

IDENTITÉ

Encyclopaedia Universalis 1995

Annie COLLOVALD, Fernando GIL, Nicole SINDZINGRE, Pierre TAP, « IDENTITÉ », *Encyclopaedia Universalis*. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/identite/>

Gottlob Frege (1894) a observé que l'identité est indéfinissable : « Puisque toute définition est une identité, l'identité elle-même ne saurait être définie. » Le *même* (*to auto, idem*) appartient à la liste des « transcendants » médiévaux, c'est-à-dire que, dans un autre langage, l'identité est une notion d'ontologie formelle, comme *ens* ou *unum*. Elle est transversale à tous les modes du discours ; sa généralité et son abstraction sont encore plus élevées que celles des oppositions catégoriales (cf. **CATÉGORIES**). Cette prééminence a comme contrepartie une relative indétermination ; il y a une difficulté intrinsèque à saisir l'identité, sur les plans les plus divers – logique et métaphysique, psychologique, anthropologique – et l'explication de l'identité consiste à mettre en évidence un certain nombre de paradoxes. Ainsi que l'a écrit John Austin (*Truth*, 1961), « même », « réel » ou « entité » sont des mots dont l'usage négatif est mieux repérable que leur emploi directement assertif. Ils fournissent les soubassements de la sémantique de la langue – de la compréhension du monde, de soi et de l'autre – ; mais leur propre signification reste obscure.

1. Philosophie

Étant donné le caractère difficilement définissable de l'identité, plutôt que d'établir un historique des théories et des métaphysiques (Schelling, Hegel) concernant ce concept, il est préférable de dégager les enjeux conceptuels qu'il recouvre. En fait, la théorie de l'identité se présente, pour une large part, comme un ensemble de tentatives en vue d'en déterminer le sens. Ou le non-sens : tel fut le propos de la critique de David Hume.

Signification de l'identité

À quelle expérience, demande Hume, se réfère l'idée d'identité, étant entendu qu'à toute « idée » une « impression » empirique doit correspondre ? La singularité de chaque objet nous procure l'idée d'unité (au sens d'unicité), non celle d'identité. Et la pluralité des objets nous fournit celle de multiplicité, mais on ne pourra pas non plus en déduire l'identité, car, si grandes que soient les ressemblances entre des objets, l'esprit ne cessera pour autant de constater que leurs « existences » restent distinctes et indépendantes. Selon Hume, l'illusion de l'identité est engendrée par le temps. La perception prolongée d'un objet s'apprécie de deux façons et, dans leur réunion de fait, réside l'explication (psychologique, en dernier ressort) de l'identité. En effet, telle perception se laisse envisager soit comme unique (*unity*, c'est-à-dire l'impression pendant toute la durée de l'expérience), soit comme plurielle (*number*, l'impression et l'objet aux temps t_1 et t_2 , du début et de la fin). Or l'identité se dégagerait comme une notion médiane (*medium betwixt*) entre unicité et numérosité. Dire d'un objet qu'il est identique à soi signifie qu'un objet existant à un moment (« numérosité ») demeure le même (« unicité ») à un autre moment (« numérosité ») : « Le principe d'individuation n'est que l'invariabilité et la persistance (*uninterruptedness*) de tout objet au cours d'une variation supposée du temps. » Le problème se déplace alors ; il nous faudra nous demander ce qui nous fait attribuer aux objets l'unité qualitative de leurs déterminations et une existence continuée dans le temps. Cela est dû, explique Hume, à la constance et à la cohérence des perceptions. La *constance*, c'est-à-dire la ressemblance des impressions relatives à un certain objet en des moments différents, nous amène à imaginer que cette ressemblance s'enracine dans une seule et même chose, et représente une véritable identité ; et la *cohérence* des impressions, pour sa part, fait que nous nous autorisons à remplir, par des perceptions non effectivement perçues, les intervalles dans l'observation d'un objet et à déclarer cet objet comme doté d'une existence continuée. Ainsi se produirait la « fiction » de l'identité (Hume, *Traité de la nature humaine*, I, IV, sect. 2 et 6).

Si la critique repose sur le préjugé empiriste que toutes les idées doivent avoir un fondement sensible (en s'obligeant ainsi à chercher une « impression d'identité »), l'analyse de Hume n'en dégage pas moins les différents noyaux conceptuels impliqués. L'identité se rapporte, en effet, à l'existence dans le *temps* et à la *variation* (comment déterminer une permanence, à travers et malgré le changement ?) et elle présuppose aussi l'*unité* qualitative : le même s'oppose au différent. C'est-à-dire que le même est tendanciellement permanent, stable et non changeant ; et il est un et non divers. La persistance exprime l'*identité numérique*, l'individuation, alors que l'unité représente un passage à la limite des *ressemblances* entre les qualités et les états, contractées jusqu'à exclure toute diversité.

Or, malgré leurs recoupements, ces deux groupes d'intuitions s'orientent vers des questions différentes. Elles se trouvent au cœur de la théorie de l'identité et leur imbrication est la source de plusieurs difficultés et paradoxes. En matière d'identité numérique et de persistance dans le temps, les problèmes en jeu sont ceux du découpage et de l'identification des entités, de la référence, de la « cohérence » des représentations ; en ce qui concerne l'unité et la ressemblance, les problèmes touchent à la comparaison des propriétés, à la description, à la « constance » des représentations. Et à ces deux dimensions de l'identité se rattachent des thématiques particulières. La persistance et la démarcation des entités sont les problèmes auxquels répondent la théorie aristotélicienne du substrat ou la recherche médiévale d'un *principium individuationis*. Ainsi, d'après saint Thomas, c'est la *materia signata* qui donne à un être sa singularité unique. Pour Duns Scot, la matière ne serait pas, à elle seule, capable de fonder l'intelligibilité de l'individu en tant que tel : celle-ci découlerait de son *haecceitas*, à savoir des propriétés absolument propres de *cet* individu, la *socrateitas* de Socrate, son *idios poion*, la qualité individualisante, qui est l'une des catégories stoïciennes. Ou bien l'on posera, à la façon de Guillaume d'Ockham, que le problème est logique et linguistique : il s'agira seulement de savoir comment les termes généraux, à l'aide d'expressions syncatégorématiques et d'autres procédés quantificateurs, désignent les individus.

De leur côté, la comparaison et la description des ressemblances donnent lieu à un problème tel que celui de l'identité leibnizienne des indiscernables : deux entités égales sous tous les rapports peuvent-elles être différentes *solo numero*, ou bien constituent-elles une seule et même entité ? Et l'unité (opposée à l'altérité, à la diversité) du concept est à la source des difficultés qui surgissent autour de l'exemplification des universaux : en quels termes ceux-ci jouissent-ils d'une existence indépendante par rapport aux individus qu'ils subsument (ou qui les incarnent) ? Les problèmes concernant l'unité des propriétés n'impliquent pas directement une relation au temps. Réciproquement, la permanence exclut la question des degrés. Les descriptions sont plus ou moins identiques, mais l'on est ou l'on n'est pas : selon les termes de Locke, le principe d'individuation est « l'existence elle-même, qui détermine un être, quel qu'il soit, en un temps et en un lieu particuliers, incommunicables à deux êtres de même nature » (*Essai*, XXVII).

