

VINCENT DESCOMBES

**LES EMBARRAS
DE L'IDENTITÉ**

nrf essais

GALLIMARD

DU MÊME AUTEUR

Dans la même collection

LE COMPLÉMENT DE SUJET. Enquête sur le fait d'agir de soi-même

Aux Éditions de Minuit

L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI (rééd. Folio essais, n° 436)

LE MÊME ET L'AUTRE. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)

GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES

PROUST : PHILOSOPHIE DU ROMAN

PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS

LA DENRÉE MENTALE

LES INSTITUTIONS DU SENS

Aux Éditions du Seuil

LE RAISONNEMENT DE L'OURS et autres essais de philosophie pratique

PHILOSOPHIE DU JUGEMENT POLITIQUE : débat avec Vincent Descombes (avec Thomas Pavel, Alain Boyer *et al.*)

Aux Presses Universitaires de France

LE PLATONISME

DERNIÈRES NOUVELLES DU MOI (avec Charles Larmore, introduction de Jean-Cassien Billier)

nrf essais

Vincent Descombes

Les embarras
de l'identité

nrf

Gallimard

Descombes, Vincent (1943-)
Philosophie : philosophie de l'esprit ; philosophie analytique ;
Wittgenstein ; identité ; métaphysique ; philosophie du xx^e siècle.

© Éditions Gallimard, 2013.
*Tous droits réservés sauf pour les langues anglaise,
allemande et polonaise.*

*A difficulty in philosophy is that it's
hard to be both intelligent and not-
intelligent enough at the right time.*

WITTGENSTEIN,
Les cours de Cambridge, 1946-1947,
Mauvezin, éditions T.E.R., 2001, p. 244.

Chapitre premier

APPRENDRE À PARLER L'IDIOME IDENTITAIRE

LES QUESTIONS D'IDENTITÉ : UNE ÉNIGME LEXICALE

« Qui suis-je ? », « Qui sommes-nous ? », ce sont là, dirait-on, les questions que nous posons quand nous nous interrogeons sur nos identités. Demander « Qui suis-je ? », c'est poser ce qu'on appelle précisément une « question d'identité ». Nous comprenons de quoi il s'agit parce que nous avons ici un modèle : connaître l'identité de quelqu'un, c'est savoir comment il s'appelle. Toutefois, lorsque c'est moi qui pose à la première personne la question de mon identité, mon intention est-elle d'apprendre quels sont mes *nom, prénoms et qualités*, comme si je devais me présenter à l'accueil d'un édifice public et passer l'épreuve de ce qu'on appelle fort bien un « contrôle d'identité » ? Certainement pas. Voici donc mon objet dans ces pages : je me demanderai ce que veut dire le mot « identité » quand il est utilisé avec le possessif (« mon identité », « notre identité ») et qu'il ne désigne pas tout simplement l'énoncé de mes nom, prénoms et qualités, autrement dit de mon état civil.

Un tel usage du mot « identité » est relativement récent.

Auparavant, une question d'identité aurait eu le sens trivial d'un « Qui est-ce ? », donc d'une interrogation portant sur quelqu'un que nous ne savons pas nommer ni situer dans notre milieu ambiant. Ainsi, lorsque Littré mentionne à l'article IDENTITÉ les « questions d'identité », il explique que le mot « identité » s'entend dans cette expression comme un « terme de jurisprudence » dont on use dans des enquêtes visant à établir *si un individu est bien celui qu'il prétend être*, ou bien encore *si le corps d'une victime est bien celui de telle personne*, identifiée par les éléments de son état civil. Ainsi comprise, la question ne se pose qu'à la troisième personne. Si quelqu'un devait la poser à propos de sa propre personne, ce serait parce qu'il serait devenu comme un étranger pour lui-même : parce que, frappé d'amnésie ou de délire, il ne saurait plus dire comment il s'appelle, qui sont ses parents, etc.

Lorsque « identité » est pris au sens de l'état civil, le mot entre dans la langue courante, mais il conserve le sens qu'il avait auparavant, quand les philosophes l'utilisaient pour formuler des jugements d'identité. Comment passe-t-on de ce sens classique au nouveau sens ?

