



## LA CONCURRENCE DES IDENTITÉS

**Jean-François KERVEGAN**

Directeur du Groupe **Nosophi**, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne

Conférence organisée par la Chaire MCD portant le titre « *La concurrence des identités* » et prononcée le 8 septembre 2004 à l'UQAM.

---

Il est aujourd'hui généralement admis par les psychologues et les sociologues que l'individualité suppose une construction ou une constitution. C'est évidemment vrai de l'individualité psychologique (le « moi »), qui se construit grâce à un ensemble de processus de formation ou d'éducation. C'est vrai également de l'individualité morale, dont la constitution (l'accès à « l'autonomie » dans le jugement normatif et dans l'action) passe par ce que, pour aller vite, on peut nommer un travail d'accession à l'universalité. Il y a donc quelques raisons de penser qu'il en va de même avec l'individualité sociale et politique, à laquelle nous accédons lorsque nous estimons (éventuellement à tort, d'ailleurs) être en mesure de conduire par nous-même notre vie, de nous « prendre en mains » pratiquement dans un univers social et politique que nous « trouvons là », mais sur lequel notre agir n'est pas sans produire des effets. Cet univers se transforme sans cesse grâce à une interaction complexe d'individualités ou de revendications d'individualité qui, fréquemment, entrent en concurrence, au sens où la réalisation de l'une peut faire obstacle à la réalisation d'autres revendications émanant de « soi » individuels ou collectifs qui prétendent exister et être reconnus à travers des pratiques qui seront ainsi des pratiques « normales », sinon des pratiques normatives.

Pour autant, le sens de la constitution de l'individualité ne s'épuise pas dans la description, fût-elle aussi complète que possible, des processus empiriques d'accession à la subjectivité et à une conscience d'universalité. Cette constitution comporte sans doute aussi une dimension qui dépasse la construction empirique de « moi » historiques déterminés : une dimension apriorique ou transcendantale, du moins si l'on admet, avec tous ceux qui ne sont ni empiristes, ni utilitaristes, qu'il faut supposer quelque chose comme une structure universelle et *a priori* de la subjectivité pour rendre compte de façon sensée et pertinente de la construction des subjectivités singulières (des « Je ») et pour s'orienter au sein de leur complexité : « je » suis à la fois un individu psychologique, un sujet moral évoluant dans un



## CONFÉRENCES DE LA CHAIRE MCD – SEPTEMBRE 2004

Chaire de Recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie  
<http://www.chaire-mcd.ca/>

univers historique lui-même structuré normativement, et un individu confronté à d'autres individus évoluant et cherchant à affirmer leur individualité dans un univers social et politique sur lequel leurs évaluations ne sont d'ailleurs pas forcément concordantes avec les miennes. Il faut alors s'interroger, comme le fait par exemple le philosophe Charles Taylor<sup>1</sup>, sur la part respective qu'ont, dans la constitution de l'individualité, le «transcendantal» et «l'historique», l'*a priori* et l'empirique, ou encore l'universel et le singulier, tout en reconnaissant que la question de l'articulation des deux dimensions de l'individualité est elle-même historiquement située, en ce sens qu'elle ne peut surgir que dans le contexte de ce qu'il est convenu de nommer la «modernité». On peut dire, en effet, que c'est avec la modernité (à laquelle on se gardera ici de donner des contours trop précis) que l'identité est devenue un *problème* auquel des réponses *concurrentes* peuvent être apportées. Le propre des civilisations «pré-modernes», qu'il s'agisse de la cité grecque, de l'Empire romain, du christianisme médiéval ou de l'islam du Califat, est que la question de l'identité n'y émerge pas comme problème : elle y est de l'ordre du fait ou de la «nature». L'identité moderne est au contraire plurielle, concurrente et construite : *culturelle*.

A l'encontre du «naturalisme», il faut désormais poser que le moi n'est pas une chose ou un objet, mais un système d'actes (jamais donné, mais toujours implicitement présupposé par la cohérence d'une «vie» \_Hegel écrit : «ce qu'*est* le sujet, c'est la série de ses actions »<sup>2</sup>\_ ; mais ces actes (et ceci ne vaut pas seulement pour les actes de parole) ne sont pas de type monologique, ils sont pris dans des «réseaux d'interlocution». Ces réseaux obéissent eux-mêmes, pour fonctionner de manière cohérente et autant que possible coordonnée, à une structuration qui précède tout contexte empirique d'interlocution et de communication sociale, et qui forme une sorte d'*a priori* toujours présupposé ; on peut être ainsi fondé à parler, toujours avec Taylor, d'un «enracinement transcendantal de l'indépendance [du Je] dans l'interlocution». Il y a là une manière féconde de s'interroger sur la genèse de l'identité moderne, sans sacrifier au relativisme moral qui est impliqué par l'approche déontologique et procéduraliste aujourd'hui dominante en matière de philosophie morale et politique (Rawls, Habermas<sup>3</sup>), et que résume sommairement le mot d'ordre de la «priorité du Juste sur le Bien». Comme

<sup>1</sup> Voir *Les sources du Moi*, Seuil, 1998.

