
LES PARADOXES DE L'IDENTITÉ

Myriam Revault d'Allonnes

Chercheuse associée au CEVIPOF

mrevau@wanadoo.fr

Il est impossible dans une note de recherche d'aborder tous les aspects de la notion d'identité et de ses difficultés. Un grand nombre de textes ayant déjà été produits sur les questions identitaires dans l'espace public, j'aborderai surtout le problème des paradoxes fondamentaux sur lesquels elles s'articulent.

Le souci de l'identité, individuelle et collective, n'est pas nouveau. Il apparaît avec le langage humain : dès que les hommes parlent, ils désignent et se désignent. Mais le terme « identité » est problématique car il suggère à la fois l'affirmation et la permanence du « soi » et du « nous » et la métamorphose et l'ouverture. Avant d'être d'ordre politique, sociologique ou idéologique, le souci de l'identité relève d'un questionnement anthropologique. Il interroge les fondements de l'identité personnelle et de l'appartenance à une communauté humaine. « Qui suis-je ? » « Qui sommes-nous ? » Ni la question ni la réponse ne vont de soi. D'abord parce que la notion d'identité est polysémique et que ses divers usages semblent même contradictoires. Il suffit d'ouvrir un dictionnaire pour en saisir la complexité.

L'identité implique d'abord l'unicité : elle permet d'identifier un individu et de lui attribuer de façon certaine des paroles et des actes. Je possède une carte d'identité et un n° Insee : je suis un individu unique et insubstituable et non un « exemplaire » parmi d'autres. Je suis donc différent de ceux et celles qui m'entourent : l'identité ne va pas sans la différence. Mais de quelle nature est cette différence ? Si deux êtres caractérisés par leur singularité se distinguent l'un de l'autre, qu'est-ce qui les rapproche ? Qu'est-ce qui leur permet de communiquer, d'échanger et de se reconnaître ? Jusqu'à quel point sont-ils « semblables » l'un à l'autre ? Lorsqu'on dit de deux éléments qu'ils sont « semblables », on fait souvent la confusion entre « semblable » et « identique ». Or je peux être le semblable de quelqu'un et reconnaître en l'autre mon semblable sans que nous soyons identiques au sens du « même ».

Les choses se compliquent encore si l'on inscrit la question de l'identité dans le temps : sommes-nous toujours les mêmes au fur et à mesure que nous changeons ? D'enfants, nous devenons adultes, nous changeons d'activité, nous pouvons changer psychologiquement, nous modifions nos comportements, nous nous transformons tout au long de notre existence. Les

papiers officiels et l'état civil ne suffisent pas à attester cette identité construite dans le changement. Cela vaut pour les communautés historiques comme pour les individus : l'identité ne consiste pas à rester immuable, toujours semblable à ce que l'on a été.

L'identité a donc deux versants et elle implique deux formes de permanence. Le premier versant est celui du « même » ou de la « mêmété » (*idem* en latin, *same, sameness* en anglais, *gleich* en allemand) : il désigne avant tout l'identité invariable de quelqu'un, de la naissance jusqu'à la mort. Il repose sur des traits ou des caractéristiques objectivés. Il renvoie à une sorte de noyau substantiel et intangible qui fonde les dispositions durables permettant de reconnaître une personne dans sa singularité et son unicité.

1.

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

Le second versant fait référence au maintien de « soi » à travers le changement : c'est ce que Paul Ricoeur a appelé l'identité-ipsité (en latin *ipse*, en anglais *self*, en allemand *selbst*)¹. Il ne s'agit pas d'une identité immuable qui ne serait pas affectée par le temps mais d'une reprise permanente de soi par soi. Car les sujets traversés par le changement ont pourtant conscience d'être toujours eux-mêmes. La question fondamentale est alors la suivante : comment peut-on être (et demeurer) soi-même sans rester le même ? Comment une communauté ou un groupe peuvent-ils rester « eux-mêmes » sans rester les mêmes ?

Cette perspective engage une autre forme de stabilité et de persistance, liée à la capacité à répondre de ses actes dans la durée. C'est pourquoi elle implique d'emblée l'altérité : répondre *de*, c'est aussi répondre *à*. L'identité - personnelle et collective - ne s'atteste que par la médiation de l'autre, *par* et *pour* autrui. L'identité d'une personne, d'une communauté, se forge à travers des identifications ou des oppositions (à des valeurs, à des normes, à des idéaux, à des héros etc) par le biais desquelles les individus et/ou les groupes et les communautés historiques et politiques se constituent et se reconnaissent.

