

Ma participation à la journée du 20 janvier 2016 au Grand Sauvoy m'a amené à faire quelques remarques. D'abord sur la méthode, très habituelle, retenue pour les interventions et les reprises en groupes. Les deux interventions, comme toutes celles ex cathedra sont par définition d'une grande densité ; très souvent, elles sont également très concises, puisque leurs auteurs ont composé les textes avec soin et références en main. L'auditeur est alors pris par la musique sans pouvoir toujours en extraire avec précision les thèmes. Aussi lui est-il bien difficile de réagir à chaud et avec l'à propos souhaité. Ce fut mon cas. Je me demande si nous ne pourrions pas essayer à l'occasion cette autre méthode qui consiste à diffuser au préalable les interventions et d'organiser ensuite une rencontre dont le but serait de mettre chacun, ayant pris connaissance des textes, en mesure de préparer ses propres remarques et critiques.

De ce fait, je m'essaie à cette façon, mais avec retard évidemment et par écrit (et du coup un peu longuement), en revenant sur les deux interventions de la journée et me demandant si ces notes peuvent être versées au dossier de la journée. J'ai hésité avant d'envoyer ce texte, notamment en raison de sa date tardive, mais le travail réalisé par A. Brahy-Vigato et par F. Baudin ainsi que la qualité des échanges de l'après-midi valent amplement qu'on y fasse écho.

Esquisse provisoire d'une carte d'identité

« Il est des lieux où meurt l'esprit pour que naisse une vérité qui est sa négation même. (...) ...quelque chose se forge qui donne à l'homme la mesure de son identité avec la solitude et le silence de la ville morte. »

Albert Camus, *Noces*

Plusieurs thèmes évoqués par Armelle Brahy et François Baudin ainsi que quelques observations faites en groupe l'après-midi m'amènent à proposer quelques prolongements possibles aux thèmes évoqués durant cette journée.

On ne peut pas parler, pour un individu ou pour un groupe, d'une identité unique. Malgré la signification induite par le mot — *idem*, comme l'a noté Armelle, et *tout-à-fait là* ou *complètement absent*, ainsi que l'a rappelé François, il faut accepter la simultanéité et, peut-être, la contradiction d'identités conjointes. Plusieurs fois, les termes « appartenance », « attachement », « dépendance » ont été utilisés pendant la discussion. Quelques uns ont par ailleurs insisté sur l'importance de l'expérience vécue dans la formation d'une identité. Il paraît donc assuré qu'une personne constitue son identité au fil de ses expériences et que celle-ci, se constituant progressivement comme *son* identité propre, lui confère ainsi sa singularité de sujet. Mais aussi plusieurs ont souligné que la première marque identitaire est celle de l'équipement génétique, particulièrement stable, immédiatement suivie par celle des soins nourriciers et éducatifs fortement inscrite dans le développement ultérieur de l'enfant puis de l'adulte. L'existence d'autres formes d'empreinte, plus ou moins stables, invite à considérer de près la diversité des attachements qui « situent » chacun et à s'attendre à une certaine fluidité de la manifestation composite de toute identité.

À ce propos, j'ai trouvé très rafraîchissante l'immersion de François dans le fleuve d'Héraclite, parce que ainsi est indiquée l'impossibilité d'imaginer une identité vraiment stable et sûre de sa cohésion.

Je pense que la qualité « illusoire » que plusieurs ont prêtée à l'identité tient à cette multiplicité des attachements et à la fluidité que celle-ci lui donne. À plusieurs reprises on a entendu parler de « réel » et de « réalité », la distinction étant bien difficile à faire ; sans doute prend-on souvent *une* réalité pour *le* réel : le réel identitaire, s'il existe, pourrait être la marque génétique, et cela seulement, et toutes les autres sont certainement prises dans l'imagination, y comprise d'ailleurs celle génétique ! Pour ces marques-là, liées à l'expérience vécue et, de ce fait, passées par le prisme de l'interprétation, il s'agit de *réalités* psycho-sociales. Dans une telle distribution incertaine, presque tout est réalité, c'est-à-dire représentations. C'est pourquoi à « illusoire » je préfère *tenant-lieu*, ce qui voudrait dire qu'un attachement en chasse ou en complète un autre, si bien que la fluidité serait aussi fluctuation. Bien sûr pour soutenir que l'identité est fluctuante, jusqu'au hasard des circonstances peut-être, il faut accepter l'hypothèse qu'il n'existe pas de déterminations « naturelles » dans ce domaine — si on excepte donc l'équipement génétique.