Dans ses premières éditions, le *Dictionnaire de l'Académie française* indique que le mot « identité » est un terme savant qu'on a rarement l'occasion d'utiliser : « Il n'est en usage que dans le Didactique. » L'explication qu'en propose ce dictionnaire depuis l'édition de 1794 est d'ailleurs source de perplexité philosophique : « Ce qui fait que deux ou plusieurs choses ne sont qu'une même. »

Quelle est donc cette qualité ou cette force nommée « identité » qui se définit par cet effet prodigieux : faire que *deux choses* ne soient qu'*une seule chose* ? Sans doute doit-on comprendre que l'explication comporte une ellipse et qu'il fallait lire : ce qui fait que ce qu'on prenait (à tort) pour deux ou plusieurs choses n'est (en réalité) qu'une seule et

même chose. On éviterait ainsi de tomber d'emblée dans une dialectique de l'identité, en vertu de cette nécessité d'avoir à poser *deux* choses pour pouvoir dire qu'il n'y en a qu'*une*. Le concept d'identité ainsi défini est alors celui qu'on a dans les énoncés d'identité : dire que la chose A est identique à la chose B, c'est dire qu'il n'y a en réalité qu'une seule et même chose, que nous appelons tantôt A, tantôt B.

J'ai compris que le mot avait cessé d'être exclusivement un mot savant ou « didactique » et qu'il était entré dans le langage le plus ordinaire quand j'ai pu lire dans un guide de tourisme, à propos du quartier San Lorenzo à Rome, que c'était « un des quartiers populaires de Rome ayant le mieux conservé son identité¹ ». L'identité est maintenant une qualité que l'on peut conserver, ce qui veut dire que c'est aussi une qualité que l'on peut perdre ou que l'on peut vouloir défendre contre ce qui menace de la détruire.

Peut-on expliquer ce que c'est que l'« identité » d'un quartier populaire ? Dans un guide plus ancien, on aurait pu parler du *caractère* de ce quartier, avec l'idée d'un charme, d'un pittoresque, qui tiennent précisément à ce que ce caractère a d'original et de distinctif, surtout s'il s'est maintenu tandis que les autres quartiers tendaient à s'uniformiser ou à s'embourgeoiser. On aurait même pu parler d'une « personnalité » ou d'une « âme » du quartier, en vertu d'une analogie entre les sentiments que nous éprouvons pour les personnes et ceux que nous éprouvons pour les lieux fortement imprégnés d'une présence humaine.

Toutefois, le mot « identité » dit aujourd'hui quelque chose de plus. Dans cet exemple du quartier qui conserve son identité, on voit bien qu'il s'agit tout à la fois d'un territoire qui pourrait être absorbé par la masse urbaine qui l'environne de toutes parts, et aussi d'une population qui y vit. Ce qui permet au mot « identité » de désigner non

seulement une qualité propre à cette partie de la ville, mais le fait d'un attachement des habitants à leur manière d'habiter cette ville, à leurs usages locaux, à leur paysage. Que deviendrait le quartier si, comme on dit, il perdait son identité ? On répondra qu'il ne serait plus lui-même. Mais cela veut-il dire qu'il aurait disparu, ou alors qu'il existerait encore, mais de manière indistincte, confondu qu'il serait avec le milieu qui l'entoure ?

Comment le mot « identité » peut-il porter toutes ces significations ? Comment passe-t-on du sens de l'Académie au sens du guide touristique ? Notre programme dans ce qui suit est maintenant fixé : partant du fait que jadis le mot « identité » voulait dire exclusivement et veut d'ailleurs toujours dire *qu'il n'y a qu'une seule et même chose* là où on aurait pu penser qu'il y en avait deux, expliquer comment il en est venu depuis quelques dizaines d'années à signifier parfois tout autre chose, à savoir *qu'il y a une chose qui possède la vertu d'être elle-même* alors qu'elle aurait pu ne pas encore être elle-même ou ne plus être elle-même.

