

## Identités imbriquées : divagations sur l'identité, l'émotion et la moralité

In: Recherches en anthropologie au Portugal, n°10 - 2004. pp. 37-54.

---

Citer ce document / Cite this document :

de Pina Cabral João, Strijdhorst dos Santos Irène, Carlin Emmanuelle. Identités imbriquées : divagations sur l'identité, l'émotion et la moralité. In: Recherches en anthropologie au Portugal, n°10 - 2004. pp. 37-54.

doi : 10.3406/rap.2004.1195

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rap\\_1240-3474\\_2004\\_num\\_10\\_1\\_1195](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rap_1240-3474_2004_num_10_1_1195)

---

*Identités imbriquées :  
divagations sur l'identité, l'émotion  
et la moralité*

João de PINA CABRAL

« The possibility of thought comes with company<sup>1</sup> »  
Donald Davidson (2001 : 88).

« La morale, en moi, ne vient pas de moi. »  
Alain Finkielkraut (1984 : 141).

Un jour, dans un centre commercial de Lisbonne, ma femme et moi avons remarqué un groupe de personnes qui regardaient, fascinées, à travers la vitrine, l'intérieur d'un magasin de chaussures. À en juger par leur expression amusée, il était clair qu'il ne pouvait s'agir d'un simple étalage de chaussures. Quelque chose avait captivé le regard de ces passants qui tous autant que nous avaient été interrompus dans leurs parcours.

Nous nous sommes approchés. À l'intérieur, au milieu du magasin, se trouvait un pilier couvert de miroirs. Devant, entièrement absorbé par lui-même, se tenait un petit garçon noir âgé d'environ cinq ans, habillé à l'américaine, à qui la mère venait d'acheter une paire de tennis « branchées ». Près de la caisse et ne voyant pas ce qui se passait, la mère payait les chaussures. Le petit garçon se contemplait, sans avoir conscience de nos regards, de l'autre côté de la vitrine. Ravi de ses nouvelles chaussures, il les exhibait fièrement sous tous les angles, les mimiques accompagnant les mouvements. Il était loin de penser que, à l'extérieur, un groupe d'adultes l'observait attentivement, fasciné par la simplicité de son plaisir, par l'innocente découverte de sa propre beauté.

1 La possibilité de penser vient avec la compagnie.

Soudain, la scène prit fin. La mère a pris le garçon par la main. Il lui a parlé en la regardant dans les yeux, comme le font les enfants de cet âge. Les passants se sont adressés de timides sourires et ont repris leur chemin.

Si cette scène a marqué mon esprit, ce n'est pas par la beauté innocente du garçon, ni par le comique de la situation (après tout, qu'est-ce qui prêtait à sourire ?), mais surtout par la fascination que la scène a suscitée auprès de nous autres adultes. Pourquoi l'identité d'un autre affecte-t-elle si profondément la nôtre ? Qu'y avait-il chez cet enfant que nous ressentions en nous-mêmes ? Il ne pouvait s'agir des chaussures, aussi belles fussent-elles.

L'ambiguïté, la fugacité de l'identité, sa relation complexe avec l'altérité, sont d'autant plus surprenantes que c'est à partir de phénomènes aussi dérisoirement évanescents que toute l'histoire de l'humanité s'est faite. Il est difficile de croire que d'une chose aussi intangible aient émané des phénomènes aussi importants que les guerres, les paix, les familles, les pays, les chemins, les œuvres d'art...

J'ai réuni dans ce texte une série de petites découvertes récentes, qui m'ont aidé à accepter cette disproportion flagrante.

### Définir l'identité sociale

L'« identité » est un concept philosophique central dont je ne présenterai ici ni l'histoire ni les contours. Le débat autour de la relation entre *unicité* et *multiplicité* mérite toutefois quelque attention<sup>2</sup>. Comme point de départ de notre exploration analytique, il me paraît important de retenir de cette discussion le rapport entre identité et temporalité. Fernando Gil avance : « Dire d'un objet qu'il est identique à lui-même signifie qu'un objet existant à un moment donné (*multiplicité*) demeure le même (*unicité*) à un autre moment (*multiplicité*). » L'auteur poursuit, en citant Hume : « Le principe de l'individuation n'est que l'invariabilité et l'ininterruption (*uninterruptedness*) de chaque objet, tout au long d'une supposée variation dans le temps. » Et il conclut : « L'illusion de l'identité est générée par le temps » (2000 : 242).

2 Je renvoie le lecteur au développement récent proposé par Fernando Gil. (2000 : 241-252).

La référence à la temporalité est essentielle pour cette discussion, lorsque nous la relient à l'affirmation de Donald Davidson proposée en épigraphe de ce texte : « La possibilité de penser vient avec<sup>3</sup> la compagnie. » Ce qui signifie, si je ne déforme pas les propos de l'auteur, que socialité et pensée s'impliquent mutuellement, toujours dans une relation dont le temps est le médiateur.

