

L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives

Vincent Descombes

1. Introduction

La notion d'identité collective nous semble familière. Nous sommes peut-être irrités de lire des articles de presse ou d'entendre des discours politiques dans lesquels il est question de l'identité nationale, mais nous ne sommes pas surpris par cette combinaison de mots. On parle aussi d'une identité juive, d'identités militantes (par exemple de l'identité communiste), d'identités linguistiques, comme au Canada ou en Belgique. Beaucoup s'interrogent sur l'existence d'une identité européenne. À chaque fois, le substantif abstrait « identité » se trouve qualifié par un adjectif qui désigne une communauté – ici nationale, là politique, ailleurs religieuse, culturelle, professionnelle, etc. – dont les individus sont censés tirer une définition collective d'eux-mêmes, en entendant par là une définition de ce qui les rend solidaires d'autres individus.

Or cette notion d'« identité collective » est controversée, tantôt pour des raisons politiques, tantôt pour des raisons d'ordre savant. Que lui reproche-t-on principalement ? Sur le terrain politique, elle évoque aussitôt des conflits d'autant plus violents qu'ils ne paraissent pas susceptibles de solution négociée par le moyen d'un compromis entre les intérêts des uns et des autres. Sur le terrain des sciences sociales, la notion peut sembler suspecte en ce qu'elle fait appel à des représentations collectives du passé ou du présent, représentations communes qui ne correspondent pas toujours aux réalités. Ainsi, les historiens insistent sur la différence à faire entre le passé qu'invoquent les cérémonies par lesquelles une communauté organise sa mémoire collective et la réalité de son passé tel que le travail sur les archives permet plus ou moins de le restituer.

Mais ces objections suggèrent que la notion d'identité collective est bien définie. Pourtant, savons-nous ce dont nous débattons sous le nom d'identité collective ? Visons-nous par là une qualité des individus ou plutôt une qualité des groupes auxquels ces individus appartiennent ? Par ailleurs, comment « être identique » ou « être le même » pourrait-il

constituer une qualité de l'individu ou du groupe ? Quelle pourrait bien être cette qualité ? Je chercherai à préciser l'usage qui peut être fait de cette notion en posant la question des critères d'identité. Cette question des critères nous conduira à établir la différence entre une authentique *identité collective* et ce qu'on appelle communément une *identité sociale*.

2. L'identité au sens du logicien

Consultons les dictionnaires de notre langue. Jusqu'à une date récente, on y trouvait bien un article pour le mot « identité », mais seulement dans le sens que le mot peut avoir pour un logicien quand il parle du « jugement d'identité » ou dans le sens, qui en est dérivé, d'un document permettant d'identifier quelqu'un (carte d'identité, *identity document*).

Toute langue possède ce qu'un logicien appelle les outils de la référence, c'est-à-dire les moyens de faire savoir de quoi nous voulons parler et donc de déterminer si nous parlons bien de la même chose. Pour prendre un exemple classique concernant les noms propres géographiques : il y a des gens qui disent « le lac Léman », d'autres disent « le lac de Genève », mais il s'agit en fait d'un seul et même lac. Le lac de Genève n'est autre que le lac Léman. Dire cela, c'est prononcer un *jugement d'identité*. Comprendre une telle information, c'est maîtriser le concept d'identité dans un usage que j'appellerai « élémentaire », ou encore « logique », puisque ce sont les logiciens qui étudient les jugements d'identité.

De cet usage logique du mot « identité », on a dérivé au 19^e siècle la notion administrative d'une identité que chacun possède. Mon identité, au sens de l'état civil (« nom, prénoms et qualités ») ou, en France, du numéro identifiant de l'INSEE, permet à l'administration de me distinguer de tous les autres individus. S'assurer de l'identité de quelqu'un dans ce sens administratif, c'est établir qu'il est bien l'individu qu'il prétend être ou qu'il est bien celui que nous croyons qu'il est.

Comme on voit, ce sens logique n'est nullement vieilli ou supplanté par les nouveaux usages. Tant qu'on aura besoin d'identifier et de dénombrer des individus, on fera usage du concept logique d'identité, car ces opérations (identifier, dénombrer) supposent que l'on sache faire la différence entre les deux possibilités suivantes : compter deux moutons, compter deux fois le même mouton. Mieux, c'est à la condition de maîtriser ce sens élémentaire que l'on peut comprendre le nouvel usage, lequel relève de la psychologie morale des sentiments d'amour-propre et que j'appellerai pour cette raison le sens moral.

Quel est ce nouvel usage ?

3. L'identité au sens moral

Dans le sens nouveau, l'identité doit être *qualifiée*. Elle doit aussi être *appropriée* à un sujet qui la possède, et elle doit l'être par lui en première personne. Je reviens sur ces deux traits du nouvel usage.

D'abord, l'identité dans le nouveau sens a besoin d'être précisée par un qualificatif indiquant le lien qui attache affectivement l'individu à tel ou tel ensemble humain : par exemple, à une confession religieuse, à une nationalité, à un parti politique, à une profession. L'individu se voit ainsi doté d'une identité religieuse, d'une identité politique, d'une identité nationale, d'une identité professionnelle.

Chose remarquable, il est possible de qualifier une deuxième fois ces identités en indiquant l'état moral de l'individu qui les possède : les identités sont qualifiées de fortes ou de faibles, de meurtrières ou de blessées, de vigoureuses ou de malheureuses, de reconnues ou de stigmatisées. Les observateurs politiques portent des diagnostics sur nos identités collectives. Ils signalent des crises d'identité collective, exactement comme l'inventeur de la crise d'identité, le psychanalyste Erik Erikson, diagnostiquait des crises d'identité individuelle. Ainsi, l'identité qualifiée a une dimension subjective, en ce sens qu'elle se distingue malaisément de la conscience d'avoir telle identité. Nous sommes évidemment bien loin de l'identité au sens où l'on peut se demander si le lac Léman est identique au lac de Genève, ce qui n'appelle aucune sorte de qualificatif.

