

CULTURE ET IDENTITÉ

Notes de recherche

Étienne Balibar

SARL NAQD | « NAQD »

1992/1 N° 2 | pages 9 à 21

ISSN 1111-4371

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-naqd-1992-1-page-9.htm>

Pour citer cet article :

Étienne Balibar, « Culture et identité. Notes de recherche », *NAQD* 1992/1 (N° 2),
p. 9-21.

Distribution électronique Cairn.info pour SARL NAQD.

© SARL NAQD. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

CULTURE ET IDENTITÉ

Notes de recherche ⁽¹⁾

I. Identité culturelle, identité nationale

Comment évaluer aujourd'hui le rôle joué par la notion d'identité culturelle ? Je serais tenté de dire : le rôle joué **dans la culture** par la notion d'identité culturelle. Mais je choisis comme voie d'approche l'usage même qui en est fait dans les documents officiels des organismes culturels internationaux, représentatifs d'un plus large discours, pour les raisons mêmes qui font de ces institutions des récepteurs-émetteurs privilégiés de "lieux" communs. Or la culture pose par excellence le problème du "lieu commun", dans toutes les acceptions du terme ⁽²⁾.

A l'occasion de multiples problèmes envisagés à la fois dans leur aspect théorique et dans leurs implications politiques – tels ceux des "droits culturels" des individus et des peuples ; de la "démocratie culturelle" ; du "développement culturel" et des rapports entre "culture et développement" ; de la "promotion des langues nationales" ; du rapport entre "conservation du patrimoine culturel" et "création" ou "innovation" ; de la "communication" dans ses rapports avec la liberté d'expression ou avec le renforcement de la paix,

etc – les formulations qui nous sont proposées sont au fond sous-tendues par quatre grandes polarités catégorielles :

1. L'objectif et le subjectif

L'identité culturelle apparaît comme un ensemble de traits, de structures objectives (comme telles spontanément pensées dans la dimension du collectif, du social, de l'historique) **et** comme un principe ou un processus de subjectivation (spontanément pensé dans la dimension du "vécu", de l'individualité "consciente" ou "inconsciente"). Entre ces deux pôles il y aurait normalement correspondance ou ré-

ciprocité, suivant les schèmes de l'extériorisation et de l'intériorisation ; mais aussi, le cas échéant, conflit. Ici peut se former l'idée que le décalage traduit des situations ou des moments de "crise" (voire des moments "pathologiques"), mais aussi, par un renversement classique, l'idée que le décalage est de règle, et que la correspondance qui autoriserait une parfaite reconnaissance des subjectivités individuelles dans une identité culturelle objective, ou la parfaite réalisation des normes de la culture collective dans l'identité des sujets, ne consti-

Etienne Balibar
Agrégé de philosophie et maître de conférences à l'Université de Paris I. Ses plus récentes publications sont : *Rejouer le politique* (en collab. 1981), *Spinoza et la politique* (1985) et *Race, Nation, Classes* (en collab. 1988). Auteur de plusieurs travaux dans diverses revues.

tue en fait qu'une limite, dont il n'est pas certain qu'elle puisse ou doive jamais être atteinte.

2. L'universel et le singulier

L'identité culturelle serait l'expression même de la singularité des "groupes", peuples ou sociétés, elle serait ce qui interdit de les confondre dans une uniformité de pensée et de pratique, ou d'effacer purement et simplement les "frontières" qui les séparent et qui traduisent la corrélation au moins tendancielle entre faits de langue, faits de religion, faits de parenté, faits esthétiques au sens large (car il y a des styles de vie comme il y a des styles musicaux ou littéraires), et faits politiques. Mais en même temps elle poserait immédiatement le problème de l'universalité ou de l'universalisation. D'abord parce que les cultures ne sont pensables dans leur diversité sociale ou anthropologique que par comparaison avec des universaux (naturels ou logiques). Ensuite parce que cette diversité même induit une communication "entre les cultures" ou entre les "porteurs" de cultures singulières qui, potentiellement au moins, traverse toutes les frontières. Enfin et surtout parce qu'il conviendrait de reconnaître dans l'identité de chaque culture une **valeur** comme telle universelle.