Le *Dicionário da Academia de Ciências de Lisboa* précise que « compagnie » signifie : « 1. Le fait d'être auprès d'une personne ou d'un animal, évitant ainsi d'être seul ; Présence auprès de quelqu'un [...]. 2. Personne, animal ou chose se trouvant aux côtés de quelqu'un et évitant sa solitude [...]. » En somme, le concept de compagnie renvoie immédiatement aux concepts de socialité, de reconnaissance et, donc, d'identité.

Cela étant, l'identité dont nous nous occupons est l'« identité sociale » et non l'identité sous toutes ses formes – qui serait un thème excessivement vaste. En la qualifiant de « sociale », nous limitons l'étendue de la discussion à cette catégorie de phénomènes identitaires comprenant la constitution et/ou l'attribution d'un « agencement » (*agency*) qui concerne les relations sociales. On pourrait dire, de manière concise, qu'il s'agit de la reconnaissance sous-jacente à la possibilité d'être en compagnie.

Nous divergeons sensiblement sur ce point de la plupart des psychologues sociaux qui considèrent l'« identité sociale » comme étant opposée à « l'identité individuelle », ces auteurs admettant comme prémisse théorique l'existence de « groupes » et d'« individus ». Pour un anthropologue, cette conception est empreinte de sociocentrisme et rend difficile la construction de modèles théoriques « processualistes<sup>4</sup> » qui tiennent compte de la complexité, de la marginalité et de l'absence de systématisation absolue dans les relations sociales. Selon nous, les identités individuelles sont aussi des identités sociales.

Avant tout, il est nécessaire de préciser que ce concept d'identité sociale est toujours un concept d'*identité relative*. Je m'inspire à nouveau des théories véhiculées par Fernando Gil qui considèrent que pour apprécier l'identité entre deux termes ou la continuité dans le temps d'un même terme, nous avons besoin de les rapporter à un « critère d'identité » qui lui ou leur

3 Dans le texte original : *comes with* (2001 : 88).

4 Néologisme retenu pour rester au plus proche de l'idée de Victor TURNER (N.d.T.).

est externe (2000 : 251). Ainsi, nous accordons plus d'importance au contexte d'évaluation de l'identité sociale qu'à la description empirique qui la rend possible<sup>5</sup>. Cette idée est inévitable lorsque nous travaillons sur des phénomènes de nature sociale, puisque la production des identifications ou des différenciations au cours de la vie sociale s'insère toujours dans des contextes de références<sup>6</sup>.

Il importe donc d'établir très clairement la distinction entre ces trois phénomènes identitaires. *L'identité*, qui est l'ensemble des objectivations (des « choses » tels les noms, les statuts, les histoires, les relations interpersonnelles, les manières de parler, de s'habiller, de manger, etc.) qui déterminent le rapport d'une personne ou d'un groupe avec d'autres, dans l'appropriation sociale du monde. *Le soi*, qui est la manière dont la mémoire crée un sentiment d'unicité et de durée et qui, en dialogue avec les objectivations qui constituent l'identité, permet à la personne de construire un faisceau d'intérêts et de réactions qui renforcent et/ou adaptent l'identité. Et les *identifications/différenciations*, processus de mise en relation constants qui, construits à travers la mémoire, créent un réseau complexe situant socialement la personne.

L'identité est construite à partir de ces identifications/différenciations, et c'est par réaction à leur mémoire, conjuguée avec les objectivations de l'identité qui entourent l'individu, que se constitue le *soi*.

### **L'identité comme « croyance »**

L'identité sociale est le fait de nous « reconnaître » ou de reconnaître autrui – individuellement ou collectivement – comme existant. C'est-à-dire, le fait de créer des liens de continuité temporelle entre des expériences

5 Cette conception s'articule avec la proposition de « triangulation » de Donald DAVIDSON.

6 L'exemple le plus connu qui montre combien une théorie de l'identité relative est indispensable pour les sciences sociales est le principe anthropologique de la *segmentarité* qu'EVANS-PRITCHARD nous a fait découvrir à travers son exemple de la « paix dans les *feuds* » entre les Nuers (voir EVANS-PRITCHARD, 1940 ; GLUCKMAN, 1956), où la reconnaissance de l'identité qui amenait la paix dans la guerre dépendait d'un jeu sur le niveau segmentaire choisi en fonction du contexte.

présentes et des expériences de la mémoire, de manière à constituer des entités sociales relativement stables.

En ce sens, les identités sont une attitude propositionnelle<sup>7</sup> de type « croyance » – dans l’acception quinéenne du terme, qui la considère comme « une aptitude à réagir de manière déterminée à l’égard d’un sujet donné » (Ullian et Quine, 1970 : 4). En d’autres termes, si pour Quine « croire », c’est « croire que c’est vrai », identifier, c’est reconnaître qu’une entité « est vraie », dans le sens où elle existe au-delà de l’expérience immédiate et est valable pour autrui. Par conséquent, et à l’instar de la croyance, l’identité sociale n’est pas une chose qui se positionne à la façon d’une représentation dans l’esprit de l’individu, mais plutôt une activité, une aptitude cognitive du sujet.