En second lieu, l'identité dans le sens nouveau doit être appropriée à la première personne. Le mot s'emploie avec un adjectif possessif. Ce qu'on appelle maintenant une identité est une qualité revendiquée par un individu (« *mon* identité », dit-il) ou par un groupe (« *notre* identité », disent-ils). Elle est la réponse que donne un individu ou un groupe à une question « existentielle » - au sens de la philosophie existentialiste -, laquelle question s'exprime dans une interrogation sur soi. Par exemple, les Québécois s'interrogent sur l'identité québécoise quand ils demandent : « Qui sommes-nous, nous les Québécois ? » De façon générale, un groupe X s'interroge sur son identité collective quand il demande : « Qui sommes-nous, nous les X ? ». Il est remarquable que le groupe se comporte exactement comme le fait l'individu s'interrogeant sur lui-même, par exemple comme je le fais si je me pose à moi-même la question existentielle de mon identité propre : « Qui suis-je, moi VD ? » Dans les deux cas, la question porte sur un sujet collectif ou individuel qui est déjà identifié puisqu'on sait le nommer. Ceux qui la posent savent fort bien de qui ils parlent. Leur interrogation ne porte donc pas sur l'identité proprement dite, celle qu'attestent les papiers d'identité, mais sur ce que l'on peut appeler une identité morale. En effet, la question met en cause la définition de soi que le sujet peut donner de lui-même à la première personne, et par conséquent sur l'évaluation qu'il fait de lui-même. Ainsi, l'identité appropriée est prise au sens d'une psychologie morale, c'est-à-dire de la psychologie qui traite de ce qu'on appelle classiquement les sentiments moraux, à savoir les sentiments d'amour-propre (comme par exemple la fierté et la honte, ou encore l'estime de soi et le mépris de soi).

4. Du sens logique au sens moral

Comment se fait-il que le mot « identité » soit employé dans deux significations aussi différentes ? Comment passe-t-on du premier sens (élémentaire) au second sens (moral) ?

Le paradigme de l'identité, au sens référentiel comme au sens moral, est à chercher dans la pratique de la présentation de soi. Mon identité, au sens de l'état civil, permet à l'administration de me distinguer de tous les autres individus. L'identité qu'attestent les papiers d'identité est donc de type référentiel. Toutefois, chaque fois que je suis amené à me présenter au sens de l'opération d'identification, je fais plus que donner à mes interlocuteurs un moyen de m'identifier. Je leur donne aussi un moyen de me situer dans un milieu social et de m'apprécier. Pour mon interlocuteur, les éléments distinctifs qui m'identifient sont aussi des éléments d'évaluation : mon nom de famille, mon adresse, mon métier, tout cela peut servir de mon côté à me faire valoir, et du côté de mon interlocuteur, à me situer. Je parle ici de *valoir* non pas bien sûr au sens de la valeur marchande, mais au sens du grand Corneille quand il n'hésite pas à dire, dans un vers célèbre où il parle de lui-même : *Je sais ce que je vaux et crois ce qu'on m'en dit*¹.

C'est pourquoi l'identité sous laquelle quelqu'un se présente à autrui possède une dimension morale. Elle est au fondement du jugement porté sur soi et des sentiments d'amour-propre (fierté, honte) qui sont alors suscités. L'identité prise au sens de la psychologie morale peut se définir comme la conscience qu'un sujet individuel ou collectif a de *ce qu'il vaut* ainsi que de *ce qu'on en dit* autour de lui.

Nous voyons donc comment le sens moral est dérivé du sens logique. S'il en est ainsi, on doit partir du sens logique pour expliquer le sens moral.

5. La difficulté conceptuelle

La notion d'identité nous embarrasse parce que nous n'avons qu'un mot pour deux concepts qui paraissent hétérogènes. Les choses seraient plus simples si l'on pouvait détacher complètement l'identité prise au sens moral de l'identité prise au sens logique, et employer un autre mot pour la désigner. Mais, justement, le sens nouveau reste lié au sens référentiel et ne peut être expliqué qu'à partir de lui, puisque, comme nous venons de le voir, la définition de soi (sens moral) est inséparable de l'identification de soi (sens référentiel).

Comment chacun est-il censé définir ce qu'il appellera son « identité » dans le sens moral du mot ? La réponse est que je peux tirer une « identité », au sens moral, de ceux des éléments de mon identité administrative auxquels je suis affectivement attaché pour autant que j'y trouve un motif d'estime de moi-même. Par exemple, je peux la tirer à la fois de ma famille, de ma

1 - Corneille, *Excuse à Ariste*.

profession et de mon pays. J'ai donc autant d'identités, au sens moral, que de liens à des communautés humaines qui me permettent de me définir. C'est pourquoi on dit souvent qu'il ne faut pas demander quelle est *mon* identité, au singulier, comme si je n'avais qu'un repère identificatoire, mais bien plutôt quelles sont *mes* identités, au pluriel. S'il en est ainsi, mon identité morale ne sera définissable qu'au pluriel. On va même jusqu'à dire que mon identité est en réalité « plurielle », ce qui veut dire apparemment qu'elle est une pluralité d'identités.

Mais c'est alors que surgit une difficulté proprement conceptuelle. En effet, cette pluralité de l'identité morale contredit l'idée même d'identité au sens logique.

On dit qu'à tout instant, un individu a normalement des liens qui l'attachent à plusieurs communautés dont il n'accepterait pas de se laisser séparer. Or chacun de ces liens lui procure ce qu'on appelle une identité. Cet individu a donc à tout instant plusieurs identités. Mais si j'avais maintenant plusieurs identités dans le sens logique, c'est que j'existerais à plusieurs exemplaires. On nous répète que nos identités sont plurielles. Mais je ne puis avoir plusieurs identités que si c'est bien moi – un seul et même individu – qui en suis le possesseur.