<sup>2</sup> *Principes de la philosophie du droit*, PUF, 2003, § 124, p. 221.

<sup>3</sup> Voir J. Rawls, *Théorie de la Justice*, Seuil, 1987, et *Libéralisme politique*, PUF, 1995 ; J. Habermas, *Droit et démocratie*, Gallimard, 1997.



d'autres philosophes que l'on a coutume de présenter comme «communautariens» (M. Sandel ou M. Walzer<sup>4</sup>), Taylor entend réhabiliter les «distinctions qualitatives» et avec elles une théorie substantielle des biens ou, dans son vocabulaire, des «hyperbiens» qui structurent de façon homogène et historiquement située notre identité morale et éthique. Bref, il s'agit de faire de nouveau droit, à l'encontre des relativismes, à une recherche sinon de vérités morales substantielles, du moins de points de vue évaluatifs qui prétendent à une validité inconditionnelle. Mais la difficulté redouble ici : comment faire droit à une telle exigence d'universalité dans un monde où, d'évidence, le consensus ne règne pas sur les intuitions éthiques fondamentales et les «valeurs» susceptibles de structurer nos vies ?

C'est ici que nous rencontrons le problème de la «concurrence des identités», sous la forme d'un dilemme. D'un côté, il paraît plus que probable que la *dispersion des identités*, propre aux sociétés modernes, dans lesquelles les sociétés ne disposent plus d'une définition évidente, quasi-naturelle, de leur «soi», provoque une aspiration forte à des valeurs incontestables et structurantes, à des «hyperbiens». Mais, de l'autre côté, la fragmentation elle aussi moderne des lieux de constitution de soi \_j'accède à une identité à partir d'un pôle parmi d'autres possibles : mon statut civique, ma position sociale, mes choix religieux, mes préférences sexuelles, mon appartenance ethnique et/ou géographique...\_ fait que cette quête des «hyperbiens» est forcément dispersée, et à maints égards hétéroclite. Imaginons une énumération à la Prévert d'identités revendiquées : «je suis Français(e)», «je suis musulman(e)», «je suis ouvrier(ère)», «je suis homosexuel(le)»... Ce qui veut dire que s'il y a exigence commune d'un *lieu* d'identité, il y a dissonance forte quant à la définition «substantielle» de cette identité et quant au choix de ce lieu. Peut-on se satisfaire de cette situation, grosse de mécontentements et d'affrontements potentiels ? Non sans doute, car elle est une cause évidente d'opacité du monde social. Mais comment la surmonter ?

De manière tout à fait théorique, on peut chercher la réponse à cette difficulté dans deux directions. La première consiste à s'efforcer de revenir à une définition homogène et unique de l'identité et de son lieu ; je considère que cette voie nous est fermée, et je vais dire pourquoi. La deuxième revient à s'accommoder du caractère controversé et concurrentiel des «hyperbiens». Cette deuxième solution comporte elle-même deux variantes. *Ou bien* on considère que la concurrence des identités est

---

<sup>4</sup> Voir M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999 ; M. Walzer, *Sphères de justice*, Seuil, 1997.



irréversible et irrémédiable : la société doit donc vivre de ses différences ou du «différend » qui la fait être : c'est ce qu'on pourrait appeler, avec beaucoup de prudence, la voie «communautarienne ». *Ou bien* (deuxième variante) on estime, sans revenir à la première orientation (car la restauration d'une puissante identité homogène est impraticable dans un monde profondément différencié), que la concurrence bénéfique de ces identités partielles n'est pas incompatible avec l'affirmation d'une identité qui serait *partagée* par delà ces différences, rôle qui pourrait revenir à l'identité politique, à la citoyenneté.

