffrer les attendus ou en évaluer les inflexions. Ce n'est pas mon cas. Ma bibliothèque non plus n'est pas composée comme celle de Margarita Xanthakou. Pour ne prendre que cet exemple, j'ignore à peu près tout des sources théoriques auxquelles elle emprunte pour aborder le problème des relations entre l'individu et la société et ce n'est assurément pas chez ceux des auteurs qui ne sont pas anthropologues et qu'elle cite que j'irai chercher des éclaircissements conceptuels.

Deux langages de l'identité

N'étant donc ni spécialiste de la Grèce contemporaine ni complice en lectures de Margarita Xanthakou, il me faut faire de nécessité vertu. C'est pourquoi ma recension d'*Identités en souffrance* va consister, si je puis dire, à comparer nos bibliothèques, c'est-à-dire à confronter des points de vue différents sur l'identité, non pas certes dans l'absolu mais à propos des faits dont elle traite. Après tout, dans maints passages de son ouvrage, Margarita Xanthakou s'interroge sur la notion d'identité et sur sa valeur d'usage anthropologique. Ai-je eu raison d'y recourir ? s'inquiète-t-elle. Quel bénéfice en ai-je tiré ? se demande-t-elle. Dans les ultimes pages de son livre, elle apporte une réponse à ces questions.

Commençons par le début qui est aussi celui d'*Identités en souffrance*. Margarita Xanthakou place en exergue de son ouvrage l'énigme du bateau de Thésée telle que Plutarque la rapporte. Les Athéniens conservèrent ce bateau en ôtant au fil des ans les vieilles charpentes pour les remplacer par des pièces de bois

neuves. À la fin, s'agissait-il du *même* bateau ? C'est tout le problème de la compatibilité entre le maintien de l'identité et le changement, en l'occurrence de composition. Thomas Hobbes raffina l'énigme dans son *De Corpore* (1655). À supposer, écrit-il, que des ouvriers aient gardé les planches d'origine, celles remplacées les unes après les autres par de nouvelles charpentes, pour les réassembler exactement dans le même ordre, on se trouverait alors face à deux bateaux : celui rénové de pied en cap et celui reconstitué avec les planches d'origine. Lequel des deux est le *véritable* bateau de Thésée, son « continuant », le dépositaire de son identité numérique ? Faut-il privilégier le critère de la continuité spatiotemporelle et, dans ce cas, élire le premier, ou bien mettre en avant le critère de composition et, de ce fait, choisir le second dont l'existence est pourtant discontinuée par rapport à celle du bateau initial ? Devrait-on se résoudre à admettre que la réponse est indécidable et l'identité du bateau de Thésée indéterminable, voire même indéterminée ?

Sautons maintenant d'un coup à la fin de l'ouvrage de Margarita Xanthakou. La dernière phrase du livre rappelle les raisons pour lesquelles chaque individu, à la condition expresse d'être considéré en tant que membre de l'espèce *Homo sapiens*, « peut souvent rester, sans égards pour ses réformes et ses rapiècements continuels, un identique bateau de Thésée » (p. 270). L'histoire du bateau de Thésée, en tant qu'énigme, renvoyant d'ailleurs à une situation des plus banales dans l'expérience humaine du monde, mobilise un certain usage de la notion d'identité ; Margarita Xanthakou en fait-elle le même qui écrit, à propos de personnes et de groupes sociaux, que l'identité « se fabrique » ?

Il me semble utile de rappeler ici que la notion d'identité relève au moins de deux langages dont la coexistence est récente et qui communiquent mal entre eux : le langage logique de l'identité et celui que j'appellerai le langage anthropologique des identités collectives. Dans le premier, la notion d'identité se confond avec le concept d'identité numérique au fondement du principe logique d'identité selon lequel un objet, toujours dans l'acception logique du terme, est nécessairement identique à lui-même et à nul autre que lui-même. La notion ne souffre d'aucun flou ; elle est entièrement élucidée. Elle désigne la relation qu'entretient toute entité, à laquelle est prêtée la propriété d'être *un* objet donc un *objet*, avec elle-même tout au long de son existence et qui entraîne la relation d'altérité qu'elle entretient non moins nécessairement avec toutes les autres entités. Que le principe exprimé par cette notion soit ancré au cœur de notre raison, en ce qu'il commande l'exercice de notre entendement, ou bien que l'identité soit « réellement » déposée dans les entités dont notre raison traite, on peut en discuter. Il n'en reste pas moins que la notion logique d'identité ne pose aucun problème ; elle ne connaît pas de crise d'identité ! En revanche, ce qui pose problème, c'est son application. Disposons-nous, en effet, de critères pour assigner une identité continue aux êtres et aux choses ?

La majeure partie des philosophes attachés depuis Aristote à rendre compte de la façon dont nous attribuons de l'identité, et par voie de conséquence de l'altérité, juge qu'une condition nécessaire à nos yeux, mais évidemment pas

suffisante, du maintien de l'identité numérique est la préservation de l'identité spécifique. Pour rester *ce* bateau particulier, encore faut-il rester *un* bateau ; pour demeurer *cet* être humain particulier, encore faut-il demeurer *un* être humain. En d'autres termes, dans le tableau que les hommes se construisent communément du monde, en laissant ici de côté le cas des métamorphoses ou transgressions d'espèce, l'identité numérique d'un être ou d'une chose consiste dans sa coïncidence persistante avec lui-même *sous un concept*. Ce concept d'espèce est le concept du *ceci* qu'est ultimement, et non épisodiquement ou relativement, un être ou une chose en réponse à la question aristotélicienne « Qu'est-ce que c'est ? », organisant notre tri en espèces. C'est à ce lien généralement tenu pour essentiel entre identité numérique (être le même que lui-même) et spécifique (être le même que d'autres sous un concept) qu'évoque indirectement Margarita Xanthakou lorsqu'elle présente l'enjeu de son livre : faire mieux comprendre que « telle ou telle personne s'avère à la fois différente de toute autre, pareille à quelques autres à certains égards et semblable à toutes les autres en tant qu'être humain » (p. 33).

