



Notre dossier

IDENTITÉ

**LE GRAND ENJEU
DU XXI^e SIÈCLE**

32

33

par Alain de Benoist

La faillite de l'individualisme moderne

Le droit à la différence est imprescriptible

1

Il est toujours difficile de parler de l'identité, car il s'agit là d'une notion *intrinsèquement* problématique. Plus qu'une réponse ou une affirmation, l'identité contient d'abord une interrogation; elle s'énonce de manière interrogative. La problématique de l'identité n'apparaît en effet pleinement que lorsque devient concevable une question telle que: « Qui suis-je? », question qui, contrairement à ce que l'on pourrait croire, n'est pas de tous les temps. Il n'est donc pas exagéré de dire, avec Zygmunt Bauman, que la problématique de l'identité surgit avant tout comme questionnement, c'est-à-dire comme l'énoncé d'un problème: « À aucun moment, l'identité n'est "devenue" un problème – elle ne pouvait exister qu'en tant que *problème*, elle fut un "problème" dès sa naissance – elle naquit *problème* »¹. Toute réflexion sur l'identité implique donc une enquête sur les conditions d'émergence de ce questionnement, sur le processus qui a permis à la question de l'identité de se poser et d'être posée.

Située à l'intersection de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie sociale, la question de l'identité est en fait une question typiquement moderne. Dans les sociétés traditionnelles, cette question ne se pose pas et ne peut tout simplement pas se poser. L'identité individuelle, en particulier, n'y est pas un objet de pensée conceptualisé comme tel, puisque l'individu se pense malaisément en dehors du groupe et ne saurait être posé comme une source suffisante de détermination de soi. « Le terme même d'"identité" est anachronique pour les cultures prémodernes, écrit Charles Taylor – ce qui ne veut pas dire que le besoin d'une orientation morale ou spirituelle était moins absolu auparavant, mais seulement que le problème ne pouvait pas se poser en termes réflexifs, relatifs à la personne, tel qu'il se pose pour nous »².

Dans les sociétés prémodernes, ce que nous appelons identité (mais que nul ne désigne alors de la sorte) est essentiellement une identité de filiation, tant dans l'espace privé que dans l'espace public. L'identité se déduit de la place attribuée extérieurement à chacun par la naissance, le lignage ou l'appartenance. En Grèce, par exemple, chaque individu possède une double identité, l'une personnelle s'exprimant par un nom souvent suivi d'un patronyme, l'autre communautaire, apparue avec la cité, renvoyant à l'appartenance familiale, sociale ou politique, par le biais d'un gentilice, d'un démotique, d'un phylétique ou d'un ethnique. Mais ces deux

types d'identité ne sont pas posés sur pied d'égalité. « Dans l'Antiquité, la première identité, conçue pour distinguer l'individu, a longtemps été reléguée loin derrière l'identité communautaire et n'a laissé que peu de traces historiques: l'identité individuelle n'est réellement devenue personnelle que tardivement »³. La singularité individuelle n'est pas niée, mais seulement posée à *partir* de l'appartenance communautaire. L'identité subjective s'organise alors autour d'un sentiment d'être qui s'exprime dans le langage du mythe d'origine. Pour les Grecs, aller au théâtre, revient d'une certaine manière à assister à une *re-présentation* de ce qui les spécifie en propre. La réalisation de soi consiste alors à rechercher l'excellence dans la conformité à l'ordre des choses. Quant à l'identité des autres, elle ressort simplement de la description des mœurs et des coutumes que le voyageur rencontre loin de chez lui. Chaque peuple sait qu'il existe des peuples différents.

Il en va encore de même au Moyen Âge. La question de l'identité ne se pose que très imparfaitement dans une société d'ordres et d'états parce que ces horizons sont fixes. Donnés comme faits objectifs, ils déterminent l'essentiel de la structure sociale. La reconnaissance légale de l'individu, c'est-à-dire l'affirmation de son statut en tant que membre du corps social jouissant d'un certain nombre de libertés ou de capacités garanties, s'opère à partir de ces états fixes. Dans la société médiévale, la valeur qui prévaut est en outre la loyauté. La question n'est pas alors de savoir qui je suis, mais envers qui je dois être loyal, c'est-à-dire à qui je dois faire allégeance. Mon identité découle directement de cette allégeance. La société est alors fragmentée, constituée en segments qui s'imbriquent les uns dans les autres, mais restent en même temps fondamentalement distincts les uns des autres. Cette séparation limite l'hostilité entre les castes et les états, hostilité qui se déchaînera lorsque l'État-nation commencera à se mettre place, en tentant d'homogénéiser toute cette diversité⁴.

On comprend alors d'emblée que la montée du questionnement sur l'identité s'opère, d'une part en réaction à la dissolution des liens sociaux et à l'éradication des repères induites par la modernité, et d'autre part en relation directe avec le développement de la notion de personne en Occident. Au XVIII^e siècle comme de nos jours, dire de quelqu'un qu'il est une « personne » veut dire en effet qu'il possède une liberté individuelle, et donc qu'il peut à bon droit être considéré indépendamment de ses appartenances. Il

1. Zygmunt Bauman, *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Le Rouergue/Chambon, Rodez 2003, p. 34.

2. Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris 1998, p. 65.

3. Christel Müller et Francis Prost (éd.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Publications de la Sorbonne, Paris 2002, p. 9. Cette conception s'est maintenue jusqu'à nos jours dans la plupart des sociétés traditionnelles. En Nouvelle-Calédonie, pour ne citer que cet exemple, les noms que portent les individus sont aussi des titres claniques de propriété terrienne.

4. Zygmunt Baumann (*Modernité et holocauste*, La Fabrique, 2002, pp. 72-77) a bien montré que les Juifs furent parmi les premières victimes de cette tendance à l'homogénéisation, dans la mesure où la modernité ne pouvait plus admettre un particularisme dont, au contraire, se satisfaisait paradoxalement une société médiévale qui n'était qu'une addition de particularismes. La modernité, en d'autres termes, a aboli un ensemble de distances qui, étant posées comme affranchissables, étaient aussi indirectement protectrices. Pour le dire encore autrement, au Moyen Âge, l'altérité n'interdisait pas l'intégration.

existe de ce fait un rapport entre la question de l'identité personnelle et le développement de l'individualisme, celui-ci étant à comprendre en deux sens différents : la valeur qu'on attribue à l'individu par rapport au groupe et l'intensité des rapports de soi à soi⁵. La notion d'identité se dévoile, du même coup, comme une notion largement occidentale.

2

À partir du XVIII^e et surtout du XIX^e siècle, la notion de liberté se confond avec l'idée d'indépendance du sujet, désormais libre de s'assigner à lui-même ses propres fins. Chaque individu est censé déterminer librement son bien par le seul effet de sa volonté et de sa raison. Cette émergence de l'individu s'opère sous un double horizon : la dévalorisation des appartenances situées en amont du sujet et la montée de l'idéologie du Même.

La modernité naissante n'a cessé de combattre les communautés organiques, régulièrement disqualifiées comme des structures qui, étant soumises au poids des traditions et du passé, empêcheraient l'émancipation humaine. Dans cette optique, l'idéal d'« autonomie », hâtivement converti en idéal d'indépendance, implique le rejet de toute racine, mais aussi de tout lien social hérité. « À partir des Lumières, écrit Zygmunt Bauman, on a considéré comme une vérité de bon sens le fait que l'émancipation de l'homme, la libération du véritable potentiel humain, exigeait la rupture des liens des communautés et que les individus soient affranchis des circonstances de leur naissance »⁶. La modernité se construit alors sur la dévalorisation radicale du passé au nom d'une vision optimiste d'un futur censé représenter une rupture radicale avec ce qui l'a précédé (idéologie du progrès). Le modèle dominant est celui d'un homme qui doit s'émanciper de ses appartenances, non seulement parce que celles-ci limitent dangereusement sa « liberté », mais aussi et surtout parce qu'elles sont posées comme non constitutives de son moi.

Mais ce même individu, ainsi extrait de son contexte d'appartenance, est aussi posé comme fondamentalement semblable à tout autre, ce qui est l'une des conditions de sa pleine insertion dans un marché en voie de formation. Le progrès étant censé engendrer la disparition des communautés, l'émancipation humaine passe, non par la reconnaissance des identités singulières, mais par l'assimilation de tous à un modèle dominant. L'État-nation, enfin, s'arroge de plus en plus le monopole de la production de lien social. Comme l'écrit Patrick Savidan, dans la vision moderne du monde, « l'autre est avant tout posé comme le même. Cela signifie que l'autre est tout comme moi une personne, un sujet, et que nous devons donc, à ce titre, être dotés des mêmes droits. Nous sommes, en d'autres termes, égaux, c'est-à-dire que l'être humain, en tant qu'être humain, m'apparaît comme mon semblable. Dans cette perspective, s'opèrent une sorte de réduction de la différence et une promotion de la ressemblance »⁷.

La dynamique libérale moderne arrache donc l'homme à ses liens naturels ou communautaires en faisant abstraction de son insertion dans une huma-

rité particulière. Elle véhicule une nouvelle anthropologie, dans laquelle il appartient à l'homme, pour acquérir sa liberté, de s'arracher aux coutumes ancestrales et aux liens organiques, cet arrachement à la « nature » étant regardé comme caractéristique de ce qui est proprement humain. L'idéal n'est plus, comme dans la pensée classique, de se conformer à l'ordre naturel ; il réside au contraire dans la capacité de s'en affranchir⁸. La perspective libérale moderne repose ainsi sur une conception atomiste de la société comme addition d'individus fondamentalement libres et rationnels, censés agir comme des êtres désengagés, exempts de toute détermination a priori, et susceptibles de choisir librement les fins et les valeurs guidant leurs actions. « Quelles que soient leurs divergences, écrit Justine Lacroix, toutes les théories libérales partagent un postulat universaliste, en ce sens qu'elles tendent à faire abstraction de tout élément empirique pour s'élever aux conditions transcendantales de possibilité d'une société juste, valables pour toute communauté raisonnable »⁹.

Dans ce nouveau paysage idéologique, l'identité correspond à l'individualité libérale et bourgeoise. Parallèlement, la modernité disjoint identité singulière et identité collective, pour placer cette dernière dans un espace d'indistinction. « C'est la reconnaissance d'une indistinction de droits, constate Bernard Lamizet, qui a rendu possible dans l'histoire la reconnaissance de cette différence fondamentale entre l'identité singulière, par ailleurs fondée sur la filiation et sur l'origine, et l'identité collective indistincte, par ailleurs fondée sur l'appartenance et sur les formes de représentation de la sociabilité [...] En ce sens, l'universalité du droit représente une mise en question radicale de la problématique de l'identité »¹⁰. La filiation est alors rabattue sur la sphère privée : « À partir du moment où le modèle institutionnel se fonde sur la reconnaissance de l'indistinction, la filiation cesse d'avoir un sens dans la structuration des identités politiques qui structurent l'espace public »¹¹.

S'attaquant d'emblée aux traditions et aux croyances, qu'elle sécularise dans le meilleur des cas, la modernité arrache la question identitaire à toute « naturalité », pour la situer désormais dans le champ social et institutionnel de pratiques politiques et économiques qui structurent désormais différemment l'espace public. Elle sépare fondamentalement l'ordre biologique de l'existence et l'ordre institutionnel. L'espace public moderne se constitue comme un espace d'indistinction, c'est-à-dire comme un espace où les distinctions naturelles d'appartenance et de filiation sont tenues pour insignifiantes. Dans l'espace public, nous n'existons pas comme personnes, mais comme citoyens aux capacités politiques interchangeables. Cet espace public est régi par la loi. Se conformer à la loi, c'est assumer la part socialement indistincte de notre identité. (On remarquera néanmoins que cette indistinction est encore relative, puisqu'elle se limite aux frontières à l'intérieur desquelles s'exerce la citoyenneté. En distinguant une partie d'une autre, la vie politique distingue aussi entre les espaces d'appartenance et de sociabilité).

Dès lors que l'espace public est un espace gouverné par l'indistinction, l'identité ne peut y revêtir



5. Cf. Hubertus G. Hubbeling, « Some Remarks on the Concept of Person in Western Philosophy », in Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper et Andy F. Sanders (ed.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Walter de Gruyter, Berlin 1990, pp. 9-24.

6. *La vie en miettes*, op. cit., p. 372.

7. Patrick Savidan, « La reconnaissance des identités culturelles comme enjeu démocratique », in Ronan Le Coadic (éd.), *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2003, p. 234. Axel Honneth observe, lui aussi, que « l'entremêlement de la reconnaissance légale et de l'ordre hiérarchique de valeur – ce qui correspond plus ou moins au fondement moral de toutes les sociétés traditionnelles – s'est délité avec l'avènement du capitalisme bourgeois et avec la transformation normative des relations légales sous la pression de marchés en extension et de l'impact simultané de manières post-traditionnelles de pensée » (« La reconnaissance : une piste pour la théorie sociale contemporaine », *ibid.*, pp. 216-217).