Ce dernier aspect retentit sur les précédents. C'est qui lui permet, par exemple, de proposer une distinction entre un "bon" et un "mauvais" concept de la diversité culturelle, du point de vue éthique et politique (disons schématiquement : un concept égalitaire et un concept hiérarchique). C'est lui qui permet de discuter les "bonnes" et "mauvaises" formes de la communication : celles qui tendent à instituer l'universel **dans** le respect des singularités ou qui trouvent une voie "équilibrée" de leur combinaison, par opposition à celles qui écrasent la singularité sous l'uniformité (il est courant de redouter un tel effet de l'évolution contemporaine des "communications de masse" et de la diffusion mondiale de certains modèles hégémoniques) ou qui, par un excès inverse, exacerbent la singularité jusqu'à l'isolationnisme. La voie moyenne, souhaitable, ce serait au fond celle qui met la communication au service de la reproduction des différences, c'est-à-dire celle qui affirme la singularité **par la médiation** de l'universel. Et réciproquement, celle qui affirme la réalité de l'universel par la médiation des singularités ...

3. Elite et masses (ou : le savant et le populaire)

Cette troisième polarité est omniprésente, mais elle trouve différentes expressions, entre lesquelles règne un rapport d'analogie. Elle est d'abord une façon de formaliser la distinction classique depuis le XIX^e siècle au moins entre **la culture** (scientifique, technique, littéraire) et **les cultures** expressives des groupes sociaux (ou mieux de l'appartenance des individus à des groupes), et en ce sens elle ne fait que projeter dans le champ historico-sociologique la "dialectique" précédente de l'universel et du singulier. Mais elle y ajoute aussi de nouvelles connotations : notamment en autorisant à considérer les activités et les institutions **d'éducation** (c'est-à-dire en pratique les institutions scolaires) comme le lieu par excellence dans lequel doivent se "résoudre" les tensions historiques entre la culture scientifico-technique et la culture esthétique, la pratique des langues de communication internationale et celle des idiômes irréductiblement "maternels", la conservation des traditions et l'innovation culturelle, et finalement les arts du corps et les formations de l'intellect ou de l'esprit. Ce qui nous conduit directement à une quatrième polarité :

4. Le permanent et l'évolutif

Ici la notion d'identité culturelle se réfléchit en quelque sorte sur elle-même dans la dimension privilégiée du temps. Avec ou sans référence explicite au "progrès", avec ou sans critique de la pertinence et des limites de celui-ci, ainsi que des modes de la temporalité historique présumés par toute thèse qui porte sur l'historicité de la culture, il semble bien qu'on puisse reconnaître le postulat suivant, en forme d'unité des contraires : l'identité culturelle **résiste au temps** du simple changement, elle est identique à elle-même comme l'invariant de toute transformation (c'est pourquoi elle autorise la reconnaissance, la nomination "propre" des sujets collectifs) et cependant elle n'existe que par son **incessante transformation** (qu'on appellera création, vie, développement, mais qui finalement apparaîtra comme un réquisit de la notion même de "culture").

De ce postulat il existe une variante "faible" : c'est celle qui se propose de repérer côte à côte les traits ou structures de permanence (de "longue durée") et les traits d'histoire,

d'évolution ou de dissémination de la "personnalité" des groupes. Et il existe une variante "forte" : c'est celle qui pousse l'unité, au-delà de la juxtaposition, jusqu'à ce que nous pouvons appeler en un langage hégélianisant l'identité de l'identité et de la différence (au besoin en valorisant pour lui-même le conflit, par exemple en posant que l'invariance d'une culture, constamment menacée de dissolution, doit être continuellement recrée par un effort conscient ou inconscient des individus ⁽³⁾).

Sans vouloir ici juger l'utilisation subtile ou grossière, complexe ou sommaire, qui peut être faite de ces catégories (au reste classiques en philosophie) je tirerai deux questions du fait qu'elles organisent jusque dans le détail le discours institutionnel sur l'identité culturelle, en y ménageant par avance la possibilité de différentes argumentations.

