



## Préparation de l'étude de dossier au CAD HEC-ESCP

Par Cours CapitoLe

L'épreuve d'étude de dossier au CAD HEC-ESCP requiert de fortes capacités d'analyse, de rigueur et de précision, mais aussi de grandes qualités d'expression écrite.

Au travers de cet ouvrage, nos professeurs, spécialistes de l'exercice, vont permettre au candidat de traiter l'aspect méthodologique (de la lecture du dossier à la construction d'un plan jusqu'à la rédaction finale).

**Claire Michel**  
01/11/2013



*une activité gérée par la*



Chambre de commerce  
et d'industrie de Paris

CONCOURS D'ADMISSION DIRECTE  
EN PREMIERE ANNEE DU CYCLE MASTER  
H.E.C. - E.S.C.P. / EUROPE - E.S.C.

CONCOURS D'ADMISSION DE 2012

---

ETUDE DE DOSSIER

Durée : 4 heures

Lundi 16 avril 2012 de 8 h à 12 h

Evidence de l'identité ou identité en crise ?

En vous fondant sur les éléments du dossier, vous analyserez les difficultés que rencontre aujourd'hui la définition de l'identité afin de vous prononcer sur la pertinence et les limites de l'aspiration à « être soi-même ».

## SOMMAIRE

	3
Catherine HALPERN Faut-il en finir avec l'identité ? ( <i>Sciences humaines</i> , Mensuel N° 151 - Juillet 2004) .....	8
Paul RICOEUR Le récit de soi: l'identité narrative ( <i>Temps et récit 3 – Le temps raconté</i> , Seuil, 1985) .....	11
Anne GOTMAN La reconnaissance de l'identité : Pourquoi ? ( <i>Socio-logos</i> , année 2008, n°3) .....	15
Philippe HAMMAN Comment (re)penser production et revendications d'identités ( <i>Productions et revendications d'identités</i> , L'Harmattan, 2009) .....	18
Jean-Jacques GOROG L'identité est « de l'Autre » ( <i>Forums du champ lacanien</i> , n°6, mars 2008) .....	20
Olivier ITEANU L'identité numérique et ses questions ( <i>L'identité numérique en question</i> , Eyrolles, 2008) .....	23
Arthur MARY L'« identité dédialectisée » Un produit du sectarisme postmoderne ( <i>Rivista del Master in Studi Interculturali – N° 9: Il malessere dell'identità</i> , 2010) .....	27
Claude ESTURGIE Du conflit dans le genre à l'émergence du "queer" ( <i>Le genre en question ou questions de genre, de Pierre Molinier à Pedro Almodóvar</i> , L. Scheer, 2008) .....	

CATHERINE HALPERN

## Faut-il en finir avec l'identité ?

(...) Véritable raz-de-marée, l'identité a submergé en l'espace de quelques décennies l'ensemble des sciences humaines. Qu'il s'agisse d'analyser des réalités aussi diverses que la psychologie des individus, les mutations des religions, les rapports hommes/femmes, les professions, la vie familiale, l'immigration ou les conflits ethniques, l'identité s'est imposée comme un mot magique. En témoigne la production éditoriale devenue écrasante sur le sujet. Or, tout succès a son revers. Gagner en extension pour un concept, c'est toujours perdre en compréhension. L'identité est du reste rarement définie. Que cache alors cette envolée ? Pourquoi un tel succès ? Pour répondre à cette question, il est sans doute utile de tenter de faire - à grands traits du moins - une histoire sémantique de ce terme dans les sciences humaines. Quand la notion d'identité apparaît-elle massivement dans la pensée occidentale et dans quels contextes ?

Etrange question, pourrait-on penser. L'identité semble être une de ces notions sans histoire. Considérée comme une propriété abstraite, elle remonte aux origines de la pensée. Les philosophes présocratiques, tels Parménide ou Héraclite, n'ont cessé d'être taraudés par la question du même et de l'autre. Comment concilier changement et identité ? Telle était alors la question. Pour Parménide, et à sa suite la tradition dite éléatique, il est difficile de penser le changement. Car si A n'est plus ce qu'il était, A est-il encore A ? Pour Héraclite, au contraire, tout est en perpétuel mouvement. On connaît sa célèbre formule : « *On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve.* » La notion d'identité, on le voit, a alors une extension très générale et excède largement la question de l'identité humaine. En témoigne l'énigme du bateau de Thésée, dont les matériaux ont peu à peu été remplacés au fur et à mesure des traversées entre Le Pirée et Délos : les sophistes d'Athènes se demandaient s'il s'agissait bien au final toujours du même bateau. Le problème est donc tout autant de savoir si un bateau entièrement restauré ou l'individu Socrate considéré tout au long de son existence peuvent être dits les mêmes en dépit des changements qui les affectent. La problématisation contemporaine de l'identité ne provient sans doute donc pas de la tradition métaphysique.

Plus de vingt siècles plus tard, la question se précise. On commence enfin à se rapprocher de ce qui interroge actuellement les sciences humaines et sociales avec la manière dont les empiristes aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, John Locke et David Hume en tête, posent le problème de l'identité personnelle. Comment penser l'unité du moi dans le temps ? Suis-je la même personne qu'il y a vingt ans ? J. Locke propose de résoudre la question de l'identité personnelle par la mémoire : si je suis la même personne qu'il y a vingt ans, c'est parce que j'ai le souvenir des différents états de ma conscience. La solution tout comme le problème sont cruciaux mais demeurent cantonnés à la philosophie. Au fond, l'identité personnelle reste une question technique de philosophes, par quoi il faut entendre une question un peu tirée par les cheveux. Pour le commun des mortels, oui, je suis le même qu'il y a deux ans et cela va de soi. Reste que les sciences cognitives se réapproprièrent la problématique de J. Locke et lui redonneront une acuité particulière. En tout cas, là n'est pas non plus l'origine à proprement parler de l'introduction dans les sciences humaines et sociales de la notion d'identité.

