



HAL
open science

À propos de l'identité bretonne

Jean-Michel Le Bot

► **To cite this version:**

Jean-Michel Le Bot. À propos de l'identité bretonne. Aux fondements du lien social. Introduction à une sociologie de la personne, L'Harmattan, pp.135-162, 2002. halshs-00716607

HAL Id: halshs-00716607

<https://shs.hal.science/halshs-00716607>

Submitted on 10 Jul 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

À propos de l'identité bretonne

Jean-Michel Le Bot

Août 1999

Remarque : ce texte, écrit en août 1999, a été publié une première fois en annexe à mon livre *Aux fondements du lien social* (Le Bot, 2002). Il est déposé sur HAL-SHS avec seulement quelques modifications mineures.

1 Comment peut-on être Breton ?

Dans un article publié en 1979 dans la revue *Pluriel*, le sociologue Pierre-Jean Simon engageait une réflexion à partir de deux questions posées d'entrée de jeu : « Qu'est-ce que la bretonnité ? Qu'est-ce que c'est, aujourd'hui particulièrement, être breton » ? (Simon, 1979). Après avoir fait remarquer qu'« il n'y aurait pas aujourd'hui, pour les sociologues et les anthropologues en France », de bretonnité ou d'ethnicité bretonne méritant un certain intérêt « s'il n'y avait pas un mouvement breton revendiquant, face aux modèles culturels du centre, une spécificité bretonne », il fait remarquer que la question en recouvre deux autres, à savoir :

1. la question de l'*auto-identité* bretonne (« Qu'est-ce qu'être Breton lorsque soi-même on en est un ? »),
2. la question de l'*hétéro-identité* ou de l'*exo-identité* bretonne, celle de l'identité imposée de l'extérieur aux Bretons eux-mêmes, voire celle de la bretonnité aliénée (« Qu'est-ce qu'un Breton pour les autres, les non-Bretons ? Qu'est-ce que les autres - les détenteurs du pouvoir économique, politique et idéologique dans la société globale française - ont fait des Bretons ? »).

Ces questions étant posées, Pierre-Jean Simon distinguait trois manières d'aborder le problème à partir d'une définition du concept d'ethnicité emprunté à la sociologie américaine (Moynihan et Glazer, 1975; Esman, 1977) :

1. en considérant l'ethnicité « de fait », c'est-à-dire, « selon la définition minimale généralement acceptée du concept d'ethnicité, *un ensemble de*

traits relativement objectifs ou du moins objectivables, partagés par une pluralité d'individus et les constituant en une collectivité particulière et relativement cohérente, et en même temps la conscience commune d'appartenance à cette collectivité » (je souligne) ;

2. en considérant l'ethnicité négative, c'est-à-dire la « haine » et le « mépris de soi » par « intériorisation des images extérieures dévalorisantes »,
3. en considérant la « néo-ethnicité revendicatrice et combative ».

Ces définitions étant posées, Pierre-Jean Simon s'engageait dans une énumération des « éléments » ou « traits relativement objectifs ou du moins objectivables » « susceptibles de constituer l'ethnicité bretonne [...] en allant simplement de ce qui peut être considéré comme le plus *extérieur*, et d'une certaine manière le plus objectif, vers le plus *interne* et, si l'on veut, le plus subjectif » (Simon, 1979, p. 25 – Souligné par nous). Ces traits sont, dans l'ordre : l'apparence physique, le costume, le patronyme, l'ascendance, le lieu d'origine, le territoire, la culture, la langue, la religion et les attitudes politiques, la personnalité et le sentiment d'identité. Mais, au terme de cette énumération, le sociologue était obligé de constater que « la bretonnité, en fait, nous glisse entre les mains au fur et à mesure où s'accumulent les critères où on prétendrait la fixer » (Simon, 1979, p. 37). Il en concluait que « de même manière qu'une problématique des classes sociales ne saurait se concevoir indépendamment des rapports qui les déterminent, les problèmes de l'ethnicité ne sauraient être traités en ne tenant compte que de la causalité interne des communautés ethniques. [...] Il convient alors de déplacer la perspective et d'introduire les déterminations externes de cette bretonnité, de situer la communauté ethnique bretonne dans ses rapports historiques concrets avec les autres » (ibid.).

Ces conclusions n'ont rien de surprenant. Bourdieu ne plaide-t-il pas pour une sociologie relationnelle, en ce qu'elle accorde le primat aux relations ? Et ne retrouve-t-on pas cette préoccupation chez Alain Touraine qui définit les mouvements sociaux en termes de relations entre les acteurs des mouvements et leurs adversaires, autour d'enjeux définis précisément dans ce jeu de relations ? Enfin, tout le courant de la sociologie interactionniste n'a-t-il pas accordé le primat aux interactions, c'est-à-dire là encore aux relations entre les acteurs, sur la pluralité des scènes sociales et dans la diversité des univers sociaux ? Bref, contrairement à la pensée ordinaire du monde social, qui tend à s'attacher à des « réalités » substantielles (individus, groupes, etc.), la sociologie contemporaine est une pensée relationnelle, intéressée avant tout par la mise à jour des relations, qu'il lui faut conquérir, construire et valider par le travail scientifique.

Ceci dit, comme l'écrivait Pierre-Jean Simon, dès le second paragraphe de l'article précité, « en l'absence d'un véritable savoir sociologique ou anthropologique sur les problèmes de l'ethnicité d'une part, et d'autre part, sur les questions des minorités ethniques, régionales ou nationales en France, on doit tenter de se frayer un chemin bien malaisé entre les chausse-trapes des idéologies : celle du nationalisme français, négateur de toute spécificité bretonne, aussi bien que celle du nationalisme breton qui, au contraire, l'exalte, sans parler de l'idéologie marxiste-léniniste qui, par ses habituels procédés réducteurs, l'évacue » (Simon, 1979, p. 23).

Plus de vingt ans après, nous avons la prétention de croire que la situation a changé, du moins en ce qui concerne le « savoir sociologique et anthropologique sur les problèmes de l'ethnicité » : la sociologie de la personne développée à Rennes par l'équipe réunie autour de Jean Gagnepain fournit une référence théorique solide en la matière, qui permet d'échapper à l'empirisme et rend sans doute moins menaçants « les chausse-trapes des idéologies »¹.

C'est donc à partir de ce modèle que nous allons brièvement retraduire la question que posait finalement Pierre-Jean Simon : comment peut-on être breton ?

Cette question était déjà posée par le journaliste Morvan Lebesque dans un livre dont le titre *Comment peut-on être breton ?* était suivi du sous-titre : *Essai sur la démocratie française* (Lebesque, 1970). Mais comme l'indique ce sous-titre, la question de Morvan Lebesque était sensiblement différente de celle de Pierre-Jean Simon, ainsi que de la nôtre. Pour Morvan Lebesque, la question était directement politique : il s'agissait de se demander comment, dans une société démocratique contemporaine comme la société française, pouvait encore se justifier la revendication d'une quelconque bretonnité. Pour Pierre-Jean Simon, comme pour nous, la question est d'abord scientifique : il s'agit de comprendre ce qui fonde la bretonnité, soit l'ethnicité ou encore l'identité bretonne.

Nous ne pouvons ignorer, ce faisant, que notre réflexion fait suite à la récente thèse de Ronan Le Coadic sur cette question (Le Coadic, 1998). Comme

1. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille continuer de s'en méfier. Sérieusement mis à mal par la désagrégation de l'URSS et du bloc soviétique, le marxisme-léninisme et ses conceptions réductrices ne menace sans doute plus beaucoup la recherche. Toutefois, l'économisme, dont le marxisme-léninisme n'était au fond que l'un des avatars, reste, sous une forme plus ou moins « libérale » cette fois, un obstacle idéologique (donc épistémologique) de taille. Quant au nationalisme français le plus extrémiste, il rejoint certaines composantes du nationalisme breton dans le cadre de la montée des extrêmes-droites européennes. D'où la vive réaction de Gilles Servat, en 1998, contre la récupération par le Front National de sa chanson « la Blanche Hermine ».

nous, Ronan Le Coadic remarque que son questionnement initial reprend celui de Morvan Lebesque, même si, pour lui aussi, la perspective est différente de celle du journaliste. Pour Le Coadic l'énigme initiale était : comment, après des siècles d'intégration dans une culture qui leur était étrangère et qui a amené leur propre culture à s'altérer, les Bretons peuvent-ils encore être bretons (Le Coadic, 1998, p. 17) ? Et cette énigme a débouché sur une recherche visant à déterminer « dans quelle mesure les Bretons se comportent aujourd'hui de façon originale, se sentent bretons, accordent de l'importance à leur bretonnité » (ibid., p. 17-18). À quoi, concrètement, se demande Le Coadic, les Bretons peuvent-ils aujourd'hui « rattacher leur bretonnité, quand les deux fondements d'une identité collective, la langue et la connaissance de l'histoire sont si altérés, à présent, en Bretagne » (ibid., p. 18) ?