La première solution (le retour à une définition homogène et unique de l'identité) me paraît incompatible avec une propriété distinctive des sociétés modernes, la *complexité*. Ce terme est employé ici en un sens précis, celui que lui donnent les théories dites « systémiques » de la société, comme celle de N. Luhmann. Schématiquement, un système, en particulier un système social est complexe lorsque les propriétés de ce système ne sont pas réductibles à la somme des propriétés de ses parties, des sous-systèmes en lesquels il se différencie, par exemple : l'économie, le droit, la culture, la religion, la politique. Chacun de ces sous-systèmes, dont chaque individu est agent d'une manière chaque fois différente et pas forcément coordonnée, a un régime de fonctionnement propre et confère à ses acteurs des propriétés spécifiques. Cela veut dire que, dans une société complexe, ce que je suis en tant que citoyen, en tant qu'agent économique, en tant que sujet moral, en tant qu'adepte de telle ou telle croyance, etc., ne se recouvre pas spontanément, ne forme pas de soi-même un système intégré et cohérent. Ainsi, le problème de l'identité est dans les sociétés modernes bien plus compliqué qu'il ne pouvait l'être, par exemple, pour le citoyen athénien du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>5</sup>. Dans une société complexe, l'identité de chaque individu est pour lui-même un *problème à résoudre*, et la réponse qu'il y apportera \_dont rien ne dit qu'elle soit, sinon par une auto-illusion explicable, l'effet d'un libre choix\_ aura des conséquences pour lui et pour les autres acteurs auxquels il est confronté, de manière chaque fois différente, dans chacun des sous-systèmes sociaux. Ainsi, dans une société complexe (et j'admets ici que la société moderne est une société complexe), l'identité des individus est elle-même complexe, ce qui veut dire aussi précaire et mobile, et il est vain d'espérer revenir à une définition *simple* de celle-ci, car ceci impliquerait un *retrait de la modernité* ; ce retrait, très peu d'individus y sont prêts, tant le prix à payer est élevé, par exemple en termes de bien-être économique.

---

<sup>5</sup> Voir Christian Meier, *La naissance du politique*, Gallimard, 1995.



## CONFÉRENCES DE LA CHAIRE MCD – SEPTEMBRE 2004

Chaire de Recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie  
<http://www.chaire-mcd.ca/>

Le choix de la seconde voie, l'acceptation du caractère controversé et équivoque des identités, paraît donc imposé dans une société qui a perdu, avec la simplicité, le privilège de la transparence. Mais laquelle des deux options dégagées : le choix du différend ou l'établissement d'une grammaire commune des identités, convient-il de choisir, à supposer ici encore qu'un choix puisse être fait ?

Le choix du différend est celui de tous ceux (mais la palette est large !) que l'on qualifie de communautariens ou de communautaristes. Ici, une précision s'impose, compte tenu de l'usage caricatural et presque infamant qui est fait aujourd'hui de ce terme dans le débat public. Le communautarisme s'est constitué comme doctrine, en philosophie politique, dans les années 1980 et 1990, en réponse à certaines difficultés de ce que l'on appelle outre-Atlantique le libéralisme, c'est-à-dire, schématiquement, en opposition à une vision individualiste et contractualiste de la société politique où l'adoption de procédures adéquates de formation des choix collectifs permettrait de neutraliser (sans l'éliminer) la concurrence des conceptions « substantielles » (et substantiellement différentes) que les individus et les groupements partiels se font du bien ou de leur bien. L'option communautarienne ne consiste pas à nier l'existence de quelque chose comme un bien commun ou des valeurs (politiques) partagées : elle affirme seulement, contrairement au point de vue de J. Rawls et de ses disciples, que l'on ne peut faire l'économie d'un débat sur le *contenu* de ces biens ou des « hyperbiens », de ces « valeurs » qui doivent en dernière instance structurer la perception qu'une société a d'elle-même. Ce que conteste la philosophie politique communautarienne, ce n'est pas l'unité de la cité politique, à laquelle elle est tout aussi attachée que ses « adversaires » libéraux, c'est plutôt l'idée que cette unité puisse véritablement exister dans l'ignorance ou dans l'*élision* des identités partielles et concurrentes qui organisent la représentation que les individus et les groupes ont d'eux-mêmes. On voit que cette position est éloignée des vues simplistes que l'on fustige aujourd'hui sous la dénomination de « communautarisme », et qui correspondent bien plutôt à la première solution que j'ai évoquée et écartée : un repli rigide et borné sur une définition partielle de l'identité (par exemple : l'adhésion à une croyance religieuse), définition qui serait jugée exclusive de toutes les autres. Je crois qu'à l'exception d'une petite frange qu'on peut nommer intégriste (en se rappelant que l'intégrisme n'est pas forcément seulement religieux : il y a des intégrismes politiques, sociaux, culturels), nul n'adhère véritablement à une telle vision simplificatrice de sa propre identité ou de celle des autres. Le « musulman », le « Breton », le « juif », la « jeune fille maghrébine » ou la « ménagère de cinquante



ans » ne sont jamais *uniquement* cela à nos yeux et à leurs propres yeux, même si cette propriété, éventuellement revendiquée aux dépens d'autres, peut jouer un rôle éminent dans la construction de leur identité personnelle et sociale.