En premier lieu, une question formelle

La culture est-elle bien l'"objet", préalablement donné ou constitué, auquel **s'appliquent** de telles catégories ? On pourrait en douter rien qu'à observer la répétition des observations négatives du type : la "culture", l'"identité culturelle" sont insaisissables, à **moins** d'articuler la dimension objective et subjective, l'universel et le singulier, de ne pas sacrifier la culture populaire (ou culture des masses) à la culture savante des élites ou inversement, etc. Ne serait-il pas alors éclairant de traiter **fonctionnellement** les notions de culture et, plus encore, d'identité culturelle, comme des termes qui désignent aujourd'hui une forme plutôt qu'un contenu ou un objet ? Mieux encore : une **place vide**, vacante pour une multiplicité de contenus et d'objets, et déterminée par l'intersection des discours qui sont simultanément structurés par les catégories que nous avons dégagées ? En clair cela reviendrait à dire que **n'importe quoi relève de la "culture"** dès lors qu'il peut être pensé à l'aide de semblables polarités catégorielles, et surtout de leur combinaison.

Observons alors que chacune d'entre elles vise, directement ou obliquement, un champ différent de pensée de l'"humain" : le champ psychologique (ou psycho-sociologique), le champ logique (ou logico-métaphysique), le champ politique, et le champ historique. S'interroger sur l'identité, depuis deux siècles au moins, c'est **soit** tenter de la définir psycholo-

giquement **soit** tenter de la définir logiquement, **soit** tenter de la définir politiquement **soit** tenter de la définir historiquement. Mais dès lors qu'on veut combiner, ou superposer, ces différentes pertinences, dès lors qu'on veut n'en sacrifier aucune, n'est-il pas inévitable – en tout cas aujourd'hui – que l'"identité" soit précisément désignée comme "culturelle" ? Ou, réciproquement ; que la "culture" soit désignée comme l'élément le plus général dans lequel **s'identifie l'identité** ?

En second lieu une question historique

Ce qu'on appelle identité culturelle est constamment rapproché et à la limite confondu avec une **identité nationale**, et cependant aussitôt installé dans une sorte de "retrait" par rapport à l'existence empirique des nations, à leurs frontières, à leur histoire événementielle ⁽⁴⁾. Ainsi on ne cessera de parler d'une "culture française", d'une "culture italienne", d'une "culture américaine", d'une "culture chinoise", etc, et même d'utiliser cette traduction de l'identité en termes de nationalité pour évaluer le degré de réalité des constructions nationales et leur bien fondé (existe-t-il une culture israélienne ? une culture soviétique ? une culture palestinienne ? une culture congolaise ?) Mais en même temps on ne cessera de mettre en garde contre toute **réduction** de l'identité culturelle au "caractère national" ou, à fortiori, aux traits normatifs que lui confèrent les institutions de l'Etat national. Tel est notamment le schéma de bien des discussions sur le rapport entre "identité culturelle" et "identité ethnique", plus ou moins insistantes selon que, dans telle situation historique, ethnicité et nationalité semblent ou non coïncider.

Sans doute un tel voisinage ambivalent du discours de l'identité culturelle avec celui de l'identité nationale est-il particulièrement visible et marqué lorsque ces discours ont pour cadre des institutions internationales dont c'est en quelque sorte la destination naturelle de rechercher l'identité (et par la même occasion leur propre identité) entre "nation" et "culture". Cela s'explique d'autant mieux que ces institutions ont été fondées et utilisées pour affronter **par la culture** des problèmes sociaux et politiques comme la décolonisation, le sous-développement ou la coexistence pacifique entre blocs nationaux. Mais ce qui est ici souligné "en grosses lettres" a une portée

beaucoup plus générale. On peut, me semble-t-il, suggérer que trois types de problèmes sont en jeu :

a) Le problème du rapport entre la **nation** et l'**Etat** : la culture est l'élément distinctif qui permet de ne pas confondre la nation avec l'Etat alors même que, dans la pratique c'est à travers l'Etat qui la "représente" – du moins à travers un Etat **possible** – et à travers ses institutions que les individus "rencontrent" la nation. Ainsi la culture est-elle le nom que l'on donnera à la "nation essentielle", elle désignera la pure différence entre la nation en tant qu'Etat national et cette autre "nation" qui se distingue de tout Etat comme une "communauté intérieure" ou intrinsèque se distingue d'une communauté artificielle (selon le paradigme de la **Kulturnation** opposée à la **Staatsnation**). Et à ce titre elle peut, soit l'anticiper, soit lui résister, soit figurer le but "ultime" de sa constitution. Mais, étant redevable à la culture de l'identité nationale qui le fonde, l'Etat a aussi pour premier devoir de "rendre" à la nation son identité culturelle et de travailler avant tout au "développement" de celle-ci.