La source de la difficulté conceptuelle que nous rencontrons est donc la suivante. La fonction de ce que l'on appelle « mon identité », au sens administratif, est de permettre de m'identifier : je suis le seul individu répondant à cette identité que définissent mes nom, prénoms et qualités diverses. En revanche, les éléments de mon identité au sens moral n'ont pas pour fonction de m'identifier, moi, cet individu. Si par exemple je tire un motif de fierté du fait que j'exerce le métier de professeur, je peux bien dire : cela fait partie de mon identité. Mais ce que j'ai alors identifié, ce n'est pas moi, comme si j'étais le seul à être professeur. J'ai en réalité identifié une profession. Lorsqu'un individu déclare son lien à une communauté humaine, c'est cette communauté qu'il identifie et non pas sa propre personne.

Nous en venons ainsi à notre question, celle de savoir ce qu'il faut entendre par une identité de groupe. Le concept nouveau d'identité est un concept psychologique qui a été élaboré dans la psychologie du développement personnel. Il nous invite donc à saisir les choses du point de vue d'un individu. Mais cet individu parlant de lui-même est aussi un être social qui, pour parler de sa personne, doit parler des groupes auxquels il se rattache. Et si un individu humain peut se définir en identifiant des groupes dont il fait partie et qui lui tiennent à cœur, cela veut dire que ces groupes sont identifiables. Ils ont eux-mêmes une identité. Ils ont d'abord une identité au sens logique : on peut en parler, s'y référer, les nommer, les dénombrer. Mais à supposer qu'ils puissent aussi se présenter, parler d'eux-mêmes, élever des revendications, faire connaître une volonté propre (la « volonté générale » dont parle Rousseau), alors il faut leur reconnaître aussi une identité dans le sens moral du terme.

Le moment est donc venu de considérer pour elle-même la notion d'une identité de groupe. Cette identité de groupe, on croit pouvoir en rendre compte en invoquant les *identités sociales*. L'idée semble être la suivante. Chaque fois que quelqu'un se reconnaît porteur d'un attribut X qu'il partage avec d'autres, il opère une classification à la première personne du seul fait de dire « Je suis un X ». Il s'attribue à lui-même une propriété sociale (puisqu'elle est partagée). Ce partage définit un groupe, l'ensemble de tous ceux qui peuvent dire « Je suis un X ». Tous ceux qui disent « Je suis un X » appartiennent à un même groupe X. Comme on voit, l'énoncé « Nous sommes des X » apparaît ici comme le résultat d'une sommation de tous les énoncés personnels « Je suis un X ». Notre question est maintenant : en quoi consiste l'identité du groupe si elle résulte de ce partage par divers individus d'une même identité sociale qui consiste à être un X ?

6. Les identités sociales

Qu'est-ce qu'on entend communément aujourd'hui par une « identité sociale » ? J'emprunterai à Kwame Appiah² son explication du terme tel qu'il est utilisé dans la littérature savante contemporaine et dans les débats de philosophie politique. Appiah donne divers exemples d'identités sociales. Elles peuvent être fondées sur des caractères physiques (comme la race), sur des traits de comportement (par exemple, une orientation sexuelle), sur des engagements personnels (par exemple, avoir une pratique religieuse dans une société sécularisée), sur des activités professionnelles (être professeur, médecin). À ces quatre séries, Appiah ajoute deux rubriques moins bien définies : les « vocations » (artiste, écrivain) et les « affiliations » (il veut dire les goûts partagés, par exemple être amateur de jazz, passionné de baseball). Tous ces attributs peuvent procurer à quelqu'un une « identité sociale » en lui permettant de se classer avec ceux qui partagent avec lui le trait en question. Il appartient au même groupe qu'eux. Notre problème est de déterminer ce que nous entendons ici par ces mots : « le même groupe ».

Les identités sociales, écrit Appiah, sont *nominales, normatives, subjectives*.

Tout d'abord, elles sont *nominales*. Autrement dit, elles sont comme des étiquettes que l'on colle sur des échantillons et qui permettent de les classer en fonction du trait distinctif noté sur l'étiquette. Cet étiquetage est une classification, ce qui veut dire que sur cette étiquette, on inscrit un terme général, non une description définie. Ce qui est identifié sur l'étiquette n'est pas l'exemplaire individuel d'un type donné, mais ce type général auquel appartient l'individu classé : sa race, sa religion, sa profession, etc.

2 - Kwame Anthony Appiah, *Lines of Descent: W.E.B. du Bois and the Emergence of Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 2014, p. 147-152. Appiah est en train d'expliquer que Du Bois, s'exprimant à la fin du 19^e siècle, parlait de *race* là où nous-mêmes parlerions d'une *identité sociale* : c'est l'occasion pour lui de résumer ce qu'on entend communément, particulièrement dans la littérature des sciences sociales de langue anglaise, par la « théorie de l'identité ».

En quoi ces classifications sont-elles sociales ? Elles le sont à deux titres. D'une part, l'étiquette que m'attachent les gens autour de moi indique l'idée préconçue qu'ils se font de moi, les attentes normales de mon milieu à mon égard. D'autre part, ces étiquettes sont génériques et peuvent donc être partagées, ce qui permet aux gens de se comparer. Suis-je le seul à être classé comme un X ? Et si nous sommes plusieurs, suis-je un X conforme au type général ?