**Erik Erikson, le père de l'identité** - Le psychologue Erik Erikson joue un rôle central dans la mise en circulation du terme et dans sa popularisation dans les sciences humaines. En 1933, ce psychanalyste de formation quitte Vienne, où il a suivi les enseignements d'Anna Freud, pour les Etats-Unis. Il y découvre les travaux en anthropologie de l'école culturaliste qui vont l'amener à faire évoluer les bases de la théorie freudienne vers les sciences sociales. En effet, l'école « Culture et personnalité », avec des anthropologues comme Abram Kardiner ou Margaret Mead, travaille sur le lien entre les modèles culturels d'une société donnée et les types de personnalité des individus qui la composent. Pendant les années 30, E. Erikson va alors travailler dans les réserves indiennes sioux du Dakota du Sud et dans la tribu Yurok de la Californie du Nord. Il réfléchit sur le « déracinement » de ces Indiens confrontés à la modernité. En 1950, il publie *Enfance et société* où il tente de dépasser la théorie freudienne en mettant davantage l'accent sur le rôle des interactions sociales dans la construction de la personnalité. Selon lui, l'identité personnelle se développe tout au long de la vie à travers huit phases auxquelles correspondent huit âges dans le cycle de la vie. La « crise d'identité » (c'est E. Erikson qui forge cette expression que l'on trouve maintenant partout) correspond à un tournant dans le développement de l'identité : la plus notable est celle qui se produit à l'adolescence mais qui peut également se reproduire plus tard lors de difficultés particulières dans l'existence. Reste qu'au départ le travail de E. Erikson n'est guère connu que des professionnels de la psychologie. C'est à la fin des années 50 qu'il touche un public plus large, et surtout en 1963 avec la réédition d'*Enfance et société*, qui constitue un véritable événement.

**La diffusion d'un concept** - Tout cela est plutôt bien connu et tout le monde s'entend à peu près pour faire de E. Erikson le père de l'identité au sens moderne. Mais comme le montre l'historien Philip Gleason, dans l'histoire sémantique de l'identité qu'il propose, il faut également repérer d'autres voies de diffusion du concept *via* la réappropriation, en dehors du contexte psychanalytique, de la notion d'« identification » (laquelle désignait chez Sigmund Freud le processus par lequel l'enfant s'assimile à des objets ou des personnes extérieures). D'une part, l'ouvrage influent du psychologue Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, publié en 1954, lie pour la première fois l'identification à l'ethnicité. D'autre part, l'identification se trouve liée à la sociologie par la théorie des rôles mais aussi par la théorie du groupe de référence. C'est ainsi que, au début des années 50, Nelson N. Foote explique par l'identification l'appropriation par un individu d'une identité ou d'une série d'identités. L'identification est selon lui le processus qui permet de comprendre pourquoi nous cherchons à jouer un certain rôle. La théorie du groupe de référence (qui désigne le groupe auquel l'individu s'identifie et emprunte ses normes et ses valeurs sans qu'il en soit nécessairement membre) gagne une certaine notoriété dans la communauté sociologique, notamment sous l'impulsion de Robert K. Merton, et contribuera également à populariser la terminologie de l'identité. Or, ces deux nouvelles théories prennent une importance significative dans le champ de la sociologie et de la psychologie sociale des années 50.

Mais c'est surtout par l'entremise de l'interactionnisme symbolique que la notion d'identité acquiert une place déterminante dans le vocabulaire de la sociologie. Cette école travaille précisément sur la manière dont les interactions sociales, à travers des systèmes symboliques partagés, forment la conscience qu'a l'individu de lui-même. Voilà qui est au cœur même de la problématique de l'identité. Pourtant, dans un premier temps, les interactionnistes n'utilisent pas le mot. Cela s'explique aisément : les pères fondateurs de la démarche, Charles H. Cooley et George H. Mead, avaient en effet parlé de « soi », et c'est le terme qui prévaut chez les interactionnistes jusqu'à la fin des années 60. L'interactionnisme symbolique passe de la terminologie du soi à celle de l'identité en 1963 avec la publication par Erving Goffman, l'un de ses chefs de file, de *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Cette même année, Peter Berger popularise

également la notion d'identité dans son *Invitation à la sociologie* en lui accordant une place importante dans la présentation qu'il fait des théories des rôles et du groupe de référence ou dans l'approche phénoménologique qu'il développe.

**La reconnaissance des minorités** - C'est donc dans les années 60, aux Etats-Unis, que se diffuse le terme d'identité dans les sciences sociales. Rapidement, son emploi est devenu si large et du coup si lâche qu'il devient dès lors impossible, d'après P. Gleason, de déterminer pour chaque emploi à quelle conception de l'identité le terme fait référence. Le contexte politique aux Etats-Unis va renforcer davantage encore la terminologie identitaire, l'imposant tout autant dans le vocabulaire médiatique que dans l'analyse sociale et politique. En effet, la fin des années 60 voit l'affirmation de la minorité afro-américaine, notamment avec la naissance des Black Panthers en 1966. Dans le sillage du mouvement afro-américain, d'autres minorités vont elles aussi revendiquer la reconnaissance de leur spécificité. Cette conjoncture va marquer un véritable « tournant identitaire » dans les années 70. Comme le note le sociologue américain Rogers Brubaker, *« l'expérience qu'ont faite les Afro-Américains de la "race" comme catégorisation imposée en même temps que comme auto-identification a été déterminante non seulement à l'intérieur de ses propres limites, mais aussi en tant que modèle pour les revendications identitaires de toutes sortes, de celles qui concernent le sexe ou l'orientation sexuelle à celles qui sont fondées sur « l'appartenance ethnique » ou la "race" »*. Institutionnellement dans le champ des sciences humaines, ces revendications se traduisent dans l'université américaine par la création de départements aussi divers que les *afro-american studies* (celui-ci appelé au départ *black studies*), les *women's* et *gay's studies*, les *chicano studies* ou les *jewish studies*. L'identité minoritaire apparaît pour ces champs d'étude comme la donnée première. Les études postcoloniales, avec des penseurs comme Edward Said ou Gayatri Spivak, vont pour leur part interroger les identités hybrides, mêlées, qu'a pu créer l'histoire coloniale.

Le sentiment d'appartenance identitaire ne faiblit pas dans les années 1980-1990. Todd Gitlin cite des statistiques éloquentes : entre 1980 et 1990, le nombre d'Américains à se déclarer officiellement amérindiens augmente de 255 %, et ils sont sur la même période également vingt fois plus nombreux à se dire cajuns ! Dans ce va-et-vient entre revendications identitaires et analyses des médias ou des sciences humaines, difficile de savoir où sont la cause et l'effet : le discours académique et médiatique reflète sans doute autant une situation qu'il contribue à la créer. L'identité est en tout cas devenue incontournable aussi bien dans les recherches sur l'immigration, le nationalisme, la religion ou les *gender studies* que dans les travaux sur l'ethnicité.