Une façon de mesurer la distance entre ces deux significations du mot « identité » est de considérer les adjectifs que l'on peut associer à ce substantif. Nous disons par exemple de deux personnes qu'elles ont un comportement *identique* : cela veut dire qu'elles font la même chose, par exemple que l'une et l'autre boivent un café. En revanche, si nous disons qu'elles ont l'une et l'autre un comportement *identitaire*, nous voulons indiquer par là qu'elles trouvent dans une certaine manière de se comporter un moyen d'affirmer une appartenance communautaire ou de revendiquer un lien social dont elles tirent un sentiment de leur dignité ou de la place qui leur revient dans le monde. Et, dans ce cas, le point important est que cette qualification de leur comportement ne doit pas être seulement le fait des obser-

vateurs que nous sommes — tels les touristes qui trouvent du charme au quartier San Lorenzo —, mais qu'elle vienne des intéressés eux-mêmes. Pour que leur comportement soit identitaire, il faut qu'ils en soient conscients et qu'ils puissent dire : il ne m'est pas possible de renoncer à agir comme je le fais, c'est pour moi une « question d'identité », il y va de l'idée que je me fais de moi-même. Ou encore, s'ils parlent à la première personne du pluriel : il y va de notre identité, de l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes. On dira par exemple : le conflit linguistique qui divise actuellement tel pays — ainsi, la Belgique — est un conflit *identitaire*. Dire cela, c'est indiquer qu'il s'agit dans ce conflit de beaucoup plus que d'intérêts opposés et qu'en un sens aucun compromis n'est possible. En effet, expliquera-t-on, leur conflit est tel que les uns et les autres se sentiraient diminués, perdraient leur estime d'eux-mêmes, s'ils devaient céder sur l'enjeu de leur différend.

Que les gens puissent entrer en conflit pour des questions qui ne relèvent pas de leurs intérêts matériels bien compris, cela n'a rien de spécialement énigmatique, sinon peut-être pour une conception utilitariste étriquée de l'être humain. En revanche, il y a bel et bien une énigme *lexicale* : pourquoi est-ce le mot « identité » qui s'est trouvé chargé de signifier l'enjeu et l'objet de tels conflits ? Tout mon propos dans ce qui suit portera donc sur ce point précis : dans tout cela, que vient faire le mot « identité », et donc aussi le concept d'identité ?

DÉCLARER SON IDENTITÉ

Entre l'identité au sens de l'identique et l'identité au sens de l'identitaire, il y a cet intermédiaire que constitue

l'emploi juridique et administratif, lequel assigne aux individus une identité qui les rend identifiables (donc capables d'être reconnus *identiques* à la personne que nomme tel patronyme), mais du même coup les dote d'une identité appropriée à leurs personnes sous la forme de leurs noms, prénoms et qualités (et par là source possible de sentiments *identitaires*).

Dans son livre *Identity and Violence*², Amartya Sen a critiqué les intellectuels qui défendent ce qu'on appelle en français une politique « communautariste », c'est-à-dire en anglais une politique des identités (*identity politics*). Il reproche à ces théoriciens d'enfermer les humains dans des identités exclusives. En particulier, il s'en prend vigoureusement à un programme britannique préconisant une politique qui visait à instaurer dans le pays un régime qui en aurait fait une « fédération de communautés³ ». En fait de diversité, observe-t-il, ce qui est préconisé ressemble plutôt à une juxtaposition de ce qu'il appelle des « monoculturalismes⁴ ». Et, en effet, un tel programme consiste finalement à confiner chacun dans sa communauté d'origine. Sous couleur de célébrer la diversité et le respect des usages de chacun, on en viendrait en réalité à organiser officiellement la segmentation du pays en « communautés » qui pourraient s'ignorer les unes les autres.

À ce programme, il fait une objection de principe qui consiste à rappeler le sens que nous donnons à la citoyenneté dans un régime de souveraineté populaire (autrement dit, démocratique). Cette objection est en effet décisive. La citoyenneté démocratique suppose que le citoyen est directement membre de son pays, sans qu'on puisse insérer la médiation d'une communauté.