Une identité sociale est un phénomène cognitif inscrit dans un contexte social, qui participe aussi de la formation de ce contexte, dans la mesure où ce sont les identités qui permettent la reconnaissance sociale à travers le temps et, de fait, l’action sociale. Vu sous cet angle, nous nous trouvons face à un serpent qui se mord la queue. Ce qui, une fois encore, rappelle combien il est fallacieux de prétendre postuler théoriquement une origine aux phénomènes sociaux.

Il importe donc d’éviter les formulations et les interprétations empiriques des phénomènes identitaires qui postulent que des entités porteuses d’identités sont logiquement ou historiquement préexistantes aux identités grâce auxquelles elles se reconnaissent ou sont reconnues. À cet égard, nous n’adhérons pas à la définition de l’identité proposée par Boaventura Sousa Santos : « Les identités sont le produit d’un jeu de miroirs entre des *entités* qui, pour des raisons contingentes, *définissent* les relations entre elles comme des rapports d’altérité et attribuent de l’importance à ces rapports » (2001 : 46, souligné par moi).

Cette formulation est hautement « sociocentriste<sup>8</sup> », car elle accorde une antériorité aux phénomènes de la structuration sur les phénomènes du

7 Une attitude du type de la proposition, à savoir, « dans la logique moderne, [un] énoncé traduisible en symboles mathématiques, passible de multiples valeurs de vérité (vrai, faux, indéterminé, etc.) et réductible à deux éléments de base (le sujet et le verbe ) » (*Dicionário Houaiss*).

8 Un fait caractéristique des énoncés théoriques de cet auteur qui, bien qu’ayant adopté tout un langage hautement réflexif (qui attribue une importance fondée aux phénomènes

processus, et une antériorité aux entités sociales sur les phénomènes relationnels qui les constituent. D'un point de vue théorique, la proposition relève d'un téléologisme fonctionnaliste, dans la mesure où l'on postule que les identités sont définies par des entités à but spécifique.

L'auteur ajoute en effet : « Les identités sont toujours relationnelles, mais rarement réciproques. La relation de différenciation est un rapport d'inégalité qui se cache dans la prétendue incommensurabilité des différences. *Qui a le pouvoir* de déclarer la différence a aussi le pouvoir de la déclarer supérieure aux autres différences, où elle se réfléchit. L'identité est *originellement* un mode de domination qui repose sur un mode de production du pouvoir, que j'appelle la différenciation inégale » (souligné par moi). Sans prétendre nier l'importance des phénomènes de pouvoir (et, bien sûr, de domination) dans les processus d'organisation sociale – point sur lequel je suis en parfait accord avec Boaventura Sousa Santos –, il n'est pas possible d'accepter sa vision personnaliste et machiavélique de la relation entre identité, différence et pouvoir.

Sa définition subordonne l'identité à l'existence préalable (« originellement ») d'un « mode de production du pouvoir ». Cela nous entraîne vers des conclusions frôlant l'absurde, telle celle qui clôt la citation précédente : « Sans résistance, il n'y a pas d'identité subalterne, il n'y a que subordination. » (2001 : 47). Or, il se trouve que la subordination est nécessairement un phénomène identitaire. Ce commentaire n'a de sens que si nous admettons, avec l'auteur, que les entités sociales préexistent aux phénomènes qui les définissent. Seule une vision sociocentriste admet l'existence d'une subordination là où la différenciation identitaire n'existe pas.

À l'inverse, notre analyse refuse l'idée d'une essentialité antérieure aux entités sociales. Nous les envisageons comme étant constituées au cours du processus de socialité lui-même, conçu comme un processus de coconstitution parmi des phénomènes relationnels corrélés et actuels – l'identité et le pouvoir, les identités et les relations de différenciation se constituant mutuellement.

de pouvoir symbolique), demeure emprisonné dans une épistémologie sociocentriste et moderniste qui nuit systématiquement à ses formulations les plus audacieuses. Pour l'usage de la catégorie, voir PINA CABRAL, 2000.

## L'identité objectivée

Lors d'une promenade avec Joan Bestard Camps sur l'île de Pico aux Açores, nous sommes tombés sur un poème gravé dans le marbre d'une façade de maison, qui nous a fascinés aussi bien pour ce qu'il disait des Açores, que pour ce qu'il disait de l'identité familiale :

Ces murs dressés  
Par les mains de nos aïeux  
Sont autant de vies vécues  
Qui parlent en nous<sup>9</sup>.