On remarquera seulement que l'expression employée par Margarita Xanthakou à propos de personnes « pareilles à quelques autres » renvoie, dans le langage logique de l'identité, à un troisième concept d'identité, après ceux d'identité numérique et spécifique, celui d'identité qualitative ou ressemblance, admettant des degrés, au contraire de l'identité numérique qui fonctionne comme un couperet. Or, si le langage logique de l'identité postule l'existence d'un lien essentiel entre identité numérique et spécifique, il dénie toute relation significative entre identité numérique et qualitative. Il est, en effet, trivialement évident qu'il n'est pas nécessaire qu'un être, ou une chose, doive continuer de se ressembler pour rester celui qu'il est ; il est non moins trivialement évident qu'il est nécessaire, au contraire, aux êtres vivants de cesser de se ressembler, c'est-à-dire de changer tout au long de leur existence, pour demeurer ceux qu'ils sont. Un gland ne devenant pas chêne, un poulain cheval, un nourrisson adulte ne seraient plus *ceux* qu'ils sont faute d'être restés *ce* qu'ils sont puisqu'ils seraient devenus respectivement du bois mort et des cadavres. La ressemblance n'est pas un critère d'identité ni donc le changement la négation de l'identité.

La notion d'identité reçoit une signification et un emploi entièrement distincts dans le langage anthropologique des identités collectives. La formation de ce langage, évidemment appliqué aux seuls individus humains et groupes sociaux, remonte à une trentaine d'années². Il se diffusa à la vitesse de l'éclair et paraît aujourd'hui solidement établi. Pour faire bref, la différence entre ces deux langages, laquelle est quasiment une différence de catégorie, tient à tout ce qui sépare identité spécifique et identité collective. Assurément, une espèce est collective puisqu'elle regroupe une multiplicité d'êtres ou de choses mais elle n'est pas collective comme sont collectives les entités collectives. C'est qu'un homme, par exemple, n'appartient pas à l'espèce humaine, qui est une classe ou un

2. Margarita Xanthakou rappelle que Claude Lévi-Strauss stigmatisa en 1977, dans l'avant-propos à *L'Identité*, l'exploitation du thème de l'identité par « une mode prétentieuse » et recommanda qu'on s'abstienne d'évoquer « des fantômes tout droit sortis d'une psychologie à bon marché ».

ensemble, comme il appartient à une nation ou à une communauté de culture. Il est un représentant, ou un exemplaire, de l'espèce humaine ; en revanche, il participe d'une nation ou d'une communauté de culture. La proposition « les hommes sont mortels » est de type distributif : chaque homme, pris isolément, est mortel. La proposition « les Tchétchènes sont un peuple » est de type collectif : ce n'est pas un à un, à part les uns des autres, mais ensemble et en interagissant que les Tchétchènes forment un peuple et pas seulement une population au sens démographique du terme. Les identités collectives, au contraire des identités spécifiques, sont des identités particulières, renvoyant à des représentations, des discours, des comportements relativement semblables, qualitativement identiques. Ce sont des identités vécues, à la fois produites et mises en œuvre.

C'est pourquoi la notion d'identité, dans le langage anthropologique des identités collectives, renvoie à l'idée d'identités construites, laquelle à son tour appelle celles d'identités choisies, traduisant des solidarités revendiquées, et d'identités héritées ou reçues, voire imposées, qui sont ensuite, mais ensuite seulement, assumées ou refusées. D'où le fait que, dans ce langage, l'identité se décline au pluriel et que ce pluriel implique la possibilité de conflits entre identités. On parlera couramment d'identités claires ou brouillées, installées ou en attente, paisibles ou meurtries, d'identités bricolées, changeantes, morcelées, contradictoires, etc. On évoquera des identités qui s'entrechoquent sans qu'il soit toujours aisé de savoir ce qui s'entrechoque, au juste, quand des identités s'entrechoquent. On décèlera des démarches identitaires, des syndromes identitaires, des poussées identitaires, des crispations identitaires ; on redoutera des replis identitaires ; on condamnera des dérives identitaires. Ce vocabulaire est entré dans la langue de tous les jours.

Il me semble que l'adoption partielle du langage anthropologique des identités collectives par l'anthropologie reflète une inflexion notable de cette discipline. Hier, l'anthropologie se penchait sur ce qui fait qu'objectivement des hommes sont conduits à se considérer et à être considérés comme des « Nous » particuliers ; aujourd'hui, elle paraît avoir pour projet principal de restituer la manière dont des hommes se vivent subjectivement comme des « Nous » particuliers. Hier, l'anthropologie considérait que les hommes sont largement ceux qu'ils sont en vertu de leur appartenance à des collectifs leur préexistant ; aujourd'hui, elle laisse entendre que les hommes seraient au bout du compte ceux qu'ils se représentent être et que ces représentations édifieraient et réédifieraient au jour le jour les cadres collectifs dans lesquels les hommes vivent. Ouvrons ici une courte parenthèse. Cette position a le mérite de rappeler que sociétés ou cultures n'existent que parce que des hommes pensent qu'elles existent. Cette idée n'est pas toutefois si neuve que cela. Surtout ceux qui l'assèment de nos jours en tirent une singulière conclusion : c'est que sociétés ou cultures n'auraient pour cette raison qu'une existence au rabais sinon même pas de « vraie existence ». Or, songeons-y : un billet de banque n'existe, en tant que billet de banque, que parce que des hommes pensent que les billets de banque existent ; dans le cas contraire, ce n'est qu'un bout de papier. Ce billet de banque en a-t-il pour autant moins d'existence que le bout de papier en lequel il consiste ou même pas d'existence « réelle » ? Refermons la parenthèse et revenons à notre sujet.