Pour répondre à cette question, il se démarque d'une approche qui consisterait à faire apparaître des régularités statistiques dans le comportement des Bretons en de nombreux domaines : consommation alimentaire, criminalité, pratique religieuse, etc. Cette démarche, dit-il, supposerait une conception « substantialiste » de l'identité qu'il ne partage pas. Aussi estime-t-il plus fructueux d'étudier les représentations sociales que les Bretons se font d'eux-mêmes. L'identité, selon Le Coadic, ne serait pas une réalité palpable, mais bien une représentation (Le Coadic, 1998, p. 148).

Échappant en cela au « chasse-trape » essentialiste ou substantialiste qui constitue très certainement l'un des principaux obstacles épistémologiques pour toute étude sur l'identité, il n'est pas certain pour autant que Le Coadic évite ces deux autres obstacles ou « chasse-trapes » que sont le positivisme d'une part et le logocentrisme de l'autre.

C'est en tout cas ce que nous essayerons de montrer dans cet article, en nous appuyant sur la sociologie de la personne évoquée plus haut. Nous commencerons par une critique du positivisme comme pensée de la genèse aussi bien que comme pensée de l'état avant de nous demander s'il ne s'agit pas là finalement d'une biologie mal assumée. Puis nous irons chercher ce qui fonde l'identité du côté de ce que l'on peut appeler l'absence de la personne, une absence qui n'empêche pas que les hommes et les femmes cherchent en permanence à définir leur identité en toute positivité, ce en quoi on peut voir une manifestation du narcissisme. Et ce sera pour conclure sur la nécessité de concevoir dialectiquement la question de l'identité.

Tout au long de notre réflexion, nous nous appuierons sur le cas de l'identité bretonne, tel qu'il est notamment présenté et étudié par Ronan Le Coadic. Mais nous précisons d'emblée, avant d'y revenir en conclusion, que, si l'expérience de la bretonnité nous intéresse, c'est sans doute parce qu'elle nous touche plus particulièrement en raison de nos origines, mais aussi et surtout parce qu'elle n'est jamais qu'une manifestation particulière d'une

problématique générale, à ce titre riche d'enseignements pour quiconque s'intéresse à la question de l'identité tout court.

2 Un questionnement hérité du positivisme

Parler comme le fait Le Coadic de l'identité bretonne comme d'une identité *collective*, c'est s'inscrire dans une perspective opposant le collectif ou le social à l'individuel, qui, pour être générale aujourd'hui dans les sciences sociales, n'en est pas moins fortement critiquable. « L'ampleur du phénomène [du suicide en Bretagne], écrit par exemple Le Coadic, suggère que son origine n'est pas d'ordre *individuel* mais *social* » (Le Coadic, 1998, p. 262). Le fait même que l'auteur n'ait pas éprouvé la nécessité de justifier théoriquement cette opposition de l'individuel et du socio-collectif, de même que sa définition de l'identité bretonne comme une identité collective montre bien que l'on se trouve là face à un lieu commun de la sociologie, face à une de ces « catégories sociales de pensée, de perception et d'appréciation qui sont le principe impensé de toute représentation [y compris sociologique] du monde (Bourdieu, 1980, p. 40) ».

Il est vrai que cette forme de pensée opposant une individualité supposée à une collectivité supposée domine aujourd'hui dans des sciences humaines trop rapidement identifiées aux sciences sociales. Elle s'origine, rappelle Jacques Laisis², dans ce courant de pensée que l'on peut génériquement qualifier de positiviste, dont le père fondateur a pour nom Auguste Comte et dont les continuateurs directs sont Émile Durkheim en sociologie et Ferdinand de Saussure en linguistique. Et c'est cette opposition qui fait pour une bonne part la ligne de partage des eaux entre la psychologie d'une part, qui traiterait de l'individuel, et la sociologie d'autre part, qui traiterait du collectif.

2.1 Le positivisme est un paternalisme

Face à un humanisme qui acceptait l'existence d'une loi scientifique expliquant les phénomènes naturels, mais refusait l'existence d'une telle loi susceptible d'expliquer les conduites humaines, l'apport du positivisme aura été de ne plus faire de l'être humain un « hors-la-loi », mais d'en faire désormais un objet de science en le faisait entrer précisément dans le domaine de la loi, donc de l'explicable. Seulement, pour le positivisme, cette loi à laquelle

2. Je m'inspire très fortement ici de l'enseignement que j'ai reçu de Jacques Laisis et que l'on trouve résumé dans une intervention qu'il a faite lors d'un séminaire sur le social et le travail social organisé par le Laboratoire rennais d'études sociologiques (LARES) et l'Institut régional du travail social de Bretagne (IRTS) (Laisis, 1998).

l'être humain obéit ne pouvait être que socio-historique. Les phénomènes humains étant caractérisés en opposition à l'universalité et à la régularité des phénomènes de la nature par leur caractère arbitraire, la seule façon de réintroduire une certaine régularité dans l'humain était de se référer à la loi historique. Le positivisme, comme le dit Jacques Laisis, est finalement un paternalisme au sens où il nous installe toujours sous la juridiction de nos prédécesseurs : expliquer l'humain, c'est le rapporter à son histoire, c'est-à-dire dans un lignage, en relation avec ce qui vient avant (Laisis, 1998, p. 109). Le Coadic n'y échappe pas qui, dans son étude sur les représentations sociales relatives à la bretonnité, remonte des représentations contemporaines à celles du haut Moyen Âge en passant par celles du XIX^e siècle, pour constater l'existence d'une certaine filiation des plus anciennes aux plus récentes. Ce paternalisme, cette explication par l'histoire ou la genèse, se retrouve aussi bien dans une psychologie s'intéressant à la (psycho)genèse de l'être humain considéré comme individu que dans la sociologie s'intéressant à la (socio)genèse de telle ou telle formation sociale, de telle ou telle institution, de tel ou tel habitus, de telle ou telle identité ethnique, nationale, professionnelle, sexuelle, de classe, etc. Et la sociologie se trouve alors confrontée à l'histoire, dans un débat permanent pour savoir lequel, du sociologue ou de l'historien, l'emporte finalement sur l'autre.

Car il ne faut pas oublier que dans le cadre de la pensée positiviste, l'opposition de l'individuel et du collectif se double d'une opposition entre l'évolution et l'état, la diachronie et la synchronie, ou, pour reprendre les termes d'Auguste Comte, la dynamique et la statique. D'une part, dit Jacques Laisis, « la raison de ce que je suis est à chercher dans ce qui historiquement m'engendre ». « Le scénario classique de l'explication psychologique, par exemple, consistera à chercher un mécanisme dit d'intériorisation (Laisis, 1998, p. 110) ». En supposant que l'on s'intéresse à ma bretonnité, on cherchera, par exemple, (socio)psychologiquement, ce que j'ai pu intérioriser comme stéréotypes qui me rendent, selon le cliché, alcoolique, soumis et honteux. Mais l'explication sociologique classique (durkheimienne) fonctionne de la même manière : l'explication positiviste suppose nécessairement l'introjection, l'intériorisation d'une contrainte quelconque (langue, contrainte morale ou autorité parentale) qui me serait initialement extérieure. On la retrouve chez Pierre-Jean Simon dans la définition déjà citée de l'ethnicité négative comme « haine » et « mépris de soi » par « *intériorisation* des images *extérieures* dévalorisantes » (souligné par nous).