Dans les *Topiques* (I, 7), Aristote procède à une élucidation des sens du *même* qui recoupe en partie la distinction précédente (bien que sa portée soit autre). Il oppose en effet l'identité *numérique* – qu'on rencontre « dans les cas où il y a plus d'un nom pour une seule chose, par exemple *vêtement* et *manteau* – à l'identité de l'*espèce* et du *genre*, telle qu'elle apparaît « quand il y a plusieurs choses ne présentant aucune différence », que ce soit selon l'espèce (un homme et un homme) ou selon le genre (un homme et un cheval). Autrement dit, dans le premier cas, Aristote a en vue l'existence d'une seule et même chose, alors que, dans le second, c'est l'unité de l'espèce et du genre (la description, la constance d'un même ensemble de propriétés) qui confèrent une même identité aux objets. D'un point de vue voisin, dans la *Métaphysique* (V, 6), l'identité – appelée une « unité d'être » – comporte deux acceptions selon qu'elle est « l'unité d'un seul être » ou « l'unité d'une multiplicité d'êtres ».

L'accent mis sur l'une ou sur l'autre des dimensions de l'identité fait qu'il n'y a pas toujours une commune mesure entre les théories de l'identité, la distribution des problèmes changeant aussi en conséquence.

On peut, en premier lieu, tendre à *dissocier* l'unité qualitative et fonctionnelle et la permanence. Héraclite soutient à la fois le changement phénoménal (« dans un même fleuve, en vérité, il n'est pas possible d'entrer deux fois », 22 B 91, D.K.) et l'unité de l'être (par exemple, «... en changeant se repose », 22 B 84 a, D.K. – ou bien : « pour celui qui écoute, non moi, mais le *logos*, il est sage de reconnaître que toutes les choses sont une seule », 22 B 50, D.K.). C'est l'unité de l'être, non la permanence des choses, qui représente la véritable identité cosmique : « Cet ordre du monde (le même de tous les mondes), aucun dieu et aucun homme ne l'a fait, mais il a toujours été et est et sera... » (22 B 30, D.K.).

En deuxième lieu, au contraire, le sens le plus fort de l'identité *associe*, constitutivement, unité et invariabilité. Il y aura identité si et seulement si, en toute circonstance, une entité reste qualitativement égale et numériquement une. Parménide et Protagoras partagent cette conception de l'identité, en se plaçant aux deux branches symétriques d'une même alternative. Ou bien ce sont l'unité et l'unicité – la même chose, sans plus et sans rien de moins – qui s'imposent contre toute variation ; et la diversité et le changement sont niés afin de préserver l'identité de l'être (Parménide). Ou bien l'admission du divers et du changement entraîne en tous les cas la perte de l'identité : « Il en résulte [des thèses de Protagoras] que la même chose est et n'est pas... » (Aristote, *Métaphysique*, XI, 6, cf. IV, 5-8).

En troisième lieu, enfin, il est possible de *combiner* les deux aspects. Tel fut le sens de la distinction et du couplage aristotéliens de la substance et des accidents, qui lèvent l'aporie dérivée de l'association stricte de la permanence et de l'unité. « Tout en demeurant une et identique numériquement », la substance se révèle capable de recevoir des déterminations contraires dans le temps ; « l'homme individuel, tout en restant un et le même, est tantôt blanc et tantôt noir, tantôt chaud et tantôt froid, tantôt bon et tantôt méchant » (*Catégories*, 5) – et c'est là « la principale caractéristique de la substance » (*ibid.*). Il y aura, selon ces termes, compossibilité du même et de l'autre, de la persistance du substrat et de la diversité qualitative.

Toutefois cela ne suffit pas. Il faut encore se demander comment s'évalue effectivement l'identité, une fois posé qu'elle n'est pas une notion contradictoire, et dans quelles conditions une chose peut être dite identique à soi, « la même ». L'élucidation conceptuelle doit s'accompagner de la recherche des critères épistémiques de l'identité.

Les critères de l'identité

Aristote a aussi cherché quels sont les critères de l'identité. La distinction entre une identité par accident, par coïncidence, et une autre qui l'est de plein droit (« par soi ») signifie que la première n'est pas satisfaisante. L'identité véritable se dit des êtres « dont la matière est une, soit par la forme, soit par le nombre, ainsi que des êtres dont la substance [au sens de *eidōs*] est une » (*Métaph.*, V, 9). Plus précisément, l'identité ne se limite pas à l'identité numérique ; elle est aussi une identité selon le *logos* (X, 3, cf. aussi VII, 6), à savoir la définition, l'essence ; et, dans certaines limites, la seconde peut même l'emporter sur la première : ainsi, « une coupe tronquée est encore une coupe, tandis que le nombre n'est plus le même » (*ibid.*, V, 27). Il faut aussi distinguer le tout (*holon*), pourvu d'une unité interne qui en garantit la stabilité, de la simple collection ou totalité non organisée (*pan*) (*ibid.*, 26) : une chose existant en acte exhibe une identité que les agrégats ne possèdent pas (*ibid.*, VII, 16 ; cf. aussi VII, 2, et *De Anima*, II, 1, sur les êtres naturels et animés). Bref, qu'il s'agisse de la référence – établie sur l'existence et la stabilité d'un substrat, *hypokeimenon* – ou de l'unité des propriétés, l'identité repose sur des *principes de cohésion*. Les modalités du *pneuma* stoïcien en sont l'illustration la plus élaborée dans le cadre de la philosophie grecque.

On aura ainsi relativisé la distinction entre identification et description, permanence et unité. Non seulement elles se donnent ensemble, mais encore on ne saurait penser un substrat sans des propriétés qui le marquent et l'individualisent (comme le dit Quine, pas d'entité sans identité) ni, inversement, penser la constance des propriétés sans un support (comme le dit P. Geach, pas d'identité sans entité).

Toutefois, la distinction ne s'oblitére pas et elle reste sous-jacente aux critères de l'identité eux-mêmes, comme le font apparaître les questions suivantes : 1. Héraclite se baigne-t-il ou non dans le même fleuve ? 2. Sommes-nous les mêmes, alors que nos cellules se renouvellent tous les sept ans (cf. Hume, *Traité*, I, IV, 6) ? 3. Dr. Jekyll et Mr. Hyde sont-ils le même être ? 4. Qu'en est-il du bateau de Thésée (Hobbes, *De Corpore*, III, 11) : ce bateau étant soumis à une réparation continue, chacune de ses vieilles planches (appelons-le T-I) était immédiatement remplacée par une autre, jusqu'à ce que fussent changées toutes les planches (appelons T-II le nouveau bateau) ; pour leur part, les vieilles planches, transportées ailleurs au fur et à mesure, ont été plus tard assemblées dans un autre bateau (T-III). Lequel, de T-II ou de T-III, est le même bateau que T-I ?