8. Cf. Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, Paris 1990.

9. Justine Lacroix, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2003, p. 79.

10. Bernard Lamizet, *Politique et identité*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 2002, p. 302-304.

11. *Ibid.*, p. 109.

qu'un caractère symbolique. « Si l'on se place dans le champ de l'histoire, du politique et des faits sociaux, constate encore Bernard Lamizet, l'identité ne saurait être que symbolique, puisque les individualités s'y confondent dans l'indistinction [...] Tandis que dans l'espace privé, nous ne mettons en représentation que les formes et les pratiques constitutives de notre filiation, nous faisons apparaître dans l'espace public les formes et les représentations de notre appartenance et de notre sociabilité qui, de ce fait, acquièrent une consistance symbolique et une signification [...] Dès lors qu'elle s'inscrit dans une dimension symbolique, l'identité, dans l'espace public, se fonde comme médiation : elle ne fonde pas la singularité du sujet, mais sa consistance dialectique de sujet d'appartenance et de sociabilité »¹².

La modernité ne se caractérise donc pas seulement par la relégation des relations organiques et des valeurs hiérarchiques, avec pour corollaire le remplacement de l'honneur par la dignité. Elle ne se borne pas non plus à discréditer l'appartenance aux communautés traditionnelles, qu'elle interprète comme des vestiges archaïques ou des crispations irrationnelles, ni à reléguer les différences dans la sphère privée, où elles ne peuvent pas s'épanouir puisque le lieu de la reconnaissance est la sphère publique. Elle se construit aussi sur l'exclusion du tiers et la réduction de la diversité. Suppression des castes et des états avec la Révolution, homogénéisation des règles de langage et de droit, éradication progressive des modes de vie spécifiques liés à l'habitat, au métier, au milieu social ou à la croyance, indistinction grandissante des rôles sociaux féminins-masculins : toute l'histoire de la modernité peut se lire comme l'histoire d'un déploiement continu de l'idéologie du Même. Dans tous les domaines, y compris (à date récente) au sein même de l'espace de la filiation, on assiste à une montée de l'indistinction, processus qui atteindra son apogée avec la globalisation. La modernité a partout fait disparaître les modes de vie différenciés. Les anciens liens organiques se sont dissous. La différence des genres a été atténuée. Les rôles au sein de la famille ont eux-mêmes été bouleversés. Seules subsistent des inégalités quantitatives – de pouvoir d'achat – quant à la possibilité d'accéder au mode de vie dominant. Le résultat est celui qu'a décrit Marcel Gauchet : « L'appartenance collective [...] tend à devenir impensable aux individus, dans leur volonté d'être des individus, alors qu'ils en dépendent plus que jamais »¹³. Qui suis-je ? Qui sommes-nous ? Voilà des questions fondamentales, dont la modernité a constamment obscurci ou rendu plus difficile la réponse.

Mais bien entendu, cette montée de l'indistinction a aussi entraîné des réactions. La différenciation des sujets et des objets structurant inévitablement l'espace de perception, la société *indistincte* suscite un malaise, parce qu'elle est perçue comme chaotique et dépourvue de sens. C'est pourquoi, de même que la globalisation, en même temps qu'elle homogénéise les cultures, entraîne aussi des fragmentations inédites, la montée de l'idéologie du Même a fait apparaître un questionnement identitaire qu'elle a ensuite constamment stimulé. Au cours des deux derniers siècles, celui-ci a revêtu des formes différentes. Le

romantisme, par exemple, a d'abord été une révolution « expressiviste », qui a donné naissance à une quête d'« authenticité ». Il faut également évoquer la façon dont les appartenances sociales et nationales modernes ont pu répondre à ce questionnement.

La valorisation du travail, soutenue à l'origine par la bourgeoisie en réaction contre une noblesse stigmatisée comme acquise aux valeurs de gratuité, et donc comme « improductive », fournit un premier substitut d'identité. L'accomplissement individuel dans le cadre d'une division industriellement organisée du travail va en effet faire l'objet d'un désir de reconnaissance, fondé notamment sur la possession d'un emploi et sur la fierté du « travail bien fait »¹⁴. Mais la nouvelle division sociale va aussi transformer la classe sociale en substitut d'identité collective. Au XIX^e siècle, la lutte des classes joue un rôle identitaire qu'on a trop sous-estimé. L'appartenance de classe sert de *statut* (le statut étant l'identité du sujet telle qu'elle résulte d'une institution), et les classes se dotent d'une culture spécifique. La lutte des classes permet à de nouvelles identités de se cristalliser, dans la mesure où la classe ne se définit par seulement par une activité socio-économique, mais aussi par une référence anthropologique aux bases naturelles de la société. « L'existence des classes, dit Bernard Lamizet, constate le caractère conflictuel et dialectique de la différence entre les appartenances au sein de l'espace public »¹⁵.

Greffée ou non sur la lutte des classes, la vie politique permet également aux individus d'acquérir, en tant que citoyens cette fois, une identité de rechange. Les identités politiques, dans un premier temps tout au moins, vont elles aussi donner naissance à des cultures spécifiques, entretenues au sein de certaines familles sociologiques. L'institution du suffrage universel répondra elle-même à une demande identitaire : « Pouvoir voter n'est pas autre chose que pouvoir donner une consistance à l'identité politique dont on est porteur »¹⁶. Quant aux luttes et aux conflits politiques, ils ont une dimension clairement identitaire, « car ils mettent l'identité des acteurs sociaux à l'épreuve de l'espace public »¹⁷.

Les identités de classes, tout comme les identités politiques et idéologiques, ne sont toutefois que des identités sectorielles, en concurrence les unes avec les autres. À côté et au-dessus d'elles vont se constituer des identités collectives plus englobantes : les identités nationales. Constatant que l'évolution du capitalisme a entraîné une massification qui a provoqué une « crise de l'identité collective », Jean-Pierre Chevènement estimait il y a trente ans que « l'être social a besoin de s'incarner comme la personne a besoin d'un corps »¹⁸. Au XIX^e siècle, ce besoin d'« incarnation » donnera naissance au mouvement des nationalités et à toutes les formes modernes de nationalisme, fondées sur l'idée que « l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes » (Ernest Gellner).

Le nationalisme apparaît de ce fait comme l'un des fruits typiques de la modernité. Mais le nationalisme n'est pas seulement un phénomène politique. Il se nourrit d'un imaginaire où se mêlent l'histoire, la culture, la religion, les légendes populaires, etc. Tous ces facteurs sont revisités, idéalisés, transfigurés pour aboutir à une narration cohérente et légitima-

12. Ibid., pp. 11-12.

13. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard-Tel, Paris 2002, p. XXI.

14. « Le principe individualiste de l'accomplissement est en fait la seule ressource normative que possède la société bourgeoise et capitaliste afin de justifier moralement la répartition extrêmement inégale des perspectives de vie et des biens. Parce que le fait d'appartenir à un certain état ne régule plus la mesure de l'estime sociale dont on jouit et la portée des privilèges légaux et économiques dont on bénéficie, la valorisation éthico-religieuse concomitante du travail et de l'établissement d'un marché capitaliste suggèrent la dépendance d'une telle estime à l'égard de l'accomplissement individuel » (Axel Honneth, « La reconnaissance », art. cit., p. 220).

15. Op. cit., p. 13.

16. Ibid., p. 205.

17. Ibid., p. 192.

18. Jean-Pierre Chevènement, *Le vieux, la crise, le neuf*, Flammarion, Paris 1974, p. 210. Le futur ministre de la Défense nationale ajoutait à cette époque que « l'État-nation en France s'est constitué au fil des siècles par une suite de génocides culturels dont nous prenons seulement aujourd'hui la mesure », et que « les revendications nationalistes, loin de devoir être regardées comme « passistes », sont éminemment populaires » (ibid.), position assez différente de celles qu'il devait assumer par la suite...

trice¹⁹. Comme l'écrit Chantal Delsol, «chaque peuple s'identifie dans l'histoire à des valeurs ou à des modèles caractéristiques. Si ces valeurs ou ces modèles s'écroulent, l'identité elle-même se voit menacée»²⁰. Valeurs et modèles vont donc jouer un rôle de dispensateurs d'identité, parallèlement aux «grands récits» que l'on a vu se déployer à l'époque des «sociétés disciplinaires» (Michel Foucault) : récit de l'État-nation, récit de l'émancipation du peuple travailleur, récit de la religion du progrès, etc.

La distinction classique entre «nations civiques» et «nations ethniques» – ou, pour reprendre les termes de Friedrich Meinecke, entre nations «politiques» et nations «culturelles» – apparaît à cet égard relativement factice, non seulement parce que la plupart des sociétés nationales mêlent les deux principes en proportion variable, mais aussi parce que l'État concerne au premier chef la société et que toutes les sociétés humaines sont des sociétés de culture²¹. Quels qu'aient pu être par ailleurs ses caractères politiques propres, aucune nationalité ne s'est jamais épargnée d'avoir recours à des mythes nationaux. Sous la monarchie, les Français se sont successivement voulus (ou crus) héritiers des Troyens, des Francs et des Gaulois. Après la Révolution, lorsque la nation s'est définie en termes purement politiques, en ignorant tout aspect prépolitique, antérieur au contrat civique, les croyances fondatrices de l'identité nationale ont conservé toute leur puissance. À l'ère de la sécularisation, elles ont constitué une compensation à l'affaiblissement des croyances purement religieuses, donnant parfois naissance à de véritables religions séculières²². Le «nationalisme» contemporain a beau se fonder sur l'idéal politique de l'État et de la citoyenneté, ce serait une erreur de croire que des valeurs politiques abstraites suffisent à former une identité commune et, surtout, qu'elles suffisent à exiger des sociétaires les sacrifices auxquels ils doivent parfois consentir. De telles exigences ne peuvent être formulées que si les liens de citoyenneté sont ressentis comme un véritable «bien immédiatement commun», sur la base d'une identification à une communauté historique elle-même fondée sur certaines valeurs²³. Les mythes, les légendes, les épopées, les récits fondateurs, jouent toujours le même rôle : ils constituent autant de médiations symboliques fondant la sociabilité sur la transmission d'un «savoir» commun ou d'une croyance partagée.

Ce «savoir commun» comporte bien entendu une large part de fantasme. Le plus souvent, il greffe sur des réalités historiques incontestables des interprétations valorisantes, des projections idéalisatrices parfaitement arbitraires²⁴. Le fantasme le plus fort est le fantasme de l'origine, qui est aussi un fantasme de pureté : à l'origine, tout était clair et simple, non encore alourdi par la pesante complexité de l'histoire effectivement advenue. Fantasme de l'âge d'or. La même herméneutique transfigure pareillement les événements ou les héros jugés fondateurs. Arminius et Vercingétorix, Charles Martel, Clovis ou Jeanne d'Arc, pour ne citer qu'eux, n'ont évidemment jamais eu dans la réalité le rôle central ou l'importance décisive que l'imaginaire moderne leur a attribué. Les batailles de Poitiers, de Bouvines ou de Valmy n'ont jamais non

plus été de grandes batailles qui auraient changé le cours de l'histoire, ce qui n'a pas empêché qu'on les ait considérées comme «fondatrices».

Dans ces conditions, les critiques de l'identité nationale ont évidemment beau jeu de vouloir «rétablir la vérité historique». Leur erreur est de ne pas voir que, si l'identité nationale ressortit bien souvent de l'imaginaire, cet imaginaire est indispensable à la vie du groupe. Elle est aussi de croire que l'on éteindra le sentiment identitaire en montrant la part de fantasme qu'il comporte. Le «fantasme» en question serait plutôt à comparer au *mythe*. Le mythe est agissant, non bien qu'il ne soit qu'un mythe, mais au contraire parce qu'il en est un. La croyance peut bien être fausse quant à son objet, elle n'en devient pas moins «vraie» par ce qu'elle suscite chez l'individu ou le groupe, ou par ce qu'elle lui procure. Telle est l'erreur d'un Marcel Detienne quand il se moque de la prétention à l'autochtonie dans un livre qui, tout en égratignant Fernand Braudel, s'emploie à présenter les anciens Grecs comme des disciples de Barrès avant la lettre²⁵. Detienne n'a pas de mal à montrer comment les Grecs, par des mythes complexes et des histoires scabreuses, s'inventent une ancestralité imaginaire. Mais il se trompe quand il croit avoir démontré quelque chose. Car s'il est vrai que nul ne peut être regardé comme autochtone pourvu que l'on remonte assez loin dans le temps, il n'en reste pas moins que la conviction d'être ou de ne pas être autochtone peut structurer les consciences et normer les comportements. Comme le note Leszek Kolakowski, «si les Grecs, les Italiens, les Indiens, les Coptes ou les Chinois d'aujourd'hui ont sincèrement le sentiment d'appartenir à la même communauté ethnique que leurs plus lointains ancêtres, on ne peut les convaincre qu'il en est autrement»²⁶.