J'ai dit plus haut que le langage logique de l'identité et le langage anthropologique des identités collectives communiquaient mal entre eux. On comprend pourquoi. Le premier s'est organisé pour l'essentiel à partir d'une perspective objective prise sur l'identité. Il s'agit, pour ses usagers, de répondre à la question : qu'est-ce qui fait qu'à nos yeux cet être, ou cette chose, est et reste celui qu'il est, et, afin qu'il puisse le rester, qu'est-ce qui fait qu'il demeure ce qu'il est en tant que représentant d'une espèce déterminée d'êtres ou de choses ? Lapidairement : qui est-il ? qu'est-il ? Le second de ces langages s'est développé à la faveur d'un point de vue subjectif nourri sur l'identité. Il s'agit, pour ses adeptes, de répondre à la question : comment cet être, individuel ou collectif, vit-il de l'intérieur les diverses manières dont, tout à la fois, il est identifié et s'identifie ? Que dit-on qu'il est ? Que dit-il être ? Les enquêtes s'efforcent de décrire l'effet que cela fait à des hommes d'être ceux qu'on dit qu'ils sont comme d'être ceux qu'ils disent être, sachant qu'à l'évidence l'identité qui leur est conférée et celle qu'ils revendiquent entretiennent entre elles une relation de causalité réciproque.

L'identité personnelle

Il est pourtant un problème à propos duquel les deux langages devraient en principe se rencontrer ; c'est celui qu'on dénomme traditionnellement le problème de l'identité personnelle. Il paraît, en effet, impossible pour l'utilisateur du langage logique de l'identité de ne tenir aucun compte du fait que l'être humain, et donc pour nous toute personne, a été doté par l'évolution de la propriété de conscience et, par conséquent, de la capacité à avoir une présence à soi dont il détient, en toute hypothèse, le monopole. Une personne – ce que nous appelons une personne dans notre univers de culture – noue avec elle-même un rapport de connaissance s'apparentant, en dépit des différences, à celui établi par le philosophe avec l'objet – le bateau de Thésée, par exemple – dont il entend déterminer l'identité dans le temps. L'identité d'un être apte à former des représentations de son identité, à tenter d'en tracer les contours par les moyens de son intellect et à éprouver affectivement les conséquences de cette exploration, ne saurait être abordée à la façon de l'identité d'une chose. On identifie une chose ; un être humain s'identifie lui-même et cette auto-identification rentre dans son identité. Pour des raisons tant ontologiques que gnoseologiques, l'identité d'une personne ne saurait donc être un simple cas particulier d'application du langage logique de l'identité. On s'est essayé à énoncer ce qui ferait qu'une personne est cette personne, et donc une personne, indépendamment du point de vue personnel et subjectif d'un Je. Pourtant, cette quête d'une objectivité du subjectif bute sur bien des obstacles. Il se révèle pour le moins difficile de traiter de l'identité personnelle sur le mode impersonnel, en éliminant toute référence aux expériences vécues internes de la personne auxquelles cette dernière est seule à avoir accès. Ce constat n'implique pas, précisons-le, l'idée d'un Ego métaphysique, gardien ou garant de l'identité personnelle, ni donc d'un Moi substantiel.

Ici s'impose le rappel d'un *distinguo* conceptuel évoqué, je l'ai dit, par Margarita Xanthakou dans son ouvrage. Il n'est certes pas universellement opéré mais il est si profondément enraciné dans nos schèmes conceptuels qu'il paraît difficile, le voudrait-on, d'en faire l'économie. C'est le *distinguo* entre identité humaine et personnelle. Un être humain est avant tout, pour nous, le représentant de l'espèce *Homo sapiens*; le problème de l'individuation et de l'identité d'un représentant de l'espèce humaine ne se pose pas en des termes très éloignés de celui posé par l'individuation et l'identité des autres êtres biologiques. Cette identité peut être fixée par la génétique sans que, pour autant, elle consiste dans des gènes. Un être humain n'est pas plus aujourd'hui ses empreintes génétiques qu'hier ses empreintes digitales. Mais, au moins, disposons-nous d'un moyen pour dire si cet être humain particulier est bien resté celui qu'il était, bipède sans plumes, animal rationnel, roseau pensant ou capital le plus précieux. Qu'en est-il maintenant du concept de personne? Assurément, si les concepts d'être humain (ou d'homme) et de personne sont coréférentiels, ils ne sont pas pour nous synonymes. Ici nous pouvons indifféremment qualifier quiconque, Jacques ou Paul, d'être un homme – cet homme – ou d'être une personne – cette personne. À nos yeux, tous les êtres humains sans exception sont des personnes et toutes les personnes, en attendant la suite, sont des êtres humains. Mais les concepts d'être humain et de personne n'ont pas, pour nous, la même signification. La difficulté réside dans le fait que cette signification du concept de personne, au bout du compte, nous l'ignorons. Elle n'est nullement élucidée ici même pour cause de dispersion. D'une part, la diversité des discours qui sont nôtres sur la personne, discours philosophique, psychologique, anthropologique, médical, juridique, éthique, etc., fait légitimement douter qu'ils ciblent la même entité, qu'ils parlent de la même chose. D'autre part, le discours anthropologique lui-même laisse entrevoir bien des incertitudes. Les anthropologues, comme les historiens, se sont attachés à décrire la pluralité des conceptions humaines de la personne mais sur quoi se fondent-ils alors pour affirmer que c'est de la personne, justement, que ces conceptions en sont? Tout semble se passer comme si nous mobilisions un concept de personne n'offrant pas de critères pour déterminer l'identité personnelle. Et, pourtant, nous appliquons ce concept, sans savoir exactement ce qu'au fond nous voulons dire par là, et nous déclarons d'une personne qu'elle est cette personne et nulle autre qu'elle.