[Le problème] est de savoir si les citoyens dont les familles sont issues de l'immigration doivent se considérer eux-mêmes

comme étant des membres de communautés particulières, et comme n'étant des citoyens britanniques qu'*en vertu* de cette appartenance communautaire, dans ce qu'on présente comme une fédération de communautés⁵.

Or il se trouve que Sen commence son livre par une anecdote personnelle qui lui permet d'introduire son sujet tout en soulignant à quel point notre usage du mot « identité » peut être une source de difficultés — des difficultés de communication qui renvoient à des difficultés proprement conceptuelles, lesquelles nous plongeant finalement en pleine philosophie.

Voici l'anecdote. La scène a pour décor l'aéroport d'Heathrow. À l'époque, Amartya Sen enseignait à Cambridge, et il y exerçait les fonctions de *Master of Trinity College*. Au retour d'un voyage hors d'Angleterre, il se soumet au contrôle d'identité et présente sa fiche d'identité au fonctionnaire de la police des frontières. Ce dernier voit que son adresse anglaise est ainsi libellée : *Master's Lodge, Trinity College, Cambridge*. Surpris, ce fonctionnaire cherche à savoir à quel titre le voyageur indien qu'il a devant lui habite chez le Maître de ce collège. « Est-ce que vous êtes un de ses proches amis ? », demande-t-il à Sen. Visiblement, il ne lui vient pas à l'esprit que Trinity College pourrait avoir désigné comme son *Master* un professeur de nationalité indienne.

Malicieusement, Sen fait remarquer qu'une telle question, posée à lui, pourrait être entendue dans un profond sens philosophique. Depuis l'Antiquité, les philosophes se sont demandé si un individu pouvait être son propre ami, avoir avec lui-même une relation d'amitié. Si la question du fonctionnaire de police avait eu ce sens, Sen aurait dû examiner si les sentiments qu'il a pour lui-même relevaient de l'amitié.

Sen tire de ce petit incident à Heathrow la leçon que « l'identité peut devenir une affaire compliquée⁶ », comme nous l'ont dit les philosophes. C'est l'occasion pour lui de citer l'un des plus connus parmi les philosophes de son collègue : Ludwig Wittgenstein. Ce dernier a écrit cet aveu-tissement auquel nous renvoie Sen :

« Une chose est identique à elle-même. » — Il n'y a pas de plus bel exemple de proposition inutile, et néanmoins liée à un jeu de la représentation. Comme si nous insérions en imagination la chose même dans sa forme propre, et comme si nous constatons qu'elle lui convient⁷.

On lit en effet dans les livres de philosophie que notre pensée repose sur un grand principe : toute chose est identique à elle-même. Wittgenstein se plaint que ce principe soit en réalité complètement vide. S'il semble dire quelque chose, ajoute-t-il, c'est parce qu'il suggère un certain jeu de la représentation. C'est comme si nous disions : tout corps matériel a exactement la même taille que lui-même, et que nous cherchions à illustrer cette relation en appliquant à la chose une mesure qui serait en réalité cette chose elle-même ou encore un décalque de cette chose.

La remarque de Wittgenstein s'éclaire si on la lit à la suite de la section précédente (§ 215) où il écrivait :

Il semble que l'identité d'une chose avec elle-même nous fournisse un paradigme infallible de l'identité. Je dirai : « Ici, il ne peut pas y avoir plusieurs interprétations. Qui voit une chose voit aussi l'identité. »

Deux choses sont-elles identiques quand elles sont comme *une seule chose* ? Et comment suis-je donc censé appliquer au cas de deux choses ce que me montre cette *seule chose* ?

En somme, Wittgenstein se moque de l'idée qu'on pourrait proposer comme *paradigme* de ce qu'on appelle *identité* une propriété d'identité à soi. Cette propriété de l'identité à soi étant universelle, il suffirait de se donner un objet — par exemple, la table sur laquelle écrit le penseur — et d'extraire de l'inspection de cet objet présent devant nous de quoi comprendre ce que veut dire le prédicat « être identique à soi ». Malicieusement, Wittgenstein se demande : comment vais-je appliquer à *deux objets* le prédicat que je suis censé avoir abstrait de ma perception d'*un seul objet*, prédicat qui signifie la propriété en vertu de laquelle l'objet n'est pas deux mais un ? Il est bien clair que Wittgenstein ne se satisferait pas de l'explication proposée par l'Académie française : l'identité est ce qui fait que deux ou plusieurs choses ne sont qu'une même chose.