3

Hegel a été le premier, en 1807, à souligner l'importance de la notion de reconnaissance : la pleine conscience de soi appelle et passe par la reconnaissance d'autrui. La notion de *reconnaissance* est en effet essentielle du point de vue de l'identité, que ce soit au niveau personnel ou au niveau collectif. «Qu'il s'agisse de la constitution de sa propre identité lors de l'expérience de la reconnaissance de soi dans le miroir ou de la reconnaissance de l'autre dans l'expérience de la communication, précise Bernard Lamizet, c'est le processus de la reconnaissance qui fonde la dimension symbolique de l'identité»²⁷. Cette exigence est de tout temps, mais elle a été rendue encore plus aiguë par l'avènement de la modernité, car l'identité qui ne se fonde plus sur une position hiérarchique dépend plus encore de la reconnaissance des autres. L'identité ne se confond pas avec la reconnaissance, puisqu'il y a des identités non reconnues, mais l'une et l'autre sont étroitement liées. Comme l'écrit très justement Patrick Savidan, en suivant ici la pensée de Hegel, il ne faut pas croire «qu'il y a d'abord une identité et que se pose, ensuite, la question de la reconnaissance ou non de cette identité, mais que la reconnaissance intervient dans la définition même de cette identité, au sens où



19. Cf. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca 1983 (trad. fr. : *Nations et nationalisme*, Payot, Paris 1989).

20. Chantal Delsol, *La République. Une question française*, PUF, Paris 2002, p. 98.

21. Cf. Alain Dieckhoff, *La nation dans tous ses États. Les identités nationales en mouvement*, Flammarion, Paris 2000, pp. 41-43.

22. Sur ce sujet, cf. Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford University Press, Oxford 2003.

23. Cf. Wayne Norman, «Les paradoxes du nationalisme civique», in Guy Laforest et Philippe de Lara (éd.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris 1998, pp. 155-170. Cf. aussi Claude Nicolet, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Perrin, Paris 2003.

24. Cf. notamment Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983; Wolfgang Iser (Hrsg.), *Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historischen Mentalitäten*, Peter Lang, Bern-Frankfurt/M. 2002.

25. Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Seuil, Paris 2003.

26. Leszek Kolakowski, «On Collective Identity», in *Partisan Review*, hiver 2002-03, p. 10.

27. Op. cit., p. 20.

elle "réalise" cette identité»²⁸. La reconnaissance complète ainsi l'identité. Elle en est le corrélat naturel: il n'y a de pleine identité que lorsque celle-ci est reconnue. C'est pourquoi Charles Taylor la définit comme la «condition de l'identité réussie».

Reconnaître l'autre implique, non seulement de le reconnaître comme autre, mais aussi d'admettre que si nous sommes semblables l'un à l'autre, c'est d'abord en ce que nous sommes l'un et l'autre différents. Il ne s'agit donc pas de concevoir la reconnaissance à la façon d'un Lévinas – pour qui reconnaître l'autre, c'est lui enlever sa différence et l'assimiler à ce Même dont je participe comme lui –, mais bien au sens de l'*altérité* reconnue. L'égalité des droits, dans cette perspective, n'est pas réduction de l'autre au même. Elle inclut au contraire le droit à la différence. Elle restitue à l'égal sa différence, ce qui veut dire qu'elle ne conçoit pas l'égalité dans le sens de la mêmété. Elle pose l'universel, non comme ce qui reste une fois qu'on a supprimé les différences (car en ce cas, il ne reste rien), mais comme ce qui se nourrit des différences et des particularités. La nature humaine se donnant toujours à saisir sous des modalités multiples, l'identité humaine n'est par ailleurs jamais unitaire, mais toujours différenciée. La traduction juridique et politique de cette donnée élémentaire conduit à substituer un régime respectueux des différences à un régime de similitude. Émile Durkheim avait déjà évoqué une solidarité qui existerait en vertu de nos différences plutôt qu'en vertu de nos similarités. Cette proposition peut se transposer, en termes plus contemporains, dans l'idée que la reconnaissance de nos différences est précisément celle qui peut le mieux nous unir.

Le problème de la reconnaissance des identités est précisément l'un de ceux qui resurgissent aujourd'hui avec le plus de force en raison de la crise de l'État-nation occidental. Dans la postmodernité, le grand projet moderne d'un espace unifié, contrôlé et construit par le haut se trouve radicalement mis en question. «Les grandes identités que les États-nations avaient minutieusement construites s'écroulent, constate Zygmunt Bauman [...] La construction de l'identité, et plus encore le maintien de l'identité, est devenue en ces circonstances une affaire de bricolage, sans ateliers et chefs d'usines manifestes. On pourrait dire que la production d'identité, à l'instar du reste de l'industrie, a été dérégulée et privatisée»²⁹. Dans un contexte général d'effacement des repères, l'État-nation ne parvient plus à intégrer les groupes ni à (re)produire le lien social. Il ne fournit plus aux membres de la société un sentiment d'unité, une raison de vivre et de mourir, c'est-à-dire une raison de sacrifier leur intérêt personnel et parfois leur vie à quelque réalité ou notion excédant leur individualité propre. Il apparaît comme une structure abstraite, bureaucratique, éloignée de la vie réelle. Cette évolution libère des affirmations particularistes de toutes sortes. Les besoins identitaires «ont aujourd'hui tendance à se faire toujours plus vifs (et plus disjonctifs que dans le passé) suite à l'échec de plus en plus évident des États-nations dans leur rôle de producteurs et fournisseurs d'identité»³⁰. Les identités nationales se désagrègent, mais c'est au profit d'autres formes d'identité. Plus la «communauté

nationale» s'affaiblit, plus les sociétés recherchent des communautés identificatrices de rechange.

Mais surtout, le problème de l'identité se pose désormais politiquement. L'exigence de reconnaissance visant à se faire reconnaître de tous pour ce que l'on est, le lieu de cette exigence ne peut être que la sphère publique. L'identité devient ainsi l'ensemble des pratiques et des actes par lesquels notre place peut être *politiquement* reconnue dans l'espace public. C'est bien pourquoi la défense des identités (culturelles, linguistiques, religieuses, sexuelles, etc.) – ce qu'Irving Fleischer a appelé «le droit de rester soi-même»³¹ – joue un rôle essentiel dans les conflits sociaux et politiques actuels.

La revendication de reconnaissance vise à sortir d'une situation où la différence, étant rabattue sur la sphère privée, se retrouvait de ce fait inévitablement dominée par les pouvoirs publics. Elle traduit le désir de faire inscrire dans l'espace de la communication et de la sociabilité une identité qui s'était vue jusque-là dénier les capacités et les pouvoirs d'une entité politique. «L'identité n'a de pertinence et, par conséquent, de validité institutionnelle, écrit Bernard Lamizet, qu'à partir du moment où elle fait l'objet d'une reconnaissance, d'une accréditation dans l'espace public: elle n'a de valeur institutionnelle que pour autant qu'elle a l'autorité d'un signifiant»³². C'est donc bel et bien la définition de l'espace public comme espace de l'indistinction qui se trouve mise en cause par les revendications identitaires. À un espace public «neutre», ne reconnaissant aucune appartenance spécifique, la revendication identitaire propose de substituer un nouvel espace public qui serait au contraire structuré par ces appartenances. Une telle exigence dévoile du même coup l'égalitarisme hostile aux différences comme porteur d'une vision uniformisante du monde, celle-ci n'étant elle-même qu'un principe culturel déguisé en principe universel.

La revendication identitaire, autrement dit, ne se satisfait plus d'un universalisme moral et politique qui n'a que trop souvent été le masque de pratiques de domination inavouées. Une véritable politique de reconnaissance des différences doit être incorporée dans l'organisation de la société, car la reconnaissance est à la base du lien social. La justice sociale ne passe pas seulement par la redistribution, mais aussi par la reconnaissance³³. Elle appelle une *politique de la reconnaissance* de la part des pouvoirs publics³⁴.

Une telle politique ne peut toutefois se concevoir que sous l'angle de la reconnaissance mutuelle. Celui dont on reconnaît la différence doit reconnaître celui qui l'a reconnu. Toute reconnaissance implique la réciprocité – point évidemment essentiel. Par ailleurs, une politique de la reconnaissance n'est pas à comprendre comme l'alibi du relativisme. Respecter le droit à la différence ne signifie pas récuser toute possibilité de jugement moral sur cette différence – poser que toutes les valeurs sont égales revient à dire que rien ne vaut –, mais seulement s'interdire d'universaliser arbitrairement ce jugement et s'imposer la prudence nécessaire pour statuer à son sujet du point de vue du droit.

28. Art. cit., p. 233.

29. *La vie en miettes*, op. cit., pp. 216-217.

30. Zygmunt Bauman, *ibid.*, p. 259.

31. Irving Fleischer, *Arbeit und Spiel. Essays zur Kulturkritik und Sozialphilosophie*, Reclam, Stuttgart 1983, pp. 146-165.

32. Op. cit., p. 58.

33. Sur ce point, cf. Axel Honneth, «Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society», in Scott Lash et Mike Featherstone, *Recognition and Difference*, Sage Publ., London 2002, pp. 43-55.

34. Cf. Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton 1992; Charles Taylor, «The Politics of Recognition», in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge 1995 (trad. fr.: *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris 2000).

L'identité ne doit pas être un ghetto !

1

La plupart des instruments conceptuels auxquels on a recours pour parler de l'identité individuelle peuvent aisément être transposés pour parler des identités collectives. La raison en est que les groupes constituent aussi des organismes singuliers, et qu'en outre l'identité personnelle du sujet se construit elle-même par rapport au social. En chacun, identités individuelle et collective sont donc indissolublement mêlées¹.

Nul ne réalise seul sa destinée. On ne peut donc absolutiser l'individu comme un objet en soi. L'être de l'humain ne se borne pas au *topos* de l'individu, mais s'étend au milieu commun qui contribue à le constituer. L'existence humaine est d'abord extension vers l'extérieur (cf. la notion de «*Ausser-sich-sein*» chez Heidegger). Pour savoir qui je suis, je dois déjà savoir où je me tiens. La corporéité elle-même, comme l'avait bien vu Merleau-Ponty, est synthèse d'un corps et d'un environnement social. De même la citoyenneté implique-t-elle d'emblée la concitoyenneté: la citoyenneté n'est pas un attribut de l'individu, c'est l'attribut du concitoyen. La pleine définition de l'identité d'un individu exige donc de faire référence à son contexte de vie, à l'espace qu'il partage avec d'autres que lui, car c'est en fonction de la perception qu'il en aura qu'il se définira lui-même. Le groupe assigne toujours à l'individu une part de son identité, ne serait-ce que par le biais de la langue ou des institutions². On ne peut jamais définir un moi ou un nous sans se référer à d'autres que ce moi ou que ce nous.

Pour le dire en d'autres termes: à partir de soi, il y a une existence, mais il n'y a pas d'identité seulement à partir de soi. L'identité est certes ce qui donne un sens à l'existence, mais comme l'existence n'est jamais purement individuelle, la question de l'identité revêt obligatoirement une dimension sociale. Même l'identité juridique d'un individu ne se limite pas à son état-civil, mais se trouve liée, au cours de son existence, à plusieurs types de contrats (de mariage, de travail, etc.) partiellement définis par le droit, mais aussi soumis à l'évolution de la loi et des rapports sociaux. La notion de personne, enfin, ne peut avoir de sens que par rapport à une anthropologie. C'est pourquoi l'identité ne peut se penser que dans un contexte de socialité. L'identité ne se constitue pas à l'écart, à partir du sujet lui-même, mais à partir d'une relation à l'identité des autres.

L'identité ne se ramène pas non plus aux identifications. L'étudier comme telle, de façon statique, c'est

déjà la réifier. Pour comprendre l'identité dans sa réalité dynamique, il faut la comprendre comme un processus permanent, qui ne se situe pas seulement dans le jeu des identifications du sujet, mais aussi des pressions ou des influences extérieures qu'il subit. Pour l'individu comme pour le groupe, l'identité implique toujours un va-et-vient entre le sentiment intérieur et le regard extérieur. La raison en est qu'il y a toujours deux dimensions de l'identité du sujet: celle qui fait de lui un sujet singulier, celle qui en fait un sujet de sociabilité³. Le rapport à l'autre est donc toujours fondateur de l'identité dont se soutient le sujet dans l'expérience symbolique de la sociabilité.