Dans tous leurs aspects, ces questions ne coïncident pas entièrement et renvoient à d'autres ; notamment, l'identité personnelle s'établit sur des critères particuliers et les conditions de l'identité des artefacts ne sont pas les mêmes que celles des êtres vivants (cf. Wiggins, 1980 ; Griffin, 1977 ; Rorty, 1976 ; Perry, 1975 ; Williams, 1973 ; Strawson, 1959). Néanmoins, les solutions typiques données aux quatre problèmes dépendent, entre autres, des significations de l'identité.

À propos du premier, en distinguant « les fleuves » qui demeurent les mêmes, et leurs « eaux » qui changent (cf. 22 B 12, D.K.), Héraclite privilégie la continuité spatiale du fleuve, au détriment de la persistance dans le temps de ses composantes. C'est-à-dire que l'identité s'évalue par l'unité d'une même forme, plutôt que par l'identité numérique des molécules d'eau qui forment le fleuve (on peut dire aussi qu'on se baigne dans le même fleuve, mais non dans le même « stade » du fleuve ; cf. Quine, 1953, p. 66). Des alternatives analogues se posent dans les autres cas. Pour le deuxième, au-delà du changement numérique des cellules et des tissus, sont valorisées l'unité fonctionnelle et morphologique de l'organisme ou l'unité réflexive de la conscience (en rapport, il est vrai, avec la durée, par l'intermédiaire de la mémoire), toujours les mêmes et non autres. Dans le troisième cas, la position change selon ce qui est considéré comme décisif : soit le dédoublement de la personnalité (suivant donc, le critère de l'unité, des qualités, de la description), soit la permanence du corps et de ses parties, la référence (Dr. Jekyll et Mr. Hyde ont des propriétés psychologiques différentes mais ils sont une même entité physique malgré quelques différences morphologiques). Enfin, dans le cas du bateau de Thésée, le choix se fait encore entre, d'une part, la continuité, l'unité spatiale d'une seule forme et le maintien d'une fonction (T-II sera alors « le même » bateau que T-I) – T-III constituant seulement une même collection de planches que T-I (cf. Griffin, pp. 177-180) – et, d'autre part, la persistance du substrat, l'identité numérique des planches. Tel était le point de vue de Hobbes, qui critiquait le critère de l'« unité de la forme » (selon ses propres termes). Une conception comme celle de Leibniz qui définit l'identité par la substituabilité *salva veritate* (« A est identique à B signifie que l'un peut être remplacé par l'autre *salva veritate* dans une quelconque proposition », in *Opuscules et fragments*, Couturat éd., p. 362) favoriserait peut-être l'équivalence T-I = T-II – le contexte n'étant pas purement référentiel, du fait que les vieilles planches de T-III ne sembleraient pas à même de s'acquitter des mêmes fonctions que les planches de T-I ni que, par la suite, celles de T-II ; il ne saurait y avoir une substitution *salva veritate* de T-I par T-III, mais seulement de T-I par T-II. Mais une théorie « méréologique » préférerait peut-être l'équivalence T-I = T-III, en la considérant comme intuitivement plus évidente (cf. Wiggins, p. 93) : en effet, d'après cette théorie, *a* est identique à *b* si *a* est une partie de *b* et *b* une partie de *a*. L'hypothèse du bateau de Thésée montre aussi qu'il faut souvent recourir à des critères auxiliaires. Affirmer que T-I et T-III ont les « mêmes planches » veut dire que (à la différence des planches de T-I et T-II) celles-ci ont leur origine dans les mêmes morceaux de bois (le critère de la communauté d'origine est important chez un auteur comme Kripke, 1980).

Certes, les deux critères d'unicité et d'unité interviennent dans toutes les solutions. L'unité de la forme et des fonctions est l'unité de la forme d'un fleuve et d'un bateau ou d'un ensemble de fonctions. Et l'unicité d'un corps, d'un état, d'une molécule ou d'un ensemble de molécules se double de l'unité conceptuelle (les déterminations de cette chose et non celles d'autres choses). Il pourrait sembler s'agir alors d'une distinction entre modes ou niveaux d'organisation et de complexité – selon Spinoza, on peut estimer que la Nature entière forme un seul individu (*Éthique*, II, prop. XIII, lemme VII) –, non d'intuitions sémantiques différentes et parfois conflictuelles. Mais il

convient de rappeler que l'identité « numérique » advient au fleuve, au corps ou au bateau de Thésée, du fait de l'identité « qualitative » de leurs formes et fonctions et en aucun cas de la permanence de leurs composantes : bien au contraire, celles-ci sont continuellement remplacées par d'autres. Parallèlement, l'« unité » d'une partie intégrante résulte des propriétés constitutives (« cohésives ») internes ; elle représente seulement ce qui permet de penser et de poser cette partie en tant que telle, sans la comparer à d'autres choses : il importe seulement que la chose, ou l'élément, soit ; les propriétés sont intéressantes dans la seule mesure où elles peuvent affecter l'entité dans sa réalité. L'unité se donne ici au deuxième degré, c'est l'existence même, *ceci*, que l'on a en vue en matière d'identité numérique – alors que l'identité d'un fleuve se saisit avant tout par la constance de sa forme.

En conclusion, aucune solution absolument indiscutable ne saurait être donnée aux paradoxes de l'identité, ni non plus en ce qui concerne l'identité personnelle apparente, que l'on peut estimer, avec Hume, n'être qu'une fiction du type de l'identité que nous attribuons aux objets (*Traité*, I, IV, 6). Au sujet du bateau de Thésée, David Wiggins observe que des antiquaires et des prêtres pourraient soutenir des positions différentes : s'il était question d'ériger après la mort de Thésée un monument en son honneur en y incorporant son bateau, il est probable que les premiers choisiraient T-III, alors que des prêtres soucieux d'inaugurer un culte de Thésée opteraient pour T-II, le bateau qui était le sien au moment de la mort (*Sameness and Substance*, p. 93).

Les significations de l'identité et la logique de l'identité

On n'entrera pas dans l'étude de la logique de l'identité, si ce n'est d'une certaine façon pour noter que les deux dimensions mentionnées y interviennent encore. C'est en relation avec l'égalité et la substituabilité que l'identité est élucidée – plutôt qu'elle n'est définie, comme l'a observé Frege dans le texte qu'on a cité au début (Frege ajoute que l'explication par la substituabilité « pourrait être appelée un axiome qui fait ressortir la nature de la relation d'identité »). Le principe de la substitution *salva veritate*, ou « loi de Leibniz », peut être formulé de plusieurs façons qui reviennent toujours à la définition suivante : $(x = y) =_{df.} (f) [f(x) \leftrightarrow f(y)]$ (Russell et Whitehead, *Principia*, 13. 01). Autrement dit, x et y sont identiques s'ils se correspondent dans toutes leurs propriétés ou, selon les termes de Russell et Whitehead, si toute fonction prédicative satisfaite par x est aussi satisfaite par y (*ibid.*, p. 168). Hans Reichenbach a pu remarquer que, telle quelle, cette définition est « maladroite puisque, dans une prédication d'identité, on ne peut parler de deux choses » et qu'il faut recourir au métalangage : « Deux symboles dénotent la même chose si toutes les propositions contenant ces symboles en des places correspondantes ont une égale valeur de vérité » (*Symbolic Logic*, p. 241).