Parler d'identité exprime en termes abstraits des attachements. Les attachements se nouent dans des fragments d'histoire ; c'est dire que les souvenirs qui les prolongent dans le présent permettent à chacun de se (*re*)trouver dans des vécus où se mêlent l'intime et le collectif. Il me semble que de telles séquences de mémoire renvoient très précisément à ce que plusieurs d'entre nous ont appelé *reconnaissance*. Cela me fait penser à ces moments sensibles pendant lesquels le jeune enfant vit son intériorité corporelle *reconnue* comme telle par la parole de l'adulte ; c'est sans doute par des intrications de cette sorte que l'individu se constitue comme personne, en *s'identifiant*, c'est-à-dire en se reconnaissant comme lui-même dans son attachement à des objets qui lui sont extérieurs.

La vie humaine est une suite d'attachements qui se remplacent et/ou se combinent. Ce qu'on nomme, de façon commode, l'identité est-il autre que la résultante d'une combinaison d'identifications multiples ? L'usage du terme «résultante» est d'ailleurs lui-même une commodité de langage. Il est en effet douteux que les identifications se réalisent sur un même mode : selon qu'ils sont plutôt «sensori-moteurs» ou plutôt «langagiers», les attachements sont le fait de processus d'intégration différents. La différence pourrait s'exprimer par la distinction entre les *empreintes* quasi «automatiques», telles que celles observées par la psychophysiologie et l'éthologie animales, et les *inscriptions* dans le champ de la parole où se développe la conscience de soi et des autres.

Dans un cas, il s'agit plutôt de phénomènes d'«entraînement» où l'imitation est prépondérante, dans l'autre plutôt de l'émergence, de l'invention de la capacité critique quant à la compréhension de ces phénomènes. Je suis étonné de ne pas avoir entendu, au cours de nos discussions, mention de ce que je considère comme omniprésent et d'une grande pesanteur dans l'activité humaine : le *mimétisme*. L'écart entre identification mimétique et capacité critique indique à mes yeux la nécessité de relativiser les diverses identités, pour l'individu comme pour le groupe, d'en montrer l'hétérogénéité, d'en faire apparaître les éventuelles contradictions.

Comme l'individu, le groupe produit certains attachements qu'il y a lieu de considérer comme réactions de défense contre un manque, un vide politique par exemple. L'aspect «panurgique» de maints mouvements collectifs est décrit dans de nombreux écrits littéraires et sociologiques. Il provient du besoin de rassemblement qui se fait sentir dès lors que la cohésion du groupe se défait, vraisemblablement à la

suite de l'affaiblissement des quelques éléments identitaires. Il convient sans doute de tenir l'«opinion» pour l'ensemble des représentations où se déposent les menaces perçues à un moment donné, étant entendu que ces représentations peuvent être irrationnelles d'une part et que, d'autre part, elles peuvent resurgir à tout autre moment ultérieur par une sorte de rémanence têtue. C'est de cette façon que je comprends le mieux les protestations identitaires des milieux d'extrême-Droite.

À ce propos et pour reprendre la question de la discrimination nécessaire des représentations identitaires, ne doit-on pas considérer certaines comme éminemment *dissonantes* sur le plan cognitif, quand elles introduisent dans le présent des manières de voir et penser d'une époque révolue ? Cette question ne peut cependant négliger l'idée même de contemporanéité : ainsi, qu'est-ce que implique et dissimule sans doute l'affirmation péremptoire «nous sommes au XXI^e siècle» ?

L'identité se constitue donc notamment par la reconnaissance, reconnaissance de soi par soi et par les autres. Si la présence d'autrui est à l'évidence indispensable, elle est aussi trompeuse. Elle est trompeuse en ce sens surtout que tout autre est lui aussi pris dans des attachements, dont certains, plus opérants parce que plus archaïques, résistent à la connaissance qu'on peut en avoir. Ainsi le «sens commun» est-il si difficile à envisager, car il mélange et l'intelligence intuitive des situations et maintes croyances directement issues du refus de savoir. Sur ce dernier point, on peut comparer les reconnaissances à des codes, au sens de mots de passe, qui donnent le sentiment d'appartenance, jouant davantage sur le registre de la connivence magique que sur celui de la rationalité. Personne d'ailleurs ne peut échapper au pouvoir des appartenances qui donnent simultanément le sentiment rassurant d'être en groupe — ah ! le vivre-ensemble ! — et le confort émollient du groupe qui dispense d'affirmer sa propre singularité. C'est ce qui me frappe particulièrement par exemple dans certaine métaphore du passé, métaphore qui évoque plus la rêverie végétale que la pensée historique : « les racines ». Et on voit ce qu'en font les artisans-jardiniers du populisme de Droite. C'est ce que Camus vise dans «la solitude et le silence de la ville morte» (Tipaza, sur la côte à l'ouest d'Alger, où subsiste la ruine du Tombeau de la Chrétienne).