Le rapport à l'autre, bien entendu, peut être empathique ou hostile. Giovanni Sartori n'a pas tort à cet égard de souligner que «l'altérité est le complément nécessaire de l'identité: nous sommes ce que nous sommes, à la façon dont nous le sommes, en fonction de ce que nous ne sommes pas et de la façon dont nous ne le sommes pas»⁴. Cependant, même un rapport hostile est d'abord un rapport. Marcel Mauss a bien montré, à l'inverse, que le don lui-même met en jeu l'identité, car il «ne se réduit pas à donner quelque chose à quelqu'un», mais «consiste à se donner à quelqu'un par la médiation de quelque chose». C'est pour cela que le don se construit au moyen d'une réciprocité. Le don fait à quelqu'un qui n'est pas posé en même temps comme susceptible de le rendre est un don qui ne reconnaît pas l'identité de celui qui le reçoit. On est là au centre de la problématique de la reconnaissance.

Mais on est également au centre de la question de l'identité, puisque toute identité, toute conscience identitaire, suppose l'existence d'un autre. (Robinson, sur son île, n'a pas d'identité. Il n'en acquiert qu'à l'arrivée de Vendredi). Les identités se construisent par l'interaction sociale, si bien qu'il n'existe pas d'identité en dehors de l'usage qu'on en fait dans un rapport avec autrui. Il en va de même de l'identité ethnique, qui n'est jamais purement endogène, mais «se construit entre la catégorisation par les autres et l'identification à un groupe particulier» (Alain Policar). L'identité étant la langue qui nous est propre, toute langue implique un dialogue – le dialogue comportant lui-même une part possible de conflictualité, dans la mesure où il est une confrontation.

Toute identité est dialogique. Cela signifie que ce n'est qu'en partant de son identité dialogique que le moi peut devenir autonome. Mais cela signifie aussi qu'autrui fait partie de mon identité, puisqu'il me

1. Sur la similitude des problèmes d'identité personnelle et d'identité collective, cf. Leszek Kolakowski, «On Collective Identity», in *Partisan Review*, hiver 2002-03, pp. 7-15.

2. Cf. Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*, La Découverte, Paris 1979, pp. 73-84, qui va jusqu'à affirmer que «c'est l'institution qui décrète l'identité».

3. À ce sujet, cf. Pierre Moëssinger, *Le jeu de l'identité*, PUF, Paris 2000; Hélène Chauchat, «Du fondement social de l'identité du sujet», in Hélène Chauchat et Annick Durand-Delvigne (éd.), *De l'identité du sujet au lien social. L'étude des processus identitaires*, PUF, Paris 1999, pp. 7-26.

4. Giovanni Sartori, *Pluralisme, multiculturalisme et étrangers. Essai sur la société multiethnique*, Éditions des Syrtes, Paris 2003, p. 43.

permet de l'accomplir. L'individualisme ne conçoit le rapport à autrui que sous un angle instrumental et intéressé : la seule justification du rapport social est qu'il accroisse mon intérêt ou mon épanouissement immédiat. Dans une optique communautarienne, le rapport social est au contraire constitutif de soi. Comme l'écrit Charles Taylor, autrui est aussi « un élément de mon identité intérieure »⁵. Le groupe, tout comme l'individu, a besoin de se confronter à des « autrui significatifs ». Croire que l'identité serait mieux préservée sans cette confrontation est donc un non-sens : c'est au contraire la confrontation qui rend l'identité possible. Un sujet ne devient sujet que grâce à d'autres sujets. C'est pourquoi il faut poser, d'un même mouvement, qu'on ne peut pas respecter l'appartenance des autres si l'on n'assume pas la sienne et qu'on ne peut pas assumer la sienne si l'on ne respecte pas celle des autres.

Pierre Nora a remarqué que, par une simultanée révélatrice, plus les repères identitaires s'effacent, plus l'idée d'identité devient une notion collective, une forme collective de définition de soi⁶. Ce n'est assurément pas un hasard. L'identité collective est à la fois une totalité et une combinatoire. Elle est ce qui permet de se re-connaître et de se re-produire, y compris dans le changement. Elle est le lieu même de production de la sémantique sociale.

2

Une erreur très commune consiste à définir l'identité comme une essence fondée sur des attributs intangibles. L'identité n'est pas une essence ou une réalité statique. Elle est une substance, une réalité dynamique et à ce titre elle constitue un répertoire. N'étant pas une donnée homogène, continue, univoque, elle ne peut être pensée que dans une dynamique, une dialectique, une logique de la différence toujours confrontée au changement.

L'identité ne dit pas seulement la singularité ni la permanence de cette singularité. Envisager l'identité à partir de la notion de continuité conduit en effet à en percevoir rapidement les limites : la continuité inclut aussi le changement, tout comme la définition de soi implique le rapport à l'autre. « Ce que nous sommes ne peut jamais épuiser le problème de notre condition, parce que nous sommes toujours changeants et *en devenir* », souligne Charles Taylor⁷. Ce qui veut dire que nous sommes avant tout ce que nous sommes *devenus*, et que c'est sur cette base que nous nous projetons vers l'avenir. Il n'y a donc pas d'identité sans transformation, l'important étant de ne pas poser ces deux termes comme contradictoires. Comparaison organique : aussi loin que je remonte dans mon existence, mon corps a toujours été *mon* corps, et pourtant toutes les cellules qui le composent ont été renouvelées plusieurs fois. Il n'en va pas autrement des cultures et des peuples. L'idée juste n'est pas que les peuples restent « toujours les mêmes » au travers des changements et des mutations souvent formidables qui affectent leur histoire, mais qu'ils ont une capacité *spécifique* de changement. La permanence n'est donc pas tant dans l'iden-

tité que dans l'instance qui définit et attribue cette identité. L'identité n'est pas ce qui ne change jamais, mais au contraire ce qui nous permet de toujours changer sans jamais cesser d'être nous-mêmes.

Paul Ricoeur fait ici une très juste distinction entre l'identité *idem* et l'identité *ipse*, la « mêmété » et l'« ipséité »⁸. La permanence de l'être collectif au travers de changements incessants (identité *ipse*) ne se ramène pas à ce qui est de l'ordre de la répétition (identité *idem*). La véritable identité n'est pas de l'ordre du Même, qui est un ordre des choses, mais de l'*ipseitas*, qui définit d'emblée le statut du vivant. L'*ipseitas* correspond à la valeur différentielle. L'identité est ce qui préserve l'*ipseitas* au travers des changements.

L'identité, au surplus, est toujours à multiples facettes pour cette simple raison que, si l'expérience commune reste le moteur des sociétés humaines, cette expérience n'est-elle non plus jamais unidimensionnelle (d'où le « polythéisme des valeurs » dont parle Max Weber). Chacun d'entre nous a de multiples appartenances (linguistiques, culturelles, nationales, politiques, professionnelles, sexuelles, etc.), qui ne sont pas nécessairement toujours conciliables.

L'idéologie de la modernité prétend que l'identité relève exclusivement du choix personnel : on ne naît pas ceci ou cela, on le devient en fonction de ses choix. C'est à la fois vrai et faux. Dès la naissance, il y a comme on l'a vu un déjà-là, un arrière-plan qui constitue le cadre de la construction de soi, mais ce déjà-là n'a pas la force contraignante que lui attribuent certains. Inversement, il y a un libre arbitre, mais il y a aussi des limites à ce libre arbitre. Manière comme une autre de dire qu'il est vain de vouloir échapper à tout déterminisme, mais qu'aucun déterminisme ne détermine absolument.

Ce qui est en revanche exact, c'est que la dissolution progressive des rapports organiques, et l'effacement des repères qui en a résulté, ont aujourd'hui rendu beaucoup plus vrai ce qui ne l'était pas avant dans la même proportion : le fait que l'individu soit tenu d'intervenir lui-même dans ses choix identitaires. Ce qui conduit, sachant que « le subjectif et l'objectif sont deux faces intimement liées du même processus identitaire »⁹, à examiner la façon dont se mêlent et se combinent la part objective et la part subjective de l'identité.

L'identité subjective est celle qu'une instance quelconque, sujet individuel ou groupe, s'attribue de son propre point de vue. L'identité objective correspond, soit à l'identité attribuée à cette instance par son milieu d'appartenance dans l'espace et le temps, soit à la part de l'identité subjective dont on peut démontrer qu'elle correspond effectivement à une réalité. Or, il ne fait pas de doute que la part subjective est aujourd'hui devenue fondamentale. Comme le dit Charles Taylor, « les choses qui trouvaient autrefois leur centre de gravité dans quelque réalité extérieure – la loi ou la nature – dépendent désormais de notre possibilité de choisir »¹⁰. « Dorénavant, ajoute Janie Pélabay, l'identité résultera d'un jeu de négociation entre ce que je crée d'original et mon histoire, la communauté d'appartenance, la tradition, en somme tout ce que m'ont légué les « autres donneurs de sens ». Ce qui implique que

5. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Cerf, Paris 1994, p. 42.

6. Pierre Nora, « Pour une histoire au second degré », in *Le Débat*, novembre-décembre 2002, pp. 24-31.

7. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris 1998, p. 71.

8. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

9. Jacques Berque, « Identités collectives et sujets de l'histoire », in Guy Michaud (éd.), *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Complexe, Bruxelles 1978, p. 14.

10. *Le malaise de la modernité*, op. cit., p. 87.

– même dans le cas d'une stricte conformité avec la tradition – mon identité nécessite en dernier lieu un acquiescement de ma part»¹¹.

Ce dernier point est évidemment essentiel. Il signifie qu'une appartenance, même héritée, ne joue pleinement son rôle de marqueur d'identité que pour autant que j'accepte ou que je veuille la considérer comme telle. Le seul fait d'être Français, Italien ou Allemand, par exemple, n'est pas à lui seul pleinement déterminant de mon identité. Il ne le devient que si pour moi l'appartenance à la nation où je suis né, ou à toute autre entité, est le critère décisif de mes pensées et de mes actes. Être membre d'un peuple, d'une classe, d'une ethnie, etc. n'a en revanche guère d'importance si cette appartenance ne signifie rien pour moi. Une telle appartenance pourra éventuellement déterminer certaines de mes pensées ou de mes comportements, mais ce sera comme à mon insu. Elle pourra éventuellement m'identifier aux yeux des autres, mais elle ne m'identifiera pas à mes propres yeux. Elle ne sera pas agissante dans ma conscience aussi longtemps que je ne la regarderai pas comme de nature à le devenir, c'est-à-dire que je n'aurai pas accepté, choisi ou voulu qu'elle le soit.

L'identité subjective implique, en d'autres termes, l'autonomie nécessaire à la perception, à l'évaluation et à l'interprétation de soi. C'est nous qui fixons ce qui a de l'importance à nos yeux. Certes, nous le fixons à partir d'un arrière-plan dont nous héritons, d'un contexte d'énonciation donné en amont, mais c'est par notre capacité réflexive et herméneutique que nous déterminons le critère d'appartenance ou les valeurs que nous choisissons de considérer comme les plus importants. En ce domaine aussi, les choses ont avant tout l'importance que nous choisissons de leur donner.

Cette constatation permet de relativiser l'opposition faite couramment entre identités héritées et identités choisies. Il est indéniable qu'il existe de nombreuses associations qui ne peuvent faire l'objet d'un choix au sens que la doctrine libérale donne à ce terme. Ce sont les «associations involontaires» évoquées par Michael Walzer lorsqu'il écrit que la vie associative, «dans bien des domaines, n'est pas le fait d'un héros libéral, d'un individu qui serait en mesure de choisir ses propres allégeances. Au contraire, un grand nombre d'entre nous se situent d'ores et déjà dans des groupes qui pourraient bien s'avérer déterminants»¹². La famille et le sexe viennent évidemment au premier rang de ces «associations involontaires», mais celles-ci peuvent aussi comprendre la nation ou le pays, la classe sociale, la culture, les valeurs morales ou la religion. «Tant par leur nature que par la valeur que nous leur attribuons, ajoute Walzer, les associations involontaires jouent un rôle significatif dans notre décision d'adhérer volontairement à d'autres associations. Les premières précèdent historiquement et biographiquement les secondes, et constituent l'inéluctable arrière-plan de toute vie sociale, qu'elle se vive ou non dans la liberté et l'égalité»¹³. Cette observation est tout à fait juste, et pourtant ces associations involontaires, héritées, ne sont pas des déterminations absolues. Elles limitent seulement, sans la supprimer, notre capacité de s'en affran-

chir. Même l'identité liée au sexe et à la filiation ne devient pleinement une composante de notre identité que si nous décidons de la considérer comme telle.