2.2 L'introuvable communauté

D'autre part, le positivisme est toujours en même temps une pensée de l'état. Postulant d'un côté une continuité historique dans le développement, il postule de l'autre une communauté dans l'état. La langue, par exemple, c'est-à-dire l'un de ces « traits relativement objectifs ou du moins objectivables » (Simon, 1979) censés pouvoir caractériser telle ou telle ethnicité, est traditionnellement définie par les linguistes, depuis Ferdinand de Saussure, comme une réalité collective : la langue s'opposerait à la parole comme le collectif à l'individuel. « Elle est la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier ; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté » (De Saussure, 1972, p. 31). À partir de là, le travail du linguiste consisterait en premier lieu à décrire synchroniquement l'état de cet « instrument de *communication* » que serait la langue, censée être « partagé », comme les autres « traits » caractéristiques de l'ethnicité, « par une pluralité d'*individus* » qu'elle contribuerait à constituer en « *collectivité* particulière et relativement cohérente » dotée d'une « conscience *commune* d'appartenance » (Simon, 1979). Pourtant, empiriquement, aucun linguiste n'a jamais réussi à démontrer l'existence d'un tel état. Tout le travail de terrain des linguistes aboutit bien plutôt à démontrer exactement le contraire. Que l'on en juge par ces extraits d'une *Étude phonétique et phonologique du breton parlé à Argol (Finistère Sud)*, effectuée par un linguiste extrêmement consciencieux dans sa recherche d'une communauté linguistique :

« Le breton qui fait l'objet de notre étude est un breton parlé dans une petite commune du Sud-Finistère, située à la base de la presqu'île de Crozon : Argol. Nous voulions *le décrire tel qu'il est, au point où il en est, instrument de communication entre les habitants*, parler vivant, en utilisant les techniques que la phonétique instrumentale met à notre disposition, et en nous inspirant pour la description phonologique des méthodes éprouvées de l'école de Prague. [...] L'étude phonétique et phonologique d'un parler a pour but de déterminer les propriétés des sons et des systèmes de sons qu'un locuteur utilise pour communiquer avec ceux qui font usage d'un *même* parler » (Bothorel, 1978, p. 1).

On retrouve là la définition classique de la langue comme « instrument de *communication* » communautairement partagé par tous ceux qui « font usage d'un *même* parler ».

L'auteur rappelle ensuite (Bothorel, 1978, p. 4) qu'il convient de distinguer, « ainsi que la tradition le veut », quatre dialectes principaux à l'intérieur

du domaine bretonnant : le léonnais, le trégorrois, le cornouaillais et le vannetais, les trois premiers pouvant cependant être regroupés dans le groupe dit « KLT ». La variété du breton que l'auteur veut étudier fait partie, précise-t-il, du domaine cornouaillais, à l'intérieur duquel il existe une douzaine de sous-dialectes (Bothorel, 1978, p. 6). À l'échelle de la seule Cornouaille, l'auteur n'a donc pas encore trouvé un breton qui réponde à sa définition communautaire : il n'y a pas encore trouvé un *même* parler. Mais ce n'est pas fini :

« Toutes les considérations que nous venons de faire nous persuadent de la grande diversité dialectale du breton : les quatre grands dialectes que nous avons retenus se divisent à leur tour en un certain nombre de sous-dialectes à tel point que d'un village à l'autre des différences apparaissent » (Bothorel, 1978, p. 16).

À l'échelle du village donc, la langue des linguistes est toujours introuvable, ce qui commence à mettre le chercheur en difficulté :

« Par là même, le linguiste descripteur se heurte à un certain nombre de problèmes dont le plus difficile (sic) à résoudre n'est pas celui de *trouver une aire suffisamment homogène* » (Bothorel, 1978, p. 18).

Il semble bien que si pourtant, si l'on en juge par la suite, alors que l'auteur est à la recherche des « sujets parlants » qui lui fourniront son échantillon :

« les déplacements que nous avons effectués dans la commune, nos contacts avec les habitants, les enregistrements que nous avons réalisés nous ont persuadé qu'*il nous fallait restreindre notre domaine d'investigation*. En effet, le breton parlé au nord et au sud de la commune présente quelques divergences. [...] C'est pourquoi les sujets retenus sont tous issus du nord de la commune, et le sujet principal, proche du bourg. Nous avons déjà souligné qu'entre le parler des sujets 1, 2 et 3 existaient également quelques divergences, nous les avons attribuées plus au fait d'appartenir à deux générations qu'au fait d'habiter deux quartiers différents de la commune » (Bothorel, 1978, p. 37).

Le moins que l'on puisse dire est que « l'aire suffisamment homogène », au sein de laquelle le breton répond à la définition communautaire de la langue qui sert de point de départ, s'est sérieusement rétrécie ! Mais ce n'est pas encore fini :

« Les conclusions que nous présenterons seront fondées principalement sur les observations *faites à partir de la parole d'un seul*

sujet. Cette façon de procéder nous semble justifiée dans la mesure où nous disposons d'un "bon sujet", c'est-à-dire *représentatif de la communauté linguistique* dont nous étudions le parler d'une part et d'autre part présentant les meilleures garanties pour une observation phonétique » (Bothorel, 1978, p. 67 – Nous soulignons toujours).

Cela ne s'invente pas ! Pour trouver une langue répondant à peu près à la définition de départ (en termes d'homogénéité et d'identité d'usage), il a fallu limiter l'échantillon à un seul sujet ! La positivité du breton, défini comme langue communautairement partagée, a glissé entre les mains du linguiste, tout comme la « bretonnité », glissait entre les mains du sociologue « au fur et à mesure où s'accumulent les critères où l'on prétendrait la fixer ». Mais pour sauver malgré tout sa définition de départ, le linguiste a désigné comme « représentatif de la communauté » l'unique « sujet parlant » qu'il avait retenu ! Au nom de qui ? de quoi ? sur quel critère ? Voilà quelque chose qui n'est jamais précisé. *Autrement dit, c'est l'arbitraire du linguiste qui joue ici à plein, dans ce qui n'est autre qu'un formidable trucage théorique*. Et que l'on n'aille surtout pas croire que ce trucage soit rendu nécessaire en raison de quelque particularité de la langue bretonne en matière de variété dialectale. Même en limitant leur échantillon à 17 sujets, âgés de 22 à 73 ans, « d'un niveau de culture au moins égal à celui du baccalauréat, et appartenant aux milieux intellectuels, industriels ou mondains de Paris », André Martinet et Henriette Walter, auteurs du *Dictionnaire de la prononciation du français dans son usage réel* (Martinet et Walter, 1973), ne pouvaient que constater une variété d'usage phonologique (Walter, 1977, p. 27).

Comme le dit Laisis, « c'est un peu le drame de la linguistique, elle continue à faire l'hypothèse de l'existence d'une langue supposée collective, et sa description même fait apparaître une hétérogénéité redoutable. À tel point que le linguiste est confronté systématiquement à la nécessité de restreindre de plus en plus l'amplitude sociale de l'échantillon concerné, pour essayer malgré tout de mettre la main sur un espace, ou un moment, ou un milieu social, où on parlerait de manière un tant soit peu homogène (Laisis, 1998, p. 111-112) ».