Bien entendu, Wittgenstein ne veut pas dire que le concept d'identité est vain : ce qu'il veut dire est qu'il nous faut l'expliquer en fournissant d'authentiques « *paradigmes* », c'est-à-dire des modèles à suivre qui soient instructifs, qui permettent de comprendre en quoi nous faisons quelque chose de significatif en appliquant le concept d'identité à une situation. En fait, nous venons justement d'avoir l'exemple d'une telle application significative du concept. Le fonctionnaire à l'aéroport d'Heathrow a appris quelque chose : cet homme qui s'appelle Mr Amartya Sen est la même personne que celle qui répond au titre de *Master of Trinity College*. Le principe « toute chose a l'identité avec soi-même » ne dit rien encore, ce qui veut dire qu'on ne lui trouve pas un exemple significatif d'application. En revanche, « Amartya Sen est le *Master of Trinity College* » est un bon exemple de ce que c'est qu'avoir une identité, car cela illustre bien que nous entendons par là ce qui rend un individu *identifiable*, et même *ré-identifiable*.

Toutefois, Amartya Sen ne signale ces obscurités enveloppant l'identité à soi que pour préparer le terrain à d'autres difficultés qui tiennent, dit-il, à une autre sorte d'identité. On parle aujourd'hui, dit-il, de « partager une identité » avec d'autres, par exemple une identité nationale avec ses compatriotes, une identité religieuse avec d'autres fidèles, une identité professionnelle avec des confrères, etc. Sen donne plusieurs exemples de cette sorte d'identité, tous construits sur le même canevas. L'identité de quelqu'un se présente comme une liste d'attributs variés tels que la nationalité, éventuellement les origines, la profession, l'affiliation religieuse, le statut familial, le sexe, les opinions, les engagements, les goûts esthétiques. Autant de « catégories » et de « groupes » auxquels un individu peut se rattacher d'une façon ou d'une autre, autant d'« identités ». Je suis, écrit Sen,

tout à la fois un Asiatique, un citoyen indien de descendance bengali, un résident parfois américain ou parfois britannique, un économiste, un amateur en philosophie, un auteur, un ferme partisan de la laïcité et de la démocratie, un homme, un féministe, un hétérosexuel, un défenseur des droits des homosexuels, quelqu'un dont le style de vie n'est pas religieux, venant d'une tradition hindouiste, n'appartenant pas à la caste brahmane, qui ne croit pas à une vie après la mort (ni non plus, si on le demande, à une vie avant la conception)⁸.

Pourquoi cet inventaire hétéroclite des différentes qualités que se reconnaît l'auteur ? L'intention est claire. S'il est vrai que chacun de nous peut ainsi énumérer au titre de son identité toutes sortes de solidarités ou d'intérêts, alors il va de soi que les politiques identitaires (*identity politics*) reposent sur un sophisme, puisqu'elles font comme si un individu ne pouvait trouver qu'un seul groupe auquel se rattacher. Si c'était le cas, on pourrait concevoir que la

ligne de conduite de chacun soit dictée par cette unique identité sociale. Mais, en fait, les identités sociales sont « vigoureusement » ou foncièrement « plurielles » (« *identities are robustly plural* »).

D'une façon ou d'une autre, nous appartenons en fait à bien des groupes différents, et chacune de ces collectivités peut procurer à quelqu'un une identité qui peut se révéler importante pour lui⁹.

Selon A. Sen, il suffit de souligner ce point pour ruiner l'idée même de tirer ma ligne politique d'une référence à mon identité. Puisque chacun possède plusieurs identités, il lui faut à chaque fois *choisir*, parmi les différents groupes qui peuvent réclamer son allégeance, celui qui va prévaloir à telle occasion.