Si l'identité collective-individuelle contingente est certes inévitable, elle est aussi nécessaire parce que fondatrice, dans sa forme à un moment donné, du groupe et du sujet de ce moment, mais elle est insuffisante. Son insuffisance se mesure à sa dangerosité potentielle. L'ensemble hétérogène et mouvant des identités est finalement toujours ramené dans une perception commune globalisante-totalisante sous le nom de *culture(s)*. C'est ainsi qu'on peut parler d'un effet d'optique mental quand, comme y fait allusion François, on invoque l'appartenance « à un même ensemble qui constitue l'humanité » ; on reconnaît là une déclaration universaliste sacralisée depuis quelques millénaires. Cependant, le message évangélique, pour ne citer que celui-ci, exprime clairement par sa seule énonciation que la fraternité est bien trop fallacieuse pour qu'on n'en affirme pas éperdument l'existence et les vertus. C'est qu'on oublie souvent qu'il existe des ensembles non consistants. Aussi est-il difficile de penser en même temps une culture comme lien premier d'un groupe *et* comme lieu de représentations inessentiels en raison de leur fonction défensive et de leur état instable. On touche ici à la question omni-présente et floue *du culturel*. Qui n'a ressenti l'approximation troublante de l'utilisation courante des mots « culture » et « culturel » ? Apparaît de plus en plus la prédominance de l'acception anglo-saxonne de ces mots, selon laquelle on considère comme étant culturelles toute pratique, toute représentation, toute habitude, toute attitude constituant le mode de

vie. Cet usage, le plus courant assurément, désigne assez bien ce qu'on appelle l'éthos, alors qu'on peut également concevoir la culture comme l'effort qui vise précisément à s'affranchir de certains éléments du mode de vie. C'est dans ce sens seulement que je peux souscrire à la définition que Armelle donne d'une culture libératrice. Et c'est pourquoi le recours au « vivre-ensemble », devenu pièce maîtresse du tout-culturel, n'est guère opérant, parce qu'en renvoyant au fond à tous les possibles — tensions, conflits, dissensus non dits — il ne désigne finalement rien d'autre que l'immense bazar du marché culturel.

François n'y va pas de main morte avec l'identité, puisqu'il la range du côté de la peste. Je suis assez d'accord avec la tonalité de sa critique, à ceci près que le principe « pathogène » de la chose peut opportunément renforcer la réactivité de l'individu, pour autant que celui-ci s'aperçoive de ce qui lui arrive. Il faudrait reprendre soigneusement les interventions d'Armelle et de François afin de mieux comprendre la fragilité de l'identité, dans son acception ordinaire, tout en relativisant définitions et questionnements, de sorte qu'apparaissent les espaces-temps où les groupes et les individus, ainsi que le souligne Armelle à propos de la distinction peu décidable entre moi et autrui, parviennent à se représenter autrement que dans la fugacité et l'illusion.

Si j'insiste moi aussi sur le caractère fallacieux et mouvant de l'identité, c'est en raison de sa nature à la fois singulière *et* mimétique. Singulière ainsi que insaisissable d'abord, parce que plombée par l'irrépressible et répétitive quête de soi, comme le souligne Armelle en nous rappelant la mésaventure de Narcisse ; l'image de soi, en se précipitant dans celle d'un autre, brouille de façon durable l'idée même d'altérité. Mimétique ensuite, par conséquent fondamentalement aliénante, parce que précisément happée par « les figures imposées » des autres. En fait, toutes ces apparences sous lesquelles nous nous présentons constituent des « personnages », autant de rôles que nous jouons pour l'entourage et pour nous-mêmes. Mais il ne faudrait pas croire que nous pourrions nous dispenser de cette espèce de théâtralité ; on la retrouve, institutionnalisée, parfois magnifiée, dans le théâtre justement et le cinéma, dans les jeux de rôles, le psychodrame. Elle est en effet indispensable, car elle est la matérialité même de la vie ordinaire ; elle fournit tous les éléments d'une énorme mise en spectacle, avec ce que cela comporte comme ambiguïté et qui n'est pas sans rapport avec ce qu'a dénoncé G. Debord. En réalité, la dramaturgie de la vie sociale quotidienne se nourrit des rapports de forces, sans que ceux-ci puissent être traités pour eux-mêmes parce que masqués précisément par les oppositions culturelles-identitaires. Là est le point crucial : comment la « conscience », dans sa forme humaine — et chère à François — peut-elle se dégager de ses propres créations d'ombre ? Le malaise social vient de cette aporie et devient, pour cela, de plus en plus pesant, au point qu'il est à présent décrit comme tel par nombre d'observateurs.