Mais n'en va-t-il pas de même en ce qui concerne la soi-disant collectivité de l'identité bretonne, fut-elle définie en termes de représentations ? À qui fera-t-on croire que ces représentations sont véritablement collectivement et communautairement partagées par l'ensemble de ceux qui vivent en Bretagne ? Sur les 46 personnes – 23 de part et d'autre de la frontière linguistique – qui constituent l'échantillon retenu par Le Coadic, la diversité des représentations est déjà importante. « Bretagne est univers », écrivait Saint-Pol-Roux,

cité par Le Coadic qui ajoute que « chacun est conscient de la grande diversité bretonne » (Le Coadic, 1998, p. 306). Certes, il est possible de s'intéresser au verre à moitié plein plutôt qu'au verre à moitié vide, à ce qui rassemble les interviewés plutôt qu'à ce qui les sépare, pour considérer qu'ils sont représentatifs, à *un certain niveau de généralité*, de l'ensemble des Bretons de Basse Bretagne d'une part et des Bretons de Haute Bretagne de l'autre. Tout est bien question, en effet, de niveau généralité, de ce *recul* évoqué justement par l'un des interviewés : « Vous savez, si on va dans le détail [...] on va trouver plein de différences. Mais quand on prend un peu de recul, après, on va quand même trouver des choses qui sont communes. Et quand on va reculer davantage, on va dire : “Oui, ils se ressemblent complètement” » (Le Coadic, 1998, p. 321). La méthode est alors en tous points conforme à celle préconisée par André Martinet, qui, s'il admettait qu'« aucune communauté linguistique un peu vaste n'est linguistiquement homogène », conseillait au descripteur « une fois son champ délimité à sa convenance » de « présenter les différences qu'il constate comme les variantes d'un même usage et non le fait de deux usages distincts » (Martinet, 1960, § 2.3). Mais n'était-ce pas là l'apologie du trucage ? N'y a-t-il pas dans cette façon de procéder un formidable coup de bluff théorique qui permet plus ou moins consciemment de sauver *in extremis* le postulat collectif et communautaire de départ ? Comme le dit lui-même Le Coadic, « c'est faire le pari que [les micro-différences] n'ont pas un impact fondamental sur la façon dont le fait d'être breton est vécu » (Le Coadic, 1998, p. 24). Énorme pari, on en conviendra, qui aboutit ni plus ni moins à une dénégation de l'altérité, comme si chacun, Breton ou non, n'était pas foncièrement singulier, Autre, et donc foncièrement irréductible à quiconque, en son « vécu ».

Mais il y a mieux. Non seulement il est impossible sans un certain trucage de mettre à jour autre chose que de l'hétérogénéité (ce qui est le contraire de l'identité ou de la communauté), non seulement donc la prétendue identité collective ou synchronique s'avère parfaitement illusoire, mais il est de surcroît impossible de s'intéresser un tant soit peu finement à la parole ou aux représentations d'un seul sans s'apercevoir que ce un seul là n'est pas régulier dans son usage, que sa parole ou ses représentations varient selon la période de sa vie et les situations sociales dans lesquelles il se trouve, qu'il peut même être comme partagé simultanément entre plusieurs usages plus ou moins contradictoires, bref, que non content de ne pas être « synchronique » avec ses contemporains, il n'est même pas « synchronique » avec lui-même. Dans la deuxième partie de son livre notamment, Ronan Le Coadic apporte plusieurs exemples de ces interviewés qui disent oui tout en disant non, qui affirment que « tout va bien » tout en laissant paraître une certaine gêne ou qui déclarent ne pas s'intéresser au breton tout en regardant régulièrement

les émissions en langue bretonne à la télévision. . .

2.3 Une « identité » tissée d'emprunts

Tout se passe donc comme si « un » n'était pas homogène. N'est-ce pas qu'« un » participe nécessairement de plusieurs usages? Mais si « un » est ainsi hétérogène, participant d'une pluralité et d'une diversité d'usage, c'est tout le concept d'individu qui se trouve sérieusement mis à mal. Bien loin d'être indivis, le supposé « individu » est au contraire divisé, son identité présentant une diversité et une pluralité de facettes. C'est que cette identité est le résultat d'interférences. « Un » n'a strictement aucune idée, représentation, savoir-faire ou objet de désir personnels. Aucune de ses idées n'est de lui parce qu'il ne parle que dans l'emprunt. Et il ne parle que dans l'emprunt parce que comme tout un chacun, il ne possède aucun mot en propre. Ses mots, autrement dit, et avec eux ses « représentations », lui viennent de l'Autre : de ses parents, de l'école, des médias, bref, de tout le bain de langage et de représentations dans lequel il est plongé. Et il en va de même de ses savoir-faire comme de ses désirs.

On pourra m'objecter que c'est précisément ce que disait déjà la sociologie positiviste, dans le cadre de ce que j'ai appelé plus haut, avec Jacques Laisis, son paternalisme. Oui, peut-être, sauf qu'en parlant d'emprunt, je n'oublie pas que l'emprunteur altère foncièrement ce qu'il emprunte. Vous ne me comprenez qu'à prêter un sens à mes mots qui n'est certainement pas tout à fait le mien, pour la bonne raison que les mots, comme l'a montré Saussure, bien loin d'être des sortes d'étiquettes collées sur des « choses », ne prennent sens que dans les relations qui les opposent les uns aux autres. Par conséquent, et parce que votre vocabulaire vous vient d'une histoire et d'un cursus qui ne seront jamais exactement identiques aux miens, les mots n'entrent certainement pas chez vous dans des relations strictement identiques à celles dans lesquelles ils entrent chez moi. Aussi proche que nous puissions être l'un de l'autre, nous sommes malgré tout foncièrement autres : nos histoires sont différentes et différentes sont les relations que nous faisons entre les mots. Et c'est précisément là un des facteurs qui déterminent mon propos : cherchant à communiquer avec vous, j'essaie de procéder à une anticipation de ce que vous pourrez entendre de ce que je dis. Je prévois vos objections. J'essaie de les réfuter par avance. Bref, ce que je dis actuellement procède de la rencontre en moi de ce que j'ai lu ou entendu à droite à gauche, de ce que je me suis approprié et qui constitue mon savoir ou mes représentations du moment, de ce que j'ai cru comprendre de la thèse de Ronan Le Coadic que je suis en train de critiquer et de ce que je prête comme idées, savoir ou représentations, à vous qui êtes en train de me lire. Mon propos, comme votre façon de

m'entendre, est le résultat d'interférences.

Et ce sont ces interférences qui, en quelque sorte, font l'histoire, puisque c'est le mélange ou le métissage qui est créateur. C'est de l'interférence des savoirs que naissent les nouveaux savoirs, comme c'est de l'interférence des styles artistiques que naissent les nouvelles créations, qu'il s'agisse de musique, de peinture ou d'architecture, comme c'est de l'interférence des normes de comportement enfin que naissent de nouvelles normes. On citera, par exemple, le cas de la musique bretonne contemporaine qui doit l'existence de ses *bagadoù* à l'influence de l'Écosse et de ses *pipe bands*. Et si ce métissage, comme celui réalisé plus tard par Alan Stivell, résulte d'une volonté délibérée de création, cette dernière peut aussi se produire de manière involontaire. C'est le cas, croyons-nous, de cette « interlangue » des néo-bretonnants, résultat d'une interférence entre le français et le breton (Le Coadic, 1998, p. 424)³. On pourrait multiplier les exemples, mais ces exemples importent moins que le phénomène systématique auquel ils renvoient. On va le retrouver dans tous les domaines. C'est même pour cela que l'historien – ou le sociologue – pourra à chaque fois rechercher, dans quelque domaine que ce soit de l'usage, la trace de l'histoire dont il résulte. « Cela se passe aussi bien du côté du supposé individu, dont on est obligé désormais de comprendre à quel point il est ce qu'il est de n'être pas individuel, que du côté du collectif dont on est obligé de reconnaître que, collectif, précisément, il n'est jamais » (Laisis, 1998, p. 117). Et on comprendra qu'il est quelque peu vain de prétendre trouver dans les représentations le fondement d'une quelconque identité individuelle ou col-