Prenons un exemple limite et quelque peu arrangé afin de mettre en évidence ce singulier mélange d'ignorance bien réelle et de certitude intuitive à propos de la personne : celui du Dr Jekyll et de Mr Hyde. Il va de soi, pour nous, qu'ils sont un seul et même homme pour cause, entre autres, de propriété d'un même corps, caractéristique de l'espèce humaine. Quand Mr Hyde boit un verre de porto, nous sommes assurés que le Dr Jekyll en ressent la chaleur. Mais le corps ne fait pas la personne : le Dr Jekyll et Mr Hyde ne *sont* pas « son » corps. Ce corps subirait-il, en effet, une série impressionnante d'amputations et de transplantations de ses membres et de ses organes, à l'exception du seul cerveau, que nous ne dirions pas que le Dr Jekyll et Mr Hyde sont devenus une autre personne. Faudrait-il retenir,

comme le proposent certains, le critère cérébral et affirmer que le Dr Jekyll et Mr Hyde sont « son » cerveau, lequel n'est après tout qu'une partie de son corps ? Mais qu'est donc un cerveau à lui tout seul ? Comment se fait-il alors qu'il aille tout autant de soi, pour nous, qu'ils sont une et la même personne ? Si le tribunal d'Old Bailey vient à retenir la culpabilité de Mr Hyde, lui accordant donc le statut d'être rationnel, il n'ira pas prendre le soin d'acquitter le Dr Jekyll ou de seulement le condamner pour complicité involontaire. Et si un psychiatre de Harley Street s'en occupe, il « les » comptera pour un seul patient. Le Dr Jekyll et Mr Hyde sont à nos yeux une personne, numériquement distincte de toute autre personne, y compris d'une personne souffrant également par hypothèse du syndrome de la personnalité multiple et en présentant les mêmes manifestations, le Dr Hill et Mr Kyde. Aucune de ces deux personnes abritant des personnalités dédoublées n'exhibe, à l'évidence, un Moi substantiel, un Ego siégeant dans sa tour de contrôle. Ce n'est donc ni la personnalité ni le Moi qui font entièrement, à nos yeux, la personne. On peut d'ailleurs tout à fait, selon nous, changer de personnalité, avoir un Moi intermittent au sens où Proust parle des intermittences du cœur, c'est-à-dire cesser de se ressembler, tout en restant la même personne. On *est* une personne ; on *a* une personnalité ou un Moi tout comme on *a* un corps. C'est bien avec cette idée en tête, dont les assises ne sont pas seulement syntaxiques, que nous lisons le célèbre passage des *Essais* où Montaigne écrit : « Je ne peins pas l'être. Je peins le passage, non un passage d'âge en un autre ou, comme dit le peuple, de sept en sept ans mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure »³. L'auteur des *Essais* n'est pas pour son lecteur une multiplicité de personnes différentes ; dans ce cas, la notion d'auteur en général serait dénuée de sens, y compris s'agissant d'Erckmann-Chatrion. Il est une personne vivant et éprouvant une succession de changements du Moi, dûment reliés par une continuité et dont on peut, par conséquent, écrire à son tour une biographie et non autant de biographies qu'il y eut de minutes dans l'existence de Montaigne. Et, à supposer que le Dr Jekyll et Mr Hyde rédigent, avec l'aide d'un journaliste, « son » autobiographie, nous ne nous en étonnerions nullement !

Identité personnelle, identités collectives

Quoi qu'il en soit de notre notion de personne, laquelle n'est sans doute qu'un artefact conceptuel renvoyant à des perspectives fort différentes prises sur l'individu humain, les tenants du langage logique de l'identité et les adeptes du langage anthropologique des identités collectives auraient dû se croiser, et croiser leurs vues, à l'instant d'envisager la question de ce que l'on persistera à appeler, malgré tout, l'identité personnelle. Ce ne fut qu'exceptionnellement le cas, à ma connaissance du moins, et très indirectement. La place me manque pour imaginer les arguments qu'ils pourraient échanger ; certains de ces arguments, du côté des anthropologues, ne seraient pas véritablement neufs en dépit de l'irruption de l'idiome des identités collectives⁴. Allons seulement à l'essentiel.

3. Montaigne, *Essais*, III, 3, Paris, Gallimard, 1962 (« Bibliothèque de la Pléiade ») : 796.

Un anthropologue, fortement stylisé ici, adresserait sans doute au philosophe évoquant les enquêtes conceptuelles conduites sur l'identité personnelle une objection principale : ces enquêtes se trompent de direction et visent une cible imaginaire. La plupart des philosophes attachés à rendre compte de l'identité personnelle – ce qui ferait qu'une personne en est une et cette personne – privilégient la continuité psychologique et, dans le prolongement de John Locke, la continuité mémorielle. Le maintien dans le temps de la conscience de soi serait donc le critère de l'identité personnelle. Il suffirait qu'une personne ait conscience d'avoir été une certaine personne et d'être toujours cette personne pour qu'elle soit la même personne. Pourtant, dirait l'anthropologue, ce Soi dont la conscience éprouvée est évidemment un ingrédient obligé de tout état de conscience n'est aucunement individuel. Il ne saurait, par conséquent, être individuatif. Ce Soi n'est pas au commencement privatif comme l'est un jardin pour ensuite devenir social ; il est d'emblée social. Où est le sujet ? Dans les différents commerces qu'il noue avec autrui. Montaigne écrit ainsi : « Je suis tout au dehors et en évidence, né à la société et à l'amitié »⁵. Autrui remplit ce Soi. Un être humain, en tant que personne, est un *relatum* : une entité qui n'a d'existence réelle que dans ses relations avec d'autres entités. On n'est pas soi à soi tout seul. Une personne est ce qu'elle est, une personne, et celle qu'elle est, cette personne, de par ses liens avec d'autres ; ces liens instituent la personne et la définissent entièrement. Être une personne, c'est être considéré comme une personne par d'autres personnes considérées comme des personnes. Dans le langage des identités collectives, on dira alors que les identités collectives font être l'identité individuelle. Aucun Soi ne se dissimule derrière les « peaux » sociales, sous les masques de l'acteur social qu'est chaque personne. Une fois toutes les « peaux » dépouillées, les masques enlevés, que trouverait-on ? Rien ou presque : le sentiment de soi-même, commandé par la machinerie biologique qui, en état de marche, l'engendre et le transmet à chaque instant, naturellement et automatiquement, au propriétaire du corps. Certains neurobiologistes appellent cette conscience la « conscience-noyau » pour l'opposer à cette forme supérieure de conscience qui serait la « conscience étendue ».