Si, dans les sciences sociales, c'est aux Etats-Unis qu'apparaît et se diffuse le terme, l'Europe n'est pas en reste, même si c'est sans doute avec un certain décalage que l'identité devient là aussi une notion cardinale. La spécificité de l'histoire américaine et notamment le poids de ses minorités résultant des multiples vagues de migration sont bien sûr déterminants. Mais il y a sans doute également des raisons proprement politiques dont les incidences sur les sciences sociales sont elles aussi importantes. En effet, selon R. Brubaker, *« la prolifération des revendications identitaires fut facilitée par la relative faiblesse institutionnelle des partis de gauche aux Etats-Unis et par la faiblesse concomitante de l'analyse sociale et politique en termes de classe. Sans ignorer que l'on peut très bien considérer la classe sociale elle-même comme une identité, il reste que la faiblesse de la politique de classes aux Etats-Unis (par rapport à l'Europe de l'Ouest) a constitué un terrain particulièrement propice et laissé le champ libre à la multiplication des revendications identitaires »*.

qu'il existe un lien entre la montée en Europe du discours identitaire dans les sciences sociales et le recul d'une vision plus marxiste du social. Si l'analyse en termes de classe demeure, elle n'est désormais que l'une des données, l'une des composantes de l'identité. D'autant que ce déclin a été renforcé au niveau politique par la chute du communisme, à laquelle a fait suite la montée des nationalismes en Europe.

**L'affirmation de l'individu** -Mais, indépendamment de ces causes historiques précises, comment ne pas voir également dans le succès de la terminologie identitaire la traduction d'une tendance historique beaucoup plus générale et lourde : celle de l'affirmation de l'individu ? Telle est la thèse de nombreux chercheurs travaillant sur les spécificités de notre modernité. Le sociologue Jean-Claude Kaufmann note ainsi dans *L'Invention de soi* : « *L'identité est un processus marqué historiquement et intrinsèquement lié à la modernité. L'individu intégré dans la communauté traditionnelle, tout en se vivant concrètement comme un particulier, ne se posait pas de problèmes identitaires tels que nous les entendons aujourd'hui.* » Si nous sommes entrés dans l'ère des identités, c'est précisément parce qu'elles ne vont plus de soi, qu'elles sont protéiformes et à construire. Le sentiment de l'identité individuelle se diffuse progressivement au XIXe siècle et le romantisme en est sans doute l'une de ses manifestations les plus vives. Mais cette « première modernité » ne posait pas avec acuité la question des identités, parce que celles-ci étaient encore assignées, « *elles venaient d'en haut* ». La première moitié du xx<sup>e</sup> siècle ne diffère pas sur ce point. Les années 60 voient en revanche un véritable basculement. C'est désormais au sujet lui-même de se construire, ce qui n'est du reste pas sans soulever de vrais problèmes, comme le pointe le sociologue Alain Ehrenberg.

Dans *La Fatigue d'être soi*, il montre à quel point cette quête de l'identité est éprouvante : la dépression est sans doute le symptôme le plus net de cette difficulté à désormais déterminer soi-même son identité. Très vite apparaît donc la contrepartie de cette révolution : la liberté se paie cher. L'entrée dans ce qu'Anthony Giddens appelle la « *modernité avancée* » se caractérise en effet par une réflexivité croissante des individus : ils ne cessent de s'interroger sur tout, ce qui rend leur action toujours plus incertaine. Pour J.-C. Kaufmann, là réside la clé de l'identité : « *La réflexivité s'inscrit dans une logique d'ouverture ; elle brise les certitudes et remet en cause ce qui est tenu pour acquis. L'identité au contraire ne cesse de recoller les morceaux. Elle est un système permanent de clôture et d'intégration du sens, dont le modèle est la totalité.* » Mais elle ne peut le faire que de manière provisoire.

**Dangers identitaires** -Dans *Les Sources du moi*, le philosophe canadien Charles Taylor tente également de faire la genèse de l'identité moderne et de l'individualisme à travers l'histoire de la philosophie et des mentalités. Cette identité moderne s'appuie selon lui sur trois aspects : l'invention de l'intériorité (saint Augustin, Montaigne, René Descartes puis J. Locke apparaissent à ce titre déterminants : l'homme a peu à peu appris à se concevoir comme un « moi » ayant une profondeur), l'affirmation de la vie ordinaire (le rôle du protestantisme est ici important en ce qu'il valorise la vie matérielle à travers le travail, la fabrication des biens nécessaires à la vie, la famille, le mariage...) et la sécularisation de la société. Selon C. Taylor, l'individualisme qui caractérise nos sociétés modernes ne doit pas pour autant briser les liens qui existent entre les individus. Vœu pieux ?

Le retour en force de l'individu, voilà ce que signifierait donc la notion d'identité, mais aussi ce qui peut agacer. Claude Lévi-Strauss, dans le séminaire sur l'identité qu'il dirige au Collège de France en 1974-1975, ne peut cacher son irritation vis-à-vis de ces penchants narcissiques dont il espère la fin prochaine : « *La foi que nous mettons encore en elle [l'identité] pourrait n'être que le reflet d'un état de civilisation dont la durée aura été limitée à quelques siècles. Mais alors, la fameuse crise de l'identité dont on nous rebat les oreilles acquerrait une tout autre signification. Elle apparaîtrait comme un indice*

*attendrissant et puéril que nos petites personnes approchent du point où chacune doit renoncer à se prendre pour l'essentiel.* » Le succès de l'identité marquerait en effet le retour en force du sujet dans les sciences sociales et humaines au détriment des structures qui le déterminent. L'individu primerait tout. Force est pourtant de constater que les recherches sur l'identité mettent souvent l'accent sur l'importance des institutions dans la construction identitaire. Il n'empêche que certains discours sur l'identité sonnent parfois faux en oubliant aisément les contraintes sociales...