b) Le problème du rapport entre la **nation historique**, plus ou moins étroitement liée à la formation d'une unité politique, et ces **ensembles transhistoriques** (généralement supra-nationaux) auxquels on a peu à peu réservé le nom de "**civilisations**". C'est par les traits permanents de sa culture qu'une nation ("vieille" ou "jeune") se rattacherait aux modèles – pour ne pas dire aux archétypes – de la civilisation dont elle serait à la fois une incarnation et une variante.

Notons-le ici, cette dépendance très générale peut être évoquée tout-à-fait indépendamment du choix qu'on fait en faveur de telle ou telle **théorie** de la "civilisation" (même si les implications politiques d'un tel choix sont rien moins que négligeables) : civilisation comme manifestation d'un esprit ou comme superstructure d'une base matérielle ; civilisation comme héritage d'une origine archaïque ou comme produit de diffusions et de croisements ; civilisation pensée avant tout comme ensemble de traits ethniques, ou religieux, ou géographiques (ainsi on discutera s'il y a une "civilisation européenne" et une "civilisation africaine", une "civilisation arabo-islamique" ou une civilisation "méditerranéenne", etc.) Mais surtout, cette référence à l'idée de civilisation

est au cœur de toute la réflexion sur l'articulation – dans un espace national – entre les "deux cultures", ou si l'on veut entre les **deux concepts de "culture"**, celui qui renvoie à l'identité traditionnelle d'un groupe, aux expressions de sa singularité, et celui qui renvoie à l'instruction (à la **Bildung**), au développement des formes intellectuelles de l'art et de la connaissance. La civilisation (**une** civilisation de référence, attestée ou simplement concevable) est la médiation sans laquelle on ne pourrait pas concilier les deux aspects de la culture comme recherche du "soi" et recherche de l'"universel"⁽⁵⁾

c) Enfin le problème du rapport entre **nation** et "**communautés**" non nationales. Ce rapport peut être conflictuel ou non, et il peut concerner – face à la nation, c'est-à-dire en pratique face à l'Etat qui se présente lui-même comme Etat national – soit des communautés transnationales (par exemple des communautés d'appartenance religieuse), soit des communautés pré-nationales ou anti-nationales (par exemple celles qui contestent des frontières d'Etat, ou qui luttent contre des oppressions politiques ou économiques sur une base "ethnique", en revendiquant une reconnaissance de droits, une autonomie ou une indépendance). Ce qui est ici, frappant, c'est la généralisation dans le monde contemporain du discours de la culture pour caractériser aussi bien l'identité que la non-identité, aussi bien le principe d'hégémonie de la nation que le principe d'autonomie des communautés non nationales. Tout particulièrement lorsque ce rapport prend la forme d'un conflit, on voit les signes culturels, en dépit de leur équivocité et de leur surdétermination historique, cristalliser la demande qui est formulée de part et d'autre à l'adresse des individus : celle d'effectuer un "choix", ou, pour le moins d'instituer une "préférence" entre plusieurs appartenances concurrentes.

La question ne peut pas alors ne pas se poser : **et si la notion d'identité culturelle n'était aujourd'hui rien d'autre que la métaphore de l'identité nationale ?**

Par métaphore entendons traduction, expression, représentation ; mais entendons aussi déplacement, voire fuite en avant, exprimant une incapacité au moins relative des constructions nationales à se doter elles-mêmes et à doter leurs ressortissants d'une "identité" parfaitement simple, univoque, et abso-

lument commune, unifiée. Ce qui ne veut pas dire qu'une telle identité n'est pas voulue ou postulée par les individus qui reconnaissent une nation comme "la leur" et qu'elle n'a pas d'effets collectifs, mais plutôt qu'elle continue d'avoir affaire en permanence à ses propres contradictions, à ses divisions internes et externes, et qu'elle les surmonte uniquement en se projetant dans l'élément de l'identité culturelle : laquelle ne serait rien d'autre qu'un "double" de la nation historique situé à côté d'elles (comme la **Kulturnation** essentielle est à côté de la **Staatsnation**), au-delà d'elle (comme les "civilisations" surplombent les nations de leur passé et de leur avenir) ou en-deça d'elle (comme les identités "communautaires" persistent et surgissent dans l'ensemble national pour contribuer à sa diversité ou pour résister à son uniformité).