En second lieu, explique Appiah, les identités sociales sont *normatives* : elles emportent avec elles des « normes d'identification » (*norms of identification*) et des « normes de comportement à son égard » (*norms of treatment*). Quand il parle ici d'identification, Appiah veut dire en réalité : application de l'étiquette à telle ou telle personne. Identifier quelqu'un comme un professeur, c'est tout simplement juger que cette personne est un professeur. C'est donc bien sa profession et non sa personne qui est identifiée. Sachant que mon interlocuteur est un X, je m'attends à ce qu'il se comporte comme un X et en conséquence je me dispose moi-même à me comporter à son égard comme on le fait avec un X. Autrement dit, l'étiquette qui permet d'assigner à quelqu'un telle ou telle « identité sociale » le soumet à des normes sociales : nous savons comment est censé se comporter un X et nous savons comment le traiter. Que ces attentes – les nôtres et celles de l'intéressé – soient normatives permet aussi de comprendre qu'elles peuvent être contredites par l'événement : il arrive qu'un X ne fasse pas ce qu'il est censé faire³.

Enfin, les identités sociales sont *subjectives*, ou, si l'on préfère, elles sont des « constructions sociales » : dire qu'elles existent, c'est dire en réalité qu'elles sont des idées qui jouent un rôle dans la pensée des uns et des autres. D'un côté, dans la pensée de ceux qui les imposent, et de l'autre côté, dans la pensée de ceux qui les reçoivent et qui se les approprient dans leur propre conduite.

Ce point résulte des deux précédents. Que l'identité sociale soit nominale plutôt que réelle veut dire en effet qu'elle n'existe qu'en vertu du langage. Des individus ne peuvent partager une identité sociale que s'il existe une étiquette pour la désigner. Si des gens partagent un attribut sans avoir un nom pour signifier ce trait commun, cet attribut ne peut pas jouer le rôle normatif et constitutif d'une identité sociale, car il ne peut pas entrer dans leurs pensées pour y diriger leur conduite.

Que les classifications, la perception des « distinctions », le souci des statuts soient au cœur de la vie sociale, cela n'est pas discutable. Mais que gagne-t-on à parler ici d'identité ? Quel rapport avec l'identité dans son emploi élémentaire ? En fait, on parle ici d'identifier en deux sens. D'abord, au sens d'étiqueter, de mettre un nom commun sur une chose ou sur un phénomène : identifier cet insecte comme une fourmi, identifier cette maladie comme une pneumonie. Ensuite, au sens où l'individu se dit et se veut attaché à son attribut, veut faire corps avec lui, veut l'inclure dans sa définition de lui-même. Mais

3 - Appiah souligne avec raison que cette normativité n'est pas nécessairement morale ou juridique. Il peut s'agir simplement du code des convenances et des bons usages.

alors, de quoi l'identité est-elle l'identité, si ce qui est identifié est en fait la classe d'individus à laquelle appartient quelqu'un du fait de l'un de ses attributs ? Peut-on dire : ce qui est identifié est cette classe ?

Appiah mentionne des critères d'application pour les étiquettes grâce auxquelles les gens se rangent les uns les autres dans des « catégories sociales ». Il mentionne les critères de comportement (qui disent comment se conduire avec un X). Il ne mentionne pas les critères d'identité pour les groupes ainsi définis. Et pour cause, pourrait-on dire. En effet, ces groupes sont nominaux, tout comme les identités sociales qu'ils procurent à ceux qui s'y rattachent. Or un groupe nominal n'a pas d'autre identité que celle qu'il reçoit de la liste de ses membres.

Pour attribuer une identité sociale à quelqu'un, il faut identifier cette personne (laquelle est donc identifiable en tant qu'être humain) et lui reconnaître l'attribut qui fonde l'identité en question, que ce soit un caractère physique, une profession, une affiliation ou tout attribut classificatoire. Mais il n'y a pas lieu d'identifier un groupe avec lequel mettre en relation l'individu, car ce groupe n'a pas d'existence en dehors de l'ensemble des individus qui le composent. À vrai dire, il n'est rien d'autre que cet ensemble d'individus réunis nominale-ment par le fait d'avoir un prédicat en commun. Ce que le logicien appelle une classe (ou extension d'un concept) n'est autre chose qu'un ensemble (au sens de la théorie mathématique des ensembles) : elle est un objet abstrait dont l'identité est purement extensionnelle. Deux ensembles n'en font qu'un si ils ont les mêmes éléments.

Une classe taxonomique n'est rien d'autre qu'un ensemble, donc un objet abstrait. Elle n'a pas d'identité propre. C'est pourquoi nous appelons ces ensembles de groupes *nominaux* (fondés sur des identités nominales) et non pas des groupes réels. La question est maintenant de savoir ce que ce serait que d'identifier un groupe réel, d'attribuer à un individu un lien social à un groupe réel. Cela voudrait dire : reconnaître à ce groupe une identité propre au sens d'une identité collective qui en fasse une communauté réelle et non pas seulement nominale.

7. Les identités collectives

Pour éclaircir l'idée selon laquelle les communautés humaines ont chacune une identité propre, il nous faut suivre le même chemin que celui qui permet de comprendre l'identité d'une personne individuelle, en allant d'un sens logique à un sens moral en passant par le sens purement administratif. J'emprunterai un exemple à un article du site Wikipedia qui a pour titre : « Liste des plus vieilles universités en activité continue depuis leur fondation ». En fait, détail qui a son importance, l'article est en anglais et s'intitule : « List of oldest universities in continuous operation ».

Cet article présente les éléments d'un dossier consacré à la question de savoir quelles sont les plus vieilles universités du monde. La question semble

d'abord être d'ordre purement factuel. Il devrait suffire de connaître la date à laquelle une université a été fondée pour lui donner tel ou tel rang dans la liste. Toutefois, il apparaît dans l'article qu'il faut également tenir compte du fait que les universités ont, elles aussi, leur amour-propre. Plus une université peut se présenter comme ancienne, plus elle est prestigieuse. En revanche, les universités les plus récentes sont comme des novices dans une profession ou des nouveaux riches dans la bonne société : il leur reste à faire leurs preuves.