L'identité est « objectivée » en noms, récits, tournures langagières, normes et lois, objets, formes de consommation, etc. Ces objectivations (un nom propre par exemple, une manière spécifique de s'habiller, etc.), une fois établies, deviennent bien moins évanescences que les identifications et les différenciations ayant produit le sens de l'identité qui les a créées. Or, à mesure qu'elles intègrent le quotidien, elles deviennent des agents actifs des processus de constitution identitaire.

C'est ainsi que le produit devient un élément constitutif du producteur : les murs dressés par les aïeux « parlent » aux gens, c'est-à-dire que les personnes sont coconstituées par les murs qu'elles gardent. L'existence d'objectivations identitaires est un élément de continuité qui tend à réduire l'évanescence des identités, tout en leur conférant une légitimité accrue. Les identités finissent donc par devenir incontournables pour les agents sociaux qui y sont soumis, en permettant des formes d'appropriation des objectivations. Or, dans la mesure où elles se réfèrent à des phénomènes sociaux, ces objectivations fonctionnent nécessairement comme des éléments constituants de formes d'autorité négociée – c'est-à-dire des hégémonies. « Vrai » ou « faux », « bien » ou « mal », tout comme la centralité relative d'une personne ou d'un processus socioculturel, relèvent alors d'une légitimation relative.

9 *Estas paredes erguidas, Pelas mãos de nossos avós, São muitas vidas vividas, Que falam dentro de nós. D. Melo*



De ce fait, la création culturelle et la structuration sociale sont vues comme des processus permanents qui dépendent du pouvoir, pour valider des définitions et des pratiques ou pour en taire d'autres. Comme l'affirme Bourdieu, ce « pouvoir symbolique » est le « pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde [...] » (1977 : 410). L'existence relative d'un ordre social est perçue comme le pouvoir d'établir et de valider des définitions particulières.

Deux aspects sont à considérer. D'une part, nous l'avons vu, les personnes et les autres niveaux d'identité supra-personnelle sont des constructions sociales soumises, de ce fait, à la domination symbolique. Mais, d'autre part, les personnes étant les agents de la création culturelle, aucune légitimité n'est assurée au-delà de ce processus de questionnement permanent.

### **Le même et l'Autre**

Évoquons ici l'argument du philosophe français Emmanuel Lévinas sur le rapport entre signifié et sens, particulièrement intéressant au regard de sa position sur le rôle de l'altérité dans la formation des identités (1972 : 19-24). Vous me pardonneriez si, en essayant de transformer sa langue très abstraite, personnelle et métaphorique en un langage plus compatible avec les standards en vigueur dans les sciences sociales, il m'est arrivé de perdre une partie de sa complexité originelle.

L'auteur établit une différence entre la réalité telle qu'elle se présente à nos sens et le signifié que nous lui attribuons. En effet, les expériences sensorielles sont graduellement animées, selon lui, par des associations (qu'il appelle métaphores, non sans raison, puisqu'il s'agit de processus analogiques) qui leur confèrent des signifiés, jusqu'alors absents de ce qui nous avait été initialement donné.

Ainsi, une tache rectangulaire et opaque, par exemple, ne peut devenir un livre que si je lui adjoins toute une série d'éléments : comme par exemple l'idée de l'auteur qui écrit, du lecteur qui lit, des étagères, de la circulation des idées, etc. Ce sont les signifiés qui, bien qu'absents de la perception, lui donnent pourtant du sens. Mais il s'agit là d'un appauvrissement de la perception qui constitue un problème central dans toute la

tradition intellectuelle de l'histoire de la philosophie occidentale : « La signification se réduit à des contenus donnés à la conscience » (*ibid.* : 20). On cherche vainement à fonder les signifiés transmis par le langage sur des expériences et sur la conscience de celles-ci. C'est ainsi qu'on commence à se méfier du langage, en le soupçonnant d'abus, lorsqu'il constitue des signifiés qui vont au-delà de la perception. Tout signifié figuratif doit être réduit, d'une manière ou d'une autre, à des signifiés littéraux.

Dans cette optique, la nécessité de surcharger la perception pour qu'elle fasse sens tend à être perçue comme une défaillance. Selon un autre point de vue, pourtant, celui adopté par Lévinas, dans la mesure où elle nous permet d'aller au-delà de l'expérience immédiate, vers des signifiés qui n'étaient pas et qui n'ont jamais été présents dans le champ limité de la perception, cette caractéristique de l'expérience annonce sa *transcendance* : elle ouvre le champ à une vision moins appauvrissante.

Ainsi, une telle référence à l'absence (le fait que la tache ne devienne livre que si je présume tout ce qui ne s'y trouve pas) n'aurait pas été envisagée comme une défaillance de la perception, mais plutôt comme ce qui la rend possible. Si nous y réfléchissons bien, dit Lévinas, il ne peut pas y avoir de réceptivité pure sans signifié : « Aucune donnée ne serait d'emblée munie d'identité et ne saurait entrer dans la pensée par l'effet d'un simple choc contre la paroi d'une réceptivité. Se donner à la conscience, scintiller pour elle, demanderait que la donnée, au préalable, se place à un *horizon éclairé* ; semblablement au mot qui reçoit le don d'être entendu à partir d'un contexte auquel il se réfère » (*ibid.* : 21, souligné par moi).