On peut penser que le « malaise dans la civilisation » ne date pas d'hier, alors déjà signalé par Freud, ni même d'avant-hier. On peut aussi penser que c'est le même scénario qui reste à l'œuvre : quand l'échappement du système « culturel » se bloque, celui-ci s'étouffe. Il se trouve que les sociétés modernes disposent, à mon avis, de deux échappées principales : l'*élaboration de connaissances*, incarnée notamment par les sciences, et l'*action politique*. En ce qui concerne la connaissance, il y aurait beaucoup à dire, car il s'agit d'un champ très peu homogène, qui va de l'opinion brute à l'érudition et dont il est par conséquent impossible de parler sans précaution de méthode. Pour mon propos, je veux seulement souligner que, si les savoirs constitués ouvrent parfois des horizons qui ont la clarté des Lumières, ils peuvent aussi devenir

des chapes qui pèsent sur l'entendement. En d'autres termes, il est indispensable de savoir *comment* on parle. Une telle question appelle un véritable travail. Autrement dit encore, toutes les formes d'expression, égales en droit devant l'intelligence, ne sont pas équivalentes. C'est d'ailleurs pourquoi je m'intéresse tout particulièrement aux sciences humaines, parce que ce sont elles qui posent le mieux et abordent avec l'autorité requise cette question, la philosophie n'étant pas de reste bien entendu — n'est-ce-pas Armelle et François ? Je dirais même que c'est la façon de parler qui commande l'action politique.

Il est aussi difficile de penser la politique que définir la connaissance. Ces deux termes font partie du vocabulaire passe-partout de la logorrhée des causeurs patentés qui les utilisent, délibérément ou non, pour noyer le poisson pilote dans le fleuve d'Héraclite. Parmi les angles d'attaque possibles, je propose la distinction suivante, car il n'y a certainement de définition opérante que par approximations de différence. Le champ politique s'appréhende par distinction, sinon par opposition, avec celui des représentations identitaires. Et je n'oublie pas que ces représentations contiennent pour une bonne part ce qui constitue le « culturel », parce que la distinction tient sans doute en ce que, d'une distribution des *rôles*, on passe à une répartition des *places*. Je reviens ici sur le caractère défensif que j'attribue aux positions identitaires, qu'elles soient « personnelles » ou collectives. En effet, ainsi que François le laisse clairement entendre, les identités ont une fonction de réparation ou de suture, vis-à-vis de blessures et de manques ; en cela, elles renferment la violence qu'elles sont censées combattre. Et, du même coup, elles donnent dans la répétition, ressassant les retours commandés par le ressentiment dont parle également François. Bien que je ne réserve pas l'exclusivité à la démarche marxienne pour essayer de « comprendre » comment vit une société, j'en isole ce que je considère comme humainement vital : la conflictualité foncière qui l'anime.

Cette conflictualité est bien foncière, c'est-à-dire essentielle. Elle est déjà imaginable quand on sait que la naissance de la conscience de soi est toujours « gémellaire », comme l'a bien rappelé Armelle. Avant d'être « une personnalité » unique — une identité en quelque sorte —, chaque psychisme naissant est un composite de représentations et de codes qui lui sont étrangers. Que faire alors de la proposition aristotélicienne de François selon laquelle « une chose est toujours identique à elle-même en son présent » ? Je ne sais pas si on peut tenir une société pour un organisme dans l'acception psychophysiologique habituelle de ce terme, mais je ramène sans hésitation les tensions et les conflits que j'observe dans le « corps social » à l'impossibilité d'une rationalisation spontanée de la confusion première intraitable entre moi et les autres. La démarche qui est alors, par nécessité, toujours inscrite à l'ordre du jour consiste à accepter l'autre en moi, à parler la violence qui s'ensuit, à mettre du sens dans les mouvements conflictuels, bref à réfléchir sur la *place* que j'occupe dans le jeu du désir et des pouvoirs, quelle que soit l'échelle de mon espace social. Une telle perspective met à distance les protestations identitaires mais, loin de les négliger, elle en affaiblit les exigences aliénantes et en modifie la signification en les faisant plus pacifiantes. Je ne peux m'empêcher de citer de mémoire ce bout de phrase, de Miguel Benasayag je crois : il s'agit de « *transformer les chaînes en liens* ».