Traversées à la fois par la bi-polarité de la permanence et du changement, et par la question de l'altérité, les interrogations sur l'identité sont en proie à des tensions particulièrement fortes dans des époques de transformation sociale et/ou de rupture existentielle (celles-ci pouvant être collectives). C'est le cas aujourd'hui. On peut relever au moins deux points saillants : le premier concerne la temporalité de nos sociétés contemporaines et le second a trait au rapport entre le besoin d'appartenance et le désir d'émancipation et se traduit par l'irruption du souci identitaire qui a notamment envahi le débat public.

Un autre rapport au temps

De nombreux travaux d'historiens et de sociologues ont analysé le rapport au temps de nos sociétés contemporaines. Zygmunt Bauman a parlé de « présent liquide » pour signifier que le temps où nous vivons marque le passage d'une phase « solide » à une phase « liquide » dans laquelle les structures et les institutions se décomposent en moins de temps qu'il n'en faut pour se constituer et se solidifier². Toutes les transformations, toutes les ruptures vont dans le sens de la dissolution : elles marquent la désagrégation croissante des structures sociales, l'absence de contrôle politique au niveau mondial et la perte corrélative de l'efficacité des pouvoirs, sans compter la fragmentation croissante des expériences et des parcours individuels. La société est désormais perçue comme un « réseau », une matrice de connexions et de déconnexions

2.

Zygmunt Bauman, *Le Présent liquide*, Paris, Seuil, 2003

plutôt que comme une structure. D'où la mise en avant de la « flexibilité » requise pour affronter des situations de plus en plus aléatoires.

3.

François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003

Notre expérience contemporaine serait alors celle d'un présent perpétuel, à la fois insaisissable et quasi-immobile. Ce présent dilaté est un présent englobant, dont on ne sort pas : interminable, indéfini et « omniprésent », un présent monstre, hypertrophié qui en même temps n'est « rien » car il se résout en une succession d'instantanés éphémères³. C'est le temps historique lui-même (tel qu'il était advenu avec la modernité à travers la tension entre expérience et attente) qui se trouve aboli. De nombreux signes attestent cette nouvelle figure du temps, à commencer par une économie médiatique qui ne cesse de consommer de l'événement (télévision, internet, réseaux sociaux, etc).

4.

Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010

Dans ce contexte de dissolution généralisée, la question de la permanence des identités se trouve évidemment reposée à nouveaux frais. En effet, l'individu contemporain est souvent décrit comme un individu flexible, plastique, aux parcours de vie fragmentés. Son identité est dite « situative » (Hartmut Rosa) : elle est celle d'un soi « ponctuel », enclin à d'incessantes révisions biographiques et qui a du mal à construire un projet à long terme dans le futur⁴. L'identité devient transitoire. La cohérence et la continuité du soi sont désormais relatives à leur contexte, construites de manière flexible, et la stabilité ne repose plus sur la possibilité d'« identifications substantielles » fussent-elles provisoires.

Entre besoin d'appartenance et désir d'émancipation

La question de l'identité, telle qu'elle est aujourd'hui mise en avant - et mise en scène - dans l'espace public traduit la difficulté à articuler le besoin d'appartenance et l'ouverture à l'émancipation, l'ancrage dans la tradition et le changement. Car c'est le plus souvent à travers le prisme rétréci de l'« identitaire » que le débat se trouve mobilisé sur le terrain idéologique et politique.

On sait que les premiers à se saisir des interrogations autour de l'identité ont été les groupes, les catégories ou les minorités victimes de discriminations : les femmes, les Noirs, les homosexuels... Leurs questionnements étaient inséparables d'une volonté d'émancipation et d'ouverture. Ils ont permis de porter au jour des modes de domination et des injustices qui ne relèvent pas seulement du domaine économique. Face aux discriminations liées au genre, à la race ou à l'orientation sexuelle, comment la revendication d'identité permet-elle de résister aux menaces d'exclusion ou d'exploitation ? Qu'est-ce qui peut garantir à chacun la part d'humanité qui lui revient et qui est la marque de sa dignité ? Pour échapper aux assignations identitaires dont ils étaient victimes et pour ne plus être stigmatisés et même « effacés » par le dominant ou l'opresseur, les discriminés ont dû défaire ou déconstruire les « identités » dans lesquelles ils étaient enfermés, retourner la stigmatisation ou l'humiliation en fierté et en affirmation de leur dignité.