Tout le paradoxe de l'identité personnelle est de s'exprimer par l'appartenance à des groupes et donc par le croisement d'identités collectives (je suis un homme, libraire, père de famille, militant politique, amateur d'opéra, d'origine italienne, etc.). Si la construction de l'identité se fait précisément dans la hiérarchisation que fait chaque individu de ses multiples appartenances, reste que certaines identités collectives peuvent également le manipuler. En effet, au niveau collectif, les identités favorisent parfois des politiques réifiantes servies par des propos réactionnaires et mortifères. L'exemple des guerres en ex-Yougoslavie est en ce sens accablant, comme peut l'être également le conflit rwandais dans son instrumentalisation d'identités construites. Comme le note Jean-François Bayart, « *il n'y a pas d'identité naturelle qui s'imposerait à nous par la force des choses. [...] Il n'y a que des stratégies identitaires, rationnellement conduites par des acteurs identifiables - les apparatchiks communistes serbes reconvertis en ultranationalistes, les extrémistes hutus rwandais, leurs milices respectives - et des rêves ou des cauchemars identitaires auxquels nous adhérons parce qu'ils nous enchantent ou nous terrorisent* ». Faut-il alors abandonner l'identité, terme auquel s'attacherait trop d'idéologie et dont on reproche le manque de clarté conceptuelle ? Les critiques commencent à fuser de toute part.

Etre à la mode, « dans le vent », quoi de plus terrible pour un concept quel qu'il soit ? Comme le notait l'historien Alfred Grosser en 1994 déjà, « *peu de mots sont autant galvaudés ces temps-ci que celui d'identité* ». Et l'on n'avait alors encore rien vu. En dix ans, l'identité a pris toujours plus de place, et avec elle une nébuleuse d'expressions employées parfois *ad nauseam* telles que « crise des identités », « recomposition des identités », « identités plurielles »... Le jugement de R. Brubaker est sans appel : « *Les sciences sociales et humaines ont capitulé devant le mot "identité"* », auquel il reproche une polysémie dangereuse. Cette catégorie « *qui parle aux gens* », qu'on utilise de plus en plus dans la vie quotidienne en parlant de soi, ne devrait-elle pas être abandonnée par les sciences humaines au profit de concepts plus délimités et moins équivoques ?

J.-C. Kaufmann se pose la même question : dans le sens commun, l'identité tend à apparaître comme une essence, un donné, ce que justement récusent de plus en plus les recherches en sciences sociales qui toutes insistent au contraire sur le fait qu'elle est une construction. Difficile pourtant de se séparer d'un terme qui, dans toute son équivocité, n'en pose pas moins un problème social. Signe des temps, un ouvrage récemment paru a pour titre *L'Hystérie identitaire*. L'identité commence à agacer. Bon présage sans doute pour la vitalité des sciences humaines, qui vont voir s'ouvrir des débats instructifs. Ecrire contre l'identité, n'est-ce pas toujours parler d'elle ? Et puis, ne faut-il pas se méfier tout autant de l'hystérie anti-identitaire que du ravissement qu'elle suscite parfois ?

*Sciences humaines, Mensuel N° 151 - Juillet 2004*

Paul RICOEUR

**Le récit de soi: l'identité narrative**

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. « Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur ? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question « qui ? », comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action.

*L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative.* Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au

sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie . Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie, selon le vœu de Proust . Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées.

Cette connexion entre ipséité et identité narrative confirme une de mes plus anciennes convictions, à savoir que le *soi* de la connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté, le caractère de superstructure idéologique aussi bien que l'archaïsme infantile et névrotique. Le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'*Apologie*. Or une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même.

La notion d'identité narrative montre encore sa fécondité en ceci qu'elle s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu. On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective.

Deux exemples méritent ici d'être mis en parallèle : l'un est pris dans la sphère de la subjectivité individuelle la plus retranchée, le second est tiré de l'histoire des cultures et des mentalités. D'un côté, l'expérience psychanalytique met en relief le rôle de la composante narrative dans ce qu'il est convenu d'appeler « histoires de cas » ; c'est dans le travail de l'analysant, que Freud appelle d'ailleurs perlaboration (*Durcharbeitung*), que ce rôle se laisse discerner ; il se justifie de surcroît par la finalité même du processus entier de la cure, qui est de substituer à des bribes d'histoires à la fois inintelligibles et insupportables une histoire cohérente et acceptable, dans laquelle l'analysant puisse reconnaître son ipséité. La psychanalyse

constitue à cet égard un laboratoire particulièrement instructif pour une enquête proprement philosophique sur la notion d'identité narrative. On y voit en effet comment l'histoire d'une vie se constitue par une suite de rectifications appliquées à des récits préalables, de la même façon que l'histoire d'un peuple, d'une collectivité, d'une institution procède de la suite des corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs, et, de proche en proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique. Comme il a été dit, l'histoire procède toujours de l'histoire. Il en va de même du travail de correction et de rectification constitutif de la perlaboration analytique : un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même.

La comparaison entre la perlaboration analytique et le travail de l'historien facilite la transition de notre premier à notre second exemple. Ce dernier est emprunté à l'histoire d'une communauté particulière, l'Israël biblique. L'exemple est particulièrement topique, pour la raison que nul peuple n'a été aussi exclusivement passionné par les récits qu'il a racontés sur lui-même. D'un côté, la délimitation des récits reçus ultérieurement comme canoniques exprime, voire reflète, le caractère du peuple qui s'est donné, entre autres écritures, les récits des patriarches, ceux de l'Exode, de l'installation en Canaan, puis ceux de la monarchie davidique, puis ceux de l'exil et du retour. *Mais on peut dire, avec tout autant de pertinence*, que c'est en racontant des récits tenus par le témoignage des événements fondateurs de sa propre histoire que l'Israël biblique est devenu la communauté historique qui porte ce nom. Le rapport est circulaire : la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la *réception* même des textes qu'elle a *produits*.

*Temps et récit 3 – Le temps raconté, Seuil, 1985, p. 442-445*

Anne Gotman

## La reconnaissance de l'identité : Pourquoi ?

« À en croire certains, soulignait Claude Lévi-Strauss, la crise d'identité serait le nouveau mal du siècle. Quand les habitudes séculaires s'effondrent, quand les genres de vie disparaissent, quand les vieilles solidarités s'effritent, il est, certes, fréquent qu'une crise d'identité se produise ». Si les crises d'identité sont un mal périodique façonné par des conditions socio-historiques spécifiques, il convient de s'interroger sur les conditions politiques, sociales, économiques et juridiques qui président aux processus de qualification et aux revendications de reconnaissance identitaires, dont nous essaierons, à partir de quelques exemples, de dégager les traits structurants : acteurs, enjeux et conceptions de l'identité véhiculées par leur mise en mouvement. On se demandera en particulier comment ces conceptions de l'identité sont travaillées par les sciences sociales au regard des libertés que les processus de reconnaissance de l'identité sont supposés promouvoir.