Il y a bien sûr beaucoup de vrai dans ces considérations : la vie sociale de chacun comporte de multiples facettes, personne ne se doit à un seul groupe, il entre une part de responsabilité personnelle dans le fait de se réclamer de tel groupe plutôt que de tel autre.

Tout cela est très juste, mais peut-être insuffisant. Nous voulons demander : en quoi les identités sociales sont-elles *sociales* ? Et en quoi sont-elles des *identités* ? (Bien entendu, ces questions ne visent pas spécialement Sen, et peut-être lui moins qu'un autre, car il a lui-même indiqué qu'il reprenait ce mot de l'usage courant dans les sciences sociales et la politique, tout en nous avertissant que toucher à des questions d'identité est plus complexe qu'il ne le semble d'abord, au point de réclamer un détour par la philosophie.)

Tout d'abord, de quoi cette liste est-elle la liste ? Est-ce une liste d'*identités* au sens où le nom propre (« Amartya

Sen ») ou le titre exclusif (« *the Master of Trinity College* ») peuvent passer pour des identités qui appartiennent à une seule et même personne ? Mais parler alors d'identité voudrait dire qu'à chaque fois *une seule personne* est visée. Il ne serait pas question de partager quoi que ce soit. En réalité, le paradigme du contrôle d'identité est celui d'une identité qui est « vigoureusement singulière ».

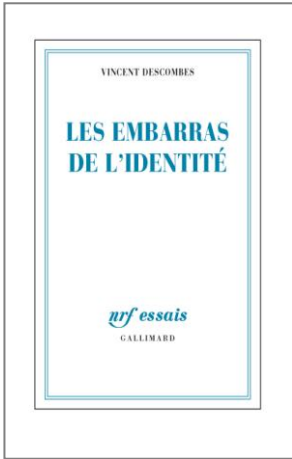
On dira peut-être : ce que cette liste énumère, ce sont les « identités sociales » de quelqu'un. La liste de mes identités sociales ou partagées est la liste des groupes auxquels j'appartiens. Mais alors, une objection d'ordre sociologique se présente. La liste, nous dit-on, est celle des groupes auxquels un individu reconnaît appartenir. Toutefois, pour compter des éléments et en faire une liste, il faut que ces éléments soient d'un même genre. (Je ne peux pas compter les pommes avec les poires, il faut les compter comme des fruits.) Dès lors, il faut que nous puissions reconnaître ici une pluralité de groupes. Or la liste de Sen comporte deux sortes d'appartenance :

1° des appartenances à une même classe, au sens *logique* de l'ensemble des individus possédant un même attribut (par exemple, avoir telle opinion ou tel goût) ;

2° des appartenances à une même communauté, au sens du sociologue, c'est-à-dire au sens où le fait pour moi d'être du même groupe que telle autre personne crée entre nous un *lien social* (par exemple, être de la même famille, du même pays).

Ce lien, on croit pouvoir le faire naître par la prise de conscience d'un intérêt ou d'un destin commun, sur le modèle de la théorie classique de la conscience de classe (les gens qui se découvrent exploités s'aperçoivent qu'ils ont un intérêt et peut-être une « identité » de classe). Sen donne des exemples qui relèvent d'une théorie de la formation des groupes par une prise de conscience, simulta-

- Harald Welzer *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XXI^e siècle (Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*; traduit de l'allemand par Bernard Lortholary).
- Bernard Williams *L'éthique et les limites de la philosophie (Ethics and the Limits of Philosophy*; traduit de l'anglais par Marie-Anne Lescourret).
- Bernard Williams *Vérité et véracité. Essai de généalogie (Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*; traduit de l'anglais par Jean Lelaidier).
- Yosef Hayim Yerushalmi *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable (Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*; traduit de l'anglais [États-Unis] par Jacqueline Carnaud).
- Levent Yilmaz *Le temps moderne. Variations sur les Anciens et les contemporains.*



Les embarras de l'identité Vincent Descombes

Cette édition électronique du livre
Les embarras de l'identité de Vincent Descombes
a été réalisée le 15 février 2013
par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782070139842 - Numéro d'édition : 248873).

Code Sodis : N54458 - ISBN : 9782072482779
Numéro d'édition : 248875.