L'identité constitue donc une égalité – mais laquelle ? L'identité se réfère-t-elle à des signes, à des symboles ou à des objets ? À la théorie d'une égalité entre des signes on associe, entre autres, les noms de Leibniz (peut-être à tort) et de Frege (au début de *Über Sinn und Bedeutung*). Selon cette perspective, l'identité s'évalue par la substituabilité de signes, de concepts ou de propositions ; ici, intervient exclusivement un principe d'équivalence, à savoir la coïncidence des extensions et des valeurs de vérité. Or la perspective se déplace si l'identité se rapporte à des objets, même si la teneur logique de l'explication demeure inchangée (selon Quine, il s'agira toujours d'une indiscernabilité des identiques). En effet, l'idée directrice est maintenant celle d'une relation entre l'objet nommé et *lui-même*, non une équivalence entre deux fonctions prédicatives : « ce qui rend l'identité une relation, et '=' un terme relatif, c'est que '=' s'insère entre des *occurrences distinctes* de termes singuliers, les mêmes ou distincts, et non qu'il ['='] met en relation des *objets distincts* » (Quine, *Word and Object*, p. 116 ; c'est nous qui soulignons). Déjà à l'intérieur du principe de substituabilité – de la comparaison –, on peut mettre en avant plutôt le point de vue de l'unité des descriptions ou celui de l'unicité de la référence. Aussi, au lieu d'établir l'identité *par* la substituabilité, Quine préfère parler d'une substitutivité *de* l'identité « une fois donné un vrai énoncé d'identité » (*From a Logical Point of View*, p. 139 ; cf. aussi *Set Theory and Its Logic*, 1, et *Word and Object*, paragr. 30), dont il est possible de déduire les lois de l'identité : symétrie, réflexivité et transitivité (*Set Theory*, paragr. 1 et 6). Plutôt qu'un critère de l'identité, la substituabilité en est la signification logique fondamentale.

Toutefois, à la différence de ce qu'il advient dans les controverses sur les critères de l'identité, souvent indécidables, on peut ici conclure que l'identité se rapporte à une entité (objet ou signification) ; c'est pourquoi Reichenbach a réinterprété la définition russellienne, en la transformant dans l'énoncé explicite de l'identité d'un objet. L'identité est celle de l'entité égale à soi ; la prédication d'identité, comme Locke l'a suggéré, consacre, en dernière analyse, la position d'une entité ; la substituabilité ne représente pas une définition générale de l'identité, elle est « un principe qui définit l'identité des concepts ou de ce qui doit compter comme des mots ou des phrases exprimant le même concept » (Ishiguro, 1972, p. 18). On aura remarqué que la description de l'identité en termes de substituabilité, à la façon par exemple de Russell, s'est faite à partir de l'idée d'une *même* fonction f , identique pour x et pour y ; autrement dit, l'identité d'une entité (la fonction) reste présupposée, c'est elle qui permettra d'évaluer la substituabilité des arguments. Toute cette description constitue plutôt une paraphrase de l'identité.

Jusqu'ici, il s'est toujours agi d'une identité absolue ; en toute rigueur la « loi de Leibniz » s'énonce : « $x = y$ si et *seulement si* x a toutes les propriétés de y et y a toutes les propriétés de x » (Tarski, 1941 ; c'est nous qui soulignons). À la place de cette caractérisation, Peter Geach et d'autres en ont proposé une autre plus faible : l'identité se rapporte à des prédicats déterminés et il peut y avoir identité relativement à un prédicat mais non à tous les prédicats ; x peut être défini par F et par G et y par F mais non par G , l'un des termes ayant donc une propriété que l'autre ne possède pas. En conséquence, « ' $x = y$ ' » serait en réalité une formulation incomplète : « Il n'y a pas de sens à juger si x ou y sont les mêmes ou si x demeure « le même », si nous n'ajoutons pas ou ne concevons pas un terme général – le même F . Cela [...] je l'appelle un critère d'identité » (Geach, 1962, p. 39). Ainsi, un énoncé d'identité se réfère seulement aux critères d'identité sous lesquels la relation « $x = y$ » est pensée, sans qu'il soit exigé une équivalence des critères fournis par tous les termes généraux s'appliquant à x et y . La théorie de l'identité relative est en cours d'élaboration et comporte plusieurs versions (on trouvera le meilleur exposé qui en ait été fait jusqu'ici chez N. Griffin, 1977 ; pour une formalisation, avec l'indication des difficultés impliquées, voir R. Routley et N. Griffin, 1979 ; et, pour une critique « compréhensive », voir D. Wiggins, 1980). Soulignons seulement que l'identité relative se propose expressément de résoudre les paradoxes engendrés par la compénétration des significations et des critères de l'identité que nous avons rencontrés. Mais elle le fait en sacrifiant la référence à la description.

2. Psychologie

Nature et dimensions de l'identité personnelle

Prise au sens littéral de *similitude absolue*, l'identité personnelle (*je suis je*) n'existe pas ! L'identité interpersonnelle (*je suis un autre*) n'existe pas non plus, même dans le cas de jumeaux vrais. L'identité collective est également impossible, les membres d'un *nous* étant, tout au plus, des « semblables ». Et, pourtant, les variations ne peuvent exister sans quelque invariant structural permettant la comparaison. Il importe dès lors de prendre en compte le caractère paradoxal de l'identité, qui se construit par la confrontation, de la similitude et de la différence. C'est E. Erikson qui a eu le mérite, vers 1950, d'introduire dans les sciences humaines une réflexion systématique sur l'identité personnelle et sociale. Malgré cette ouverture, les scientifiques ont boudé les recherches sur le sujet, qui n'a connu un regain d'intérêt que depuis la fin des années soixante-dix, à la suite de mouvements divers centrés sur la perte, la quête ou l'affirmation d'identités multiples. La désaffection pour le sujet pourrait aussi partiellement s'expliquer par une réaction salutaire à l'encontre de « moi » ou de « nous » monadiques, égocentriques ou sociocentriques. Mais on ne peut faire longtemps silence sur une notion sous prétexte de connotations idéologiques, sans expliquer autrement les faits dont elle était porteuse.

En un sens restreint, l'identité personnelle concerne le « sentiment d'identité » (*idem*, *mêmeté*), c'est-à-dire le fait que l'individu se perçoit le même, reste le même, dans le temps. En un sens plus large, on peut l'assimiler au « système de sentiments et de représentations » par lequel le sujet se singularise (*is dem*, *ipséité*). Mon identité, c'est donc ce qui me rend semblable à moi-même et

différent des autres ; c'est ce par quoi je me sens exister aussi bien en mes *personnages* (propriétés, fonctions et rôles sociaux) qu'en mes actes de *personne* (significations, valeurs, orientations). Mon identité, c'est ce par quoi je me définis et me connais, ce par quoi je me sens accepté et reconnu comme tel par autrui. Les dimensions de l'identité personnelle dépendent, en effet, pour une large part des *idéologies de la personne* qui traversent une culture donnée.