On connaît la belle phrase de René Char: «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament». Un testament répartit l'héritage. Mais chez les humains, c'est à chacun de ceux qui héritent de déterminer la nature de sa part. Hériter, ce n'est pas seulement s'identifier à ce dont on hérite, mais déterminer les meilleurs moyens de se l'approprier. Je ne cherche pas seulement à poursuivre ce dont j'ai hérité, je le façonne aussi par le regard que je porte sur lui. Ce façonnement équivaut à une démarche narrative. Pour l'individu comme pour le groupe, le rapport à soi-même n'est jamais immédiat. Il passe par le truchement d'une série de représentations et de narrations que l'on se fait à soi-même. Alasdair MacIntyre montre très bien que l'unité de la vie humaine est assimilable à l'unité d'une quête narrative: «Je ne peux répondre à la question "que dois-je faire?" que si je peux répondre à la question précédente: de quelle histoire ou histoires fais-je partie?»¹⁴.

Objective ou subjective, l'identité contient toujours une part postulée. Elle n'est pas seulement un objet à découvrir, mais un objet à interpréter. La vie humaine, comme l'ont bien vu Dilthey, Gadamer ou Ricœur, est fondamentalement interprétative, c'est-à-dire qu'elle ne se borne pas à décrire des objets, mais s'emploie aussi à leur donner un sens. L'homme est «un animal qui s'interprète lui-même», rappelle Charles Taylor¹⁵. Il s'inscrit dans un cercle herméneutique qui se définit comme un espace de significations communes. Il appartient à la fois au monde qui le constitue et au monde qu'il constitue. L'identité n'échappe pas à cette règle. Elle est une définition de soi-même, en partie implicite, qu'un sujet élabore et redéfinit tout au long de sa vie, dans un processus proprement vital. L'identité est fondamentalement de nature narrative et autonarrative. Et son véritable sujet est l'énonciateur de cette narration.

De même que le moi est narratif, une identité collective se construit et évolue en fonction des auto-représentations qu'elle se donne. Loin d'être une essence éternelle ou un donné figé, elle se narre elle-même à travers un procès continu d'autodéfinition. Avoir une identité, c'est être capable de lui donner une forme narrative, forme qui «dévoile» l'identité au sens heideggerien du terme, c'est-à-dire en préservant toujours une part d'opacité et de dissimulation.

On ne peut donc répondre à la question «qui suis-je?» simplement en se nommant ou en déclinant une appartenance ou une généalogie. «Notre réponse constitue une reconnaissance de ce qui importe essentiellement pour nous. Savoir qui je suis implique que je sache où je me situe [...] En d'autres mots, mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position», écrit encore Charles Taylor¹⁶. Et plus loin: «Nous sommes des "moi" seulement parce que certaines questions nous importent. Ce que je suis en tant que moi, mon identité, se définit essentiellement par la manière dont les choses ont une signification pour moi»¹⁷.

Notre identité est inséparable d'une définition de ce qui importe ou non pour nous. Elle exprime la part



11. Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Presses de l'Université Laval, Québec 2001, p. 88.

12. *Raison et passion. Pour une critique du libéralisme*, Circé, Belval 2003, p. 7.

13. *Ibid.*, pp. 33-34.

14. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, PUF, Paris 1997, p. 210.

15. Charles Taylor, *La liberté des modernes*, PUF, Paris 1997, p. 152.

16. *Les sources du moi*, op. cit., p. 46.

17. *Ibid.*, p. 54.

de nous-mêmes que nous privilégions et sur laquelle nous nous appuyons pour nous construire, non par émancipation vis-à-vis des déterminations dont nous sommes le lieu, mais par un choix qui nous fait tenir certaines de ces déterminations comme plus déterminantes que d'autres. Ce choix est parfaitement subjectif. Une féministe, par exemple, peut très bien se définir comme « femme avant tout » (au sens de : « c'est en fonction de mon sexe ou de mon genre que je détermine mes opinions et mes conduites »), elle ne sera pas nécessairement suivie par n'importe quelle autre femme. Mais cette façon de se définir a évidemment des conséquences sur le rôle que l'on s'assigne. Et inversement, le rôle qu'on se voit assigner (au sein de la famille, de la société, de l'entreprise, etc.) exerce une influence sur notre manière de percevoir notre identité. C'est pourquoi les notions d'identité et de rôle sont liées.

Pour désigner « ce qui (nous) importe », Taylor parle d'« évaluations fortes » et de « biens constitutifs » ou « hyperbiens ». Les « biens constitutifs » se distinguent des biens matériels ou des biens qui répondent à un simple besoin en ce qu'ils ne sont nullement assimilables à de simples préférences, mais sont fondateurs d'identité : « Formuler un bien constitutif, c'est rendre clair ce qu'implique la vie bonne qu'on adopte »¹⁸. Les « évaluations fortes » se caractérisent par le fait qu'elles ne sont pas négociables et ne peuvent se réduire à une simple préférence ou à un simple désir. Elles ne sont pas relatives au bien-être, mais à l'être même des individus. Elles concernent ce qui donne une raison de vivre et de mourir, c'est-à-dire qu'elles portent sur des valeurs posées comme *intrinsèquement* bonnes. Les évaluations fortes représentent des buts moraux dotés d'une valeur intrinsèque.

C'est parce qu'elle implique une reconnaissance de ce qui importe essentiellement pour nous que l'identité a une portée morale. « Mon identité définit l'horizon de mon monde moral. À partir de mon identité, je sais ce qui est vraiment important pour moi et ce qui l'est moins, je sais ce qui me touche profondément et ce qui est de signification moindre »¹⁹. « Moral » est à prendre ici comme ce qui a trait aux valeurs : l'identité est indissociable d'une idée du bien, elle est un concept moral ordonné au bien en ce qu'elle dit ce qui vaut le plus et ce qui vaut le moins.

L'identité apparaît ainsi liée d'emblée à toute une herméneutique de soi, à tout un travail de narratologie destiné à faire apparaître un « lieu », un espace-temps qui configure un sens et forme la condition même de la appropriation de soi. Dans une perspective phénoménologique, où rien n'est donné immédiatement, mais au contraire toujours de façon médiate, l'objet ne peut procéder que d'une élaboration constitutive, d'un récit herméneutique caractérisé par l'affirmation d'un point de vue organisant rétrospectivement les événements pour leur donner un sens. « Le récit construit l'identité narrative en construisant celle de l'histoire racontée, dit Paul Ricœur. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage »²⁰. Défendre son identité, ce n'est donc pas se contenter d'énumérer rituellement des points de repère historiques ou des événements supposés fondateurs, c'est comprendre l'identité comme ce qui se

maintient dans le jeu des différenciations, non comme *le même*, mais comme la façon *singulière* de toujours changer.

Il ne s'agit donc pas de choisir l'identité *idem* contre l'identité *ipse*, ou l'inverse, mais de les saisir l'une et l'autre dans leurs rapports réciproques par le moyen d'une narration organisatrice prenant en compte saisie de soi en même temps que saisie d'autrui. Recréer les conditions dans lesquelles il redevient possible de produire un tel récit constitue la appropriation de soi. Mais une appropriation qui n'est jamais figée, car la subjectivation collective procède toujours d'un choix plus que d'un acte, et d'un acte plus que d'un « fait ». Un peuple se maintient grâce à sa narrativité, en s'appropriant son être dans de successives interprétations, devenant sujet en se narrant lui-même et évitant ainsi de perdre son identité, c'est-à-dire de devenir l'objet de la narration des autres. Comme l'écrit Philippe Forget, « une identité est toujours un rapport de soi à soi, une interprétation de soi et des autres, de soi par les autres. En définitive, c'est le récit de soi, élaboré dans le rapport dialectique à l'autre, qui parachève l'histoire humaine, et livre une collectivité à l'histoire [...] C'est par l'acte du récit que l'identité personnelle perdure et qu'elle concilie stabilité et transformation. Être comme sujet dépend d'un acte narratif. L'identité personnelle d'un individu, d'un peuple, se construit et se maintient par le mouvement du récit, par le dynamisme de l'intrigue qui fonde l'opération narrative comme le dit Ricœur »²¹.

3

L'identité est problématique de bien des façons. Nous en examinerons quelques-unes. La conscience identitaire implique en principe une préférence naturelle pour ceux qui partagent la même appartenance que nous. Cette préférence est à la base de l'amitié au sens aristotélicien du terme – cette amitié qui, très tôt, fait l'objet des critiques de Lactance et de saint Augustin, selon qui toute préférence envers certaines des créatures égales devant Dieu équivaut à une discrimination impie (« Pourquoi élis-tu les personnes ? », reproche Lactance à Cicéron, auteur d'un traité de l'amitié). La sociobiologie donnera à cette préférence une explication faisant appel à la proximité génétique (*kin selection*). Cependant, identité et appartenance ne sont pas synonymes, car la première ne se réduit pas à la seconde, et surtout nos appartenances, étant toujours multiples, peuvent entrer en conflit les unes avec les autres.

Les choix d'appartenance sont comparable aux dilemmes moraux : ils surgissent lorsque deux ou plusieurs de nos composantes identitaires entrent en contradiction. L'imputation de « double allégeance » est bien connue, mais elle peut en fait s'appliquer à chacun d'entre nous. En cas de conflit, quelle est celle de nos composantes identitaires que nous choisirons de faire primer ? La question peut se poser entre différents niveaux d'appartenance : à mes propres yeux, suis-je d'abord Breton, d'abord Français ou d'abord Européen ? Elle peut résulter d'un conflit d'ordre moral : si je suis Français et chrétien, mais que la loi civile contredit ce que je crois être la « loi

18. Ibid., p. 392.

19. Charles Taylor, « Le fondamental dans l'histoire », in Guy Laforest et Philippe de Lara (éd.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Ccrf, Paris 1998, p. 40.

20. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 175.

21. Philippe Forget, « Phénoménologie de la menace. Sujet, narration, stratégie », in *Krisis*, avril 1992, pp. 6-7.

naturelle», obéirais-je à la loi par civisme ou à ma conscience pour ne pas contrevenir à ce que je crois? L'appartenance familiale, l'appartenance nationale, l'appartenance politique ou idéologique, l'appartenance religieuse ne s'articulent pas nécessairement sans solution de continuité. La question qui surgit est alors toujours la même: quelle est la part de notre identité que nous jugeons la plus déterminante?

Le même problème se pose si l'on raisonne en termes de «proximité». Le dilemme le plus courant est celui qui oppose la proximité «naturelle» héritée (la famille, le peuple, l'ethnie, la nation, etc.) et la proximité «idéologique» choisie (intellectuelle, politique, philosophique, religieuse, etc.). Si je suis Italien (ou Allemand) et chrétien, est-ce que je me sens «plus proche» d'un Italien (ou d'un Allemand) non chrétien, voire athée, ou d'un chrétien asiatique ou africain? Si je suis une femme trotskyste, est-ce que je me sens plus proche d'un homme trotskyste ou d'une femme de droite? Et qu'en est-il si je suis bouddhiste, homosexuel et Canadien? On pourrait poser ce genre de questions à l'infini. Les réponses que l'on y donne sont évidemment arbitraires. (Un Français «souverainiste» et hostile à l'Europe n'en est pas moins aussi un Européen, tout comme son compatriote qui se définit lui-même d'abord comme un Européen n'en est pas moins aussi un Français). Elles sont fonction du groupe dont nous nous sentons le plus solidaire comme du groupe dont nous nous sentons le plus éloigné. Chaque fois que nous nous sentons plus proches de quelqu'un qui partage nos croyances ou nos convictions que d'un simple parent, nous faisons primer ces appartenances sur la seule logique de la filiation (et nous en faisons du même coup apparaître les limites). C'est un choix de ce type que fait Jésus lorsqu'il répond à ceux qui viennent lui dire que sa famille le recherche que sa vraie famille est ailleurs, qu'elle est celle que forment ses disciples et ceux qui croient en lui (Mt 12, 46-50).

Les conflits d'appartenance ou de «proximité» ne sont pas des cas d'école. Dans bien des cas éminemment concrets, des hommes ont été amenés à trancher dans un sens ou dans l'autre en fonction des situations. Et la façon dont ils ont tranché montre que l'appartenance héritée, la plus «naturelle», ne s'impose pas automatiquement. Les royalistes qui ont choisi l'exil à l'époque de la Révolution française se sentaient visiblement plus proches des aristocrates anglais, allemands ou autrichiens que de leurs compatriotes révolutionnaires. Sous l'Occupation, les Français qui ont choisi de collaborer avec l'Allemagne faisaient primer leurs affinités idéologiques ou leurs convictions politiques sur leur simple appartenance nationale. Il en allait de même des communistes français qui voyaient dans l'Union soviétique la vraie «patrie des travailleurs». Le ralliement des classes ouvrières, auparavant acquises à l'internationalisme, au patriotisme belliciste lors de la Première Guerre mondiale constitue un exemple de choix inverse. Dans tous les cas, le choix s'accompagne toujours de rationalisations justificatrices a posteriori, sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre. Mais à la base, on retrouve toujours la même question: de qui me sens-je «le plus proche»? On voit par là combien la notion de «proximité» est elle aussi subjective.