Il appelle *monde* cet « horizon », affirmant que le signifié est la mise en lumière de ce monde, dans le sens où il se rend visible à notre intelligence. Mais ce monde ne résulte pas de la seule accumulation d'expériences ou de données autres, parce que chaque nouvelle donnée a déjà eu besoin de ce monde pour être définie et, donc, être donnée. Nous devons concevoir ce monde comme quelque chose de semblable – et même d'associé – à une langue ou à une culture, avec toute la charge de l'historicité aléatoire et cumulative que cela implique. C'est toujours par rapport à un monde que le signifié se situe.

« Les mots, nous dit le philosophe, ne renverraient pas à des contenus qu'ils désigneraient mais en premier lieu, latéralement, à d'autres mots » (*ibid.* : 22). Par conséquent, il n'est pas possible de dresser l'inventaire de

tous les chemins qui traversent une langue en tant qu'univers de signifiés, car « chaque signification verbale est au confluent de fleuves sémantiques innombrables ». De même, l'expérience ne peut pas être conçue comme étant constituée de petites unités de signifiés, d'éléments dissociés qui viendraient de la perception. L'expérience se situe toujours par rapport à un monde : au monde et à la place dans ce monde de celui qui détient cette expérience.

Selon Lévinas, les données sensorielles dépassent de beaucoup, à cause de leurs signifiés, les éléments à l'intérieur desquels elles nous sont présentées. Il existe ici une *transcendance* – quelque chose qui « ne correspond pas à l'expérience sensible, et qui malgré le fait d'être postulé par la raison, se trouve au-delà de ce qui peut être humainement connu » (*Dicionário Houaiss*) ou, du moins, personnellement connu. Pour mieux s'expliquer, Lévinas a recours à l'image des « correspondances » développée par Baudelaire (1975 : 11).

#### Correspondances

La nature est un temple où de vivants piliers  
 Laissent parfois sortir de confuses paroles ;  
 L'homme y passe à travers des forêts de symboles  
 Qui l'observent avec des regards familiers.  
 Comme de longs échos qui de loin se confondent  
 Dans une ténébreuse et profonde unité,  
 Vaste comme la nuit et comme la clarté,  
 Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.  
 Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,  
 Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,  
 – Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,  
 Ayant l'expansion des choses infinies,  
 Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,  
 Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

Au fond, le poète montre que le monde est ainsi fait que les choses qui se présentent à nous se réfèrent toujours les unes aux autres. Elles établissent des connexions dans le monde, si bien que rien n'existe de façon isolée, parce qu'il y a des sens dans les correspondances que les choses

entretiennent entre elles. Les signifiés ne peuvent donc pas être vus comme inhérents à quelque objet que ce soit ou à la perception de cet objet, puisqu'ils surgissent précisément des relations des uns avec les autres. Bref, le signifié précède les données sensorielles et les éclaire (il leur confère une présence, leur donne un sens pour ceux qui les voient). « Le donné se présente d'emblée *en tant que* ceci ou cela, c'est-à-dire en tant que signification » (Lévinas, 1972 : 23).

Ainsi l'expérience est-elle une lecture, une forme d'interprétation et non pas une forme d'intuition immédiate. Toutes les choses renvoient les unes aux autres, dans un processus où ni les unes ni les autres n'ont de priorité, car c'est seulement dans leur relation que surgit le signifié. Enfin, et il s'agit de la conclusion vers laquelle tend toute l'analyse, « À aucun moment, il n'y aurait eu naissance première de la signification à partir d'un être sans signification et en dehors d'une position historique où le langage se parle » (*ibid.* : 24). Le philosophe conclut par l'interprétation de la phrase de Martin Heidegger : « La langue est la maison de l'être. »

La raison pour qu'il en soit ainsi repose sur l'idée, que je vais développer maintenant, que l'Autre précède le Moi et que jamais il n'y a eu de moment au cours duquel, à l'intérieur de moi, je n'aie trouvé un dépassement de moi-même – cette relation profondément asymétrique entre l'identité et l'altérité.

### Charité et conflit

À partir du moment où nous reconnaissons l'identité comme partie intégrante et intégrée des contextes de l'action, il est évident qu'elle devient essentielle à la planification de l'action. Cette inscription de l'identité dans l'intérêt (un engagement avec le monde vécu), combinée au fait que les identités se croisent, signifie que le processus constant de révision des identités, à la lumière des hégémonies, se trouve soumis à des résistances et à des décalages temporels.