À cette objection de principe, l'interlocuteur de l'anthropologue répondrait peut-être ceci, en substance et sûrement pas dans ces termes. D'abord, c'est un fait, dirait-il, qu'ici nous attribuons de l'identité à des êtres humains, non pas en tant que représentants de l'espèce mais en tant que personnes, si indéterminé en soit le concept. Ayant lu de l'anthropologie, il rappellerait que les sociétés occidentales n'en détiennent pas le monopole. Ailleurs aussi, sans faire de la personne cette entité complète et indépendante de toute autre dont Marcel Mauss a retracé l'émergence du point de vue juridique et social, on s'attache à discerner des Soi individuels derrière les masques sociaux. (Se pourrait-il qu'existe une commu-

4. Voir, par exemple, l'ouvrage déjà ancien publié sous la direction de Michael Carruthers, Steven Collins & Steven Lukes, *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Il est dédié à la mémoire de Marcel Mauss qui appelait de ses vœux un dialogue sans concession entre ces disciplines.

5. Montaigne, *ibid.* : 801.

nauté humaine où les personnes seraient véritablement interchangeables ?) Il est donc légitime de rendre compte de ce fait, l'assignation d'identité individuelle, en étudiant la logique selon laquelle elle s'opère. La métaphysique peut être descriptive sur le modèle de celle d'Aristote ou de Kant.

Ensuite et surtout, notre philosophe contesterait l'idée suivant laquelle les appartenances sociales pourraient entièrement modeler les êtres humains et les identités collectives, par conséquent constituer l'identité individuelle. Il procéderait en deux temps. 1) Les êtres humains en tant qu'ils sont des êtres humains, dirait-il, ont la capacité, inhérente à la possession du langage, à former des pensées réflexives, des pensées sur leurs propres pensées comme sur les pensées des autres. Ils ne partagent donc pas des idées, des valeurs, des discours ou des comportements à la façon dont ils partagent du pain. Par là, ils sont aptes à former des représentations de, donc à prendre de la distance d'avec, ce dont ils ont été entraînés à juger vrai, bon, juste ou seulement conforme à la norme. Ils peuvent penser et agir « réflexion faite » (*on second thoughts*, selon la formule anglaise si évocatrice), donc, le cas échéant, s'arracher au contexte, aux déterminations, aux ancrages, bref exercer leur faculté de travail sur soi. En d'autres termes, ils sont à même de problématiser les identités collectives et les rôles impartis aux acteurs sociaux à la manière dont l'art « joue » dans toutes les sociétés avec les normes et les valeurs. 2) Les appartenances sociales sont d'autant moins susceptibles de saturer l'identité individuelle qu'elles doivent toute leur existence et une bonne partie de leur contenu aux pensées développées sur elles par ces êtres humains capables de pensées réflexives. C'est pourquoi, de même que des êtres dotés de la conscience, et pas seulement de la conscience brute de soi-même, sont les seuls à pouvoir changer d'avis « réflexion faite », les communautés pourvoyeuses d'identités collectives connaissent le débat interne, lequel entraîne l'évolution des normes et de l'évaluation de la conformité aux normes. Derrière l'acteur social, il y a bien un agent, certes tout à fait social, mais conscient d'un Soi à l'œuvre et à l'épreuve dans ses interactions avec autrui. Ces interactions ne le fabriquent pas comme l'artisan fabrique des ustensiles.

Enfin, le philosophe décocherait quelques flèches à l'endroit de l'usage immodéré fait aujourd'hui d'expressions telles que « identité choisie » ou « identité construite » dans le langage anthropologique des identités collectives. L'idée selon laquelle un homme serait en position de décider de celui qu'il veut être lui paraît hautement romanesque. Pas plus qu'une société ne dispose de traditions à la commande, faute que le passé soit une ressource entièrement malléable, un homme ne se dote d'une identité sociale et culturelle à la carte. La raison en est que, pour reprendre une formule célèbre, il ne sélectionne pas la bouche qui dit « Je ». Les interlocutrices de Margarita Xanthakou ont-elles choisi de naître femmes et maniotés, au sein de cette lignée et non dans une autre ? Si l'on se construit son identité, c'est avec une marge de manœuvre fort modeste. Assumer l'identité qu'autrui vous assigne, est-ce la choisir ? Ne pas l'assumer, c'est la remanier ; maintenant, si l'on s'applique à la remanier, n'est-ce pas sur la base de celle à remanier qui n'a, celle-là, aucunement été construite ? Et le philosophe de faire remarquer que si l'idée d'identité choisie a bien le sens qu'elle semble avoir, elle

aboutit à réinstaller un Moi derrière le personnage social, délibérant avec lui-même pour savoir quelles identités il va retenir ou éliminer pour constituer la sienne. Or c'est précisément la cible que l'adepte du langage anthropologique des identités collectives reproche au tenant du langage logique de l'identité de viser.

En conclusion, le philosophe se demande bien pourquoi l'anthropologie semble en voie de renoncer à identifier des sociétés, des cultures ou des ethnies au profit de l'identification d'identités collectives, identités sociales, culturelles ou ethniques. Pour sa part, il serait prêt à tenter d'appliquer à ces êtres collectifs les procédures d'analyse logique qu'il mobilise à propos de l'assignation d'identité à des choses ou à des êtres individuels.

Identités maniotes

Pourquoi ce long détour avant d'en arriver à *Identités en souffrance*? C'est parce que l'ouvrage de Margarita Xanthakou me semble parcouru par toute une série de tensions dont les pages précédentes avaient pour but de clarifier l'origine. Tension liée à la pluralité des discours constitués sur l'identité et, par conséquent, à la diversité des concepts exprimés par le terme général dont use Margarita Xanthakou. Tension entre le choix fait d'une perspective entièrement subjective prise sur les identités évoquées, saisies comme de l'intérieur, et la nécessité trivialement évidente du recours préalable à l'assignation objective d'identité, ne serait-ce que pour rendre identifiables les êtres dont il est question, y référer dans ses récits et en prédiquer. Tension encore provoquée par l'adoption du postulat de départ selon lequel les identités se construiraient, expression fondamentalement équivoque, alors même que Margarita Xanthakou fait admirablement voir la rigidité des déterminants de cette construction, parlant par exemple de « carcan » à propos du système social maniote ou évoquant la dimension « culturellement pré-contrainte » de sa fantasmatique instituée.