**La saisie sociale de l'identité et ses effets** - Une identité nous est donnée en naissant, par l'octroi d'un nom collectif qui nous fait appartenir à une généalogie (le patronyme) et d'un prénom qui nous individualise à l'intérieur de cette collectivité de parenté. L'État s'en saisit pour nous conférer une appartenance nationale, une sujétion à l'autorité publique et un ensemble de droits liés en démocratie à la condition de citoyen. L'humain procède ainsi, dès qu'il existe, de cette pluralité de niveaux d'appartenance de groupe et d'obligations indépendantes de sa volonté qu'il est convenu de nommer d'un terme générique : l'identité. Le sens commun la pense statique et évidente. L'approche sociologique montre qu'elle dérive de processus sociaux et de procédures juridiques et politiques d'identification qui constituent autant de repérages culturels et de stratégies de contrôle de la place de l'être en société.

On peut distinguer deux types d'approches sociologiques de la question de l'identité : l'analyse historique des processus étatiques d'identification, engagés sous les auspices de Michel Foucault, et l'analyse sociologique de la demande d'identité telle qu'elle émane de populations dominées, soumises à des inégalités de traitement et exposées à des discriminations appelant des mesures de remise à niveau ou des protections juridiques spécifiques. Or, offre et demande d'identité ne sont en fait que les deux faces d'une seule et même réalité : les processus sociaux et les procédures juridiques d'identification. A cet égard, l'identité n'existe pas, il n'y a que des procédures et des protocoles d'identification issus d'une pluralité de logiques historiquement circonstanciées évoluant dans la détermination sociale de la subjectivité. En voici quelques exemples.

**L'état civil comme processus de civilisation de l'individu** - La notion moderne d'état civil, esquissée en Europe après le concile de Trente (XVI<sup>e</sup> siècle), s'inscrit dans l'histoire de la sécularisation de la fonction d'authentification du statut des personnes. Jusqu'à la Révolution, rappelle Marcel Garaud, la tenue des actes de l'état civil appartenait au clergé catholique. (...) Non seulement les registres tenus par les rabbins et les pasteurs protestants n'avaient pas la même force probante que les registres paroissiaux, mais il devint encore plus difficile aux réformés bannis du royaume et aux juifs qui n'étaient plus autorisés à exercer leur religion de faire constater leur état civil. Or, l'état civil, imposé par l'institution religieuse pour contrôler ses fidèles, leur permettait d'exercer les droits qui y sont attachés. (...) La sécularisation des actes de l'état civil sera réalisée à l'égard de tous les français par la Révolution, et les rédacteurs du Code civil adopteront sans réserve le principe de la laïcité de l'état civil posé par le décret de 1792. De fait, en transférant cette compétence des paroisses aux communes, la Révolution ancre l'individu et la famille à son projet politique. L'importance de cette loi, première étape de séparation de l'Église et de l'État, n'a pas échappé aux grands lecteurs de la Révolution. La loi du 20 septembre 1792, dit Jaurès, était « une des mesures les plus profondément révolutionnaires qui aient été décrétées. Elle atteignait jusqu'en son fond la vie sociale. Elle changeait, si je puis dire, la base même de la vie ».

En quoi la loi de septembre 1792 pouvait-elle changer « la base même de la vie » ? Comment les procédures d'identification évoluent-elles dans le façonnage de la subjectivité ? Tout processus d'identification produit du semblable à partir du semblable. En substituant l'appartenance civile à l'appartenance religieuse, elle rend les catholiques et les non catholiques semblables au regard de l'identité civile. Ce faisant, la loi de 1792 a imposé un déplacement de frontière au sein même de la subjectivité des semblables nouvellement définis. Les chrétiens étaient l'image de Dieu et du monde. Les Français seront l'image de la nation. *Ils ne peuvent plus être reconnus par l'Etat comme chrétiens*. Ce qui signifie que des sphères de l'existence (rituelles, religieuses, juridiques, culturelles et sociales) qui étaient auparavant réunies sont désormais, en raison de la loi de 1792, des domaines séparés. Nous y voyons aujourd'hui un acquis positif, un signe de progrès, le fondement de notre société. Nous sommes « devenus » français au fil des siècles, au point de ne plus pouvoir nous penser autrement.

(...) Mais, pour nous représenter les implications subjectives de tels changements, projetons-nous dans un scénario fictionnel. Imaginons un instant que notre état civil ne soit plus désormais tenu par l'État mais par une agence privée, ou par les Mormons. Les bouleversements sociaux, culturels et subjectifs provoqués par un tel transfert de compétences ne nous apparaîtraient-ils pas profonds et ne ressentirions-nous pas une certaine ambivalence devant ce nouveau serveur d'identité ? En nous soumettant à de telles emprises, nous donnons au pouvoir instituant et à lui seul celui de nous reconnaître, lequel, en contrepartie, nous donne une place dans le monde. Qu'en faisons-nous ? Là devrait commencer l'enquête.

**La mise en droit des coutumes indigènes** - Reportons-nous maintenant à la reconnaissance des droits des autochtones telle qu'elle a été mise en œuvre au début du siècle dernier aux limites des empires, non pour nous interroger sur leur contenus et leur étendue, mais pour mettre en évidence quelles sont, en amont, les conditions préalables de la reconnaissance de droits culturels et ce qu'il en est de l'identification d'une culture.

Nous savons, comme le rappelle Louis Assier-Andrieu, que le missionnaire, l'administrateur et l'anthropologue du début du 20<sup>ème</sup> siècle concourent au même ouvrage : le missionnaire arrive le premier et décrit les « mœurs », l'administrateur commande le scribe anthropologue qui avalise l'observation et scelle par la science « l'objectivité des usages indigènes », l'aidant à préparer la mise en œuvre du juridique « là où il [le juridique] pourrait bien ne pas être ». Le droit, en effet, en tant que forme de mise en ordre, n'est pas universel. L'administrateur doit ainsi supposer qu'une certaine forme d'égalité préexiste à son arrivée qu'il appartiendra à la référence occidentale du droit de « reconnaître ». Pour opérer cette reconnaissance, l'anthropologue devra écrire une « grille d'établissement des similitudes ». Si les sociétés conquises sont gouvernées par la parenté, c'est dans la parenté qu'il faudra voir le siège du politique et dans la filiation le ressort organisateur le plus proche de ce qui sera confié à l'État. Dans cette acculturation du gouvernement colonial aux mœurs locales passe, en fait, l'acculturation des mœurs locales à la catégorie juridique. L'identification du semblable préside à cette mise en équivalence du « droit » indigène avec le droit occidental, dans le but de les rendre conciliables. Si certains peuples ignorent tout du concept spécialisé du droit, souligne Louis Assier-Andrieu, leurs coutumes, par une opération de conversion, finira par y rentrer (...).