Cette dynamique de résistance propre aux identités invite à considérer un aspect fréquemment oublié : le lien profond qui existe entre l'identité et les phénomènes sociaux émotionnels, et le fait que ce lien est à la source du comportement éthique. J'attire ici l'attention sur l'autre épigraphe de ce texte : « La morale, en moi, ne vient pas de moi. »

La relation entre Moi et l'Autre est toujours complexe et incomplète, c'est pourquoi elle est nécessairement tendue. Je suivrai ici la lecture que fait Alain Finkielkraut de la philosophie d'Emmanuel Lévinas. Selon ces auteurs, « Exister [...] est une pesanteur et non pas une grâce. C'est un enchaînement de soi à soi, le fait pour le moi d'être sans cesse encombré de lui-même, embourbé en lui-même » (1984 : 19). Cela se produit parce que le moi surgit de la confrontation avec l'autre, mais une fois qu'il a surgi, il ne peut être autre chose que lui-même. « À la base de la conscience de soi, il n'y a pas la réflexion, mais le rapport à l'Autre. La réalité humaine est sociale avant d'être raisonnable » (1984 : 27)<sup>10</sup>.

La présence de l'Autre est toujours fugace, car elle est établie dans le rapport, autant que le Moi. C'est le sens de cette très belle affirmation de Sartre : « En caressant autrui, je fais naître sa chair, par ma caresse, sous mes doigts » (*in* Finkielkraut, 1984 : 27). Cette appréciation est essentielle parce qu'elle montre comment la relation éthique – la relation de coresponsabilité – ne dépend d'aucun contrat établi entre des êtres préexistants. Aucun « contrat social » rousseauiste ne pourrait exister ! Car il sera toujours précédé de l'existence préalable d'une relation d'interdépendance constitutive. Finkielkraut dit encore : « La responsabilité à l'égard de l'Autre précède la contemplation. Le face-à-face initial est éthique » (*ibid.* : 32). Vu sous cet angle, l'Autre n'est pas quelque chose que je choisis, il est quelque chose qui s'impose à moi. La présence de l'autre m'interpelle avant même que je ne me confronte avec moi-même. Ou encore, selon Lévinas : « Autrui n'est pas objet de compréhension d'abord et interlocuteur ensuite. Les deux relations se confondent. Autrement dit, de la compréhension d'autrui est inséparable son invocation » (1991 : 18).

Bien que le Moi surgisse à partir de l'Autre, il faut bien comprendre qu'une fois constitué l'Autre ne réside pas dans le Moi. Il n'est pas possible en effet de réduire l'identité à l'altérité, car toute l'identité, une fois établie, n'est rien d'autre qu'elle-même. La relation est asymétrique. Ainsi, après avoir été formé par l'Autre, le Moi devient inévitablement indépendant. Il a beau se révolter contre cette indépendance, le Moi demeure responsable vis-à-vis de l'Autre. Bien que créé par l'Autre, le Moi est libre.

10 Cette conception s'applique parfaitement à la notion de charité interprétative de Donald Davidson, bien qu'appartenant à une école philosophique distincte (2001).

À la naissance, lorsque le nouveau-né crie pour la première fois, accusant la brutalité de la séparation, il ressent pour la première fois la trahison de l'Autre. Il était dans la continuité et désormais il lui manque quelque chose. La présence de l'Autre s'annonce comme une absence, un traumatisme. Au début, le bébé sent le sein de la mère, ou la main qui donne le biberon, comme un prolongement de lui-même. En même temps, il apprend lentement à éprouver le manque de cet objet et, dans une certaine mesure, la constitution de son identité personnelle se fait par cet acte de profonde empathie avec autrui, cassé par un sentiment de trahison. Originellement, nous avons tous été trahis par la découverte des autres en nous-mêmes. C'est pourquoi il n'y a jamais eu de moment antérieur à l'Autre.

Souvenons-nous du garçon qui contemplait ses tennnis et se découvrait lui-même comme un autre, dans le miroir. Il s'est découvert lui-même et non autre, mais il ne s'est découvert lui-même que dans la mesure où il s'est imaginé être un autre, face à lui-même. Le plaisir qu'il a éprouvé correspond, dans d'autres occasions, à la douleur, à la déception ressentie devant une découverte différente de ce qu'il voulait trouver. C'est là que naît ce jeu pervers du *stigmaté*, de sa constitution et de sa reproduction, qu'Erving Goffman a analysé si lucidement dans son ouvrage éponyme. Le Moi utilise l'Autre comme assise mais demeure seul. D'un point de vue extérieur, comme phénomène social, la société semble un château de cartes – pour reprendre la très belle image de Max Gluckman. Chaque carte ne tient debout que parce qu'elle s'oppose à une autre, mais elle n'en est pas moins debout et en supporte d'autres.