On s'explique alors que cette liste soit l'objet de controverses, car il y a une vive concurrence pour figurer dans les premières places. Tout dépend ici du critère que l'on va adopter pour définir une université particulière considérée comme une entité dotée d'une histoire propre.

Si nous prenons pour critère d'ancienneté d'une université la date de sa fondation, et cette date seulement, nous obtenons l'ordre suivant. À la première place, incontestablement, nous trouvons l'Université de Bologne (1088). Deux universités se disputent la seconde place : la Sorbonne et l'Université d'Oxford. Viennent ensuite les universités des villes suivantes : Cambridge (1209), Salamanque (1218), Padoue (au moins 1222), Naples (1224), Toulouse (1229), Montpellier (1289), Coimbra (1290). Pourtant, la liste donnée dans cet article de Wikipedia ne mentionne aucune université française parmi les plus anciennes. La raison en est le critère adopté. Ce critère comporte en effet deux conditions.

Première condition : l'établissement a dû être fondé au Moyen Âge comme une université. Si l'on s'en tenait à ce seul critère de la date de naissance, il y aurait trois établissements français dans une liste des universités présentes dès le 13^e siècle, à savoir : la Sorbonne, l'université de Toulouse, l'université de Montpellier.

Seconde condition : l'établissement a dû exercer ses activités propres – « être en opération » – sans discontinuer depuis sa fondation. Ce critère de la continuité institutionnelle se justifie par le fait qu'une université est justement une institution, c'est-à-dire une entité historique qui n'existe que par la transmission, la perpétuation de soi dans le renouvellement des générations. Or, comme on le sait, toutes les universités françaises ont été supprimées sous la Révolution française (en 1793) et elles n'ont été véritablement rétablies que sous la III^e République (en 1896). Par conséquent, aucune université française n'a été en activité de façon ininterrompue du Moyen Âge jusqu'à nous.

Je laisse de côté le fond de cette querelle concernant l'ancienneté des universités européennes pour revenir au problème conceptuel qui nous occupe, celui de distinguer la notion d'identité collective de celle d'identité sociale. Notre problème est de savoir en quoi les universités ne sont pas de simples groupes nominaux, mais des groupes réels, dotés d'une identité dans les deux sens du terme, le sens référentiel et le sens moral.

Une université peut-elle avoir un amour-propre ? Peut-on faire d'une institution comme une université le sujet de prédicats psychologiques tels que le sentiment d'amour-propre ou la volonté de s'épanouir ? On dira avec raison :

quand nous attribuons des sentiments et des intentions à une université, nous voulons dire en réalité que certains individus ont ces sentiments et cette volonté, à savoir : les professeurs, les étudiants, le président, les administrateurs. Tout cela est exact, mais cela veut-il dire que l'identité collective de l'institution se réduise à une identité sociale commune aux individus concernés ? À quelle condition ces individus ont-ils des sentiments qu'on puisse ainsi décrire ? À condition de pouvoir penser qu'ils appartiennent à une université dont l'histoire les dépasse : à la même université que celle où ont enseigné dans le passé de grands maîtres, où ont étudié de grands esprits. Il s'agit pour nous de détailler le sens que nous donnons ici à ces mots : « la même université ». Voici les leçons à tirer de l'exemple ci-dessus.

1) La première leçon est que les universités, et donc de façon plus générale les groupes humains, portent des noms propres. Ces noms leur sont conférés, que ce soit par une décision lors de la création ou par l'usage. C'est bien pourquoi la question peut être posée de savoir qui a droit à tel ou tel nom collectif prestigieux. Par exemple, l'université de la Sorbonne en 1900 est-elle le même établissement que celui qui a existé au Moyen Âge sous ce nom ? Ou est-ce en réalité une nouvelle institution qui est l'homonyme de celle qui l'a précédée, laquelle n'existe plus depuis 1793 ? Quant aux professeurs des divers établissements qui ont aujourd'hui inclus le mot « Sorbonne⁴ » dans leurs noms respectifs, sont-ils les collègues des professeurs qui ont enseigné à la Sorbonne médiévale ?

2) Seconde leçon, qui est un corollaire de la précédente : pour nommer des groupes qui ont une réelle existence historique, il faut définir un critère d'identité. De façon générale, un nom propre est fait pour être utilisé à plusieurs reprises, à chaque fois que l'on veut faire référence au même objet. Il s'agit donc de savoir dès le moment où nous imposons tel nom à tel objet ce que nous tiendrons demain, après-demain, dans mille ans, pour le même objet. Dès lors, l'usage de ce nom repose sur la définition d'un critère d'identité dans le temps, ou critère d'identité diachronique, pour définir l'objet nommé. Chaque fois que nous faisons référence au même groupe humain, par exemple à l'Université de Bologne, nous parlons de la même entité collective, et cela bien que la population humaine qui la constitue à telle date ne soit pas celle qu'on va trouver un siècle plus tard. L'identité historique du groupe ne dépend pas de l'identité des éléments qui le compose. C'est en ce sens que le groupe est réel : il survit à la disparition de ses membres à telle date s'il parvient à se perpétuer par l'intégration de nouveaux membres.

Précisons cette notion de critère d'identité. Qu'appelle-t-on faire référence au même individu, par exemple au même homme ? On doit distinguer deux sortes de critères.

Il est des critères qui nous servent à reconnaître quelqu'un ou à établir si quelqu'un est bien celui qu'il prétend être. Comment prouver, en présence de

4 - Les universités de Paris-Sorbonne, de Panthéon-Sorbonne, de la Sorbonne Nouvelle.

quelqu'un qui dit être Martin Guerre⁵, qu'il est bien Martin Guerre ou au contraire que ce n'est pas lui ? On utilisera pour ce faire des critères épistémiques. Nous mentionnerons des traits distinctifs, des caractéristiques qui permettent de reconnaître l'individu en question. Ils nous permettent de produire son signalement ou son portrait-robot.