Si la découverte des droits autochtones procède d'une fiction, il s'agit cependant d'une fiction réussie dans la mesure où les autochtones réclameront, eux aussi, des droits. Piètre victoire, juste revanche, nouveau départ ? Répondre à cette question suppose, comme le rappelle Ian Hacking, que l'on ait préalablement pris soin d'éliminer un biais, et que l'on ne tienne pas les Inuits de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle pour identiques aux citoyens du Nunavut – l'histoire a fait son œuvre -, sauf à les considérer comme une « espèce naturelle ». Ce qui suppose l'élimination d'une autre illusion : celle de penser que ce n'est pas nous qui avons modifié notre regard sur les Inuits et progressé dans la compréhension de leur identité et de leurs besoins : ce sont les Inuits qui, au fur et à mesure des changements d'interactions, nous obligent à changer nos méthodes et nos points de vue. Nous y reviendrons.

**La naturalisation des identités socialement révolues à fin de patrimonialisation** - À travers cet exemple, nous voyons que la reconnaissance de l'identification culturelle n'est pas poursuite de l'histoire, mais qu'elle signe la mort d'une histoire qu'elle rend disponible, ici, à l'exercice du pouvoir, ailleurs, aux entreprises de production de biens culturels. Car l'Église et l'État ne sont pas les seules agences d'identification. Le marché fait de même avec la mise en patrimoine de l'histoire de communautés et la conversion du social en culturel. Prenons l'exemple d'un parc naturel. Il s'installe le plus souvent sur des terrains communaux ou privés, taille dans leur périmètre des aires interdites à tout équipement, et des aires dévolues à la promenade ou au sport. Ce faisant, il met fin aux pratiques sinon « ancestrales », du moins des « anciens » voire des « derniers » habitants, comme par exemple la chasse et la cueillette. Il ne les maintient pas, et ne les transmet pas non plus. Les experts vont en revanche bâtir un autre concept de nature fondé sur des connaissances scientifiques proposé à la connaissance et à la contemplation d'un « public ». « La chasse et la cueillette ont été interdites, se souvient un habitant, on s'est retrouvés comme dans une réserve d'Indiens ! »

(...) Prenons encore l'exemple de villes anciennes. Celle-ci a vécu de l'industrie mécanique et perd ses emplois. Pour enrayer la mort d'une commune encore peu urbanisée, le maire s'avise d'en faire une banlieue résidentielle pour les cadres de la grande ville voisine. Il reconvertit les solides bâtiments industriels de pierre en appartements attractifs et, grâce aux subventions obtenues pour créer un musée de l'horlogerie, remet les anciens ouvriers au travail : qui, mieux qu'eux pourrait œuvrer à ce musée, ainsi consolider la mort sociale de leur propre passé ? (...) Là encore, les ouvriers d'aujourd'hui (2011) ne sont plus ceux d'hier) ont fait leur affaire de la patrimonialisation de leur propre existence. Les sciences sociales n'ont pas changé de lunettes, c'est l'objet qui n'est plus le même. (...)

**Nominalisme et idéologie** - « Natif » et « autochtone », ces identifications à la revendication desquelles les sciences sociales prêtent main forte ne forment-elles pas, *in fine*, le noyau de toutes les luttes de reconnaissance identitaires, qu'il s'agisse des peuples premiers ou des populations immigrées, des déjà-là ou des nouveaux venus, des enracinés ou des déracinés, dont il s'agit d'établir le droit à être là ? Or si la reconnaissance des minorités, populations dont les droits sont minorés, passe par un *coming out*, et si l'on ne peut lutter contre les discriminations auxquelles sont exposées ces populations sans les nommer, on ne peut non plus les nommer sans les discriminer, sans fragmenter le système imbriqué de leurs différentes sphères d'appartenance.

Considérons par exemple l'enquête expérimentale de Patrick Simon et de Martin Clément sur la perception de la diversité des origines en France, conçue pour « mieux lutter contre les discriminations ». Veut-on identifier les populations immigrées exposées aux discriminations et saisir en fonction de quels critères elles le sont ? Il faudra multiplier les points de vue et les catégories à travers lesquels sont identifiés les immigrés dans les rapports sociaux réels : catégories administratives, activées dans les interactions du même nom ; catégories subjectives, activées dans les situations directes de face à face ; représentations véhiculées dans les décisions de toute nature, sélections, élections, etc. Pour embrasser les différents opérateurs de la discrimination, l'enquête teste ainsi trois types de descripteurs : soit trois niveaux de catégorisations superposés, non exclusifs l'un de l'autre : l'ascendance décrit le lien d'appartenance restreint au groupe de parenté ; l'origine s'étend à un ensemble plus vaste, historique et politique : l'ethnie-race se réfère à des peuples dont les modes d'identification sont historiquement fluctuants et plus labiles. Ce parti pris méthodologique croisant des catégories plus ou moins objectivées, pour serrer le réel de près - mesurer leur efficacité respective et cumulée dans les rapports sociaux -, ratifie les confusions entretenues entre différents types de critères, au risque de leur donner une efficacité supplémentaire. Mais préférera-t-on, pour rendre conformes les représentations aux catégories scientifiques, un découpage plus fin des critères ? Voudrait-on que soient davantage précisés l'ascendance : en remontant à une, deux, trois générations ; la nationalité, en fonction du type d'acquisition (naissance ou naturalisation) ; les pays du Maghreb et de l'Europe du Sud ; la différence entre ethnies et races ? Et l'on fera œuvre idéologique, au sens où l'idéologie est à la fois une représentation d'un état de la société et l'expression de la volonté d'agir sur lui. Quant à l'apposition de guillemets qui voudrait expurger le discours scientifique de toute compromission avec le sens commun, elle n'est, comme le remarque Leo Strauss, qu'un « truc enfantin qui rend n'importe qui capable de dire son mot sur des questions importantes tout en refusant de voir les principes sans lesquels elles ne peuvent exister : subterfuge qui n'a d'autre but que de permettre de combiner les avantages du sens commun avec le refus du sens commun ». Avant de donner accès aux droits, dont celui de ne pas être discriminé, nommer élève à une dignité. Choisir de nommer telle ou telle population la distingue des autres. En superposant les désignations *emic* et *etic*, l'Enquête sur les représentations de la diversité des origines en France veut percer à jour les dignités et les indignités à travers lesquelles les Français se pensent les uns et les autres, les jugements sur lesquels elles se fondent. Afin d'informer les politiques qui s'en veulent les correcteurs, mais au risque d'en renforcer les effets identificatoires, elle prend en charge le principe sans lequel ces catégories ne peuvent exister : le pouvoir discrétionnaire du regard de l'autre dans une société égalitaire, et sa saisie politique.