La première dimension, la *continuité*, permet au sujet de se situer tout à la fois dans le temps et dans l'espace individuels et collectifs ; dans l'horizon temporel et dans les territoires personnels comme dans l'histoire et la géographie des groupes sociaux et culturels de référence. La deuxième dimension, l'*intégration*, la cohérence intrasystématique, peut être assimilée à la fonction de personnalité, si l'on définit celle-ci comme coordination des conduites dans un temps et un espace maîtrisés. Mais, pour que l'identité s'instaure comme système relativement unifié et continu, elle doit être initialement posée, et posée de nouveau en ses moments successifs, par des actes de *séparation*, d'autonomisation et d'affirmation, par la *différenciation* cognitive et l'*opposition* affective. Sans cela, l'individu s'aliène dans la dépendance, se dilue dans l'assimilation à autrui. Cette troisième dimension, associée aux précédentes, montre le caractère non homogène de l'identité, qui est indissolublement personnelle et sociale, et qui suppose un effort constant de différenciation et d'affirmation aussitôt limité par la conformité sociale ou la perte de soi dans l'autre ; un effort constant d'unification, d'intégration et d'harmonisation, aussitôt démenti et constamment renouvelé.

À la séparation d'avec le milieu externe s'ajoutent le *dédoublement*, le clivage interne, la différenciation intrasystématique, sans lesquels aucune mentalisation n'est possible. L'identité s'instaure donc, paradoxalement, à partir d'une *double* « *dualisation* » : dualisation « moi-autre » par séparation, au-delà de l'unité symbiotique primaire, et dualisation « moi-je » par différenciation interne (instauration d'un espace interne, mental, réel-virtuel...). Cette quatrième dimension pose la question des liens entre l'unité et la diversité du *soi* constitué d'identités multiples, de territoires, de possessions divers : mon corps, mon nom, mes racines, mes droits et devoirs, mes positions et mes rôles, toutes les personnes, animaux ou objets que j'investis comme autant de parties de moi-même. De cette diversité, je puis tirer enrichissement ou aliénation par réduction de l'être à l'avoir. La cinquième dimension concerne l'*unicité*, le sentiment d'*originalité*. À l'identité comme unité et continuité (ressembler à soi-même) s'ajoute l'identité comme structure incomparable (ne ressembler à personne d'autre). Par la sixième dimension, selon laquelle l'identité s'enracine et vit dans l'*action* et la production d'*œuvres*, nous sortons d'une conception purement cognitiviste de l'identité présentée comme un ensemble de représentations de soi séparées d'activités pratiques. L'identité ne se confond pas avec ces pratiques, mais elle les oriente et leur donne sens. Inversement, l'engagement, l'action sur les objets et les situations, la coaction sociale et la création favorisent l'affirmation, la consolidation ou la transformation de l'identité. La septième dimension proposée concerne la *positivité* de l'identité. Celle-ci s'institue comme valeur et par des valeurs. L'individu tend à se valoriser aussi bien à propos d'actes conformes que de conduites originales et marginales. Le meilleur exemple en est l'effet P.I.P. (*primum inter pares*) ou « conformité supérieure de soi », selon lequel chacun tiendrait à « affirmer qu'il est lui-même plus conforme aux normes en vigueur que ne le sont les autres » (J.-P. Codol). Pour se valoriser à ses propres yeux et aux yeux d'autrui, chacun se présente comme plus coopératif, ou plus compétitif ou plus créatif, selon la norme dominante ou valorisée.

Ces diverses dimensions peuvent apparaître comme des ingrédients trop statiques d'une identité idéale, plus ou moins moralisée, d'un sujet « complet », positif et sans faille, et où l'autre n'interviendrait que comme faire-valoir ou miroir. On peut penser, au contraire, avec R. Sainsaulieu, que « l'individualité [se situe] non pas comme une entité de départ sur laquelle se construit ensuite le monde social, mais bien comme le résultat du jeu des relations socialement inscrites dans l'expérience de la lutte et du conflit ». Ainsi l'identité n'est pas une pure organisation cognitive ; elle émerge et se développe pendant des périodes critiques, où la personne est passionnellement impliquée dans sa relation à cet *autre extérieur* qui la heurte, la contraint et/ou l'attire, et qui est pour elle source d'ambivalence. Le conflit est aussi intrapersonnel, en relation avec cet *autre intérieur*, ce « fantôme d'autrui que chacun porte en soi » (Henri Wallon). Comme le disait aussi Emmanuel

Mounier, « la constance du soi ne consiste pas à maintenir une identité, mais à soutenir une tension dialectique et à maîtriser des crises périodiques ». Comprendre l'identité, c'est donc mettre à jour les processus qui en organisent la construction historique, la mise en question, la perte ou la réappropriation.

La genèse de l'identité

Trois grandes phases peuvent être distinguées dans la construction de l'identité, de l'enfance à l'adolescence : l'individuation primaire, l'identification catégorielle, l'identification personnalisante.