Or il est une deuxième sorte de critères, à savoir ceux par lesquels nous fixons *le sens* d'une expression telle que « le même X » (la lettre « X » représentant un terme général individuatif quelconque). Pourquoi tel trait distinctif est-il plus important que tel autre quand il s'agit d'établir si quelqu'un est ou non celui qu'il prétend être ? Comment composer le signalement d'un individu ? Cela dépend de ce que nous appelons le « même homme ». De même, qu'appelons-nous le « même vaisseau », le « même fleuve », le « même orchestre », la « même université », le « même pays », etc. ? On peut ici parler de critères *grammaticaux* puisqu'ils portent sur le sens même de ces expressions, c'est-à-dire sur les règles de l'usage qu'on peut en faire dans des phrases et dans la vie.

Il importe de distinguer ces deux sortes de critères⁶. Ce serait une erreur de croire que le signalement de quelqu'un *constitue* son identité, alors qu'il ne peut que la *manifeste*. Que je ressemble à la personne dont on a donné le signalement ne prouve pas que je sois cette personne, comme le montre justement l'histoire de Martin Guerre. Inversement, que je ne réponde pas en tous points à ce signalement ne prouve pas forcément que je ne sois pas la personne en question. L'identité d'un individu historique – qu'il s'agisse d'une personne, d'une ville, d'un pays, d'une université – n'est pas constituée par l'identité de ses apparences d'un moment à l'autre, car cet individu ne se maintient en existence dans la suite des temps qu'en se renouvelant et en se modifiant, donc en changeant dans sa composition matérielle et donc aussi dans ses traits distinctifs. S'épanouir, grandir, vieillir, c'est changer de signalement, mais ce n'est pas changer d'identité, autrement dit disparaître en laissant la place à un successeur.

3/ La troisième leçon à tirer de cette discussion est qu'une identité historique dépend pour une part des *représentations* que se font les membres d'une communauté de leur histoire collective. Elle comporte, comme l'a souligné Castoriadis, une composante qui est produite par l'imaginaire collectif⁷. On peut donner un critère d'identité purement objectif pour nommer un fleuve, le même fleuve. Ou pour nommer un volcan, le même volcan. Ou pour nommer un cyclone, le même cyclone. Mais le critère d'identité d'une

5 - Voir l'illustration qu'en tire Leibniz de sa thèse selon laquelle « l'individualité enveloppe l'infini » : « Vous savez l'histoire du faux Martin Guerre, qui trompa la femme même du véritable et les proches parents par la ressemblance jointe à l'adresse et embarrassa longtemps les juges, lors même que le véritable fut arrivé » (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Livre III, chap. 3, §7).

6 - Voir David Wiggins, *Sameness and Substance renewed*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 60.

7 - Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

institution humaine, comme par exemple une université particulière, doit être lui-même *institué* : il doit tenir compte de ce qu'en pensent les intéressés, de la façon dont ils conçoivent leur communauté, son histoire, ses origines, sa tradition, son avenir. D'où la possibilité de controverses comme celle que j'ai évoquée à propos de l'ordre à établir entre les universités européennes du point de vue de leur antiquité.

4/ Quatrième leçon, une université, et de façon plus générale tout groupe humain doté d'une identité historique, est une communauté historique parce qu'elle est considérée par ses membres comme ayant un bien propre qui justifie son existence. Le souci de maintenir l'établissement en existence, de lui assurer un futur, de se perpétuer, ce souci apparaît légitime aux yeux des intéressés parce qu'ils ont conscience d'avoir reçu et d'avoir à transmettre quelque chose qui les dépasse, qui mérite d'exister et qui doit être défendu. Si notre établissement devait disparaître, pensent-ils, ce serait une perte pour ceux qui lui appartiennent, mais aussi pour le reste du monde. Ici, revendiquer une identité collective et une solidarité dans le temps avec les générations du passé est une façon de s'adresser aux autres pour leur demander de reconnaître cette valeur propre à une communauté. Tout se passe comme si le groupe pouvait dire lui aussi : *Je sais ce que je vaudrais et crois ce qu'on m'en dit.*

En ce sens, l'amour propre que manifeste un groupe n'est pas nécessairement une forme de vanité ou de fatuité. L'individualisme méthodologique, en nous refusant la possibilité de faire véritablement référence à des totalités historiques dotées d'une téléologie, nie qu'il y ait un tel bien propre à la communauté historique, un bien qui est comme tel distinct des avantages que chacun peut tirer de sa participation à l'activité collective⁸.

8. Dire « nous »

Ainsi, la notion d'une identité de groupe peut s'entendre en deux sens : ou bien au sens d'une psychologie sociale des groupes nominaux, laquelle est une psychologie des identités sociales, ou bien au sens d'une sociologie des groupes réels, c'est-à-dire de ces groupes pour lesquels nous avons des critères d'identité collective.

Nous pouvons maintenant comparer l'identité collective telle que nous venons d'en préciser les contours à l'identité sociale. Appiah avait relevé trois traits de ce qu'on entend aujourd'hui par une identité sociale : elle est nominale, normative, subjective.

Soit d'abord le premier trait. L'identité collective est-elle nominale ou réelle ? Il y a un sens à dire que l'Université de Bologne, celle-là même qui existe aujourd'hui, fut fondée en 1088. Que cela ait un sens suffit à établir que sa réalité ne se réduit pas à celle d'un attribut partagé par tous ceux qui lui

8 - Pour développer ce dernier point, nous devrions passer ici à la philosophie politique, ce que je ne puis faire dans les limites de ce texte.

appartiennent à un titre quelconque (professeurs, étudiants, employés). En effet, si l'on tentait une telle réduction nominaliste, on devrait reconnaître à ces individus la qualité d'appartenir à *la même université*, et il faudrait alors rendre compte de cette expression référentielle « la même université ». La réduction aurait donc échoué.