3. C'est un peu l'ironie de l'histoire. Autant les refondateurs de la musique bretonne ont joué délibérément la carte du métissage, tel Polig Monjarret introduisant la cornemuse, Loeiz Ropars déplaçant les *festoù-noz* du village à la ville ou Alan Stivell alliant la harpe et la guitare électrique, autant le mouvement linguistique breton, dans la lignée de Roparz Hemon, s'est efforcé de limiter le recours à l'emprunt par la création de nombreux néologismes. Mais il ne suffit pas de traduire industrie par *greanterezh* ou psychanalyse par *bredelfenezh* pour faire des phrases dont la structure syntaxique soit bretonne. Paradoxalement, ce breton néologisant est parfois plus français que le breton de mon grand-père qui, n'ayant jamais entendu les mots *luc'hskeudennerezh*, *skinwel* ou *greanterezh*, empruntait allègrement au français les mots photographie, télévision et industrie. L'anglais n'en fait-il pas autant avec *photography*, *television*, *industry*? Est-il moins anglais pour autant? Le problème est que l'on peut se demander si ce refus de l'emprunt n'explique pas en partie les difficultés du mouvement linguistique, malgré les écoles Diwan, à sauver le breton comme langue populaire, là où justement la musique populaire et les *festoù-noz* ont été sauvée par l'emprunt. Il est vrai que ce n'était pas le principal souci de Roparz Hemon, plus préoccupé de l'« élite du public bretonnant » et de la lutte contre le « patois », comme il l'affirmait en 1925 dans un manifeste publié par la revue *Gwalarn* (Hemon et Mordrel, 1925). Depuis, le néologisme n'est-il pas resté, comme le dit Francis Favereau dans la présentation de son dictionnaire, « la maladie infantile du bretonnantisme, laquelle sévit même assez tard à l'âge adulte »? (Favereau, 1992).

lective bretonne, puisque ces représentations n'existent chez l'un que de lui venir de l'autre et qu'à strictement parler elles n'ont rien de commun aux uns et aux autres (ce qui fonderait synchroniquement le collectif), si ce n'est justement d'avoir été empruntées.

Mais il ne suffit pas de récuser l'opposition de l'individuel et du collectif, en récusant du même coup toute possibilité de définir une identité individuelle aux côtés d'une identité collective. Encore faut-il se demander pourquoi une telle opposition a pu être pensée et à quel registre de réalité elle pourrait éventuellement encore correspondre. Si on est obligé de reconnaître que le social n'est ni individuel ni collectif, il faut se demander d'où procède cette illusion tenace d'un individu individuel opposable à une société collective.

2.4 Une biologie mal assumée

L'hypothèse de Jean Gagnepain est que cette opposition, dans le savoir psychologique comme dans le savoir sociologique dont elle justifie la bipartition, tire sa raison d'être de la réalité biologique (Gagnepain, 1991). En effet, pour être social, l'être humain ne continue pas moins de participer d'une existence biologique à propos de laquelle il est effectivement pertinent d'introduire le concept d'individuation. Cette dernière n'est pas proprement humaine puisqu'elle est la condition d'existence de tout être vivant. L'individuation est même la principale caractéristique du vivant : il y a individuation dès lors qu'il y a distinction entre un milieu interne et un environnement extérieur. Cela est déjà réalisé chez les êtres unicellulaires qu'une membrane sépare du milieu extérieur avec lequel elle permet cependant des échanges. Et on peut alors désigner par collectif une pluralité d'individus, qu'il s'agisse d'une culture bactérienne, d'un banc de sardines ou d'un troupeau de bisons.

Il n'est sans doute pas possible de réduire totalement à néant l'idée selon laquelle il y aurait de l'individuel d'un côté et du collectif de l'autre, même si, sur le terrain sociologique, il convient d'en réduire systématiquement la pertinence. Si cela n'est pas sociologique, cela tient peut-être au fait que, de toutes façons, il n'est de vie sociale qu'élaborée par-dessus une vie biologique qui persiste malgré tout et avec laquelle on ne cesse d'avoir à faire. Autant le concept d'individu est inadmissible en sociologie comme en psychanalyse, autant il a peut-être sa raison d'être dans le savoir biologique, rapporté comme nous l'avons dit plus haut à l'opération d'individuation par laquelle un être vivant se pose en même temps qu'il pose son environnement. C'est sans doute là seulement que l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur a quelque sens. Et c'est à l'inscription de la vie sociale dans une vie biologique qui persiste que les sciences sociales devraient de traîner depuis Comte la double question de l'individuel et du collectif. La notion de collectif, à ce moment-là, renverrait

simplement à l'appartenance à l'espèce biologique, constituée finalement de la longue chaîne des spécimens individuels, des géniteurs et de leur progéniture, dont la coprésence est de l'ordre de la grégarité. Le collectif ne pourrait qu'être coextensif à une espèce dont nous sommes biologiquement des spécimens, alors que l'individu renverrait à cette opération par laquelle un être vivant se pose en posant un dehors et un dedans, opération qui, pour n'être pas proprement humaine, n'en caractérise pas moins aussi notre condition.

Cela dit, dès que l'on quitte le terrain de la biologie pour aborder celui de la sociologie (mais aussi de la psychanalyse), on est bien obligé d'admettre que le paradoxe de l'identité consiste en ce que l'on n'est jamais ce que l'on est. « Je est un autre », pourrions-nous dire, en citant après bien d'autres cette fameuse formule de Rimbaud. Si je fais l'inventaire de ce que je suis supposé avoir intériorisé, je vais faire le tour de tous mes emprunts pour m'apercevoir que je suis criblé de dettes. Finalement je vais passer mon temps à restituer à l'autre ce que je lui dois – ce pourquoi d'ailleurs, comme l'avait bien compris Lacan, il n'y a finalement d'auteur que plagiaire (Borch-Jacobsen, 1995, p. 15). Or je lui dois absolument tout ! Je n'ai, à strictement parler aucune idée personnelle, si ce n'est le cocktail particulier qui s'est fait en moi à partir des idées des autres. Et c'est de ce genre d'observations que Lacan a tiré toute une théorie de ce qu'il a appelé l'excentration du sujet, c'est-à-dire de la nécessité de penser que ce qui fait l'humanité du sujet humain, c'est précisément de n'être pas individuel mais de participer en permanence du discours de l'Autre, qui est perpétuellement en lui. Et c'est ce que Pierre Bourdieu réaffirme aussi en permanence avec sa théorie de l'habitus, qui a au moins le mérite de rappeler que l'être social de chacun doit ses dispositions à l'Autre.

Le paradoxe de l'identité, c'est finalement que l'on tend spontanément à rendre raison de cette identité par un contenu de représentations, de savoirs ou de savoir-faire, quand ce n'est pas une « âme » ou un « esprit », propre à une personne ou à un groupe donné, et que dès lors que l'on cherche à saisir ce contenu, on trouve l'inverse de ce que l'on cherche, c'est-à-dire de l'altérité et de la différence.

3 L'absence de la personne

Il est peut-être temps, à ce point, de s'arrêter quelque peu pour examiner le second obstacle ou « chausse-trape » épistémologique sur lequel nous voulions attirer l'attention et qui peut être qualifié de logocentrisme. Réduire l'identité à une représentation serait à la limite tomber dans une forme d'idéalisme qui n'accepterait d'autre réalité que celle des idées. Certes, les

représentations font partie de la réalité sociale. Comme l'affirme le célèbre théorème de Thomas, « *if men define situations as real they are real in their consequences* », ce qui oblige le sociologue à « réintroduire dans sa définition complète de l'objet les représentations premières de l'objet » (Bourdieu, 1980, p. 233). Mais les représentations en elles-mêmes n'expliquent rien. Comme le montre très bien Le Coadic dans le cas de la Bretagne, elles ne prennent leur sens que dans le cadre de relations sociales qui, seules, sont sociologiquement pertinentes : relations entre paysans bretons, notables régionaux et bourgeoisie parisienne tout au long du XIX^e siècle, mais aussi entre l'État français naissant et son concurrent breton pour toute la période antérieure à l'annexion de 1532 (Le Coadic, 1998, p. 160 et *sq.*). Et cela nous conduit à réaffirmer que l'identité, comme l'avait bien vu Pierre-Jean Simon, est plus affaire de relations, que de contenu quelconque, fut-il de représentations. Les représentations ne caractérisent telle ou telle identité que dans la mesure où elles sont socialement appropriées, prises dans le jeu des relations sociales. C'est parce qu'elles sont appropriées par les acteurs sociaux, parce qu'elles sont prises dans le jeu de divergence et de convergence qui sépare et relie ces acteurs, que les représentations contribuent à construire la réalité sociale. Pour autant, assimiler cette réalité sociale aux représentations que les hommes et les femmes s'en font serait prendre des vessies pour des lanternes. Les représentations *font partie* de la réalité sociale, elles ne *sont* pas la réalité sociale qui ne leur est pas réductible.