Et, puisque j'en suis aux références « culturelles », je recommande vivement ce très captivant et très opportun film d'Alain Resnay, *Mon oncle d'Amérique*, où les personnalités sont en fait les protagonistes de drames conjoints, à savoir les acteurs malgré eux de jeux de rôles croisés ; je n'ai pas vu, dans cette façon de raconter l'histoire, l'échappée politique attendue : il semble que cette fois l'échappée soit

extérieure à l'histoire, laissée à la sagacité un peu démobilisatrice du scénariste et homme-de-science Henry Laborit. Par ailleurs, le hasard faisant parfois bien les choses à notre place, au moment où j'écris ces lignes, je revois à la télé le film, plus récent, de Claude Miller, *Un secret*, où la question de l'identité individuelle-collective est tragiquement assenée : *être ou ne pas être juif*. Ici, l'épilogue semble ouvrir une échappée par l'occupation de la place de psychothérapeute pour le narrateur de ce fragment de tragédie autant personnelle que générale : transformer une mémoire douloureuse en un idéal altruiste. Enfin, ce matin même, à la radio à propos des offensives sauvages sur des hôpitaux en Syrie, j'entends Camille Grand qualifier ce manquement à la Convention de Genève de « décision militaire ». Je crois que cette interprétation est ambiguë, parce qu'il est question, pour Poutine et selon le journaliste, de réduire la société assiégée à néant alors que, précisément, un objectif militaire consiste à réduire l'ennemi sans anéantir l'adversaire. Dans cette terrible affaire sans véritable échappée, n'est pas le moins inquiétant ce qu'on peut donc considérer comme un effondrement du politique au profit d'une violence aveuglante, assumée comme telle, c'est-à-dire qui peut amener ses partisans à aller jusqu'à qualifier d'« angélique » tout effort de pacification.

Dans cette réflexion est esquissée l'opposition, décisive parmi quelques autres et que je crois significative dans notre débat, entre autorité et pouvoir — entre connaissance de nos dépendances identitaires et passion pour la maîtrise que nourrissent les identités ? Ce sera peut-être pour une autre fois.

En tout cas, il m'apparaît clairement que les attachements identitaires sont propices aux postures de pouvoir et aux revendications de puissance. Pour reprendre le thème de la vertu libératrice de la culture évoqué par Armelle, je souscris à condition que ne soit pris en compte que ce qui cultive le champ politique des places et celui éthique de la discussion. Je suis d'autant plus réservé quant à la morale fertilisée par le terreau culturel qu'elle est agent de division. Elle tend trop souvent à diviser l'individu en deux parties distinctes voire opposées, un « en-soi » sorte de noyau-joyau pur-dur d'une part et des influences extérieures intériorisées d'autre part, influences dont on sait qu'elles sont souvent perçues comme « inopportunes » sinon plus néfastes encore, si on en croit les héritiers de J.-J. Rousseau. Est-ce cela que suggère Armelle quand elle écrit « Mon être est toujours la résultante de mes choix, dont je suis profondément responsable » ? Il me semble que mes choix ne procèdent jamais complètement de *ma* volonté, ce que j'appelle *ma* pensée n'étant que l'actualisation *subjective et datée* d'un mélange de courants de pensée et d'impressions. Qui suis-je alors ? En quoi consiste mon être ? Si je ne puis échapper à l'acceptation d'une division, ce qu'on peut appeler *mon être* n'est pas une réalité ontologique à séparer d'une réalité sociale, mais le résultat de la rencontre de la conscience que j'ai de ce que je fais et crois avec ce qui me détermine dans une génération et une classe sociale. Aussi, que veut dire « profondément responsable » ? *Mon* identité est dans la manière dont j'essaie de penser mes attachements et mes dépendances, à réfléchir sur mes choix, dont il me semble qu'une partie m'échappe définitivement, autrement dit dont je ne peux pas *répondre* entièrement. La division, que je pense être la seule à brouiller réellement et durablement l'idée qu'on se fait de soi-même, est celle qu'évoquent les réflexions anthropologiques sur la nature ambivalente du langage humain, sur l'effet clivant qu'il applique au rapport que nous entretenons avec le réel.

La morale dominante opère également une division dans l'appréhension du groupe, ainsi que François l'indique résolument. Il invoque clairement la notion de