Par ailleurs, Lévinas insiste sur le fait que « l'éthique n'est pas naturelle » (*in* Finkielkraut, 1984 : 142). Il entend par là : « Je ne veux pas le Bien, comme je peux vouloir mon plaisir ou mon avantage : le souci d'autrui me saisit malgré moi, comme sous l'effet d'un traumatisme » (*ibid.*). Souvenons-nous de Caïn qui répond à Dieu : « Je ne suis pas le gardien de mon frère ! » Il a beau être furieux, il sait bien qu'il ne peut déroger et qu'il continuera d'être coresponsable de son frère. C'est la manière dont son frère s'est imposé à lui qui l'a conduit à le tuer.

Ces auteurs insistent sur la profonde tension émotionnelle qui existe dans l'inévitable relation identité *versus* altérité. Un lien très fort existe dans cette relation inévitable d'une éthique propre au jeu de l'identité/altérité avec les émotions.

L'altérité menace l'identité de deux manières : (1) par l'incomplétude de l'identité ; (2) par la fugacité de l'altérité elle-même. La découverte de l'Autre dans le Moi est un fait paradoxal et menaçant, autant que l'incapacité de fixer l'Autre, toujours en mouvement. Or, comme l'identité dépend de l'Autre pour se constituer, c'est elle qui se trouve menacée de l'intérieur et de l'extérieur par l'inévitabilité de l'Autre. Finkielkraut le dit ainsi, dans son langage typiquement métaphorique : « [...] l'Autre habite notre existence comme un intrus, et [...] la fuit comme un voleur ; [...] notre dette à son égard grandit à mesure qu'elle s'acquitte et qu'est sans cesse déçue notre volonté de le fixer dans son image [...] » (*ibid.* : 154).

L'altérité lui étant préalable et nécessaire, l'identité est d'autant plus menacée par elle (en cherchant à s'en démarquer) qu'elle en éprouve l'« inévitabilité » et, de fait, voit son projet d'identité frustré. C'est la *menace intérieure*, l'incomplétude de l'altérité.

Par ailleurs, comme le monde est en changement constant, l'Autre est fugace. En me définissant par rapport à un Autre qui n'est jamais là où je le cherche, je découvre ma propre autodéfinition menacée. Le fait même d'approcher l'Autre conduit à sa reconstitution, car identité et altérité sont relationnelles. Chaque fois que je cherche à situer mon identité dans une altérité, cet Autre s'éloigne et j'en suis frustré. C'est la *menace extérieure*, l'évanescence de l'Autre.

Il y a donc deux côtés dans l'inéluctabilité de l'Autre, deux faces à la médaille. Le Moi qui surgit de l'Autre implique que tout mon Moi se construit à partir d'une capacité interne à reconnaître l'identité dans l'Autre : c'est le principe de la *charité interprétative*. Mais l'Autre constitue une menace constante. C'est pourquoi le Moi oscille sans cesse dans un rapport de lutte avec l'Autre : c'est le *conflit relationnel*. Amour et haine s'impliquent mutuellement – comme le dit le fameux lieu commun. Ils constituent les pôles extrêmes de la même gamme d'émotions, nécessairement inscrits dans le processus de constitution des socialités. Il s'agit de formes instituées du vivre-ensemble.

En préférant une définition « processuelle » de l'identité, nous risquons de réifier les agents porteurs de cette identité et de nier notre proposition antérieure qui considère qu'identité et agencement coexistent au sein d'un même processus de constitution mutuelle. Mais, en vérité, notre

modèle est circulaire, car il suppose l'antériorité de l'existence de la socialité. La formation identitaire est de fait et en soi une transformation identitaire. Par cette métaphore topographique, je suggère que toutes les formations d'identités consistent en un repositionnement social des identités – au sens de l'anglais *socially embedded identities*<sup>11</sup>.

Il existe une infinité d'identités sociales par-delà l'identité personnelle : familiale et domestique ; économique et professionnelle ; éducative ; ethnique ; politique ; etc. Aucune identité n'existe sans relation avec les autres ni en dehors d'un contexte spatio-temporel spécifique d'objectivation. Ces identités sont plus ou moins nommables, donc plus ou moins « conscientes » – les agents n'étant pas toujours conscients de leur positionnement relatif.

Nous sommes donc conduits à questionner la pertinence (ou la vertu théorique) du concept d'*exclusion sociale*. L'utilité de ce concept pour l'élaboration de discussions relatives à la différenciation dans la distribution du pouvoir en société est contrebalancée par son caractère profondément sociocentriste, qui présuppose des agents sociaux exclus de la socialité. C'est un contresens, dans la mesure où l'identité sociale et, par conséquent, l'organisation sociale sont les produits du processus de cette construction sociale. L'identité personnelle, pas plus que les autres formes d'identité supra-individuelle de type collectif, ne précède le social. L'exclusion renvoie donc toujours à un contexte qui la définit.