Cette notion de relation, mise en avant par la sociologie contemporaine, nous amène à dire que l'on gagnerait peut-être dans l'intelligibilité de la question de l'identité, à introduire l'idée de ce que l'on peut appeler avec Jacques Laisis le Néant ou encore la négativité.

La question du rapport à l'espace permet d'introduire ce concept de Néant. Comme le montre Jacques Laisis (Laisis, 1998, p. 120), la condition de possibilité d'une profondeur dans l'espace est que jamais nous ne coïncidions avec l'endroit où nous sommes. Quand, par exemple, un Breton s'en va travailler aux antipodes, il est encore un peu en Bretagne d'une certaine façon, et quand il rentre en Bretagne, pendant ses congés ou une fois en retraite, il reste quand même un peu aux antipodes. « Il laisse un peu de son cœur » ici et là, comme on dit couramment. Ce qui fait qu'il y a pour l'être humain espace, voire géographie, c'est cette propriété un peu étrange qui fait qu'en même temps que nous sommes là nous pouvons ne pas être là. Il n'y a pas d'espace humain sans cette sorte d'ubiquité-là. Finalement nous pouvons être ici ou là, en nous déplaçant d'une manière ou d'une autre, mais dans notre manière d'être là, ce qui est essentiel, c'est précisément que jamais nous ne nous réduisons à cet être-là immédiat. Toujours nous pouvons voguer, voyager ne serait ce que « dans notre tête », comme le dit un élu

finistérien interrogé par Le Coadic (1998, p. 323).

De même, poursuit Laisis, nous n'avons d'histoire qu'à condition de ne jamais coïncider avec quelque moment que ce soit de notre existence. Là encore nous sommes là et nous ne sommes pas là. Notre existence n'est pas réductible au moment présent. Nous sommes encore celui ou celle que nous ne sommes plus et nous sommes déjà celui ou celle que nous ne savons pas encore que nous allons devenir. D'où cette idée, qui a théologiquement débouché sur la question de l'âme et de la vie éternelle, selon laquelle notre mode d'existence consiste, dans notre être-là, à n'être pas là, et dans notre être-ici-et-maintenant, à ne jamais être ici et maintenant (Laisis, 1998, p. 120). Nous portons en nous la possibilité permanente de nous décontextualiser, de nous « projeter » dans l'espace comme dans le temps. C'est ce que Jacques Laisis appelle l'ubiquité de la personne et dont il est possible de trouver une expression métaphysique dans le célèbre *Kat Goddeu* gallois ou « Combat des Arbrisseaux » ou, mieux encore, dans un chant attribué au *file* Amorgen dans le *Livre des conquêtes d'Irlande* :

« Je suis vent sur la mer,
je suis vague de l'océan,
je suis le bruit de la mer,
je suis le taureau aux sept combats,
je suis le vautour sur le rocher,
je suis la goutte de rosée.
Je suis la plus belle des fleurs,
je suis le sanglier de valeur,
je suis le saumon dans la mer,
je suis le lac dans la plaine,
je suis la colline dans un homme,
je suis un mot de l'art,
je suis la pointe d'une arme (qui livre combat) »
(Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, p. 272).

En effet, pour pouvoir « être » ainsi, ne serait-ce qu'en pensée, en de multiples états, encore faut-il être capable d'excentration, être capable d'« ek-sister », de se tenir hors, de ne pas être réductible à ce que l'on est immédiatement, ici et maintenant.

« Cette petite éternité, dont nous portons en nous le principe, dit Jacques Laisis, nous fait transcender tous les lieux et tous les moments. Et c'est peut-être comme ça que l'on peut arriver à résoudre ce qui, sinon, ne reste que pure contradiction, à savoir ce paradoxe qui veut que l'on doit bien être, mais que l'on ne doit sans doute pas être là où on attend notre être. Si je cherche à rendre compte de ce que je suis en faisant le bilan de ce que je suis,

je ne vais pouvoir restituer que des emprunts, par conséquent, je suis de ne pas être moi » (Laisis, 1998, p. 120-121). Cela est bien entendu valable pour l'identité bretonne. Si je cherche à rendre compte de l'identité bretonne, la mienne ou celle des autres, par une sorte d'inventaire, je ne vais de toutes façons pouvoir restituer que des emprunts et la bretonnité, par conséquent, n'est jamais saisissable en son contenu, quand bien même encore une fois il s'agirait de représentations : les représentations des Bretons d'aujourd'hui sur la bretonnité, comme le montre très bien Le Coadic, leur viennent de l'Autre, que ce soit l'Autre d'ailleurs ou celui d'autrefois.

La seule façon qui soit à ce moment là, poursuit Laisis, de réintroduire le principe d'une identité va consister à faire remarquer que l'identité, la mienne ou celle de l'autre, va se fonder dans la possibilité permanente pour moi ou pour l'autre, de ne jamais coïncider avec quelque représentation, manière d'être ou usage que je ne détiens précisément que de l'Autre. Mon identité, en bref, est au-delà de toutes les identifications, de tous les usages, de toutes les représentations. Ce qui fonde mon identité – bretonne, berbère, jeune, masculine ou autre – c'est très précisément le contraire de ce que l'on a longtemps cherché (et que l'on continue de chercher) : c'est le vide, ou la possibilité en permanence de faire le vide. Chaque rencontre me rend autre, fait de moi quelqu'un d'autre. Chaque rencontre m'altère par le jeu d'identifications et d'emprunts dans laquelle elle m'engage, mais je porte en moi la possibilité de dépasser en permanence ce que je suis dans telle ou telle situation. Je ne me réduis justement pas à telle ou telle relation à l'autre, à telle ou telle identification. Cette possibilité-là me renvoie à un vide. C'est ce qui faisait dire à Lacan que le moi est constitué un peu à la manière d'un oignon : si on défait une à une les différentes couches que sont les identifications, il n'y a pas de noyau, il n'y a rien, il y a le vide⁴. Et finalement, l'identité c'est le vide par excellence ou encore le Néant. C'est la propriété de pouvoir entrer en relations, sans être jamais réductible à l'une ou l'autre de ces relations. C'est un principe de négativité qui fait que je me définis de ne jamais être réductible à l'autre.

4 Pour introduire le narcissisme

Ceci dit, il faut encore rendre compte du fait que notre identité, la plupart du temps nous la vivons à l'envers. C'est-à-dire que là où la sociologie et la psychanalyse nous désignent un vide, une ek-sistence, comme le disait Lacan à la suite d'Heidegger, nous avons une certaine propension, dans notre

4. « Le moi, c'est un objet fait comme un oignon. On pourrait le peler et on trouverait les identifications successives qui l'ont constitué » (Lacan, 1975, p. 194).

rapport à l'identité, à faire du plein, à vouloir être quelqu'un. C'est même pour cette raison que, comme le remarque Le Coadic, nous tendons à avoir de l'identité une conception « essentialiste » (Le Coadic, 1998, p. 51), conception essentialiste qui, soit dit en passant, alimente les nombreuses références pseudo-scientifiques aux gènes ou à de prétendues « races ». Mais cet « essentialisme » est finalement on ne peut plus « normal » au sens où il est inévitable. Car, comme le dit Jacques Laisis, on retrouve dans cet « essentialisme » la manifestation de « cette relation que l'on peut entretenir y compris à soi-même qui s'appelle le narcissisme » (Laisis, 1998, p. 122).