Revenons à l'ouvrage. Entre une introduction où Margarita Xanthakou expose son projet et ses partis pris et trois chapitres de clôture, dévolus respectivement à un bilan, à un coup de projecteur sur les immigrés albanais en Grèce et sur les Pomaks de Thrace à des fins illustratives et à une conclusion en surplomb, *Identités en souffrance* retrace onze histoires de vie, individuelles pour dix d'entre elles, rédigées à partir d'entretiens conduits dans ces villages du Magne dont l'auteur s'est faite l'ethnologue. Chacun de ces onze fragments de biographie associe à l'écriture des souvenirs livrés en tête-à-tête à Margarita Xanthakou un commentaire qui est un complément d'enquête. Ce commentaire s'attache à scrupuleusement séparer éléments d'interprétation ethnologique et psychologique ou psychanalytique, selon les principes édictés par Georges Devereux. Indissociables de fait, l'individu et sa société seraient « irréductibles pour l'analyse » (p. 32). On ne saurait mettre une société sur le divan. Les deux idiomes et leurs réseaux de concepts doivent conserver leur autonomie propre ; ils se complètent à condition de camper à part. Bref, on écoute, d'abord, des voix qui parfois peinent à dire ; puis on prend connaissance d'un trajet de vie reconstitué à grands traits et qui va souvent de la prime enfance

à la vieillesse lorsqu'il n'a pas été brutalement interrompu ; on se voit enfin offrir des pistes, gardées soigneusement parallèles, afin de mieux lire dans ces histoires de vie.

Les interlocuteurs de Margarita Xanthakou, presque toujours des interlocutrices, ont ceci en commun que leur destinée fut ou reste tragique. Entourés de drames, tous ont vécu des drames. Les histoires de vie rassemblées par Margarita Xanthakou content, sous le soleil dru du Péloponnèse, la guerre civile et les haines, les règlements de compte, la mort violente, le suicide, le deuil précoce, le viol, l'inceste, la trahison, l'amour déçu, l'exil, l'égarement, la solitude. Le sort de Cléomène, Jason et Frixos, les « idiots du village » officiels, est presque doux, du moins apaisé, en comparaison de celui enduré par les femmes et les quelques hommes dont Margarita Xanthakou reconstitue l'existence : la veuve Fotini, victime de son beau-frère, qui élève seule ses dix enfants et se réfugie, au soir de sa vie, abandonnée par tous sauf un, dans l'hystérie politique ; Reveka qu'un incendie prive à six ans de toute famille, devenue « fille de l'âme », soit bonne à tout faire chez des nantis qui la pillent, et qui ne remettra plus jamais les pieds au village ; Melissa, la fille du colporteur qui était aussi l'amant de la sœur de sa mère, l'une et l'autre amies inséparables, à qui « tout ce qui arrive fait mal » et qui se suicidera avant trente ans ; Imini, victime de sa mère qui l'accuse d'inceste avec son père et adresse le même reproche à sa propre mère ; Alikí, orpheline de mère, violée par son père à douze ans, qui trois décennies durant la couchera dans son lit tout en abusant dans le même temps de sa grand-mère et de sa cousine ; Kostas, le « monstre incestueux », emprisonné vingt et un ans pour l'assassinat présumé de sa sœur et une tentative de meurtre sur sa mère et que, seul, son magot protège, si l'on peut dire, du destin enviable d'« idiot de village » ; Themis, initié à l'amour masculin par son oncle, lequel abuse aussi de la sœur de Themis, qu'une existence errante conduira par étapes à la bohème d'Athènes où il aura l'homosexualité malheureuse ; Stela qui a noué une relation amoureuse le soir de l'enterrement de sa sœur avec le mari de celle-ci et que le village accuse d'avoir provoqué, par son inconduite, ses malheurs successifs, Stela qui dit de son amant : « Manolis était ma sœur » ; Eleni, torturée par les miliciens qui assassinent son mari sous ses yeux ...

On aura compris, sans qu'il soit besoin d'y insister, que tous les personnages de cet ouvrage sont le théâtre de « conflits intrapsychiques ». Margarita Xanthakou les aurait-elle choisis pour cette raison ? C'est évidemment plus compliqué que cela et la question n'a finalement guère de sens. Ces femmes et ces hommes existent ; l'écriture du livre en est justifiée. Au reste, Margarita Xanthakou revendique le droit d'exercer sa subjectivité dans son ethnographie présentant les traits, selon elle, d'une rencontre entre son Moi et celui de ses interlocuteurs. L'intersubjectivité, le partage des émotions, instaure une compréhension réciproque. Ces femmes et ces hommes auraient-ils parlé à quelqu'un d'autre comme ils se sont livrés à Margarita Xanthakou ? Sa démarche n'est pas celle d'un enquêteur ; de ses interlocuteurs, on la sent complice. Quoi qu'il en soit, ce qui compte pour elle, en tant qu'anthropologue, est le choix de méthode adopté : traiter de ces conflits intrapsychiques comme de « désordres de l'identité », user de l'identité comme fil conducteur de ses analyses. C'est ici que l'on retrouve les tensions que j'ai évoquées.