Les groupes taxonomiques de la sociologie nominaliste n'ont pas d'histoire. Ils ne peuvent pas avoir une histoire. Si nous voulions leur conférer une identité diachronique, nous devrions détacher l'identité du groupe nominal de celle des éléments qui les composent. Il nous faudrait donc définir un critère d'identité indépendant de la composition du groupe à telle date. Mais si nous le faisons, nous reconnaitrions à ces groupes nominaux un mode holiste d'existence.

Si un groupe est nominal, il n'a pas d'histoire, et il n'y a pas de sens à se préoccuper de ce qu'il deviendra. Nous passons ainsi au deuxième trait, celui de la normativité. L'identité collective est-elle constatative ou normative ? Le fait d'appartenir à une même communauté historique que d'autres est-elle source de normes pour les membres d'un groupe réel ?

Les entités collectives sont dotées d'une *téléologie*. Dire qu'un groupe est réel en tant que groupe (ou que sa réalité ne se réduit pas à celle de ses membres individuels à telle date), c'est dire qu'il a un bien propre, irréductible au bien-être individuel de ses membres. Ce groupe peut se porter plus ou moins bien. Il peut prospérer, souffrir, s'épanouir, se dégrader. Ce qui lui arrive lui fait tantôt du bien, tantôt du mal. Il y a dès lors un problème de *gouvernement* relativement à ce groupe. Il y a des décisions qui seront bénéfiques pour tel groupe comme il y en a qui le feront souffrir. Si ce groupe est capable de se soucier de lui-même – si les membres du groupe peuvent se soucier de l'avenir de leur groupe au delà de leurs existences individuelles –, ce groupe peut se diriger lui-même, prendre ses propres décisions. Il y a un sens à dire d'un groupe réel qu'il doit faire face à un problème pratique – « Qu'allons-nous faire ? » –, alors que cela n'aurait pas de sens s'il s'agissait d'un groupe nominal.

Reste le troisième trait. Tout comme les identités sociales, les identités collectives ont une dimension subjective : les critères qu'on en donne doivent inclure ce que les membres du groupe disent et pensent d'eux-mêmes. Dès lors, dira-t-on, ne sont-elles pas elles aussi des constructions irréelles ?

Un groupe est réel plutôt que nominal à condition de pouvoir exister pour lui-même en tant que groupe, se concevoir lui-même comme un groupe, exprimer à la première personne ses besoins et ses volontés. Dès lors, un groupe a une dimension subjective.

Cela fait-il de lui une « communauté imaginaire » au sens d'une pure construction sociale sans réalité ? Ce raisonnement paraît aussi invalide que celui qui dirait qu'une personne qui peut dire « J'existe », et par là même peut exister pour elle-même, est de ce fait une entité irréelle puisque subjective.

Que devons-nous dire du sujet personnel qui dit « J'existe » ? Non pas qu'il n'existe que dans sa pensée et quand il pense qu'il existe. Ce qui existe si la pensée que j'énonce en disant « J'existe » est vraie n'est pas seulement la pensée que j'existe, mais bien celui dont je pense qu'il existe. Exister pour soi, ce n'est pas se réduire à un *ego* pensant, car la personne que je suis existe tout autant quand elle est absorbée dans ce qui l'occupe – quand elle n'est pas en train de penser à soi – ou quand elle se retire dans le sommeil que quand elle porte son attention sur elle-même.

On doit dire la même chose de l'existence pour soi d'un groupe. La communauté existe parce qu'elle peut dire « Nous existons ». Cela ne veut pas dire qu'elle disparaît quand les individus sont occupés chacun de leur côté et n'ont donc pas l'occasion de se poser en personne complexe. Ce point suppose que nous précisions la sémantique du pronom « nous ».

Comme les linguistes l'ont souligné, la première personne du pluriel n'est pas à proprement parler le pluriel de la première personne du singulier, car il n'y a pas de pluriel de « je », pas d'addition possible de moi avec moi. En revanche, il est possible à un individu de ne pas se contenter de parler pour lui-même, en son propre nom, donc au singulier, mais de se faire l'organe d'un groupe qu'il définit en désignant d'autres personnes en dehors de lui comme composant avec lui ce groupe.

Émile Benveniste explique ainsi pourquoi le pronom « nous » n'est pas le pluriel de « je » : « La raison est que “nous” n'est pas un “je” quantifié ou multiplié, c'est un “je” *dilaté* au-delà de la personne stricte, à la fois accru et de contours vagues⁹. » Pour passer de « moi » à « nous », je dois ajouter à ma propre personne d'autres personnes. Le « nous » doit être *composé* dans son identité, laquelle peut fort bien ne pas être extensionnelle (mais avoir des « contours vagues »). Tout notre problème est donc maintenant celui-ci : comment fait-on pour composer une *identité collective* à partir de soi ? Il faut un principe de composition. Or il y a deux manières pour moi de composer mon « nous ». Le « nous » peut être utilisé de façon *inclusive* (moi et vous face à eux) ou de façon *exclusive* (moi et eux face à vous).

L'auditeur peut, il est vrai, contester cette composition de « nous ». Et cela de deux façons. Il peut refuser de se laisser inclure dans le « nous » du locuteur qui prétendait faire communauté avec lui face à d'autres. Ou, si le « nous » du locuteur est exclusif, l'auditeur peut refuser à ce locuteur la légitimité de son pronom en mettant en doute qu'il puisse parler pour ceux qu'il dit représenter.