D'autres problèmes sont liés à la notion de mémoire. L'identité présuppose la mémoire, qui est autant une faculté individuelle qu'un exercice collectif: ce n'est pas un hasard si le thème du «devoir de mémoire» accompagne les nouvelles poussées identitaires. L'homme ou le groupe qui a perdu sa mémoire ne peut appréhender son identité en termes de continuité. Cette mémoire implique elle-même un regard sur le passé qui, en retour, soit aussi capable d'anticipation, de projection de soi dans le futur. Nul ne peut survivre s'il n'éprouve pas la claire conscience que son présent prolonge un passé. Dans cette optique, bien entendu, l'origine est particulièrement importante, parce qu'elle constitue le point de départ (ou d'arrivée) de la mémoire.

Cette mémoire ne saurait néanmoins se confondre avec la nostalgie de temps immanquablement supposés meilleurs ou plus heureux. Christopher Lasch a bien montré la différence entre ce type de nostalgie, qui idéalise le passé – en général d'autant plus qu'il est plus lointain –, et la mémoire nécessaire à l'identité: «Les représentations nostalgiques du passé évoquent une époque à jamais révolue, et pour cette raison intemporelle et inchangée. La nostalgie, au sens strict du terme, n'implique en rien l'exercice de la mémoire, puisque le passé qu'elle idéalise reste en dehors du temps, figé en une éternelle perfection». La mémoire, au contraire, «envisage le passé, le présent et le futur comme continus. Elle est moins préoccupée par la perte que par notre dette permanente à l'égard du passé, dont l'influence formatrice persiste à vivre dans nos manières de parler, nos gestes, nos idées de l'honneur, nos attentes, notre disposition fondamentale à l'égard du monde qui nous entoure»²².

Du point de vue identitaire, l'histoire est un argument de continuité, tandis que la mémoire peut se définir comme le mode d'inscription de l'identité dans la durée. Le recours à l'histoire fonde l'identité des acteurs sociaux en leur conférant un savoir sur les formes héritées de la sociabilité qui leur est propre. Elle leur permet de se reconnaître dans le passé comme de se projeter dans l'avenir. Le regard porté sur l'histoire n'est donc jamais neutre, puisque c'est de lui que nous tirons les représentations symboliques de notre identité qui nous constituent à la fois comme sujets sociaux et comme acteurs de notre propre liberté. Notre identité est elle-même une histoire: l'histoire de nos transformations identitaires spécifiques. «Écrire et lire l'histoire, écrit Bernard Lamizet, sont des manières de refonder dans le passé l'identité dont on est porteur et dont se soutient la sociabilité que l'on assume dans les pratiques culturelles et dans les pratiques politiques. L'histoire représente un ensemble de représentations de l'identité dans la succession des époques et des acteurs qui nous ont précédés, mais, dans le même temps, en donnant un sens aux processus qui constituent les formes politiques et les structures sociales auxquelles nous appartenons, elle donne une consistance proprement symbolique à nos identités [...] La dimension proprement politique de l'histoire est là: dans la diffusion qu'elle assure aux formes de l'identité qui sont susceptibles de donner au lien social la consistance qui le fasse reconnaître de ceux qui en sont porteurs»²³.



22. Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, Climats, Castelnau-le-Lez 2002, p. 78.

23. Bernard Lamizet, *Politique et identité*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 2002, p. 75.

«Pour autant que le passé est transmis comme tradition, il fait autorité. Pour autant que l'autorité se présente historiquement, elle devient tradition», notait déjà Hannah Arendt²⁴. Cependant, la tradition n'est pas une instance immuable, qui inspirerait ou traverserait ses diverses manifestations historiques sans être affectée par elles. La tradition aussi a une histoire.

L'appel à la mémoire (retrouver sa mémoire, entretenir sa mémoire, ne pas se laisser déposséder de sa mémoire, etc.) ne laisse pourtant pas d'être ambigu. La mémoire, tout d'abord, peut se révéler abusive, lorsqu'elle prétend par exemple prendre le pas sur l'histoire telle que l'étudient les historiens. Paul Ricoeur parle à juste titre de «ces abus de mémoire que peuvent devenir les commémorations imposées par le pouvoir politique ou par des groupes de pression»²⁵. La mémoire devient abusive lorsque, se faisant militante, elle prétend rendre compte de la vérité historique avec plus d'exactitude que l'histoire tout court, alors qu'elle n'exprime qu'une reconstruction toute subjective du souvenir collectif.

La mémoire peut aussi être inhibitrice d'identité, lorsqu'elle est chargée de trop d'éléments contradictoires. Elle court le risque de s'encombrer de choses si disparates et si contradictoires que, loin de fonder une identité, elle la rendra encore plus nébuleuse. L'héritage deviendra alors un héritage *neutre*, qui n'aura plus de sens et ne pourra plus servir de guide des pensées et des actes. Mais c'est précisément parce qu'elle tend toujours à éviter une telle surcharge que la mémoire est avant tout sélective, et donc arbitraire. La mémoire, et c'est là sa caractéristique principale en même temps que sa limitation intrinsèque, ne reflète en effet jamais que ce dont la narration identitaire veut se souvenir, que les épisodes qu'elle croit subjectivement être les plus essentiels ou les plus fondateurs. On retrouve ici la dialectique de l'identité objective et de l'identité subjective. Toute approche de l'histoire en termes de «mémoire» est inévitablement subjective.

La mémoire n'est jamais intégrale. Elle filtre, elle sélectionne, elle choisit elle-même ce qui, selon elle, mérite d'être retenu et transmis. Elle est donc autant mémoire qu'oubli, autant transmission qu'occultation. La tradition ne procède pas autrement. «Elle sépare le positif du négatif, l'orthodoxe de l'hérétique, ce qui est important et astreignant dans la masse des opinions et les données sans importance ou simplement intéressantes»²⁶. C'est exactement ce que dit Charles Maurras quand il écrit : «La vraie tradition est critique, et faute de ces distinctions, le passé ne sert plus à rien [...] Dans toute tradition comme dans tout héritage, un être raisonnable fait et doit faire la défalcation du passif»²⁷. La tradition fait donc un tri dans l'héritage. Mais qui décide, et selon quels critères, de ce qui doit être porté à l'actif et au «passif»? Encore une fois la volonté subjective du narrateur identitaire, dont les critères d'appréciation se trouvent inévitablement en amont du regard qu'il porte sur l'histoire. Le cas de Maurice Barrès est à cet égard doublement exemplaire. D'abord parce que, parti du «culte du moi», il a abouti sans rupture au nationalisme, c'est-à-dire au «culte du nous», qui n'est qu'un élargissement du premier. Ensuite parce

que ce chantre du déterminisme de «la terre et les morts» a choisi de s'enraciner dans une province qui ne correspondait qu'à une part de son hérité. «Je suis Lorrain», lance-t-il à ses amis de la Patrie française. Il l'est en effet, mais seulement par sa mère. Du côté paternel, Barrès est issu d'une longue lignée auvergnate. Le «déterminisme» dont il se réclame n'est donc pas exclusif d'un choix subjectif, ce qui veut bien dire qu'il ne détermine pas absolument.

Rares sont ceux qui, comme Péguy, ont eu à cœur de revendiquer tout l'héritage national. Pour les uns, la France est la «fille aînée de l'Église», c'est la France de Clovis, de Jeanne d'Arc et de Charles Martel. Pour d'autres, c'est le «pays des droits de l'homme», c'est la France des frondes et des révoltes populaires, des révolutions et de l'émancipation de la classe ouvrière. Pour un chrétien, l'histoire de l'Europe ne commence véritablement qu'avec le christianisme. Pour un païen, le christianisme n'est qu'une superstructure idéologique et le Moyen Âge lui-même n'a jamais été que nominalement chrétien. L'histoire forme pourtant un tout, mais la mémoire passe ce tout au crible et ne retient que ce qui est conforme à l'idée qu'elle se fait du passé et à l'image qu'elle entend en donner pour la doter d'un *sens*. Après quoi, elle justifie ses choix à la façon des révolutionnaires de 1793, qui dénonçaient les aristocrates comme des représentants du «parti de l'étranger», ou à la façon de l'extrême droite stigmatisant comme «anti-France» la part de l'histoire nationale dans laquelle elle a décidé de ne pas se reconnaître. Ces justifications n'ont évidemment qu'une apparence de réalité. Le tri qu'opère la mémoire dans l'histoire – qu'il s'agisse de l'histoire réelle, idéalisée ou fantasmée – n'est qu'un révélateur de préférences. Recourir au passé dans une optique identitaire, ce n'est pas le reconnaître tel qu'il a réellement été, mais bien plutôt, comme le disait Walter Benjamin dans ses thèses sur le concept d'histoire, «se rendre maître d'un souvenir tel qu'il jaillit à l'instant du danger»²⁸.

La même inévitable subjectivité se retrouve dans la quête des origines. La recherche et la désignation des «grands ancêtres» sont une démarche en partie arbitraire en même temps qu'une construction évolutive. Montesquieu, à la suite de Boulainvilliers, parlait de «nos pères les Germains». Augustin Thierry, à la suite de l'abbé Dubos, lui opposait que les Français descendent de «nos ancêtres les Gaulois». D'autres préféreront se référer à Rome (ou à Jérusalem). On peut de même (et l'on n'aura pas tort de le faire) présenter l'Europe comme l'héritière de la Grèce. Mais de laquelle? La Grèce d'Homère ou celle de Platon, celle de Périclès ou celle de Socrate? Et qui peut dire quelle est «la plus grecque» de toutes ces Grèces? (La peinture hollandaise se distingue aisément de la peinture italienne. Mais Rembrandt et Vermeer sont cependant bien différents: quel est «le plus Hollandais» des deux et pourquoi?). Les valeurs de l'Illiade, d'ailleurs, ne sont déjà pas les mêmes que celles de l'Odyssée. Au-delà des Grecs, on peut aussi remonter aux Indo-Européens, démarche elle aussi parfaitement légitime. Mais si l'origine est essentielle, si la provenance ancestrale nous dit quelque chose de ce que nous sommes, alors il faut aussi s'interro-

24. Hannah Arendt, «Walter Benjamin», in *Vies politiques*, Gallimard-Tel, Paris 1986, p. 291.

25. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Seuil, Paris 2000, p. 511.

26. Hannah Arendt, art. cit., p. 297.

27. Charles Maurras, *Mes idées politiques*, L'Âge d'Homme, Lausanne 2002.

28. Walter Benjamin, «Sur le concept d'histoire», in *Les Temps modernes*, octobre 1947. La thèse se clôt sur cette belle phrase: «Si l'ennemi est victorieux, il menacera aussi les morts. Or, cet ennemi n'a pas cessé de vaincre».

ger sur l'origine des Indo-Européens, lesquels, par définition, n'ont pu avoir pour ancêtres que des non-Indo-Européens. De proche en proche, pourquoi ne pas remonter jusqu'aux premiers hominiens africains, jusqu'aux australopithèques, jusqu'à l'ancêtre commun aux premiers primates ?

L'origine et histoire, enfin, peuvent entrer en contradiction, alors qu'elles sont l'une et l'autre des sources identitaires fortes. On constate ainsi aisément que l'Europe, au cours de son histoire, s'est fortement éloignée de ses valeurs fondatrices, ou du moins d'une large partie d'entre elles. À certains égards, toute l'histoire européenne peut même se lire comme histoire de cet éloignement qui, pour faire bref, nous a fait passer du holisme institutionnel à l'individualisme moderne. Mais s'il en est ainsi, il faut en conclure que l'Europe n'a cessé de se trahir elle-même. Recourir aux valeurs fondatrices, dans une telle optique, c'est à la fois réduire l'identité à l'origine et opposer l'origine à l'histoire. Ce divorce de l'origine et de l'histoire contraint immanquablement, si l'on fait résider l'identité dans l'origine, à poser toute l'histoire comme contraire à cette identité ou toute l'identité comme contraire à cette histoire²⁹. Cependant, il n'y a d'existence humaine qu'historique. Comment affirmer que l'identité de l'Europe n'a rien à voir avec son histoire ? On peut certes répondre que les Européens sont toujours « ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être », mais qu'ils l'ont oublié (ou qu'on le leur a fait oublier). L'« esprit européen » reposerait dans l'inconscient, dans une sorte de couche souterraine, et la tâche serait de le faire advenir à la claire conscience. Vision dualiste, à la fois volontariste et optimiste, qui cette fois nous renvoie du côté de Platon : le « véritable réel » serait caché ; il serait ce qu'on ne voit pas mais qu'on postule, contredisant la perception immédiate. On se rassure à bon compte avec une telle approche. Karl Marx était plus réaliste lorsqu'il disait que « la façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont »³⁰.