Je me limiterai par force à deux observations qui sont autant de questions adressées à Margarita Xanthakou (comme à moi-même d'ailleurs). En premier lieu, celle-ci qui renvoie à l'impossibilité manifeste pour quiconque, dont l'auteur du livre, de faire abstraction de notre logique ordinaire d'application de l'identité, à la troisième personne du singulier, aux personnes, quand bien même en tiendrait-on le principe pour fallacieux et notre aptitude à inlassablement reconnaître les personnes comme dénuée de fondement. Margarita Xanthakou rappelle que Freud a ruiné l'unité du Moi. Elle soutient alors que, « par analogie, sous l'angle ethnosociologique, l'identité personnelle est une donnée tout autant problématique » (p. 12). Une page plus loin, elle pose la question de savoir comment l'on fait pour « perpétuer cette identité que l'on croit stable » et y répond en disant que c'est « par des pratiques d'autoconservation différentielle » ou, concernant les seules personnes, par une « autoconservation identitaire ». Or le lecteur d'*Identités en souffrance*, quitte à le taxer comme à me taxer d'un bon sens simpliste, constate, ligne après ligne, que Margarita Xanthakou n'éprouve aucune difficulté à identifier et à réidentifier ses interlocuteurs, à leur consigner par conséquent une « unité » relativement stable, persistante dans le temps. Ourania et Fanny, par exemple, sont et restent Ourania et Fanny en dépit de leur « fusion identitaire » ; Ourania est Ourania et Fanny Fanny. Chacune est et demeure cette personne qu'elle est et nulle autre qu'elle, aux yeux d'autrui (dont le lecteur) et aux yeux de... Margarita Xanthakou. Et, lorsque cette dernière retrouve, des années après Fanny ou Melissa, ce sont toujours Fanny et Melissa bien qu'elles aient changé : pas seulement les mêmes représentants de l'espèce humaine, pas seulement les mêmes corps pourvus des mêmes noms propres mais les mêmes personnes, ce que nous appelons des personnes, sous l'angle « ethnosociologique » et sous beaucoup d'autres angles. Leur identité personnelle n'est donc pas une « donnée » si problématique que cela ; de ce point de vue, et de ce point de vue seulement, Margarita Xanthakou l'attribue, comme chacun de nous, sans perplexité particulière.

Margarita Xanthakou me fera sans doute remarquer que je joue ici l'« idiot du village » anthropologique ou autre. Ce n'est évidemment pas de *cette* identité personnelle là dont il est question dans son ouvrage. À cet endroit, j'inclinerais à lui répondre deux choses. D'une part, cette identité personnelle-là, consignée sur le mode impersonnel, a bien quelque chose à voir avec ce dont elle traite puisqu'elle en est le préalable obligé : comment diable se pencher sur l'identité d'un être si on ne l'a pas auparavant identifié ? D'autre part et surtout, Margarita Xanthakou, dans et par son livre, administre la preuve que cette consignation d'identité, précédant l'enquête sur ce dont cette identité serait faite, repose sur des fondements sinon solides du moins réels. Il faut se tourner ici vers la neurobiologie de la conscience, ainsi que le fait d'ailleurs, indirectement, Margarita Xanthakou en citant un texte du philosophe Pierre Jacob. Celui-ci rappelle la faculté humaine de former des méta-représentations grâce auxquelles le sujet (le terme est employé par Margarita Xanthakou) se dote d'une « véritable mémoire autobio-

graphique, c'est-à-dire une identité *personnelle*», faisant « qu'une personne se rapporte [...] à elle-même comme à l'*unité* plus ou moins cohérente et fragile d'une succession d'expériences dans le temps » (p. 270, mes italiques). L'évolution a pourvu *Homo sapiens* d'une forme supérieure de conscience, distincte de la conscience brute et instinctive de soi-même, lui permettant de se constituer un Soi autobiographique, un Soi « personnel »⁶. Ce Soi autobiographique se construit à partir de la présentation faite au sujet par sa conscience, de façon relativement organisée et récurrente, de morceaux choisis de souvenirs biographiques, extirpés du fonds inépuisable de souvenirs stockés dans les archives mémorielles, traités en *objets* par notre esprit-cerveau et servant de garantie, si je puis dire, à la relation d'identité que chacun entretient avec lui-même (sans rendre l'identité substantielle pour autant puisqu'elle est une relation). Or qu'a donc fait Margarita Xanthakou dans son ouvrage sinon solliciter ces morceaux choisis de souvenirs au travers desquels chacun de ses interlocuteurs a conscience d'avoir vécu, à la première personne du singulier, ce dont il se souvient et d'être toujours, en s'en souvenant, celui qui a conscience de l'avoir vécu, la même personne, à qui son identité avec elle-même peut donc être attribuée à la troisième personne du singulier ? J'ajouterai que la souffrance éprouvée par les interlocuteurs de Margarita Xanthakou, en se projetant le film de leurs expériences passées, donc à relier ce film à leur état présent, atteste à sa façon propre leur identité persistante dans le temps. Ce ne peut être une autre personne qui souffre, de cette manière, d'avoir été la personne qu'elle était même si, bien entendu, une personne souffre de la souffrance d'une autre personne.

Deux remarques en passant pour conclure sur ce point. Premièrement, le Moi a été ruiné ; le Je est un accident syntaxique ; c'est une affaire entendue. Il est, au mieux, ce Moi, de bric et de broc. Déjà Montaigne parlait à son propos comme à propos du monde de « branloire pérenne », le même Montaigne, pourtant, dont l'amitié avec La Boétie reposait sur un « parce que c'est lui, parce que c'est moi ». Bien des pratiques humaines n'ont de sens qu'à partir de l'idée d'un Moi pas trop ruiné et s'amarrent à une conception problématique seulement jusqu'à un certain point de l'identité personnelle dans le temps : l'amitié justement, l'amour, la promesse, la parole tenue, la reconnaissance, l'attribution de droits et de devoirs, les institutions de la dette, de la sanction, de l'apprentissage, etc. Deuxièmement ce Soi autobiographique rendant plausible, malgré bien des objections, la promotion d'une certaine continuité mémorielle en critère de l'identité personnelle n'est évidemment pas fait que de soi : autrui y est omniprésent avec ce Soi et dans ce Soi. Un souvenir personnel d'amitié est celui d'un ami.

Ma seconde observation portera sur le choix délibéré fait par Margarita Xanthakou de recourir au langage des identités collectives tout en soulignant que c'est à des fins expérimentales. C'est évidemment l'adoption de ce langage qui la

6. Voir sur ce point, entre autres, les travaux d'un neurobiologiste, cité d'ailleurs par Margarita Xanthakou dans son ouvrage : Antonio Damasio, *Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*. Trad. par Claire Larssonneur et Claudine Tiercelin. Paris, Odile Jacob, 1999 : 286-290.

pousse à voir dans l'identité personnelle le seul produit de « pratiques d'auto-conservation identitaire » et à décider de considérer les conflits intrapsychiques vécus par ses interlocuteurs comme autant de conflits internes d'identités (au pluriel). Ainsi évoquera-t-elle, entre autres exemples, l'impossible « assumption identitaire » d'Ismini, la singularité de l'« (auto)définition identitaire » de Reveka, la « déficience identitaire » de Melissa ou encore l'« incertitude identitaire » de Themis.