Mais, comme le précise Laisis, « le narcissisme ne concerne pas seulement la relation que l'on entretient avec soi-même, puisque le soi-même que l'on cultive narcissiquement est toujours un soi-même adossé à une certaine situation dans laquelle il est en relation avec un certain nombre d'autres » (p. 122-123). Le soi-même que cultive narcissiquement tel ou tel Breton, par exemple, pour reprendre le cas particulier de la bretonnité, ne peut se comprendre qu'en fonction de la situation particulière qui est la sienne et de ses relations avec les autres, parmi lesquels il peut notamment y avoir les Parisiens ou encore les Gallos (s'il est de Bretagne bretonnante). Or ce que l'on appelle psychologiquement le narcissisme, poursuit Laisis, n'est peut-être pas autre chose qu'une tentative de maîtriser la situation et, dans la situation, les relations que l'on entretient avec les autres. C'est à tort, dit Laisis, que le concept de narcissisme est fréquemment assimilé à celui d'égoïsme. « Je ne crois pas, dit-il, que le narcissisme soit si égoïste que cela. En général, le narcissisme on l'entend sur le mode trop restrictif d'une certaine relation que l'on aurait avec soi-même et je crois que le soi-même dont il s'agit, c'est la tentative de prise de maîtrise que l'on essaie d'effectuer sur un soi-même toujours en situation, donc en relation avec les autres. Finalement, ce n'est pas de soi-même dont il s'agit dans le narcissisme, c'est d'une certaine maîtrise de l'interrelation » (p. 123).

Entrent alors dans la problématique du narcissisme toute la question du stigmatisé et de la honte, ainsi que toutes les stratégies, bien étudiées par les sociologues interactionnistes, pour tenter malgré tout de « sauver la face », quelles que soient les circonstances. Les exemples abondent dans l'œuvre d'Erving Goffman. Nous ne nous y étendrons pas, préférant renvoyer sur ce point à Goffman lui-même (1963).

Nous préférons poursuivre dans l'explicitation de cette conception du narcissisme. Une question, que pose Jacques Laisis, permet d'aller plus loin : « Comment voulez-vous être maître de vous autrement qu'en essayant d'être maître de vous *en relation avec autrui* ? » Laisis fait alors remarquer que les publicitaires l'ont parfaitement compris qui nous renvoient précisément cette question en permanence. Soit, par exemple, tel spot pour une lotion contre

l'acné qui met en scène un adolescent : c'est en anticipant le regard de la copine qui va sonner à la porte d'entrée que le garçon découvre tout à coup, en se regardant dans la glace de la salle de bains, qu'il a des boutons sur le visage. Le narcissisme, dans ce cas, c'est une certaine façon d'anticiper le regard de l'autre et d'essayer de maîtriser ce regard pour essayer de se posséder soi-même. Le processus est identique en son principe à celui dont parle Ernest Gellner à propos des « Ruritanians », habitant une région périphérique de l'« Empire de Mégalomanie » : « savoir si les paysans aimaient leur culture n'avait pas de sens autrefois. Pour eux, elle allait de soi, de même que l'air qu'ils respiraient et ni l'un ni l'autre n'étaient conscients (Gellner, 1994, cité par Le Coadic, 1998, p. 423) ». Et puis, tout comme l'adolescent du spot publicitaire découvre soudainement ses boutons dans le regard anticipé de la copine, ces femmes et ces hommes ont découvert qu'ils « étaient considérés comme des rustres arriérés qui parlaient une langue obscure que l'on écrivait et enseignait rarement » (ibid., p. 92). Mais très vite aussi, comme l'adolescent apprend l'existence d'une lotion contre l'acné qui peut faire disparaître ses boutons, les « Ruritanians » ont appris que la civilisation leur était malgré tout accessible. « Honteux de leur langue et de leurs mœurs grossières – ainsi que de l'infériorité socio-économique qui les accompagnait – ils ont voulu, à l'instar de Térîi, le héros maori des *Immémoriaux*, être les égaux des civilisés » (Le Coadic, 1998, p. 423), de même, ajouterons nous, que l'adolescent, honteux de son visage boutonneux, veut être l'égal de son camarade – et rival éventuel – à la peau moins grasse.

« Une honte étreignait [Térîi] depuis son retour, honte diverse et tenace, qui sortait de son maro de sauvage, de ses gestes surannés – bien que libres, – de ses paroles ignares et païennes comme ils disaient tous autour de lui. Il aspirait à se dépouiller de cela [exactement comme notre adolescent aspire à se dépouiller de ses boutons] ; à n'être plus différent des autres fétii, ni traité comme un bouc fourvoyé dans un abri de cochon mâle » (Ségalen, 1983, cité par Le Coadic, 1998, p. 423).

Comme l'ajoute très justement Le Coadic,

« l'histoire des Bretons n'est pas plus aujourd'hui qu'hier un cas isolé : sur toute la planète, les “Ruritanians”, les Maoris et leurs pareils, débarrassés de leurs oripeaux culturels, ne sont plus ces sauvages qui paraissaient jadis inassimilables à la civilisation. Au prix du renoncement à leur culture, ils sont devenus de véritables citoyens “mégalomaniens” à part entière. Mais ils ne sont pas toujours satisfaits. Car si, hier, les parents voulaient être semblables

aux “Mégalomaniens”, aujourd’hui les enfants veulent être différents. Ils ont l’impression qu’avec sa culture, une partie de la “Ruritanie” disparaît. [...] Donc, à présent, dans un monde qui leur semble s’homogénéiser, la plupart des “Ruritaniens” et leurs semblables veulent conserver – ou réinventer – leur culture. C’est également le cas des Bretons que j’ai interrogés » (Le Coadic, 1998, p. 423-424).

Évidemment, la comparaison avec le cas de l’adolescent boutonneux rencontre ses limites : si le processus qui consiste à se voir dans le regard de l’autre et à essayer de « sauver la face » en se dépouillant du stigmate est identique en son principe, les contingences de la situation et la nature du stigmate ont aussi leur importance. Reprendre la maîtrise de la situation, se dépouiller du stigmate, ce peut être aussi dans certaines circonstances retourner ce dernier, le transformer par exemple en « repère dans un monde changeant », en « emblème permettant d’être reconnu » (Le Coadic, 1998, p. 424). Cette stratégie de retournement du stigmate, que l’on imagine mal dans le cas de l’adolescent boutonneux, a par contre pu être adoptée, dans une situation nouvelle, par déjà plusieurs générations de Bretons qui « reconstituent leur identité, en éliminant certains éléments, en en conservant d’autres, et en les adoptant au temps présent » (ibid.). Il n’empêche que la comparaison nous paraît particulièrement éclairante, ainsi que le concept de narcissisme tel que le définit Laisis, d’autant que l’adolescent est précisément celui qui doit désormais *assumer* une identité qui lui avait jusque là été conférée par ses parents ou tuteurs⁵.

Tout cela permet de considérer autrement la question de l’identité. Confrontés à cette question, les hommes et les femmes cherchent généralement à la résoudre en définissant leur identité par un contenu, par une « substance » ou une « essence » quelconque. Il y aurait ainsi une « âme » bretonne, un « esprit » breton, une « mentalité », une « conscience collective » ou un « inconscient collectif » spécifiques à la Bretagne, voire une « race », des « gènes » de la bretonnité. Les Bretons *seraient* (en substance, intrinsèquement) ceci ou cela : courageux, têtus, honnêtes, travailleurs, alcooliques, proches de la nature, nostalgiques, etc. Mais cette définition en « essence », cette définition « substantialiste » n’est peut-être pas autre chose que la tentative d’appropriation par chacun de son existence. C’est de la même manière que le professionnel va tenter de s’approprier son métier en essayant

5. Ajoutons que le narcissisme est toujours riche d’une rivalité potentielle. Dans certains cas, que nous n’avons pas à examiner ici, mais qu’illustre parfaitement celui de Marguerite, utilisé par Lacan pour sa thèse de 1932, cette rivalité pourra finir dans le meurtre de cet autre dont le meurtrier souhaite devenir l’égal et dont il supprime du même coup le regard (Borch-Jacobsen, 1995, p. 38 et *sq.*).

de circonscrire en substance son contenu : « c'est ça que je fais ». Pourtant ce n'est pas là, dans cette « substance », dans ce « contenu », que le soi, l'identité, se définissent. Ils ne se définissent pas ailleurs, fondamentalement, que dans un pur principe d'altérité qui fait que nul n'est jamais réductible, sauf aliénation, à telle ou telle relation, tel ou tel statut, tel ou tel état. Il semble d'ailleurs que cette conception ne soit pas complètement étrangère à la pensée de Ronan Le Coadic, bien qu'elle ne nous paraisse pas clairement formulée : l'auteur de *L'identité bretonne* conclut en effet son livre sur l'idée que « l'identité n'est qu'une fiction » et qu'il vaudrait mieux lui substituer le concept d'altérité (Le Coadic, 1998, p. 425-426). Nous ne pensons pas quant à nous qu'il s'agisse avant tout de substituer – à des fins politiques – un concept à un autre. Il s'agit plutôt de penser un paradoxe ou un rapport authentiquement dialectique.