système « métastable » qui correspond à mes yeux à la mouvance première de toute *situation* par quoi je résume toute identité. Une telle façon de voir contredit en effet les représentations ordinaires sur l'ordre — normalité psychique et mentale individuelle ainsi que jugement « politiquement correct » sur l'ordre social. Cependant, il me semble que François aille un peu vite quand il considère sans importance les conditions culturelles des conflits armés. La dimension religieuse par exemple, qu'il évoque nommément, me paraît au contraire entretenir des liens non négligeables, bien que parfois indirects, avec la violence. Les représentations directrices des religions monothéistes reposent *essentiellement* sur le principe d'un *absolu* qui me paraît clairement en nette contradiction avec le relativisme qu'implique le caractère métastable de « notre univers (...) [ainsi que de] l'homme ». François pose la question de savoir pourquoi « on en était arrivé à cette situation où ce qui domine n'est plus cette ouverture vers l'autre et le respect qu'on lui porte, n'est plus une aspiration à l'égalité fraternelle qui caractérisait la période passée ». L'idéal d'égalité et de fraternité s'est imposé à partir de la Libération, parce que la guerre de 39-45, succédant à celle de 14-18, apparaissait comme une catastrophe humaine majeure, notamment en ce qu'elle provenait d'un effacement quasi total du politique. C'est pourquoi je pense qu'on ne peut pas vraiment dire que « au cours des trente dernières années, l'égalité et la fraternité ont reculé au profit de l'identité. » Pendant ces trente dernières années, qui n'ont pas grand-chose de « glorieux », une identité a simplement été remplacée insensiblement par une autre, ce qui illustre justement très bien ce qu'il décrit comme la « capacité de changement ».

Ce que je veux dire, c'est que la division qui est à l'œuvre ici me semble pouvoir être facilement perçue comme purement morale. En fait, l'identité instaurée autour du CNR, en 1945, n'a vraisemblablement pas été suffisamment vécue comme raison politique de vivre, mais seulement comme *modus vivendi* de décontraction après les horreurs passées ; de l'avènement de cette « culture » émolliente, alimentée de surcroît par la très lourde pesanteur de la logique capitaliste, doivent répondre aujourd'hui ceux qui se réclamaient et se réclament encore d'un idéal progressiste. J'ouvre ici, simplement pour mémoire, la question de la différence entre l'*idéal* et la *vision du monde*. J'entends par idéal la construction d'un projet d'organisation de la société qui réduise, autant que faire se peut, les sources de violence, alors que la vision du monde est une façon globalisante, homogénéisante de considérer le grand tout et, par conséquent, grosse de violence. L'un est par définition une tentative de s'extraire des contingences identitaires, l'autre une fascination des mots d'ordre et des icônes tutélaires. Par rapport à ce que dit François, je ne suis pas sûr du tout que le déclenchement de la deuxième Guerre mondiale soit dû au seul traité de Versailles, certes bien imbécilement imprudent ; l'une des autres raisons se trouve à mon avis bien exprimée par John Little, dans son livre *Les bienveillantes* : ceux qui se prenaient pour les représentants du « peuple allemand » ne supportaient pas l'existence d'une communauté à forte cohésion identitaire qui, finalement, *jouait le rôle* de modèle insupportable, y compris bien entendu pour les tortionnaires nazis. La question cruciale de la violence mimétique, posée par R. Girard, paraît parfaitement s'appliquer à cette tragique période récente. Il s'agit bien là de la constitution d'une identité, populaire si on veut, populiste à coup sûr, très consistante, pour laquelle la sanction de la défaite allemande de 1918 ne fut qu'un fort adjuvant.

Parce qu'ils sont d'abord défensifs, les attachements religieux ne me semblent pas suffire à ouvrir une perspective de libération. Que contiennent au juste les références à Gandhi, à Desmond Tutu, à Martin Luther King ? Est-il si certain que ce qu'ont accompli ces défenseurs de la paix était inspiré par leurs convictions

religieuses personnelles ? On peut aussi penser que, s'ils étaient soutenus par leurs identités religieuses respectives, ils étaient *aussi* portés par la volonté d'agir sur un autre registre. Gandhi défendait-il la non-violence au seul nom des croyances de sa religion ou le faisait-il parce qu'il savait, ainsi qu'il le disait, que son pays nourri de ces mêmes croyances était violent ? En pratique, est-il possible de penser distinctement les contingences culturelles et les engagements civiques, s'il est vrai qu'il y a un passage constant entre les unes et les autres ?

Quelle est donc l'« idée qui permettra de donner une espérance à chacun d'entre nous ? » demande François. Sur cette question à la fois de doctrine et de pratique, ma conviction n'est pas d'ordre économique, au sens habituel du terme. La critique du système consumériste et utilitariste ne devrait surtout pas, à mon avis, fermer l'angle d'attaque psychosociologique du mal-être social. Les réalités dites économiques ne suffisent pas à rendre compte de ce que certains appellent le délabrement des sociétés modernes, occidentales plus particulièrement, sauf à admettre que l'économie est l'ensemble des échanges, de marchandises certes, mais aussi — surtout ? — de valeurs non mercantiles et non monétaires. Aussi est-il difficile d'échapper à l'actuel engouement pour les valeurs morales propres à subvertir, dit-on, le mercantilisme ambiant et mondialisé. Et, ces valeurs d'usage rassurant, on ferait pourtant bien de ne pas les considérer trop vite comme désuètes ou seulement réactionnaires. Pour le moins en tout cas, un tel recours à la morale manifeste dans le même mouvement une réaction de défense des appartenances ainsi que l'attente d'une intervention providentielle ; il tient lieu de pièce manquante dans le jeu social. L'efficacité de l'action politique ne peut pas venir de ce qu'elle s'opposerait « radicalement » à la pesanteur conservatrice des appartenances, mais de ce qu'elle reconnaît les identités comme fondement de l'existence même des groupes et des personnes, dans ce que les uns et les autres ont d'incertain et de plus intime. Les marques identitaires ne sont pas des tatouages ; elles ne sont ni indélébiles ni superficielles : elles sont témoins de l'évanescence de la condition humaine, proche du sens que Kundera donne à « la légèreté de l'être ».