On s'expliquerait alors que la culture, théoriquement insaisissable comme "objet" d'une description ou d'une définition scientifique, soit pratiquement incontournable comme "horizon" sémantique de tous les discours qui tentent de signifier l'identité dans un monde de nations (dominantes et dominées, reconnues ou déniées, à la recherche de leur unité ou déjà travaillées par la perspective de leur intégration à d'autres ensembles). On s'expliquerait aussi que le mot même de "**culture**", au terme d'une longue préhistoire et d'une cristallisation de quelques dizaines d'années à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles, ait acquis (y compris en philosophie) la fonction stratégique qui est aujourd'hui la sienne au moment précis où la forme nation l'a emporté définitivement sur d'autres formes d'Etat en Europe et a commencé à se généraliser dans le monde. Dès lors toute appropriation collective des savoirs, des droits ou des traditions a dû être pensée comme "culture" : soit comme institution d'un **ordre culturel**, soit comme contestation de l'ordre existant **par la culture**. Et toute identité a dû être fondée dans une origine culturelle passée, ou projetée dans un avenir de la culture qu'on ne cesse d'interroger à la lumière des origines⁽⁶⁾.

Une telle situation fait évidemment penser à la fonction qui a été et qui reste dans l'histoire moderne celle de la religion, ou des grandes religions dites précisément "universalistes". Mais comment faut-il manier cette analogie ? Elle peut être explorée sur ses deux versants – par exemple en discutant ce qui tend aujourd'hui à soumettre les formations reli-

gieuses à l'hégémonisme de la culture (pratiques et symboliques religieuses pensées comme affirmations d'identité culturelle, ou comme point d'ancrage privilégié pour **imputer à l'autre** une identité culturelle), mais aussi ce qui traduit dans l'univers de la culture et des cultures la persistance du modèle religieux (pensons ici moins au "retour du religieux" qu'à la culture comme religion de l'art, religion de la science, religion de l'histoire, religion de la communication). Cependant le plus intéressant est sans doute de marquer la **dissymétrie entre les deux modèles**.

Convenons d'appeler **hégémoniques** ou **totales** des institutions historiques capables tout à la fois, même aux prix de conflits violents, d'imposer une même "communauté supérieure" à tous les individus qui se reconnaissent membres de différentes collectivités (familiales, linguistiques, professionnelles, locales), et de conférer par la-même une "fin" éthique universelle à la multiplicité des pratiques et des échanges dans lesquels ces mêmes individus se conçoivent comme sujets (ce qu'en somme, dans un autre contexte, Ernest Gellner appelle "a Terminal Court of appeal")⁽⁷⁾. Alors l'histoire moderne nous présente deux grands modèles concurrents d'institution totale : l'institution religieuse et l'institution nationale. Chacune des deux est authentiquement hégémonique, en ce sens qu'elle ne **supprime pas la multiplicité** des "appartenances" (à la différence précisément, d'une institution "totalitaire", si elle a jamais existé), mais réussit pour un temps plus ou moins long et dans certaines limites à la hiérarchiser et à la pacifier⁽⁸⁾. Chacune des deux est totale aussi en ce sens que, ne laissant **virtuellement aucun** aspect de l'existence et donc aucune "raison de vivre" en dehors de son emprise (au prix, sans doute, de convenables distinctions/subordinations comme celles du temporel et de l'éternel, du privé et du public), elle peut inscrire l'existence des individus dans l'horizon de la mort et conférer à celle-ci une signification symbolique : non pas tant la mort **donnée** (bien que religions et nations aient les unes et les autres trouvé le moyen de légitimer le meurtre collectif, en l'arrachant à la sphère des vengeances privées), que la mort **acceptée** (religions et nations sont en position d'exiger le sacrifice et de l'obtenir au nom du salut de chacun et de tous).