L'individuation primaire couvre les trois premières années, au cours desquelles l'enfant passe d'activités spontanées élémentaires à des conduites organisées. Au cours de la première année, il apprend à construire son propre corps, à le saisir comme une totalité maîtrisable, en relation avec les objets dont il construit progressivement aussi la permanence. Ces progrès sont cependant contemporains d'une forte dépendance vis-à-vis d'autrui et d'une incapacité à organiser une conscience réfléchie de soi. La conscience est, pour l'instant, immergée dans les actions immédiates, à l'occasion desquelles l'enfant vit d'ailleurs une certaine impuissance à réaliser. C'est notamment ce sentiment d'impuissance qui, au cours de la deuxième année, pousse l'enfant à vouloir subordonner ses conduites à des règles ou à des modèles, par l'*imitation*, motrice, linguistique ou affective. Mais, vers l'âge de 18 mois, apparaissent des comportements contradictoires. Affection, dépendance et identification alternent avec des réactions de jalousie, de possessivité et d'*opposition*. Ainsi s'esquissent les premiers signes identitaires à travers le désir de trouver et de maintenir une distance optimale par rapport à autrui (ni trop près ni trop loin). Pour réduire ce conflit, l'enfant s'identifie à la mère qui frustre et qui dit « non » (R. Spitz) ; il s'approprie ainsi son pouvoir de refus et d'interdiction. Entre 20 et 30 mois, l'enfant fait de nouvelles conquêtes, en particulier l'aptitude à se nommer et plus tard à dire « je », l'aptitude à opérer des substitutions, des transferts et des identifications imaginaires dans les activités ludiques, et la reconnaissance de soi dans le miroir. Ces progrès impliquent la capacité à se dédoubler, à changer de position, à séparer l'espace et le temps réels d'un espace et d'un temps imaginaires. Mais la dénomination, la fiction ou le reflet spéculaire sont le résultat et non la source de la capacité à se représenter. C'est dans l'action sur et avec autrui, grâce à la séparation mais par la communication, que l'enfant construit sa capacité d'intériorisation et de représentation. Quoi qu'il en soit, René Zazzo a pu montrer que la reconnaissance spéculaire est plus tardive qu'on ne le croit généralement (Jacques Lacan la supposait acquise entre 6 et 18 mois, au cours du prétendu « stade du miroir » !). Dans ses expériences auprès de jumeaux vrais, Zazzo a également mis en évidence le fait que l'image du *double gémellaire* (l'autre jumeau) gêne le développement du *double mental* et la reconnaissance du *double spéculaire* (le « soi » dans le miroir). La situation gémellaire aurait une « fonction paralysante de miroir » : « l'image de soi exige, pour se former, une image d'autrui qui lui soit contrastée, qui soit différente ». L'identification à soi-même dérive de l'identification à autrui et non de la saisie visuelle de la totalité du corps propre. On peut évoquer ici les divergences qui opposent les psychanalystes à propos de l'émergence du narcissisme primaire. Selon certains (Lacan), l'appropriation spéculaire de l'image du corps propre serait le moteur de la toute-puissance narcissique ; selon d'autres (D. Lagache, D. W. Winnicott...), l'omnipotence serait liée à la perception du visage de la mère et à ses actes de séduction. Cette seconde hypothèse semble plus satisfaisante : le reflet spéculaire ne crée ni la représentation mentale de soi, ni son investissement affectif ; c'est le contraire qui est vrai, sans doute.

À partir de la troisième année, s'opèrent chez l'enfant des transformations importantes. Ses progrès linguistiques et intellectuels et l'extension de ses relations avec autrui l'amènent à sortir des processus de dualisation et à parvenir aux catégories cognitives et sociales. Les progrès de la pensée opératoire lui permettent de construire, entre autres, ses « identités sociales », par le jeu de la *comparaison sociale* (Festinger), la mise en évidence des ressemblances et des différences. Sur ce plan, le processus œdipien est un bon exemple de confusion catégorielle (sexes et générations) nécessitant clarification et dépassement au profit d'une identification au parent du même sexe, plus tard suivie d'une identification aux camarades. Mais l'identification catégorielle et la conformité au groupe risquent de réduire le sujet à ses identités sociales, de l'enfermer dans les rôles et attentes

définis en dehors de lui. Seule l'émergence du désir de créer permet à l'enfant de conjurer l'aliénation dans une personnalité sociale. L'individu ressent le besoin d'*incomparabilité sociale* (Lemaine), le désir d'être « authentiquement » lui-même (mais peut-on séparer un vrai *self* d'un faux *self*, comme le fait Winnicott ?).

Les mutations/pubertaires, les progrès de l'intelligence formelle, la « mondialisation des intérêts » provoquent à l'adolescence une véritable mutation des systèmes d'orientation et de valeurs qui peut se traduire par une crise d'identité. Le sujet n'assume plus ses identifications infantiles ni la conformité aux règles et modèles familiaux ou scolaires. Il cherche dès lors à conforter ou à retrouver son identité par l'exaltation, l'affirmation péremptoire des opinions, la rigidité des attitudes. En organisant des possibles, *en s'identifiant à des projets*, structurés ou non comme projets de vie ou idéal du moi, l'adolescent peut échapper à la dépendance et à la fascination narcissique, à la conformité au groupe ou à la contestation égocentrique. Mais l'identification au projet peut à son tour devenir aliénante, si elle enferme le sujet dans de nouvelles rigidités et si les aspirations sont trop dissociées des actions et situations présentes. Seules la coopération et la vigilance critique permettent de replacer le projet dans le réalisme des interactions et la dynamique des réalisations.

L'identisation est, en fait, une quête continuelle et illusoire, en même temps que nécessaire – et cela tout au long de la vie. Tel est le paradoxe de l'identité : le « je » ne peut être que par la médiation du souhait de devenir « autre », en vue de combler un manque. Cet autre – idéal du moi à son tour rejoint – se projetera dans un autre projet, et cela dans un renvoi sans fin, cherchant à défier la mort même par des œuvres. L'identité n'est pas un état ou un avoir ; elle ne se saisit que dans la crise et ne se maintient que par la prise (prise en charge, prise de position, de rôle ou de parole...) ; elle trouve sans cesse appui sur de nouvelles identifications. L'identisation est l'histoire de la cavalcade des identifications dont il faudra toujours, comme autant d'illusions, se défaire pour se faire, ce qui occasionne parfois ces dysfonctionnements qu'on appelle les troubles d'identité.

3. Anthropologie

Pour l'anthropologie, l'identité ne constitue pas un concept véritablement spécifique ; elle apparaît au détour d'autres problématiques concernant, par exemple, l'ethnicité, l'appartenance lignagère, la personne ou les rituels de passage (qui marquent les *life-cycles* ou les *life-crisis*). Malgré la grande diversité des traits culturels qu'on aura à envisager à ce sujet, on peut regrouper les problèmes sous deux topiques principales : d'une part, ceux qui touchent à l'identité des choses – comment les sociétés utilisent la relation logique d'identité (« A est A ») à propos des êtres (personnes et objets) constituant leur univers ; d'autre part, ceux qui touchent à l'identité des personnes et des groupes – comment un individu ou une collectivité se reconnaissent ou se rassemblent par une marque distincte ou sous une désignation commune. La question de l'identité est inséparable de celle de l'individuation, c'est-à-dire de la différenciation de classes ou d'éléments de classes par rapport aux autres éléments ou classes de même niveau. Pour identifier un ou plusieurs êtres à d'autres, il faut bien les distinguer de tout ce qu'ils ne sont pas ; et, à l'inverse, pour appréhender un être singulier, il faut bien supposer son identité historique. Ce sont les deux sens du terme « identifier ». Ce double sens confère une unité aux deux aspects mentionnés, les choses et les personnes, car l'identité y est traitée par des procédures homologues : tant pour le totémisme, par exemple, que pour les personnes ou les peuples, l'esprit humain forme des classes, en associe certaines à d'autres (qu'il s'agisse d'espèces végétales ou animales, de groupes claniques d'êtres humains – totémisme –, ou bien d'un individu, de jumeaux, de familles ou de nations) et les oppose aux autres de même rang (tous les autres extérieurs à moi-même, les autres clans, les autres ethnies...).