C'est comme moyen de prendre en compte le caractère motivationnel de l'expérience sociale que j'insiste donc sur le positionnement relatif des identités – sur la manière dont elles sont « socialement imbriquées » (*socially embedded*). En fait, il s'agit d'admettre que les contextes de l'action se croisent sans s'annuler mutuellement. Le tissu social est traversé par des intérêts, par des relations d'appropriation et, donc, de pouvoir. Les limites de l'intérêt déterminent les contextes de positionnement social qui, à leur tour, permettent la formation, la fixation ou la révision des identités.

Toute exclusion est une forme de positionnement social. Certes, des conjonctures peuvent surgir, au cours desquelles une collectivité ou un sujet, préalablement viables, cessent de l'être. De tels processus peuvent survenir, mais ils sont profondément perturbateurs et exigent une réaction

11 Des identités socialement imbriquées (N.d.T.).



de la part des agents concernés, qui entraînent souvent des réactions extrêmes, suicidaires ou violentes<sup>12</sup>.

Le concept de positionnement social est particulièrement utile, car il ne se réfère pas seulement aux agents sociaux, mais à toutes les pratiques, aux modes de vie et aux champs d'action. Ainsi, il s'agit d'envisager la vie sociale comme un réseau complexe de relations et d'objets, produisant constamment de nouvelles relations et de nouveaux objets, qui sont imbriqués dans le tout social en vertu des rapports qui les rattachent au corps de la vie sociale. Mais il s'agit d'un tout dont l'ampleur est incommensurable : « Comme de longs échos qui de loin se confondent / Dans une ténébreuse et profonde unité, / Vaste comme la nuit et comme la clarté », pour reprendre les mots du poète. Un tout en constant devenir.

En somme, la transcendance que Lévinas identifie pour les mots et qualifie avec le concept baudelairien de correspondances, se vérifie aussi pour les relations et les objets, dans la mesure où le signifié de chacun est surtout trouvé dans ce qui en est absent, à savoir la relation avec le reste, dont le temps est le médiateur.

La joie du garçon résonnait en nous, mais toujours de manière équivoque. Chacun de nous s'est retrouvé confronté à son passé qui, tout en étant absent, était pour tous semblable et complexe : un passé de plaisir autant que de frustration. C'est pourquoi nous nous sourions timidement les uns aux autres. Nous sentions un embarras réciproque, car le sentiment de ressemblance que nous éprouvions à l'égard du garçon heureux remettait en cause notre sentiment de ressemblance entre adultes. Or, ces adultes étaient, à ce moment précis, heureux – et sans même connaître le passé des uns et des autres, nous savions tous que chacun en possédait un et que le bonheur du garçon n'était rien d'autre qu'un fugace rayon de lumière à travers la pluie.

Traduit du portugais par Irène STRIJDHORST dos SANTOS  
Révision d'Emmanuelle CARLIN

12 Voir TERRADES, 1992.

## Bibliographie

- BAUDELAIRE, Charles, « Correspondances », *Les fleurs du mal : spleen et idéal, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1975, p. 11.
- BOURDIEU, Pierre, « Le pouvoir symbolique », *Annales E.S.C.*, 32/3, mai-juin, 1977, p. 405-411<sup>13</sup>.
- DAVIDSON, Donald, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- FINKIELKRAUT, Alain, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1984<sup>14</sup>.
- GIL, Fernando, « Identidade », in *Mediações*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.
- GLUCKMAN, Max Herman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell, 1956.
- LÉVINAS, Emmanuel, « La signification et le sens », in E. LÉVINAS (dir.), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972 [1964], p. 17-63 ; 105.<sup>15</sup>
- , « L'ontologie est-elle fondamentale ? », in E. LÉVINAS (dir.), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991 [1951], p. 13-24.<sup>16</sup>
- PINA CABRAL, João de, « A difusão do limiar : margens, hegemónias e contradições », *Análise Social*, 153, 2000, p. 865-892.
- , *Between China and Europe : Person, Culture and Emotion*, London-New York, London School of Economics Monographs in Social Anthropology/Continuum Books, 2001.
- SOUSA SANTOS, Boaventura, « Entre prospero e caliban : Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade », in M. I. RAMALHO et A. SOUSA RIBEIRO (dir.), *Entre ser e estar : raízes, percursos e discursos de identidade*, Porto, Edições Afrontamento, 2001.

13 Version utilisée par l'auteur : *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, 1989 [1977].

14 Version utilisée par l'auteur : *The Wisdom of Love*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997.

15 Version utilisée par l'auteur : *Basic Philosophical Writings*, in A. PEPPERZAK, S. CRITCHLEY et R. BERNASCONI (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1996.

16 Version utilisée par l'auteur : *Basic Philosophical Writings*, in A. PEPPERZAK, S. CRITCHLEY et R. BERNASCONI (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1996.

- TERRADES, Ignasi, *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, Publicaciones d'Antropología Cultural, 1992.
- ULLIAN, Joseph S. et William V. QUINE, *The Web of Belief*, New York, Random House, 1970.