Mais on voit aussi la différence : la nation comme telle, institution politique toujours

virtuellement profane, sinon laïque, **ne suffit pas** à totaliser ou hégémoniser les discours, les pratiques, les formes d'individualité (les "jeux de langage" et les "formes de vie", dans la terminologie wittgensteinienne), bien qu'elle se soit montrée incomparablement plus efficace qu'aucune religion universelle ne l'a jamais été dans la réduction des "appartenances communautaires"⁽⁹⁾. **Ce que la pensée moderne appelle culture**, dans l'éventail des usages de ce terme, serait-ce donc **l'analogue de la religion dans l'institution nationale**, devenue dominante ? Ne serait-ce pas plutôt le nom qu'il faudrait donner, analogiquement, à toutes les "religions nationales" **si elles étaient des religions, ce qu'elles ne peuvent pas être** ? Ou encore : ne serait-ce pas **l'anti-religion** développée par les institutions ou formations nationales (et projetées par elles dans le passé, dans toute l'"évolution de l'humanité") pour affirmer leur hégémonie **sur les religions** (mais que certains rapports de forces peuvent obliger à nouveau à se penser elles-mêmes comme l'expression d'un noyau religieux, ou le développement d'une tradition religieuse ?)

Lieu d'une incessante contradiction, en tout état de cause. La référence à la nation et la comparaison institutionnelle avec la religion permettraient ainsi au moins de poser la question de savoir pourquoi la référence à une "identité culturelle" **oscille autour de la croyance** (fait et concept) : en un sens elle est toujours beaucoup moins qu'une croyance en termes d'impératif ou de "devoir être" (même si l'on dit qu'une identité culturelle est normative), en un autre sens elle est beaucoup plus qu'une croyance en termes d'attribution ou d'"être" (même s'il s'agit d'un être participatif, acquis)⁽¹⁰⁾. De façon semblable on se demanderait pourquoi le discours philosophique sur l'identité culturelle oscille lui-même entre un très puissant **spiritualisme** (car l'universalisme de la culture, présent dans chaque culture, se présente comme un renversement de la nature, une inversion de ses valeurs, même quand il ne fait pas explicitement référence à l'esprit) et un très puissant **naturalisme** (car la culture est au moins analogiquement ce qui institue des "espèces" verticales et horizontales dans le "genre humain")⁽¹¹⁾. Mais, il semble bien que ce type de question doive être pour l'instant mis en réserve.

II. Identité et identification dans le champ de la culture

Ce problème est en quelque sorte réciproque du précédent. Mais alors qu'à propos de la première question on pouvait au moins formuler une hypothèse, on peut seulement ici énumérer des questions, non limitatives, en essayant de les classer. Chacune appellerait évidemment une longue discussion et il conviendra de faire un choix, surtout si d'autres formulations paraissent préférables⁽¹²⁾.

1°) De l'identité dans la culture à la place du sujet dans l'institution

Première question, tout-à-fait élémentaire, mais qui me paraît incontournable : y a-t-il un sens à parler d'identité dans le champ de la culture alors que, comme on vient de le voir, le soupçon peut être élevé que la notion même de "culture" désigne moins un objet défini qu'une place ou une fonction encore indéterminée ? Alors l'adjonction de l'épithète "culturel" au terme **d'identité** n'aurait pas pour résultat de qualifier celui-ci, mais au contraire de le rendre définitivement problématique. L'inflation contemporaine des discours qui traitent de "crise d'identité culturelle" aussi bien que d'"affirmation identitaire" devrait plutôt nous inciter à prendre conscience de ce paradoxe. "Qui suis-je" ? "Qui sommes-nous" ? ou "Qui sont-ils" ? ces demandes implicites ou explicites dont la réponse devrait traduire le savoir d'une identité ne sont pas le moins du monde précisées par la référence à la culture, puisque le mode d'appartenance ou d'inhérence d'un "Je", d'un "Nous", ou d'un "Ils" au champ d'une culture, ou de la culture comme telle, est absolument énigmatique.