Faut-il pour autant se séparer et se mettre à part pour s'identifier ? La construction d'une identité « entre-soi » ou « entre nous » est le symétrique inversé de l'enfermement dont on a cherché à sortir : on se retranche soi-même dans la position à laquelle on a voulu échapper. Ce n'est pas le moindre paradoxe que d'assister aujourd'hui à des retournements où les revendications

légitimes se fixent et se pétrifient dans des appartenances données une fois pour toutes plus que dans l'invention de soi qui accompagne une démarche d'émancipation.

La tentation du repli

Mais le renfermement identitaire est avant tout au coeur d'un identitarisme d'extrême-droite qui, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, a installé l'idée que la nation française était menacée à la fois par les ennemis de l'extérieur (l'Allemagne en son temps) et par ceux de l'intérieur (les Juifs, les étrangers, les francs-maçons) mais aussi par le système de la démocratie parlementaire et libérale. C'est d'ailleurs le propre des régimes « illibéraux » que d'invoquer le caractère immuable de l'héritage du passé (en faisant la confusion de l'héritage et de l'hérédité) et de faire de l'enracinement dans la tradition une norme intangible. L'appel à renforcer les identités nationales, culturelles, ethniques censées cimenter les appartenances ancestrales reposent sur une vision substantialiste, ancrée dans la « mêmété » du peuple, de la nation ou de la communauté. De cette identité close procède l'idée que l'étranger (l'« autre ») ne peut être défini que négativement car il menace sa cohésion. L'étranger devient un fantôme. Cette vision se double de l'idée selon laquelle les individus ne sont définissables que par leur seule appartenance alors que les identités ne peuvent être que plurielles.

À la question « qui êtes-vous ? », les individus, partagés entre des régimes d'existence hétérogènes et des dispositions souvent conflictuelles, ne peuvent pas répondre de manière simple et univoque. Il en va de même des groupes et des communautés qui sont traversés par de multiples déterminations, des histoires plurielles et conflictuelles. En ce sens, on peut soutenir que toute identité est incertaine voire inquiète. Or on assiste aujourd'hui à la banalisation (souvent irréfléchie) de l'idée selon laquelle la permanence substantielle est la seule garantie d'une identité « homogène » au détriment de la réflexivité et d'un autre mode de cohérence et de permanence dans le temps. C'est bien le concept d'identité-mêmété qui est aujourd'hui mobilisé dans les débats sur l'identité collective et sur l'identité nationale lorsqu'on invoque les traits distinctifs, durables, inchangés et inchangeables qui constitueraient le noyau substantiel et sédimenté d'une communauté historique et politique.

Une voie de conciliation : l'identité narrative

Face à la prégnance de cette logique du « même », comment accéder à l'idée qu'une identité ne peut être construite que dans le changement et dans la rencontre avec l'altérité ? Ricoeur propose d'introduire le concept d'« identité narrative » qui, comme son nom l'indique, lie notre capacité d'être nous-mêmes et celle de raconter une histoire dans laquelle nous pourrions nous reconnaître. C'est la « refiguration » opérée par l'identité narrative qui permet d'associer dialectiquement les deux modèles de la permanence : celui de la mêmété et celui de l'ipsité. Or le récit - qui fait de la vie elle-même la résultante de toutes les histoires véridiques ou fictives que nous racontons à leur propos - n'est jamais celui d'un soi isolé. Il est toujours un récit à plusieurs

5.

Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome III, Paris, Seuil, 1985, 357 p

voix qui nous fait partager d'autres expériences. L'existence humaine est celle *d'hommes enchevêtrés dans des histoires*. Pour montrer que l'identité narrative s'applique aux communautés autant qu'aux individus, Ricoeur prend l'exemple significatif de l'histoire de l'Israël biblique : « c'est en racontant des récits tenus pour le témoignage des événements fondateurs de sa propre histoire que l'Israël biblique est devenu la communauté historique qui porte ce nom »⁵. Mais précisément, parce qu'il s'agit d'une chaîne de refigurations sans fin où les récits ultérieurs ne cessent de rectifier ceux qui les ont précédés - chaque génération réinterprétant et réinventant en quelque sorte un fond de traditions - cette démarche n'a rien à voir avec la construction idéologique ou édifiante d'un récit (encore moins d'un roman) national tel qu'il nous a souvent été proposé depuis Ernest Lavisse. Car l'identité narrative ne cesse de se transformer à l'épreuve de la contingence des événements, elle ne cesse de se faire et de se défaire, ce pour quoi elle ne peut être comprise comme la constitution d'une identité figée mais comme la reprise perpétuelle de soi par soi ou, en l'occurrence, de « nous-mêmes » par « nous autres ».

Pluralité et monde commun

S'il fallait extrapoler à partir de cette dernière indication, nous pourrions dire que cette perspective ouvre la voie à l'incessante « épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi » (Merleau-Ponty) à condition d'entendre que l'autre, ce n'est pas seulement le « tu », celui du face-à-face ou du vis-à-vis, mais qu'il se décline à travers une pluralité humaine fondatrice, ce que Hannah Arendt appelle « la condition humaine de pluralité » et qui inclut des tiers qui ne seront jamais des visages. La pluralité humaine qui est « la paradoxale pluralité d'êtres uniques »⁶ engage d'abord un sens de la pluralité où l'autre ne devient jamais le même (les êtres sont « uniques »). Mais cette irréductible diversité rend possible la distinction qui fait émerger un monde commun. Le monde commun est relation entre des « semblables » qui ne sont ni identiques (au sens de l'identité numérique) ni « différents » au sens d'une différence incommensurable : les différences se partagent (au double sens de la séparation, de la partition et de la participation, de la mise en commun). La condition humaine de pluralité est une condition ontologique et anthropologique. Elle n'est pas le constat empirique de la diversité à partir de l'observation. Car c'est à partir de leur pluralité constitutive que les hommes se rencontrent dans un espace d'exposition réciproque et révélant.

C'est cette paradoxale pluralité d'êtres uniques qui nous permet d'opérer la dialectique du soi et de l'altérité et, en particulier, d'adopter une certaine « manière de penser » : c'est au sein de la pluralité que s'exerce notamment le *sensus communis*, le « sens de la communauté » qui permet à chacun de surmonter ses idiosyncrasies, de dépasser les limites qui affectent son propre jugement et de s'élever, comme l'écrit Kant, au-dessus de ses conditions proprement « subjectives » pour accéder (potentiellement) au point de vue de tout autre. En s'élevant au-dessus des conditions purement « subjectives » de leur jugement, ils sont ainsi susceptibles d'accéder à un point de vue universel en comprenant qu'autrui juge d'un *autre* point de vue. « Penser en se mettant à la place de tout autre » : telle est la seconde maxime des Lumières, la maxime du *sensus communis* énoncée au paragraphe 40 de la *Critique de la faculté de Juger*⁷. Ce qui ne consiste pas à penser comme si nous occupions la même place que l'autre ou que tout autre (un tout autre « indifférencié ») mais à être capable d'adopter son point de vue afin de réaliser qu'il parle d'un autre lieu

6.

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, 198 p

7.

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1986

que celui où nous nous trouvons et où nous le situons. Il nous faut *imaginer* que l'autre a une place qui n'est pas la nôtre. Notre regard est alors projeté au-delà de la proximité sociologique ou culturelle mais aussi au-delà de l'empathie voire de la fusion communielle. Il ne s'agit pas d'adopter les vues réelles de ceux qui se tiennent ailleurs - un ailleurs d'où ils regardent le monde dans une perspective nécessairement différente - mais à l'inverse d'imaginer à quoi ressemblerait notre pensée si elle était ailleurs. Nous imaginer nous-mêmes comme étrangers ou, si l'on préfère, nous imaginer nous-mêmes comme autres : cette invite est constitutive de notre identité.

Édition : Florent Parmentier

Mise en forme : Marilyn Augé

Pour citer cette note : REVAULT D'ALLONNES (Myriam) « Les paradoxes de l'identité », *Sciences Po CEVIPOF*, mai 2025, 6 p.

© CEVIPOF, 2025 Myriam Revault d'Allonnes