Pour identifier, il faut donc user de catégories – *krinein*, juger, discerner -, fixer des frontières, créer des isolats objectifs ou subjectifs. (...) Rappelons que la loi française sur l'habitat des gens du voyage s'est attachée, en bonne logique républicaine, à identifier cette population par son seul mode de vie, et non par son origine. Il s'agissait bien de concevoir des mesures propres à assurer la dignité non d'un peuple, mais de citoyens français dont était cependant postulée une tradition que l'on s'obligerait à respecter. Cette tradition dut donc être identifiée – ce serait l'habitat en caravane – distingué toutefois de l'habitat saisonnier en caravane – la caravane de tourisme -, et du logement des populations démunies en caravane – mode de vie dicté par la contrainte économique et non par la tradition. Il fallut donc déterminer le calibre des essieux, seul critère à même de différencier la caravane peu mobile des gens du voyage de celles des touristes et des pauvres. En dépit du refus républicain de faire droit à l'origine, la tradition invoquée pour obliger les communes à s'équiper d'aires d'accueil renvoie ici à une population définie par son ancienneté, son ancestralité et, *in fine*, à une origine. Car lorsque dans ce même texte de loi, on engage les collectivités à promouvoir un habitat collectif « adapté » aux gens du voyage, sur quelle autre base sinon l'origine peut-on identifier les bénéficiaires de telles politiques ? Ce sont là les effets non voulus d'une politique sociale adressée à une population définie par sa tradition et sa culture. À vouloir saisir y compris la mobilité historique et biographique des comportements que l'on souhaite pouvoir réformer, intégrer, moderniser, on en vient inévitablement à des critères plus fins, plus discriminants et plus individualisés, donc de plus en plus subjectifs comme celui de l'origine. (...)

**Entre essentialisme et constructivisme : le dilemme des sciences sociales** - Nous n'avons pas séparé, dans les différents exemples évoqués, les modes de saisie sociale et sociologique de l'identité. <sup>13/31</sup> ~~Le~~ ~~siècle,~~ ~~gouverneurs~~ ~~et~~ ~~anthropologues~~ ~~travaillaient~~ ~~la~~ ~~main~~ ~~dans~~ ~~la~~ ~~main,~~ ~~et~~ ~~si~~ ~~la~~ ~~division~~ ~~du~~ ~~travail~~ ~~sépare~~ ~~aujourd'hui~~ ~~plus~~ ~~franchement~~ ~~que~~ ~~jadis~~ ~~les~~ ~~donneurs~~ ~~d'ordre~~ ~~et~~ ~~les~~ ~~auxiliaires~~ ~~(le~~ ~~pouvoir~~ ~~politique~~ ~~et~~ ~~le~~ ~~pouvoir~~

scientifique), cette division du travail ne doit pas faire illusion. Les uns travaillent à faire progresser le contrôle social, les autres à faire avancer le front de la connaissance, mais tous travaillent au pouvoir de nommer, identifier, classer. C'est même le cœur de leur travail. Nous savons que les missions religieuses, géographiques puis anthropologiques ont contribué à asseoir la conquête de nouveaux territoires et à forger les lois auxquelles furent soumises leurs populations. Et nous savons aussi que les coutumiers de l'Ancien Régime ne sont pas des recueils ethnographiques à prendre à la lettre, mais le fruit d'une collecte ordonnée par le pouvoir royal pour trancher dans la diversité des pratiques et sélectionner les règles à conserver. Les processus d'identification sont arbitraux et comme tels, consubstantiels à une mise en ordre.

Sont-elles condamnables pour cette seule raison ? Non. Il s'agit en réalité de savoir de quelle mise en ordre nous parlons. Reprenons l'enquête INED-INSEE sur les représentations de la diversité de la population en France citée plus haut, enquête dont la controverse qui a entouré son lancement nous éclairera sur ce que l'on peut entendre par « mise en ordre ». Dans un « point de vue » publié dans le quotidien *Le Monde*, le directeur de l'INED s'interroge : « Sommes-nous des apprentis sorciers dont les "catégories" infiltreraient les cerveaux et briseraient la République ? ». Briser la République ? Laissons l'histoire en juger. Infiltrer les cerveaux ? Sans doute pas, mais évoluer dans la détermination de la subjectivité, comment pourrait-il en être autrement ? Car, dans des affaires de ce genre, la police des mœurs n'est pas seule en cause. Les analyses de l'INED, comme le rappelle à juste titre François Héran, ont certes « toujours reçu un accueil favorable du public » ; « Jamais, souligne-t-il, elles n'ont créé de "catégories" qui auraient stigmatisé des groupes et opposé des "communautés" entre elles » ; « Elles n'ont fort heureusement jamais fait reculer nos libertés, bien au contraire. Financées sur fonds publics et souvent appuyées par l'INSEE, elles n'ont pas suscité de pétition contre le fait que "*L'Etat vous réclame*" votre orientation sexuelle ou le statut de votre filiation ». Il serait en effet inapproprié d'imputer aux travaux d'enquêtes l'usage susceptible d'en être fait par les pouvoirs en place, *a fortiori* lorsque ces travaux sont conduits avec toutes les précautions d'usage. Mais la police de mœurs n'est pas le tout de la question. Toute nomination a un effet subjectif. Même une catégorie dont l'intéressé n'est pas averti, ou pas conscient, ou par laquelle il peut ne pas se sentir concerné, remarque Ian Hacking, a des répercussions sur l'interaction dans laquelle il est pris. L'étiquetage, la labellisation ne sont pas non plus exempts de potentialités auto-réalisatrices. Catégorisé, nommé, identifié, X n'est plus le même. Il devient « semblable », mais se pose-t-on la question de savoir à quel prix ? Si l'on admet que la condition d'adulte résulte moins de la pression sociale à intégrer les schémas existants que d'une dialectique entre l'exigence de schémas et une série raisonnée de choix possibles, on ne peut considérer les procédures identificatoires qui s'offrent à chacun, y compris dans la meilleure intention du monde, toutes comme bonnes à penser. Dévoiler les processus et les modes de construction du social n'est pas sans incidence sur le social ; mettre en évidence les processus d'identification des individus n'est pas sans effet sur leur position de sujet. Or, en privilégiant la portée libératrice collective de sa démarche, le constructivisme auquel aujourd'hui défèrent les sciences sociales, tend à en ignorer les effets subjectifs. Comme l'analyse Ian Hacking, la posture constructiviste se veut en effet critique (opposée au *statu quo*), éventuellement révolutionnaire, plus généralement libératrice : elle entend contribuer à libérer de l'oppression, lutter contre la naturalisation des catégories dominées. Elle est historiciste (elle postule que X est déterminé par une contingence historique), et réformiste : X peut être modifié, amélioré, transformé. C'est, souligne Hacking, une idée correctement de gauche, anti-déterministe. Soucieux de se démarquer de tout essentialisme, le travail de classification se porte sur la nomination – le constructivisme est un nominalisme « vieux jeu », affirme Hacking-, et les représentations : construites, celles-ci sont supposées déconstructibles. Mais ce déplacement du regard sur les représentations ne produit-il pas un nouveau déterminisme ? Ces représentations supposées contingentes, conventionnelles, ou évitables ne sont-elles pas traitées comme des faits ? Ne constituent-elles pas jusqu'à un certain point les nouveaux « faits » des sciences sociales dont la fonction de « dénominateur » se poursuit sous les auspices d'un nouveau déterminisme ? En s'obligeant à penser toutes les classifications comme contingentes, les sciences sociales ne les tiennent-elles pas toutes pour également légitimes ?