Il n'y a pas de double « souterrain », mais une réorientation est toujours possible. Non pas retour aux sources, mais recours aux sources, ce qui est tout différent. Pour reconnaître l'identité européenne, écrit Peter Sloterdijk, « la question ne doit pas être : qui, et selon quels critères et quelles traditions, appartient à une Europe « véritable » ? mais : quelles scènes les Européens jouent-ils dans leurs moments historiques décisifs ? »³¹.

4

Comme toute autre notion ou réalité, l'identité est susceptible de déformations ou de formulations pathologiques. La demande identitaire y verse fréquemment lorsqu'elle se heurte à une fin de non-recevoir, c'est-à-dire à un déni de reconnaissance. Ceux qui refusent de faire droit à cette demande arguent alors de l'agressivité qu'elle manifeste, de l'exclusivisme qu'elle adopte, pour justifier leur attitude. Les pathologies de l'identité sont utilisées, stigmatisées de façon instrumentale, pour discréditer la notion même d'identité³². Les deux extrêmes se confortent l'un l'autre. On est dans un cercle vicieux.

La pathologie la plus courante de l'identité est l'essentialisme. Au lieu de considérer l'identité comme une réalité substantielle, dérivant d'une narration de soi reprise en permanence, on en fait une essence intangible. L'identité se définit alors comme un attribut qui ne change jamais, comme ce qui est partagé à l'identique par tous les membres du groupe. L'individu n'est plus qu'un « type », un exemple plus ou moins représentatif des traits censés caractériser le groupe. La part subjective de l'identité est subrepticement réifiée, transformée en identité objective. La différence est posée comme autosuffisance et détermination absolues, exactement à la façon dont les adversaires de l'identité la représentent eux-mêmes, la seule différence étant que l'on se félicite de ce déterminisme que les autres condamnent comme éminemment « carcéral ». Parallèlement, on refuse l'universel, qu'on assimile à tort à l'universalisme, sans comprendre que l'une des fonctions du particulier est précisément d'accéder à l'universel à partir de sa particularité, de faire naître l'infini de la rencontre des finitudes – et qu'à l'inverse, l'universel n'a pas de contenu concret qui lui soit propre, ce qui revient à dire qu'il ne peut prendre chair que dans et par le particulier³³.

Alors que l'identité est normalement ce qui permet l'échange et le dialogue, celle-ci est alors posée comme ce qui permet de l'exclure. La préférence toute naturelle se transforme en exclusivisme, les différences signifiantes sont transposées en coupures absolues, en frontières infranchissables. On rompt ainsi avec la pensée cosmique ou païenne traditionnelle, en créant des fractures infranchissables dans un univers qui, dès lors, ne peut plus être perçu comme un tout unitaire et organique où tout se relie et se tient. La revendication identitaire devient un prétexte pour légitimer l'ignorance, la mise à l'écart ou la suppression des autres. Elle est ce qui permet de conjurer, dans une perspective obsidionale, la peur suscitée par la différence des autres. L'essentialisme obéit à la logique du « ghetto positif », du ghetto où l'on s'enferme soi-même pour n'avoir rien à connaître des autres – avec, comme le disait Péguy, l'idée que les seuls mots convenables sont ceux de sa tribu. C'est alors que l'on peut à bon droit parler de « repli identitaire ».

Dans une telle optique, la distinction entre « nous » et « les autres », qui est à la base de toute identité collective, est posée d'emblée en termes d'inégalité ou d'hostilité de principe. Les identités sont figées dans un idéaltype intemporel, interdisant désormais tout échange au lieu d'en être l'instrument. La différence est absolutisée de telle sorte que tout dialogue entre différents est dévalorisé ou présumé impossible. Les races et les peuples sont traités en quasi-espèces distinctes, qui ne possèdent plus rien en commun. Défendre son identité, ce serait nécessairement ignorer ou mépriser les autres : un Européen, par exemple, trahirait son identité en aimant la poésie arabe, le théâtre japonais ou la musique africaine ! Ce serait s'encenser soi-même, s'attribuer tous les mérites, se donner toujours raison, prétendre ne rien devoir aux autres, se placer au-dessus des autres dans une vision du monde (« nous



29. La difficulté s'accroît si l'on considère que les valeurs fondatrices que l'Europe a abandonnées sont, au moins pour certaines d'entre elles, restées vivantes au sein d'autres cultures qui contestent aujourd'hui la modernité occidentale. Doit-on alors se solidariser d'une Europe acquise à des valeurs que l'on condamne ou de ceux qui la combattent au nom de valeurs qu'on approuve ? Doit-on défendre les siens contre les valeurs auxquelles on croit, ou défendre ces valeurs là où elles s'expriment, au risque de devoir s'opposer aux siens ?

30. Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions Sociales, Paris 1968, p. 45.

31. Peter Sloterdijk, *Si l'Europe s'éveille. Réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique*, Mille et une nuits, Paris 2003, p. 51. Il ajoute : « Être Européen aujourd'hui, dans un sens ambitieux, c'est concevoir la révision du principe d'Empire comme la plus haute mission de la théorie comme de la pratique » (p. 74).

32. Cf. par exemple l'ouvrage de Brian M. Barry, qui défend le multiculturalisme au nom de l'égalitarisme : *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge 2001. Cf. aussi Éric Dupin, *L'hystérie identitaire*, Cherche-Midi, Paris 2004.

33. Cf. à ce sujet Ernesto Laclau, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, La Découverte, Paris 2000.

vs. les autres») qui ne peut être bien entendu qu'ultraconcurrentielle (libéralisme classique) ou conflictuelle (darwinisme social).

Cette conception s'exprime elle aussi dans la perspective d'un jeu à somme nulle: tout ce que possède l'un ne pourrait être possédé qu'au détriment de l'autre. Nous serons donc d'autant plus nous-mêmes que les autres seront d'autant moins eux-mêmes. Notre identité serait avant tout menacée par celle des autres. Elle ne pourrait s'affirmer qu'en éradiquant celle des autres. Survalorisation d'un côté, dévalorisation de l'autre: l'entre-nous devient le lieu de la norme et du bien, le monde extérieur le lieu de la menace et du mal. La conséquence de cette vision est l'élimination du tiers: «Qui n'est pas avec nous est contre nous».

Ce qu'Édouard Glissant appelait l'«intolérance sacrée de la racine» conduit ainsi paradoxalement à transformer le goût de la différence en culte de la Mêmété. Face à l'homogénéisation «mondialiste», il n'y aurait à opposer que le désir d'une homogénéité à moindre niveau, comme ces mouvements indépendantistes ou séparatistes qui ne critiquent l'État jacobin que pour revendiquer le droit d'instaurer un micro-État qui, à son échelle, le serait tout autant. Le narcissisme des membres du groupe se renforce de l'intériorisation dans leur identité personnelle des idéaux qu'ils attribuent à l'entité dans laquelle ils se reconnaissent. Cette satisfaction narcissique permet à chacun, y compris aux plus médiocres, de s'identifier aux réalisations les plus hautes (réelles ou idéalisées) de leur communauté. On est ici en présence d'une «identité de soutien» (Georges Devereux).

Les identités biologiques, considérées comme l'exemple même de ce qui ne change pas, sont alors fréquemment privilégiées pour être mises au service de l'ethnocentrisme, du racisme ou de la xénophobie. Or, les critères biologiques d'appartenance (à la race, à l'espèce) n'ont qu'une valeur relative. Ils peuvent bien entendu jouer un rôle, mais ils ne renvoient à rien de ce qui est spécifiquement humain, car l'homme n'a pas d'autre essence spécifique que son existence sociale-historique. À l'intérieur de l'entité retenue, de tels critères ne permettent ni de discriminer *politiquement* entre l'ami et l'ennemi ni de déterminer quelle conception du bien commun doit prévaloir. Ils sont également impuissants à rendre compte des évolutions politiques et sociales rapides qui se produisent à l'intérieur d'une population homogène. Y réduire la définition de qui est «comme moi» revient à faire bon marché de toutes les autres formes d'appartenances, héritées ou choisies. S'ajoutent à cette représentation des fantasmes de souillure, de pureté et d'impureté, la phobie des mélanges, toutes thématiques d'origine biblique, agitées souvent dans la vision d'un déclin obligé, d'un désastre imminent, d'une conjonction de catastrophes futures qui n'est que la reprise inversée de l'idéologie du progrès (l'inévitable change seulement de sens).

Il est bien vrai que les cultures forment des mondes distincts, mais ces mondes peuvent communiquer entre eux. Ce ne sont pas des espèces différentes. Parce qu'ils incarnent sous les modalités qui leur sont propres l'essence de la nature humaine, leurs

représentants peuvent chercher à se comprendre, et surtout à s'accepter mutuellement, sans se perdre ou se renier. (D'ailleurs, si les cultures constituaient des univers étanches, comment la globalisation serait-elle possible? Comment une culture pourrait-elle se convertir à une religion apparue au sein d'une autre? Comment expliquer que des chercheurs appartenant à une culture donnée puissent devenir des spécialistes d'une autre?).

Rousseau avait déjà pressenti le risque pour toute identité de dégénérer en amour-propre. L'essentialisme relève clairement de la métaphysique de la subjectivité. Il consiste à élargir à un «nous» collectif l'autocentrisme sur soi que le libéralisme attribue au «je» individuel. Cette autocentrisme va de pair avec une autovalorisation que renforce encore la dévalorisation de l'autre. L'appartenance finit ainsi par se confondre avec la vérité, ce qui revient à dire qu'il n'y a plus de vérité. L'essentialisme applique au groupe le principe libéral qui légitime et fait primer sur tout l'égoïsme intéressé et l'axiomatique de l'intérêt. Pour le libéralisme l'égoïsme individuel est à la fois recommandable et légitime; pour le racisme, l'égoïsme de groupe l'est tout autant. Les groupes se voient ainsi attribuer les mêmes caractéristiques d'autosuffisance que le libéralisme attribue à l'individu quand il en fait une monade qui se suffit à elle-même. (Mais en bonne logique, si je dois tout sacrifier à qui me ressemble plus, c'est en dernière analyse à moi-même que je dois tout concéder).

L'essentialisme est un retour à la solitude ontologique de Descartes, à ceci près qu'il opère un transfert du «je» vers le «nous». La confusion du fait politique et de la subjectivité prend la forme d'un déni du miroir et d'une dynamique d'exclusion, dans l'espoir totalement vain de garantir l'unicité et la pureté de l'appartenance. Une telle attitude conduit au rejet de toute dialectique politique de l'identité. «L'intégrisme politique identitaire consiste, finalement, à ne plus fonder l'engagement sur la dialectique, finalement risquée, d'un rapport à l'autre, mais sur la recherche d'un idéal politique impossible fondé sur ce que l'on peut appeler une *sociabilité politique du même*»³⁴.

Certes, il ne fait pas de doute que la présence d'un ennemi désigné resserre la cohésion du groupe qui s'estime menacé par celui-ci, et qu'elle contribue du même coup à lui donner une identité sociale. Mais cette identité reste négative: l'identité de qui s'oppose à X n'est que non-X. Dans certains discours sur l'immigration, par exemple, on n'a pas de mal à entendre la plainte d'une culture qui a *déjà* perdu son identité et s'affole de se voir confrontée brutalement à une autre, restée vivante. Cette plainte n'exprime pas l'identité, elle en révèle la perte. Ce qu'on reproche alors en fin de compte aux immigrés, c'est d'avoir une identité, d'en avoir encore une, alors que nous n'en avons plus. Ne sachant plus qui je suis, je me borne à dire avec force ce que je ne suis pas ou ce que je ne veux pas être.

Les pathologies de l'identité, malheureusement, ont sans doute de l'avenir dans le monde actuel. La globalisation suscite des affirmations identitaires convulsives, paroxystiques, qui sont autant de réactions contre une menace d'uniformisation planétaire.

34. Bernard Lamizet, *Politique et identité*, op. cit., p. 323.

Homogénéisation du monde et repli ethnocentrique vont de pair. Ils s'engendrent et se confortent mutuellement, par des logiques inverses mais étroitement dépendantes l'une de l'autre. S'étant coupées du passé, les communautés postmodernes peuvent rarement s'appuyer sur des traditions. Lorsque celles-ci ressurgissent, c'est bien souvent sous des formes artificiellement réanimées, postulées elle aussi dans l'espoir de normer les conduites. « Or, observe Zygmunt Bauman, comme ces communautés, contrairement aux nations modernes bien enracinées dans les institutions coercitives et éducatives de l'État-nation, ne peuvent pas s'appuyer sur grand-chose en dehors de la copie et de la reproduction de nos loyautés individuelles, leur existence exige un dévouement émotionnel d'une intensité hors du commun, ainsi que des déclarations de foi stridentes, aiguës et spectaculaires »³⁵. L'identité est en effet affaire de valeurs non négociables, et donc de passions³⁶. Le problème des identités postmodernes, c'est qu'en raison à la fois de leur caractère subjectif et de l'émiettement du champ social, elles ne peuvent se maintenir durablement que par une volonté sans cesse renouvelée et par l'intensité de l'engagement de leurs membres. L'affirmation identitaire devient de ce fait un processus émotionnel, une proclamation empathique, qui débouche fréquemment sur le « repli identitaire ». C'est bien pourquoi, chaque fois qu'il y a une crise de l'identité, on cherche un bouc émissaire.