Son postulat de départ consiste à poser l'existence « d'identités socioculturelles multiples et changeantes qu'habite chaque être humain lui-même habité de composantes psychiques graduellement construites, irréductibles elles aussi à l'unité identitaire – par-delà sa conscience immédiate, son “sentiment” ; et (de) processus de conservation, d'affirmation des identités peu ou prou tributaires de pratiques conflictuelles » (p. 14). Plusieurs idées fortes reliées entre elles : pluralité essentielle des identités sociales et culturelles soit imposées soit construites, caractère dûment changeant de ces identités, Moi irrémédiablement fragmenté et « on ne se pose qu'en s'opposant », d'où la conflictualité inhérente entre identités dans les « pratiques identitaires », en soi-même comme dans le monde social. Margarita Xanthakou me permettra de contester la seconde de ces idées, sans plus développer, au nom de ce qu'elle-même écrit. La description magistrale, cursive ici, détaillée ailleurs, des identités – si l'on veut – impliquées par l'identité maniote (identités familiale, lignagère, de genre, etc.), liées à l'architecture d'ensemble du système social local (idéologie agnatique, antinomie entre parents par le sang et par l'alliance, primauté conférée aux premiers, violence instituée entre patrilignages, etc.) et du quadrillage de l'imaginaire en résultant (l'infinie douceur de l'entre-soi consanguin, le fantasme de l'inceste adelphique, etc.), procure au contraire l'impression d'une certaine stabilité en dépit du temps qui passe mais sans faire passer le passé. Et l'un des talents de Margarita Xanthakou, tenant « chaque société pour productrice de ses propres matrices culturelles de désordre, distinctives et non fortuites » (p. 177), est d'interroger le désordre, comme dans ce livre, pour le faire parler de l'ordre. Cet ordre maniote serait-il, comme le Moi, un ordre du moment ? Certains des conflits vécus par les interlocuteurs de Margarita Xanthakou paraissent témoigner du contraire.

Revenons au langage des identités collectives. Elles seraient donc l'expression de l'appartenance individuelle à une pluralité de « Nous » composés de personnes se considérant ou étant considérées comme étant les mêmes, de ce point de vue et sans être pour autant numériquement identiques, et par conséquent différentes d'autres regardées en tant que participant d'autres « Nous ». On conçoit bien le projet de l'usager de ce langage. En des termes volontairement simplifiés, ce projet consiste à se transporter dans la tête d'autrui, à partir de ce qu'il dit, fait et laisse entendre de lui, à y déposer, à sa place le cas échéant, la question éminemment subjective du « Qui suis-je ? » et à aller chercher la réponse dans le vaste menu, si je puis dire, des identités collectives qui lui seraient disponibles et même, et peut-être surtout, de celles qui lui seraient inaccessibles. Dans le cas des interlocuteurs de Margarita Xanthakou, celle-ci découvre dans leurs têtes et dans leurs chairs éprou-

vées ce qu'elle affirme, dans cette phrase, de certains d'entre eux seulement : « L'anxieuse incertitude quant à leur propre identité, le désordre des repères identitaires » (p. 247). L'extrapolation me paraît légitime. Tous ses interlocuteurs sont, à divers titres, dans l'incapacité de « négocier » leurs identifications consignées ou revendiquées, en somme d'arbitrer et de faire la paix entre ces identités.

L'adoption de ce langage pose deux questions distinctes. 1) Est-ce bien ainsi que cela se passe chez la personne ? 2) L'usage de ce langage se procure-t-il grâce à lui des gains d'intelligibilité ? Je suis incapable, bien entendu, de répondre à la première question. Tout au plus observerai-je ceci : il me semble trivialement évident que certains hommes sont plus amenés que d'autres à se poser la question du « Qui suis-je ? » et dans certaines situations davantage que dans d'autres. On formulera l'hypothèse, guère hasardeuse, qu'on se la pose moins, pour dire vite, dans les demeures patriciennes que dans les cités soupçonnées d'abriter des « bandes ethniques » et qu'on se la pose plus quand on vient à vous décréter qui vous êtes ou qui vous ne pouvez pas être que dans le cas contraire. Il doit bien arriver à des hommes de se conformer à ce qu'un chef d'État du Sud disait des lions, à savoir qu'ils ne dévorent pas des gazelles pour affirmer leur léonité. Quant à la seconde question, il convient, me semble-t-il, d'y répondre au cas par cas. C'est pourquoi je me contenterai de dire, à propos du livre de Margarita Xanthakou, qu'il est plus convaincant dans certaines pages, consacrées à telle ou telle biographie, que dans d'autres. Dans les premières, elle met en évidence les racines profondes des conflits, notamment quand elle traite des expériences subies d'inceste et des imputations d'inceste. Dans les secondes, le langage des identités collectives paraît par trop plaqué sur les faits ; on pourrait y substituer sans perte l'idiome familier.

Il reste une interrogation que l'on peut formuler en guise de conclusion. Elle porte sur la généralisation, bien au-delà de l'anthropologie, du langage des identités collectives. Ce langage est apparu dans, ou à propos de, ces régions de l'humanité sociale et culturelle où, pour des raisons historiques, « la question de l'identité est mise en avant comme le signe distinctif et totalisant du présent »⁷. Ainsi parle-t-on désormais des politiques de l'identité. Est-il pourtant concevable d'ériger l'emploi de ce langage en une sorte de clé universelle ?

Centre national de la recherche scientifique, Paris.
gerard.lenclud@wanadoo.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : identité/*identity* – être humain/*human being* – soi/*self* – histoire de vie/*life's history*.

7. Aziz Al-Azmeh, « Une question postmoderne », in Nadia Tazi, ed., *L'Identité. Pour un dialogue entre les cultures*, Paris, La Découverte, 2004 : 11.