Face à la question de l'identité, les sciences sociales voudraient accomplir l'impossible : tenir l'identité pour négociable sans travailler à l'inféoder au contrôle social, traiter l'identité comme contingente mais indexer sur elle des moyens d'émancipation, ainsi échapper à tout essentialisme, naturalisme ou déterminisme. Ce faisant, elles sacrifient une autre option : la détermination de l'humain à s'arracher, subjectivement, aux identifications légitimes. Qui voudra se convaincre des pièges tendus par les schémas identificatoires les plus légitimes trouvera dans le roman de Romain Gary, *La danse de Gengis Cohn*, l'illustration des virtuosités auxquelles peut s'adonner un juif souhaitant à la fois rester fidèle à ses origines et déjouer leurs effets réducteurs, décidé à rester juif sans être le juif des autres – assignation identitaire qui ne saurait être, contrairement aux dires de Sartre, le tout de l'identité.

## Comment (re)penser production et revendications d'identités

Philippe Hamman

Objet piégé, piègeux, étudier des manifestations ou des perceptions se rapportant à l'identité n'est pas nouveau en sociologie, loin de là, mais se pratique souvent plus que ne s'affiche en tant que tel. Il n'y a pas d'entrée ainsi labellisée dans le *Traité de Sociologie* dirigé par Raymond Boudon (1992), et un unique renvoi à la constitution du sujet psychologique sur moins d'une page dans les *Éléments de sociologie* de Henri Mendras (1996), par exemple. Pourtant, la mobilisation de la notion est récurrente au fil d'études et de monographies diverses. Un simple « sondage » le montre : en consultant le 21 août 2008 le site de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg (BNUS), apparaissent au catalogue général des ouvrages 2877 résultats si l'on entre la requête « identité » dans le moteur de recherche (ce qui dépasse d'ailleurs la capacité du logiciel pour afficher les occurrences, qui invite à préciser la demande !). Il demeure 497 références si l'on entre cette fois « identité » et « sociologie » dans le champ à renseigner. Il y a donc foison, et cela peut aussi expliquer la prudence des manuels. De même, significativement, Claude Dubar débute son livre *La crise des identités* par une mise au point, où il écrit : « J'ai longtemps hésité avant de conserver le titre de cet ouvrage. Le terme d'identité n'est-il pas le type même de "mot-valise" sur lequel chacun projette ses croyances, ses humeurs et ses positions ? » (Dubar, 2001, p. 1). La notion d'identité est « polymorphe et boulimique », ponctue pour sa part Bernard Péloile (1996), « abusive », note encore Alfred Grosser<sup>1</sup>, comme autant d'échos à la conclusion, deux décennies plus tôt, de Claude Lévi-Strauss à l'issue du séminaire qu'il a tenu sur l'identité au Collège de France (1977, pp. 330-332).

Objet peu légitime dès lors que celui de l'identité pour une analyse de sciences sociales ? On peut le penser en lisant Rogers Brubaker (2001), condamnant : « Les sciences sociales et humaines ont capitulé devant le mot "identité" », à la polysémie dangereuse, équivoque, et assise sur le sens commun et la vie quotidienne. Faut-il vraiment abdiquer ? Sans doute pas si l'on admet que l'usage courant rapporte l'identité à une essence, alors que les analyses rassemblées dans ce livre ont bien montré qu'il s'agit de constructions. La question peut alors être posée un peu différemment, soit : une sociologie empirique (et non « littéraire ») des processus identitaires est-elle possible ? (Dubar, 1994, p. 24 sq.). Pour disposer d'un point de départ, on peut relever la définition que propose C. Dubar, avec pour objet de cerner « l'identité sociale des individus au confluent d'une temporalité exprimant le mouvement des socialisations antérieures et d'une spatialité marquant la position dans un champ social significatif. Ainsi définie, l'identité est une sorte d'espace-temps caractéristique d'un groupe socio-professionnel (mais aussi sexuel, technique, religieux...) ayant une histoire relativement similaire et une position commune dans un espace social pertinent ». Cette caractérisation présente deux traits saillants. D'abord, l'identité ainsi définie se distingue de l'*habitus* au sens de Pierre Bourdieu, dans la mesure où la situation est vue comme contingente et non identifiable au résultat des trajectoires sociales des individus, même si la trajectoire reste au centre de la compréhension des pratiques sociales : « Cette articulation singulière est à la source d'une même vision du monde qui est à la fois conditionnée par la trajectoire antérieure et contingente à la situation actuelle », explique C. Dubar. Conséquemment, l'identité ne peut être considérée comme fixe ; elle correspond toujours à des processus, des modes de production et des revendications, pour reprendre l'intitulé de la journée d'étude<sup>2</sup> de laquelle est tiré cet ouvrage : « L'identité n'est pas définitivement fixée et peut, dans certaines circonstances et à certaines conditions, se transformer réellement en même temps que se modifie la position du groupe dans l'espace