La question décisive revient au fond à savoir comment « construire un récit national et mondial dans lequel tout le monde est intégré, tout le monde a une place » (François). J'ai la conviction que la réponse ne peut s'amorcer que dans les détroits qui mènent des pratiques ordinaires, alourdis de charges identitaires, à la prise de distance critique vis-à-vis de ces pratiques et je suis très réservé quant à l'efficacité des « discours universalistes ». Les fortes déclarations sur la nécessité d'une désincarcération du système globalisé semblent en effet montrer leur inefficacité. Je demande s'il n'est pas plus judicieux de considérer le « pouvoir dissolvant du capitalisme mondialisé » comme la manifestation organisationnelle et spectaculaire, je veux dire donnée en spectacle, d'un ordre *toujours déjà là* qui occupe discrètement et insidieusement les esprits. C'est sur cette scène des individualités isolées et des pensées en friche que se fortifie le capitalisme en lequel je ne parviens pas à voir un « vrai » système ; j'y vois plutôt une sorte d'effet désordonné d'aubaine pour tous ceux qui estiment que le principe de profit prime sur tous les autres — et ils sont nombreux ! J'attire par ailleurs l'attention sur le fait que la recherche du profit, avant d'être un vilain défaut moral ainsi qu'une source intarissable d'injustices et d'asservissement, est le tenant-lieu d'une recherche d'autorité en échec. Je sais bien qu'une telle position peut être tenue pour démobilisatrice, mais je demande aussi comment il convient d'envisager le changement, un des maîtres-mots dans nos discussions sur l'identité. Finalement, la métaphore de la dynamique fluviale n'aide

pas beaucoup : si on voit bien comment sont conciliables l'identité pérenne d'un cours d'eau et la mouvance de ce qu'il charrie, on ne sait pas bien faire la transposition vers les mouvements psychosociaux. À vrai dire, ce qui perdure dans ces mouvements, ce sont la quête de reconnaissance toujours incomplète, la volonté de pouvoir, la peur de l'abandon, le refus de savoir, alors que ce qui en anime la dynamique — éventuellement — c'est la recomposition permanente du savoir les concernant et le renouvellement des manœuvres destinées à légitimer l'opinion dans ce qu'elle a de plus simpliste. C'est dire combien l'économie du savoir est contradictoire. Quand on invoque les mouvements révolutionnaires des XVIII^e et XIX^e siècles, sait-on exactement comment s'est faite l'articulation entre les révoltes populaires et le bouillonnement intellectuel des encyclopédistes ? Que peut-on dire aujourd'hui d'une rencontre entre les protestations des gens malmenés, méprisés, écrasés et les propos critiques tenus dans les cercles universitaires, sinon qu'elle est hautement problématique ? La complexité croissante des sociétés actuelles augmente la distance qui sépare les dispositifs technocratiques et les représentations spontanées des citoyens et, en privant les uns et les autres d'une véritable audience, les maintient étrangers les uns aux autres. Aussi, afin de traiter la contradiction, est-il certainement opportun d'établir des espaces *transitionnels* dans lesquels chacun puisse se (re)découvrir, dans les deux sens du terme.

C'est un projet d'actions locales qui répond le mieux aux attentes qui se font aujourd'hui de plus en plus pressantes. Le changement, c'est celui des pratiques, et partant celui des points de vue. Quand on a l'intention d'amenuiser ou de transformer les dépendances identitaires, il importe sinon de les connaître en tout cas de les accepter. C'est dans leurs formations que la vie sociale et la vie intérieure prennent naissance. Il me semble par ailleurs que ce n'est pas dans une perspective pédagogique qu'il convient d'orienter l'effort pour s'éloigner des mirages identitaires et trouver sa place. Je pense que, là où ce travail de transhumance se fait, celui-ci engage *au même titre* «bénéficiaires» des aides publiques, enseignants, travailleurs sociaux, parents, bénévoles et salariés du mouvement associatif, professionnels des circuits commerciaux,... Le changement recherché s'opère par déplacements des représentations, par différences de point de vue, par glissements des impressions selon des combinaisons de complexité croissante. Ainsi, il me semble que l'évitement du communautarisme, forme identitaire importante, ne peut être réussi que par une prise en considération sincère et accueillantes des communautés, dont on peut dire qu'elles sont indispensables à condition que des actions communes s'y développent afin de modifier l'espace collectif et la conscience qu'en ont les participants.