L'identité des choses

Le sens des identifications, variables d'une culture à une autre, que toute société établit entre certains êtres en excluant les autres, n'est pas un problème propre aux sociétés traditionnelles. Il est cependant plus spectaculaire dans ces sociétés, où les identifications et classifications de l'univers diffèrent radicalement, au premier abord, de celles que l'Occident a toujours considérées comme les seules

possibles et les seules rationnelles. En témoigne l'exemple célèbre relaté en 1894 par Von den Steinen et concernant les Bororo du Brésil. Ceux-ci disaient : « Nous sommes des Arara », énoncé dans lequel l'anthropologie d'alors voyait une ignorance insigne des lois élémentaires du sens commun occidental. Les analyses ethnologiques de l'identité sont, en effet, indissociables de celles qui concernent la nature de la religion, la pensée magique, la primitivité et l'irrationalité des sociétés sans écriture. Un vaste débat s'est instauré à ce sujet pour tenter de déterminer ce que les indigènes d'autres cultures pensent, croient ou disent « vraiment », lorsqu'ils disent que x est y ou agissent en conséquence.

Un exemple fameux a engagé de véritables prises de position sur la méthode de l'anthropologie, les traits propres aux sociétés dites primitives, la rationalité ou la validité du relativisme culturel. Il consiste en l'assertion, rapportée par E. E. Evans-Pritchard (1936-1956), selon laquelle, pour les Nuer du Soudan, « les jumeaux sont des oiseaux ». Comment comprendre cette proposition d'identité ? Avant Evans-Pritchard, ces énoncés étranges ont été expliqués de deux façons. Pour les « intellectualistes » (Tylor et Frazer notamment), ces croyances et les pratiques magiques qui les accompagnent sont le produit d'erreurs, d'un défaut de rationalité, d'un usage défectueux du principe d'identité. Pour d'autres, tels que L. Lévy-Bruhl, ces croyances ne cherchent pas à être rationnelles ; elles dénotent la prégnance, dans ces sociétés, du « principe de participation » et de la pensée « prélogique ». Ainsi en est-il du totémisme, lorsqu'il assimile des séries de l'espèce humaine et des séries des espèces animales ou végétales, ou même des « âmes d'espèce », comme chez les Bororo. La constatation du fait qu'il existe dans les sociétés traditionnelles des schèmes de pensée rationnels et que, à l'inverse, nos sociétés connaissent des processus symboliques tout aussi importants a orienté les recherches dans une autre direction. Dans *Le Totémisme aujourd'hui* (1962), C. Lévi-Strauss a démontré, à propos des faits totémiques, que ces énoncés d'identité, ces associations de totems animaux et de groupes humains reposent sur un système de « ressemblances de différences ». Il s'agit d'une homologie entre des animaux d'espèces distinctes, différant les uns des autres, et des hommes qui diffèrent aussi entre eux, étant répartis dans des segments sociaux distincts (clans, lignages) et occupant des positions différentes dans l'organisation sociale. Lévi-Strauss interprète de la manière suivante les formules nuer apparemment contradictoires : les Nuer disent que les jumeaux sont « une personne » (*ran*) ; toutefois, ils disent aussi que les jumeaux ne sont pas des personnes, mais des oiseaux (*dit*), ainsi que des « enfants de Dieu » (*kwoth*), cette entité étant située dans le ciel. Le raisonnement qui fonde ces formules s'appuie sur une « série d'enchaînements logiques unissant des rapports mentaux », et non pas, comme le croyait Evans-Pritchard, sur une propriété de la théologie nuer (relation triadique dieu-jumeau-oiseaux), ni sur un besoin (B. Malinowski), ni non plus sur l'« intuition d'une ressemblance sensible » entre objets associés (R. Firth et M. Fortes). Les jumeaux nuer sont, en effet, considérés comme des « personnes d'en haut », par opposition aux autres hommes, les « personnes d'en bas », et par rapport aux oiseaux, comme les « oiseaux d'en bas », par opposition avec les « oiseaux d'en haut ». Pour une logique intellectuelle fonctionnant à l'aide d'identification et d'oppositions binaires, les jumeaux nuer n'ont rien de mystérieux : « comme les oiseaux », ils sont métaphoriquement pensés à la manière d'êtres intermédiaires entre la divinité et les humains.

Un autre exemple rapporté par G. Lienhardt concerne l'assertion qui fait dire aux Dinka du Soudan non seulement que certains hommes peuvent se transformer en lions, mais aussi qu'en fait ils « sont des lions » existant sous la forme d'hommes. Selon Lienhardt, il ne faut pas y voir une assimilation, une métaphore, ou une confusion (les Dinka ne confondent évidemment pas les hommes et les bêtes), mais un énoncé comparable à la manière dont nous nous exprimons nous-mêmes, se situant entre le littéral et le figuré. La solution pour l'ethnographe est de suspendre ses critiques et d'admettre temporairement ce genre d'énoncés apparemment inconsistants ou contradictoires, en attendant qu'une connaissance plus approfondie de la société lui permette de comprendre ce qu'ils signifient « vraiment ». Cette position, parfois appelée principe de charité, qui est celle d'Evans-Pritchard lorsqu'il résout les contradictions nuer en portant son attention au contexte des croyances, est, de fait, la plus couramment adoptée par les ethnographes de terrain pour des raisons heuristiques évidentes. Mais, pour R. Firth, la relation d'identité, le verbe « être » dans « certains hommes sont des lions » est plus complexe. Firth rappelle que l'identité peut être définie comme le « partage de tous les traits

particuliers » ; ainsi en est-il de l'identité de tous les hommes ou de tous les lions en tant que membres de leurs espèces respectives. Mais l'identité peut être aussi le partage de certains seulement des traits particuliers : par exemple, des traits qui réfèrent à des caractères physiques (mammifères) ou même à des qualités abstraites (courageux). L'identité et la séparation dépendent donc d'attributs particuliers spécifiques aux êtres comparés, et du « niveau d'abstraction et de contexte » auquel l'analyste se place.

Suivant Lévi-Strauss, l'assimilation des hommes et des lions se fonde sur « un mode de pensée général s'exprimant en termes de principes opposés et de leur résolution », mode de pensée qui sélectionne certains traits pertinents des lions et des hommes, puis les identifie ou les oppose (comme le fait d'être mammifère, carnivore, etc.). Cependant, à la différence de Lévi-Strauss, R. Firth affirme que ces identifications ne sont pas seulement des spéculations intellectuelles sur le monde, mais qu'elles s'appuient sur un noyau émotionnel, sur un cadre pragmatique, social et économique, qui précisément les rend pertinentes. À propos de l'assertion nuer sur les jumeaux, et à propos d'autres énoncés similaires relevés chez les Tikopia de Polynésie, qui associent les clans à des oiseaux et à des végétaux, Firth montre qu'en fait ces énoncés expriment des relations triadiques entre les oiseaux et les jumeaux (Nuer) ou entre les végétaux et les clans (Tikopia), relations médiatisées par un opérateur invisible, la ou les divinités dans les deux cas. L'important est que toutes ces croyances religieuses fondées sur des processus d'identification ont en commun la fonction d'être des énoncés symboliques concernant la validité de l'existence et des actions humaines.