Il n'en reste pas moins qu'il y a des différences importantes (théoriques, mais aussi politiques) entre ce que j'ai nommé le choix du différend, qui correspond à une vision non caricaturale de ce que l'on entend par communautarisme, et l'effort de définition d'une identité complexe intégrant les identités partielles concurrentes et les relativisant. Le « choix du différend » ou des différences repose sur une double hypothèse. 1) *Positivement*, il suppose qu'une identité partielle forte (c'est-à-dire : fortement assumée par moi, fortement perçue par autrui) *suffit* à construire une représentation cohérente et efficace de soi, une représentation susceptible d'organiser de façon sensée les actes d'un individu, qui ainsi devient un sujet, en une *vie* (il ne s'agit pas ici, bien entendu, de la vie biologique, mais de la vie comprise comme pouvant donner lieu à une *biographie*, à un récit de soi cohérent<sup>6</sup>). 2) *Négativement*, le choix du différend signifie que l'on juge impossible, inopportune ou dépassée la définition d'une identité partagée, rôle qui incombe traditionnellement à l'identité politique et/ou nationale, à la citoyenneté éprouvée comme co-appartenance assumée, identité « supérieure » qui relativise les identités partielles. Dans cette perspective, qui n'est pas seulement celle des idéologues réels ou supposés du « repli identitaire », l'identité politique n'est plus qu'*une identité partielle parmi d'autres*, et pas forcément celle qui modèle la représentation de soi du plus grand nombre d'individus. Elle n'est qu'une des définitions possibles de ces « hyperbiens » dont toute société a besoin.

Une telle vision « pluraliste » est aujourd'hui partagée par de larges secteurs de la société, dans les pays anglo-saxons plus encore sans doute qu'en Europe continentale, et par des intellectuels respectables (tous ne le sont pas). Si elle ne me paraît pas devoir être retenue, ce n'est pas parce qu'elle serait forcément nocive et impraticable (un pays comme les Etats-Unis s'accommode finalement assez bien, semble-t-il, d'une telle vision plurielle des identités personnelles et de la relativisation qu'elle entraîne de la sphère et des valeurs politiques), c'est plutôt parce qu'elle s'intègre mal à la grammaire des identités que nous a légué l'histoire politique moderne, singulièrement dans un pays comme la France, où l'idée républicaine et celle de laïcité ont joué le rôle structurant que l'on sait : une telle vision \_que je nomme le choix du différend\_ cadre mal avec la position éminente que cette histoire a conféré à

---

<sup>6</sup> Voir à ce propos H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983.



l'identité politique, à la (con)citoyenneté. Ce rôle moteur de l'identité politique ne signifie nullement que ce soit seulement dans le système partiel qu'est devenu, dans une société complexe, la sphère politique que puisse se satisfaire la revendication d'identité, mais qu'elle y joue un rôle fédérateur. Il suffit pour le mesurer de comparer à la situation classique où l'identité politique fédère en dernière instance les identités partielles à ce qui se passe lorsque celle-ci fait défaut ou est trop faible pour jouer ce rôle : c'est le cas, aujourd'hui, de l'identité européenne, si effective sur bien des plans, mais qui ne parvient pas à jouer le rôle de représentation structurante et intégrative qu'a pu avoir l'appartenance politique nationale.