5

Les éléments-clés de l'identité collective restent aujourd'hui la langue, la culture au sens large (système de valeurs, modes de vie, façons de penser), souvent (mais pas toujours) le territoire, la conscience d'appartenance et le vouloir-vivre ensemble.

La langue fonde la communauté de langage, mais aussi la capacité d'échange et de dialogue. Me permettant de construire mon identité dans le rapport avec l'autre, elle est par définition dialogique. « Le langage, rappelle Charles Taylor, est façonné et se développe principalement non dans le monologue mais dans le dialogue ou, mieux, dans la vie d'une communauté de discours »³⁷. Certes, la langue n'est pas un marqueur identitaire absolu (il n'y a pas besoin d'être européen pour parler une langue européenne, et au début du XIX^e siècle la moitié des Français ne parlaient pas le français). Il est même arrivé qu'un peuple perde sa langue sans pour autant perdre conscience de son identité (exemple de l'irlandais ou de l'hébreu). Cependant, de tout temps, la langue a fonctionné comme signe de reconnaissance principal. En permettant de se comprendre, elle crée d'emblée un lien.

Elle conduit en outre à penser dans certaines catégories. Loin d'être un simple moyen de communication, la langue est le véhicule du sens des choses, et comme telle, elle permet l'avènement d'une conscience réflexive. Heidegger dirait qu'elle fournit l'opportunité d'un dévoilement de l'être. La langue dévoile un monde qui est le lieu de nos évaluations, de nos émotions et de nos relations. Ce qui revient à

dire que des valeurs partagées sont difficilement compréhensibles sans un contexte linguistique qui les fonde. Et que les différentes langues reflètent différentes visions du monde, différentes façons d'être au monde. « Un peuple n'a pas d'idée pour laquelle il n'ait un mot », disait déjà Herder³⁸.

Après la langue, les mœurs et les coutumes. « Ce qui spécifie notre identité, écrit Bernard Lamizet, c'est l'ensemble des pratiques culturelles et des pratiques symboliques dans lesquelles nous investissons notre activité symbolique. Ce sont nos usages sociaux qui caractérisent notre usage de l'espace public et qui, de cette manière, fondent la part de notre sociabilité qui est offerte à l'interprétation et à la reconnaissance des autres. Nos pratiques culturelles et symboliques nous font exister dans l'espace public aux yeux des autres et, ainsi, construisent notre identité »³⁹. Le problème est qu'aujourd'hui, les pratiques culturelles et symboliques sont largement laminées par l'homogénéisation des mœurs. Homogénéisation qui est d'ailleurs largement consentie : combien, parmi ceux qui assurent vouloir défendre leur identité, ont un mode de vie réellement différent de celui de leurs semblables d'un bout à l'autre du monde développé ? (Les Allemands ont pendant des siècles tenté de répondre à la question : « Qu'est-ce qui est allemand ? » Qui se risquerait aujourd'hui à définir ce qui est français, italien, espagnol ou flamand ?).

Dans les sociétés traditionnelles, comme l'a remarqué Marcel Gauchet, « le symbolique règne de manière explicitement organisatrice »⁴⁰. Cette constatation se relie directement à la question de l'identité, car l'identité, on l'a vu, est elle-même fondamentalement symbolique. Et c'est parce qu'elle est avant tout symbolique qu'elle est la première victime de la désymbolisation marchande.

Avec le capitalisme total, tout objet se ramène à sa valeur marchande, tout rentre dans l'ordre de la pure marchandise, celle-ci étant du même coup promue au rang de réalité ultime. Tout ce qui n'a pas d'équivalent, et plus particulièrement d'équivalent monétaire, se trouve dévalorisé d'autant. Parallèlement, le statut de producteur-consommateur est le seul qui soit véritablement reconnu à l'individu dans la société de marché, l'État étant simultanément transformé en prestataire de services (et la famille en pourvoyeuse des biens et des produits dont les médias se font les prescripteurs). La société de marché vise avant tout à accélérer la circulation des choses. Pour faciliter cette circulation, elle doit enlever à l'échange toute caractéristique qui n'est pas incluse dans la seule valeur marchande. Les hommes doivent donc être allégés de leurs poids symbolique : ce qui circule ne doit plus être lesté d'attribution symbolique, à commencer par la reconnaissance de l'identité. C'est en cela que l'échange marchand s'oppose directement au rapport de don, qui contient toujours une part d'incommensurable, de hors-prix⁴¹. Comme l'observe Charles Taylor, « les exigences de la survie dans une société capitaliste (ou technologique) sont censées dicter un patron de conduite purement instrumental qui a inévitablement pour effet de détruire ou de marginaliser les fins qui possèdent une



35. *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Le Rouergue/Chambon, Rodez 2003, p. 374. Cf. aussi Francis Arzalier, *Mondialisation et identités. Le paradoxe meurtrier du XXI^e siècle. De la Corse à Kaboul, volontés identitaires, dérives et instrumentalisation des identités, 1900-2003*, Le Temps des cerises, Pantin 2004, qui montre que la globalisation, en amenuisant les différences entre les peuples, favorise l'éclosion des particularismes xénophobes, mais conclut que la quête d'identité peut être aussi un ferment de liberté.

36. Cf. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1977 (trad. fr. : *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, Paris 1980).

37. *La liberté des modernes*, op. cit., p. 47.

38. Johann Gottfried von Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Aubier, Paris 1962, p. 149.

39. *Politique et identité*, op. cit., p. 6.

40. *La démocratie contre elle-même*, Gallimard-Tel, Paris 2002.

41. Cf. Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002, pp. 176-189.

valeur intrinsèque»⁴². La Forme-Capital est nihiliste en ce qu'en éradiquant le symbolique, elle parachève le désenchantement du monde, aboutissant ainsi à la négation de tous les horizons de sens.

Dans son essai sur la «nouvelle servitude de l'homme libéré», Dany-Robert Dufour a parfaitement décrit ce processus par lequel le Marché tend à éliminer toute forme d'échange dépendant d'un garant symbolique, social ou métasocial, pour ne laisser subsister que l'échange qui vaut par son seul rapport à la marchandise: «De façon générale, toute figure transcendante qui venait fonder la valeur est désormais récusée, il n'y a plus que des marchandises qui s'échangent à leur stricte valeur marchande. Les hommes sont aujourd'hui priés de se débarrasser de toutes ces surcharges symboliques qui garantissaient leurs échanges. La valeur symbolique est ainsi démantelée au profit de la simple et neutre valeur monétaire de la marchandise de sorte que plus rien d'autre [...] ne puisse faire entrave à sa libre circulation»⁴³. La désymbolisation désigne ainsi la façon de «débarrasser l'échange concret de ce qui l'excède tout en l'instituant: son fondement. En effet, l'échange humain est serti dans un ensemble de règles dont le principe n'est pas réel, mais renvoie à des "valeurs" postulées. Ces valeurs relèvent d'une culture (dépositaire de principes moraux, de canons esthétiques, de modèles de vérité) et, comme telles, elles peuvent différer, voire s'opposer à d'autres valeurs. Or, le "nouvel esprit du capitalisme" poursuit un idéal de fluidité, de transparence, de circulation et de renouvellement qui ne peut s'accommoder du poids historique de ces valeurs culturelles. En ce sens, l'adjectif "libéral" désigne la condition d'un homme "libéré" de toute attache à des valeurs. Tout ce qui se rapporte à la sphère transcendante des principes et des idéaux, n'étant pas convertible en marchandises ou en services, se voit désormais discrédité. Les valeurs (morales) n'ont pas de valeur (marchande). Ne valant rien, leur survie ne se justifie plus dans un univers devenu intégralement marchand. De plus, elles constituent une possibilité de résistance à la propagande publicitaire qui exige, pour être pleinement efficace, un esprit "libre" de toute retenue culturelle. La désymbolisation a donc un objectif: elle veut éradiquer, dans les échanges, la composante culturelle, toujours particulière»⁴⁴.

La société marchande propose elle-même un marché: abandonnez vos identités en échange de plus de consommation, abandonnez toute valeur symbolique pour vous concentrer sur la seule valeur marchande. «Le Marché a objectivement intérêt à la flexibilité et à la précarisation des identités. Le rêve actuel du Marché, dans sa logique d'extension infinie de l'aire de la marchandise, c'est de pouvoir fournir des kits en tout genre, jusques et y compris des panoplies identitaires»⁴⁵. La désymbolisation équivalant à l'effacement de tout repère signifiant au-delà de l'intérêt comptable et de la logique du profit, il ne faut pas s'étonner que l'identité finisse par se confondre avec l'avoir (je vaux ce que j'ai, je suis ce que je possède). Car, comme le remarque encore Dany-Robert Dufour, «ce changement radical dans le jeu des échanges entraîne une mutation anthropologique. Dès lors que tout garant symbolique des échanges

entre les hommes est liquidé, c'est la condition humaine elle-même qui change»⁴⁶.

La source majeure de l'aliénation des identités semble donc bien résider aujourd'hui dans le fétichisme de la marchandise. «Le fétichiste attribue le produit de sa propre activité au fétiche. Conséquemment, le fétichiste cesse d'exercer son propre pouvoir [...] le pouvoir de déterminer la forme et le contenu de sa vie quotidienne; il ne met en œuvre que les "pouvoirs" qu'il attribue à son fétiche (le "pouvoir" d'acheter des marchandises)»⁴⁷.

La société de marché a une évidente portée anthropologique. Elle module l'imaginaire, elle tend à créer un homme nouveau défini par ses seuls intérêts matériels. Aliénation de l'être, aliénation du désir, aliénation du besoin. La société de marché ne propose qu'une caricature de lien social, puisqu'elle définit comme seule véritable existence la séparation d'avec autrui. Parallèlement, elle réifie les rapports sociaux, c'est-à-dire qu'elle amène les rapports entre les hommes à se calquer sur la forme des relations aux choses et entre les choses. Cette réification est inséparable de la logique du capitalisme. Du point de vue de la Forme-Capital, les hommes ne sont que des choses, en l'occurrence des facteurs de production et de consommation. Ces facteurs ne sont reliés entre eux que par l'échange de marchandises. La fonction de la Forme-Capital est d'aliéner toute activité créatrice vivante en s'efforçant de produire et de reproduire une forme de vie quotidienne correspondant aux valeurs qui lui sont propres. Dans l'Antiquité, on attribuait parfois certaines caractéristiques des êtres vivants aux choses inanimées; dans la logique du capital, ce sont les êtres vivants qui se transforment en objets inanimés. C'est un cercle vicieux, une fuite en avant, car le but de la logique du capital n'est pas fondamentalement de satisfaire les besoins proprement humains, mais d'utiliser ces besoins (en y ajoutant ceux qu'elle crée) pour reproduire et étendre toujours plus l'empire du capital.

Les médecins et les psychologues ont longuement étudié les troubles de l'identité. Ils soignent tous les jours des individus victimes d'une crise d'identité, qui se plaignent d'un sentiment de vide, d'une perte d'estime d'eux-mêmes, d'une incertitude sur ce qui compte vraiment pour eux. La crise d'identité est une forme à la fois d'aliénation et de désorientation. La perte d'identité est une pathologie qui prive l'individu à la fois de son identité singulière (son nom) et de toute sociabilité possible, puisque celle-ci implique toujours une médiation. Elle est en cela comparable à l'amnésie, à l'oubli, dont le propre est de plonger les êtres et les choses dans l'indistinction. Elle est comme cette «parole sans voix» dont parle Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*: une parole sans sujet, sans identité. Elle correspond à ce processus par lequel le sujet cesse d'exister comme tel, et n'existe plus que comme objet. La perte d'identité, pour les individus comme pour les peuples, c'est la sortie du symbolique. Cette sortie condamne à l'errance dans le perpétuel présent, c'est-à-dire à une fuite en avant qui n'a plus ni but ni fin.

42. *Les sources du moi*, op. cit., p. 624.

43. *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Denoël, Paris 2003, pp. 13-14.

44. *Ibid.*, pp. 238-239.

45. *Ibid.*, pp. 217-218.

46. *Ibid.*, p. 15.

47. Fredy Perlman, «La reproduction de la vie quotidienne», in *(Dis)continuité*, juillet 2001.