5 Une conception dialectique de l'identité

Car si ce qui fonde l'identité sociale est une sorte de non-être, une existence, un vide, une pure altérité, il semble que nous ne pouvons faire autrement que d'essayer de remplir ce vide, de lui donner un contenu, par un jeu d'identifications et sur un mode que Lacan déjà qualifiait d'imaginaire. Pour autant, ce vide, nous ne le remplissons jamais tout à fait. Nous ne sommes jamais réductibles à telle ou telle de nos identifications. Nous ne sommes jamais, non plus, réductibles au regard que l'autre nous renvoie. La femme, par exemple, échappe toujours à l'imaginaire de l'homme, de même que le Breton échappe à l'imaginaire français. Il y a toujours décalage, marge, mouvement possible. Le principe d'altérité que nous portons en nous maintient une sorte de tension qui fait que jamais nous ne nous écrasons dans l'une des identifications possibles. Jean Gagnepain parle à ce sujet de dialectique ethnico-politique, en désignant par *ethnicité* le principe d'altérité qui fonde véritablement notre identité et par *politique* la tentative permanente pour combler ce vide, pour lui donner un contenu par l'établissement de relations. Nous pourrions encore parler d'une dialectique de l'absence et de la présence, de la divergence et de la convergence, ou encore, comme Georg Simmel, de la porte (*Tür*) et du pont (*Brücke*), la porte désignant les frontières, les différences que nous posons en toute altérité et le pont désignant le dépassement de ces frontières et de ces différences, l'entrée en relation. Et l'opposition apparente dont parle Alain Touraine, entre les « tribus » d'un côté et la « mondialisation » de l'autre, n'est sans doute jamais qu'une manifestation contemporaine particulière de cette dialectique⁶. C'est pourquoi il n'y a sans

6. Alain Touraine, entretien avec Ronan Le Coadic, in Le Coadic 1998, p. 281.

doute aucune raison de parler à ce propos de « cassure », à moins qu'ici ou là ne se dessine un blocage, soit du côté de la divergence, soit du côté de la convergence.

Car il faut bien comprendre qu'il n'y a de vie sociale que dans la mesure où la personne ne vient pas s'écraser sur un pôle ou l'autre de cette dialectique. On pourrait illustrer cela en imaginant notre vie sociale comme un mobile maintenu en équilibre plus ou moins stable entre deux pôles A et B auxquels il est relié par deux élastiques sous tension. Le pôle A est celui de l'absence, le pôle B celui de la présence. Que l'élastique qui rattache le mobile au pôle A vienne à casser et le mobile viendra s'écraser sur le pôle B. C'est alors l'aliénation dans les identifications successives : plus rien ne maintient l'identité par-delà les différentes situations possibles, la personne n'est plus qu'en fonction de la situation. C'est le triomphe de l'imaginaire (et ce serait tout le problème de la paranoïa). Si au contraire c'est l'élastique qui le relie au pôle B qui casse, le mobile viendra s'écraser sur le pôle A. Il y aurait alors « autisme » (Bleuler, 1993), enfermement dans une sorte de « forteresse vide » (Bettelheim, 1974) : il n'y aurait plus de relation ni d'identification possible ; la personne n'est plus qu'absence (et ce serait tout le problème de la schizophrénie⁷).

Bref, il y aurait tout à gagner, en matière d'identité, à accepter cette dialectique de l'absence et de la présence. On doit accorder toute sa place à un certain « vécu » de l'identité, sur le mode de l'imaginaire et du narcissisme, dans une sorte de substantialisme inévitable, mais on doit également comprendre que ce « vécu » est sous-tendu en permanence par un vide, une absence, qui le contredit et qui fait que notre identité, sauf pathologie, se maintient par-delà les situations, qu'elle « transcende » en quelque sorte ces situations, qu'elle leur est irréductible. Voilà, pour l'heure, ce qu'il me semblait possible de dire avec Jacques Laisis sur cette question complexe de l'identité. Ce faisant, je ne peux que reconnaître ma dette envers Pierre-Jean Simon et Ronan Le Coadic avec lesquels je rompt pourtant sur certains points : en effet, le progrès de la connaissance scientifique ne s'effectue pas autrement que par des ruptures avec des prédécesseurs auxquels on doit justement de pouvoir rompre. N'est-ce pas une autre illustration de notre conception de l'identité ? Car, comme le dit à peu près Michel Wieviorka dans sa postface au livre de Le Coadic, l'expérience bretonne n'est jamais que l'expérience particulière d'une problématique universelle de rupture et de dette, de divergence et de convergence, qui se manifeste aujourd'hui dans l'opposition

7. Avant d'être repris par Leo Kanner en 1943 pour définir l'autisme infantile précoce (Kanner, 1943), le terme « autisme » fut créé par Bleuler pour désigner un trouble propre à la schizophrénie telle qu'il la définissait chez l'adulte.

(dialectique) entre « la fragmentation culturelle et le multiculturalisme ».

Références

- Bruno Bettelheim, *La Forteresse vide*, Paris, Gallimard, 1974.
- Eugen Bleuler, « Dementia Præcox oder die Gruppe der Schizophrenien », in *Handbuch der Psychiatrie*, EPEL/GREC, 1993.
- Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan. Le maître absolu*, Paris, Flammarion, Champs, 1995.
- André Bothorel, *Étude phonétique et phonologique du breton parlé à Argol (Finistère Sud)*, Thèse de doctorat d'État, Strasbourg 2, 1978.
- Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de minuit, Le sens commun, 1980.
- Ferdinand De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.
- Milton J. Esman, *Ethnic conflict in the Western World*, London, Cornell University Press, 1977.
- Francis Favereau, *Geriadur ar brezhoneg a-vremañ - Dictionnaire du breton contemporain*, Morlaix, Skol Vreizh, 1992.
- Jean Gagnepain, *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Tome 2. De la personne. De la norme*, Bruxelles, De Boeck Université, Raisonances, 1991.
- Ernest Gellner, *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, 1994.
- Erving Goffman, *Stigmates, les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, Le sens commun, 1963.
- Roparz Hemon et Olier Mordrel, « Premier et dernier manifeste en langue française », *Gwalarn*, 1, 1925, p. 254.
- Leo Kanner, « Autistic Disturbances of Affective Contact », *Nervous Child*, 2, 1943, p. 217–250.
- Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre I. Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

- Jacques Laisis, « Identité individuelle, identité collective », in Jean-Yves Dartiguenave et Jean-François Garnier, Éd., *Travail social. La reconquête d'un sens*, Paris, L'Harmattan, Le travail du social, 1998.
- Jean-Michel Le Bot, *Au fondement du lien social. Introduction à une sociologie de la personne*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Ronan Le Coadic, *L'Identité bretonne*, Rennes, Terre de Brume, 1998.
- Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides*, Rennes, Ouest-France, De mémoire d'homme : l'histoire, 1986.
- Morvan Lebesque, *Comment peut-on être breton ? Essai sur la démocratie française*, Paris, Éditions du Seuil, Points Actuels, 1970.
- André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1960.
- André Martinet et Henriette Walter, *Dictionnaire de la prononciation du français dans son usage réel*, Paris, France Expansion, 1973.
- Daniel P. Moynihan et Nathan Glazer, *Ethnicity. Theory and experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975.
- Pierre-Jean Simon, « Aspects de l'identité bretonne », *Pluriel*, 19, 1979, p. 23-43.
- Victor Ségalen, *Les Immémoriaux*, Paris, Plon, 1983.
- Henriette Walter, *La Phonologie du français*, Paris, Presses universitaires de France, 1977.