Quels éléments, hormis l'attachement compréhensible mais insuffisant à une tradition à mon avis ébranlée et aujourd'hui peu lisible, celle qu'incarne l'idée républicaine éventuellement revisitée (P. Pettit<sup>7</sup>) ou «l'humanisme civique» (J.G.A. Pocock<sup>8</sup>), peuvent-ils justifier, une fois écartée pour les raisons qu'on a dites l'option «mono-identitaire», que l'on accorde une préférence à l'intégration politique des identités partielles et non au différend? Il me semble qu'une réflexion sur le rôle de l'*institution* dans la constitution des identités peut contribuer à les fournir. Par institution, j'entends ici non pas une chose ou un appareil, ni même, comme on l'a parfois dit, une «idée», mais ce que le juriste Maurice Hauriou a nommé une «couche géologique»: une manière de socle archaïque d'évidence sur lequel prennent appui des mœurs, des croyances, des pratiques, des normes, et qui contribue ainsi de façon puissante et silencieuse à la constitution, à l'institution des identités. L'institution a, Castoriadis y insistait, un caractère dynamique, et elle est de ce fait un facteur d'identité, car elle propose à une communauté des «évidences» structurantes qui créent des espaces d'interlocution. Le langage, dont V. Descombes nous rappelle qu'il est une institution sans laquelle est impensable l'émergence d'une rationalité collective<sup>9</sup>, le marché, les rites de la parenté sont des institutions aussi bien que ce que l'on désigne plus communément ainsi: l'école, les Eglises, les réseaux associatifs ou syndicaux, ou encore l'État lui-même sont des institutions: des machines à produire des significations partagées, donc de l'entente *et* de la mésentente, de la reconnaissance mutuelle *et* du différend. Sans institution, au sens dynamique du terme, de représentations d'identité partagées, partielles et concurrentes, je vois mal comment pourraient exister ce que la tradition

---

<sup>7</sup> Voir *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, 2004.

<sup>8</sup> Voir *Le moment machiavélien*, PUF, 1997.

<sup>9</sup> Voir *Les institutions du sens*, Minit, 1996.



## CONFÉRENCES DE LA CHAIRE MCD – SEPTEMBRE 2004

Chaire de Recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie  
<http://www.chaire-mcd.ca/>

sociologique française a nommé des représentations collectives, ou ce que Hegel appelait esprit objectif ou raison objective. La dynamique de l'institution produit, de manière chaque fois spécifique, des significations partagées, des manières de dire le monde, et constitue ainsi le terreau des identités concurrentes, dans leur prétention respective à la validité ou à la vérité.

La thèse que j'oppose au choix du différend est simple, mais supposerait à vrai dire de longs développements : afin que les dynamiques d'institution des identités, dont chacune est comme un langage disposant d'une grammaire et d'un lexique propre, fonctionnent de manière efficace, c'est-à-dire permettent effectivement aux individus qui y participent de construire une identité *déchiffrable* pour eux-mêmes et pour autrui, il faut que l'un de ces langages ou l'une de ces dynamiques se voie reconnue une fonction architectonique : qu'il soit comme la clé de voûte du système complexe des identités partielles. Or, il me semble que, dans les conditions de la modernité et dans l'histoire qui est la nôtre, seule l'institution de l'identité politique, seule la constitution d'un espace politique doté de mécanismes, de rites et de symboles faisant sens pour chacun sont à même de jouer ce rôle architectonique et d'offrir ainsi la possibilité d'une coexistence réglée aux autres langages grâce auxquels s'institue de façon concurrentielle l'identité de sujets en quête d'une vie. C'est à partir de l'espace politique et de sa langue, à partir de cette « institution des institutions » qu'est ce que l'on ose à peine nommer Etat, tant le terme est dévalué, que la concurrence des identités peut être non pas proscrite \_ce que nul ne pourrait obtenir aujourd'hui\_ mais elle aussi *instituée* selon les règles publiques d'un métalangage civique.

Mais pour que ce modèle (institution par le politique, dont le primat doit être pour cela reconnu, de la compétition des identités et des langages en lesquels elles se disent) puisse fonctionner, des conditions fortes sont requises, dont je doute qu'elles soient actuellement réunies. Je n'en nommerai qu'une : le modèle du concours des identités suppose que la langue politique soit effectivement *commune*. Travailler à ce que la « langue » politique et sa « grammaire » soient effectivement le vecteur de significations universellement acceptées, et non pas l'idiome peu intelligible d'un sous-système parmi d'autres, telle est la condition urgente \_mais il y en a d'autres\_ d'un fonctionnement fécond, concurrentiel et unificateur, de la dynamique sociale des identités.



## CONFÉRENCES DE LA CHAIRE MCD – SEPTEMBRE 2004

Chaire de Recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie  
<http://www.chaire-mcd.ca/>

\*\*\*

### **NOTE IMPORTANTE**

*Si vous désirez citer ce document, nous vous prions de bien vouloir utiliser la référence complète dans le format suivant :*

Kervégan, Jean-François, 8 septembre 2004. « *La concurrence des identités* ». *Conférences de la Chaire MCD*. En ligne. <<http://www.chaire-mcd.ca>>.

*Les idées exprimées dans ce document n'engagent que l'auteur. Elles ne traduisent en aucune manière une position officielle de la Chaire de recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie.*