Certains philosophes nous invitent à tenir pour contestable tout usage du pronom « nous ». Selon eux, il serait *par principe* illégitime de prétendre parler pour un groupe, que ce soit de façon inclusive ou exclusive. Tout élargissement de son « moi » au delà de la « personne stricte » serait un abus, une

9 - Émile Benveniste, « Structure des relations de personne dans le verbe », dans ses Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard, 1966, t. I, p. 235.

mystification. Que répondre à cette objection ? Elle fait penser au raisonnement que met en œuvre le doute méthodique cartésien. De ce qu'il m'arrive de me tromper, le philosophe cartésien conclut qu'il se pourrait que je me trompe toujours. De même ici : de ce qu'il arrive en effet que certains usages du pronom « nous » soient abusifs, tout usage de ce pronom doit être tenu pour suspect. À cela, il faut répondre que la notion d'un usage abusif du pronom « nous » ne fait sens que si l'on peut aussi en faire un usage légitime.

Le doute porte sur la représentativité du locuteur qui dit « nous » : comment un individu pourrait-il se dépasser lui-même en une personne plus large que sa « stricte personne » ? Il y a des circonstances où c'est à bon droit que l'on pose la question de la *représentativité* d'un locuteur usant du « nous ». Celui qui dit « nous » a-t-il le droit de prétendre parler au nom des autres (et par exemple en mon nom à moi, auditeur) ? Qui lui a donné ce droit ? Mais la philosophie nominaliste fait en fait une objection plus grave. Elle demande : comment pourrait-il le faire dès lors que la multitude qu'il s'agit de représenter est justement une multitude. Comment serait-elle représentable comme une personne complexe, dotée d'une volonté générale, sinon par l'imposition autoritaire d'une ligne unique à tous les atomes qui la composent. Il n'y a pas de position commune possible. C'est donc *tout* usage du « nous » qui doit être tenu pour suspect, et même comme frauduleux.

Mais c'est là négliger qu'il y a une autre question à soulever à propos du « nous », question complémentaire de la précédente. On demande : au nom de qui parle-t-il ? est-il habilité à le faire ? Mais il faut aussi demander : à qui parle-t-il, ce locuteur qui dit « nous » ? Comment conçoit-il le « vous » auquel il destine son propos ? C'est ici qu'il faut souligner que le pronom personnel « nous » est ce qu'on peut appeler un terme d'adresse. Le locuteur, en disant « nous » (tantôt de manière inclusive, tantôt de manière exclusive), assigne une position à son auditoire. Le sens de son pronom « nous » est fonction du partenaire que le locuteur se donne. Ce partenaire est appelé à authentifier le « nous » du locuteur, ce qu'il fait chaque fois qu'il accepte la position (d'inclusion ou d'exclusion) qui lui est conférée.

Ainsi, le passage au « nous » marque le moment relationnel de la vie du groupe : le groupe qui veut exister s'adresse au monde extérieur, c'est-à-dire à d'autres groupes, et demande à « exister » dans ce monde, ce qui veut dire ici, à être reconnu par les autres. Ce groupe ne le dira pas forcément dans un discours articulé, mais il pourra l'exprimer dans ses monuments, ses cérémonies, ses usages établis, ses bonnes manières.

Si un groupe n'était en rapport qu'avec lui-même, l'usage « inclusif » du pronom « nous » suffirait peut-être à ses besoins d'expression. Mais si le groupe, dès lors qu'il est réel, a une vie de relation, il lui faut s'adresser au monde extérieur. Mieux, le monde extérieur attend que le groupe s'adresse à lui pour lui signifier ses attentes et ses décisions. Lorsqu'une question pratique se pose à la première personne du pluriel – « Que devons-nous faire en cette circonstance ? » –, c'est comme si le monde extérieur interpellait le groupe et le mettait en demeure de s'assumer dans sa réalité de groupe.

AUTEUR

Vincent Descombes, directeur d'études à l'EHESS, a publié dernièrement *Le Complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même* (Gallimard, 2004), *Le Raisonnement de l'Ours* (Seuil, 2007, *Dernières nouvelles du Moi* (avec Charles Larmore et Jean-Cassien Billier, PUF, 2009), *Les embarras de l'identité* (Gallimard, 2013), *Le parler de soi* (Gallimard, 2014).

AUTHOR

Vincent Descombes (born in 1943). Directeur d'études at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris). Recent publications: *Le Complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même* (Gallimard, 2004), *Le Raisonnement de l'Ours* (Seuil, 2007, *Dernières nouvelles du Moi* (avec Charles Larmore et Jean-Cassien Billier, PUF, 2009), *Les embarras de l'identité* (Gallimard, 2013), *Le parler de soi* (Gallimard, 2014).

RÉSUMÉ

L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives

Que recouvre la notion d'une identité de groupe ? Il faut préciser si nous parlons d'une identité *sociale* (attribuable à un individu) ou d'une identité *collective* (permettant de faire référence à un groupe réel doté d'une existence historique). Le fait que plusieurs individus partagent un attribut personnel permet de les classer ensemble et de poser un groupe *nominal*. L'identité d'un groupe nominal est fonction de sa composition à telle date. Existe-t-il des groupes dont l'existence soit réelle plutôt que nominale ? Un groupe possède une existence réelle s'il est possible de l'identifier dans le temps, indépendamment de sa composition à telle ou telle date. La question est donc de savoir ce qui distingue une *identité collective* — la manière dont un groupe réel se conçoit dans ses rapports avec les autres groupes — d'une *identité sociale* — la manière dont un individu fait entrer un attribut qu'il partage avec d'autres dans l'idée qu'il se fait de lui-même.

ABSTRACT

???

Is there a distinction to be drawn between two kinds of group identity, namely *social identities* and *collective* identities?

One's sharing a significant personal attribute with others amounts to sharing with them a social identity. On the basis of such a shared attribute, we classify them together as belonging to the same *nominal* group. They have the same way of deriving a part of their self-definitions from one of their characteristics.

Are there *real* groups? In order to refer to real groups, we need to apply criteria for being the same group, i.e. criteria for their diachronic *collective* identities. In order for a group to be real, it needs to be able to represent itself as maintaining itself in continuous existence, through its interactions with other groups, by means of a continuous renewal of its composition.