À ce propos, il importe sans doute de reformuler ce qu'on entend par valeurs républicaines. Il en va de cette expression usagée comme de celle de «vivre-ensemble» : on a certes raison de nettoyer soigneusement les frontispices de nos institutions *liberté, égalité, fraternité*, on a plus que jamais raison de défendre la laïcité, mais ces mots ne peuvent conserver leur charge quasi sacrée que s'ils sont « rechargés » par l'expérience populaire.

Je termine en reprenant la référence mythologique de Narcisse, introduite très opportunément par Armelle, et en lui ajoutant celle de Sisyphe. La première raconte ce qu'il y a d'irréductiblement équivoque dans l'attachement initial à l'image de soi, la deuxième le chemin à refaire sans cesse pour parvenir à une vie effectivement humainement socialisée. L'image narcissique est fallacieuse ; seules les pérégrinations collectives permettent de s'en déprendre. Sisyphe nous dit qu'on n'en a

jamais fini avec l'avènement d'une société, car celle-ci est pure création humaine. Interprétation moderne ? Sisyphe a toujours été moderne : il montre l'envers caché de l'idée de progrès. Certains disent que, puisqu'il faut toujours recommencer, autant ne rien faire, c'est-à-dire laisser faire ; c'est ce qu'on appelle l'obscurantisme, je crois, qui n'est pas sans rapport avec le goût de l'aubaine. Ce peut être aussi une fuite en avant, expulsion dans le futur des attentes de mieux-être, contenue dans certains projets du «transhumanisme». Voici au moins deux esquisses d'identité qui forcent l'attention : *ou bien* d'un côté se laisser envelopper par des dépendances à la drogue des origines, *absolument* stables parce que *naturellement* authentiques, de l'autre côté se laisser bercer par les rengaines des lendemains qui chantent en neuro-bio majeur *ou bien* prendre la seule vraie liberté que nous puissions revendiquer, celle d'accepter le risque de la fragile utopie altruiste.

Tout compte fait, je suis plus hésitant que François. L'aventure humaine se poursuit, plus difficile que jamais sans doute. Elle reste cependant soumise à la nécessité atemporelle de répondre à l'appel, moins énigmatique qu'il n'y paraît, d'une voix de transcendance. Depuis plusieurs siècles, cette voix a pris le timbre du discours politique, du moins pour les sociétés dites occidentales. Ce discours est aujourd'hui menacé de délégitimation en raison d'un manque de clairvoyance de la part de ses grands orateurs professionnels. Je crois fermement que ce discours, cette façon de parler des places des uns et des autres, est à réinventer les uns avec les autres, à l'échelle très modeste de la vie de quartier, de la discussion à l'usine, au bureau. En fait, accepter le détachement sans le désengagement.

À vrai dire, les conditions du changement sont brouillées : sont-elles favorables ou non ? Je ne méconnais pas par exemple qu'elles sont particulièrement défavorables dans bien des secteurs du « marché du travail ». Mais on peut aussi penser que le changement, dont il est principalement question ici — transformation des identités —, est pris dans la dynamique d'un changement plus global, celui de la transformation des relations socio-économiques à l'échelon mondial. Je ne méconnais pas non plus que les constructions culturelles ne doivent pas être négligées, ainsi que j'ai peut-être donné l'impression de le faire dans ces lignes — mais cette réalité socio-économique est trop lourde et trop emblématique de notre identité collective pour être abordée rapidement. Il y faudrait une autre journée de rencontre.

Au bout du compte, je me dis que nous sommes tous en situation de devoir abandonner des attachements devenus inappropriés, voire rétrogrades, au profit d'autres mieux aptes à poser sous une nouvelle forme la question de la violence, sociale et individuelle, ainsi que celle de la justice et de la vérité. Cette situation, c'est celle déjà des enfants puis des adolescents, et encore la nôtre à ceci près que nous n'avons pas d'« adultes infaillibles et bienveillants » pour nous guider. L'autorité nécessaire à s'exposer dans un mouvement vers un but incertain, c'est à chacun de la créer en cherchant avec autrui en quoi consiste l'*intérêt commun*.

JCV
février 16