L'analyse des identifications et des énoncés religieux s'est poursuivie, sous l'influence notamment de la philosophie analytique et de la linguistique. R. Needham y a contribué en situant le problème en amont, au niveau de la nature de l'adhésion, de l'état mental que suppose l'énonciation de telles formules : qu'est-ce en fait que croire ? Selon lui, rien n'autorise l'anthropologue à postuler un état intérieur, spécifique, de croyance à ce genre d'énoncés, ou aux entités religieuses qu'ils incluent. S'inspirant de L. Wittgenstein et de L. Vygotsky, il montre aussi que ces entités intermédiaires (dieux, esprits...) sont en fait polythétiques, ou bien renvoient à des classifications polythétiques des faits sociaux : c'est-à-dire que, d'un pôle à l'autre de l'éventail de leurs significations, il n'y a pas nécessairement de propriété commune ; et celles-ci peuvent n'avoir en commun, selon l'expression de Wittgenstein, que de vagues « airs de famille ». Par ailleurs, D. Sperber a montré que les énoncés symboliques sont précisément fondés sur le couplage de représentations conceptuelles « déficientes », insuffisantes, qui suscitent ainsi une évocation symbolique « rétablissant la condition conceptuelle initialement insatisfaite ». Les formules nuer, tikopia ou dinka sont à comprendre ainsi.

L'identité des personnes

Une tout autre approche de l'identité s'est développée en anthropologie, relative cette fois aux identités des personnes et des collectivités. L'identité des individus est partout culturellement codée, notamment à l'occasion des rituels jalonnant le cycle de vie (rites de passage et initiations surtout) et de ceux qui marquent l'appartenance à certains groupes, dans lesquels tout individu est inscrit à sa place au sein d'une classe d'êtres humains donnée, opposée à d'autres : par exemple, les hommes et les femmes, les adultes et les enfants, les initiés et les non-initiés, les aînés et les cadets, ceux qui savent et les ignorants. L'identité des personnes donne lieu aussi à une élaboration lorsque est déterminé le fait d'être membre de tel clan, de tel lignage ou groupe territorial, par le biais d'attributs distinctifs (noms, devises, signes extérieurs, etc.) ou de rituels d'appartenance, par exemple à des cultes. Ces rituels produisent aussi des marques d'identité (appropriations d'autels, soumission à des interdits spécifiques, sacrifices propres), notamment sous la forme du rattachement à certains territoires, à des groupes de filiation ou à des associations villageoises.

Par ailleurs, l'imposition du nom personnel est une étape essentielle de l'inscription de l'individu comme singularité à l'intérieur de ses différents réseaux et classes d'appartenance (lignage, classe d'âge, résidence, série de germains utérins, etc.) ; elle est étroitement liée à un autre aspect de l'identité, celui que, dans toute société, déterminent les conceptions locales de la personne humaine. Celle-ci est le point de convergence de traits innés, de composantes (telles que le sang, le souffle,

l'âme, la vie), de traits hérités (du fait de l'appartenance à tel groupe de filiation et de la position généalogique) et de traits acquis durant la destinée individuelle : ainsi en est-il du nom, des attributs acquis lors des initiations, des relations que l'on a pu avoir avec certaines entités extra-humaines, telles que les esprits ou les génies, souvent considérées comme influant sur le cours de l'existence d'individus choisis. Les circonstances de la naissance méritent une place à part, notamment le fait de la jumeauté et le devenir du placenta, car elles contribuent, dans de nombreuses sociétés, à déterminer la personne et son destin. Françoise Héritier a montré par exemple que, chez les Samo du Burkina Faso, toute personne humaine est faite de neuf composantes (le corps, le sang, la chaleur et la sueur, le souffle, la vie, la pensée, le double et le destin individuel) et d'attributs, tels que le nom, « qui situe l'individu à sa place », l'« homonyme surréel » (car tout enfant « dérive d'une puissance extra-humaine »), la marque de l'hérédité (par laquelle un ancêtre peut marquer sa réincarnation dans un nouveau-né) et le choix éventuel de génies de la brousse. Elle a aussi montré que les règles de parenté et les prohibitions de l'inceste ne peuvent être pleinement comprises que si l'on considère l'individu comme constitué de caractères toujours qualifiés par des couples de qualités binaires et opposées (chaud et froid, humeurs corporelles, etc.), qui s'agencent en une « symbolique de l'identique et du différent » ; par-là s'explique la prohibition de l'acte « incestueux » consistant à épouser deux sœurs. L'identité de l'individu est ainsi au confluent d'une hérédité sociale, toujours pensée symboliquement, et d'attributs symboliques décrits en termes filiatifs, sociaux et religieux. Le nom propre participe, à l'évidence, de ce processus de construction de l'identité, déjà pour l'appropriation de l'espace, et a fortiori pour les personnes. Selon la formule de Lévi-Strauss, « l'espace est une société de lieux-dits, comme les personnes sont des points de repère au sein du groupe ». Dans *La Pensée sauvage*, où il analyse le nom propre, Lévi-Strauss montre l'importance de l'acte de nommer à côté de celui de classer le réel, car le nom propre, opérateur de classe ou « solution provisoire avant la classification », « représente toujours la classe au niveau le plus modeste ». Il distingue deux types de noms : le premier est le nom comme marque d'identification, confirmant, « par l'application d'une règle, l'appartenance de l'individu qu'on nomme à une classe préordonnée » (groupes sociaux ou statuts nataux). Ainsi chez les Senufo, les jumeaux sont toujours appelés Wana ou Wandia (selon leur sexe) et celui qui les suit, Kolo ; chez les Lugbara, le fils d'une femme supposée stérile est appelé Ondia, sa fille Ondinua. Ces noms sont donc attribués en fonction de conditions objectives et de significations sociales, préexistant aux individus qui les portent. À l'autre pôle, Lévi-Strauss pose le nom comme « libre création de l'individu qui nomme », par quoi celui-ci exprime sa subjectivité. En fait, dans les deux cas, il s'agit de classer l'autre et de se classer soi-même.

À un autre niveau, l'identité des individus relève d'un schème d'appartenance plus englobant, l'identité clanique, lignagère ou ethnique, qui n'en est pas moins un label supplémentaire spécifiant tout être humain. Qu'est-ce qu'être français, juif ou mossi ? Comme l'a montré Michel Izard, chez les Mossi de Haute-Volta, l'identité lignagère et ethnique ne correspond pas à une « saturation homogène de l'espace », mais, en fait, à des hiérarchies de « nodosités » induisant des identités diverses selon les angles d'approches. À l'intérieur du système d'ethnonymes possibles dans la société mossi, s'effectuent de véritables « changements d'identité lignagère », en fonction de critères hétérogènes (statuts sociaux et statuts ethniques) liés à l'histoire singulière des groupes, mais niés par l'idéologie a-historique et unifiante de l'État.

Ces approches de l'identité ne sont pas aussi éloignées qu'il paraît de la problématique évoquée plus haut. Dans tous les cas, sont déterminés des classes et des singularités, des faisceaux d'attributs nécessaires et contingents, des homologies (des co-appartenances à certaines classes) et des différences (à l'intérieur de classes ou entre des classes).