Ce qui fonctionne généralement comme fil conducteur pour résoudre cette énigme, c'est soit **l'analogie de la nature et de la culture** (identité "dans la culture" comparée à l'identité "dans la nature", c'est-à-dire à la singularité classable, localisable), soit **l'antithèse de la nature et de la culture** (identité dans la culture conçue comme négations de l'extériorité, de l'être naturel : d'où la participation à un monde de l'Esprit ou des esprits). D'un côté un système de métaphores, de l'autre un système de négations. Mais il n'est pas besoin d'invoquer les remises en chantier contemporaines de la notion d'objet naturel pour s'assurer que le signifié visé par la question "qui suis-je" n'est

précisément **ni** une singularité donnée **ni** négation radicale de l'objectivité. Ce serait plutôt l'ouverture d'un problème – avec ou sans solution : comment puis-je (comment pouvons-nous, comment peuvent-ils) recevoir d'un autre ou d'une série d'autres (potentiellement infinie) **le signe objectif de ma (notre, leur) singularité ?**

A cette question qui ne porte pas tant sur ce qu'est l'identité dans le champ culturel ou sur la façon dont telle culture détermine des identités, que sur la possibilité même de **constituer la culture en champ d'expérience pour la "reconnaissance" des identités**, les philosophes peuvent proposer des réponses variées : existentielles, logiques (ou structurales), transcendantales... Mais je me contenterai de suggérer ceci : en tout état de cause chacun des termes en présence (identité, culture) devra être mis en relation avec une notion plus polyvalente, une "variable" originaire qu'il présuppose : d'une part celle de **sujet**, d'autre part celle de **institution** (ou toute notion équivalente, mais je n'en vois pas de meilleure en français). Je proposerai donc, comme condition minimale de clarification, la double thèse suivante :

1. il n'y a d'identité que par et pour des sujets ;
2. il n'y a de culture que par et pour des institutions.

Evidemment ceci n'a de sens que si "sujet" n'est pas un autre nom pour identité (ou identité à soi), et si institution n'est pas un autre nom de culture. Il me semble qu'on pourrait dire que "sujet" est d'abord un nom pour la possibilité d'assigner **un référent aux personnes distinguées dans la langue**, donc de dire "je", "nous" et "ils" en situation. Quant à "institution", c'est en général un nom pour signifier que toute pratique humaine comporte une certaine **distribution du statut** (ou de l'obligation) et **de la fonction** (d'utilité, d'efficacité de communication), susceptible d'être exprimée et légitimée dans des discours – qu'il s'agisse de codes, de récits, de programmes... En ce sens; si la question de l'identité se pose, c'est d'abord tout-à-fait formellement parce que le "Je", le "Nous" et le "Ils" expriment **équivoquement**, la position subjective (la position du sujet), parce que le sujet comme tel n'est originairement **pas plus** "Je" que "Nous" ou "Ils" et ne peut jamais être définitivement attribué à aucune de ces personnes, mais "flotte" ou "circule" toujours entre elles. Et si

la question de la culture se pose, c'est parce que, dans le temps et l'espace, toutes les sociétés (même toutes les sociétés qui ont en commun la forme de l'Etat national) ne distribuent pas exactement de la même façon les obligations statutaires et les fonctions de production, de reproduction, de communication, de mémoire, de savoir... Mais le sujet va du langage à la pratique, et l'institution de la pratique au discours.

Avant de théoriser sur l'identité culturelle, ne conviendrait-il pas, par conséquent, de se demander ce que c'est, pour le sujet individuel-collectif (je suggérerais plutôt : trans-individuel, ou multi-personnel) de faire face à des institutions, et qu'elles peuvent être les modalités de cette "rencontre", qu'elles soient aléatoires ou prescrites longtemps à l'avance ? Problème qui ne relève pas tant d'une sociologie ou d'une psychologie, encore moins d'une théorie "générale" de l'individualité ou des systèmes, que d'une pragmatique du langage et d'une anthropologie politique.

Mais alors ne conviendrait-il pas de **suspendre** par principe le présupposé qui voit dans la culture un "tout" (et par conséquent dans le rapport de l'individu à la culture un "tout ou rien", réglé par la logique de l'identité et de la différence, de l'inclusion et de l'exclusion). Que lui substituerait-on ? Peut-être simplement l'idée que dans le champ des pratiques humaines soumises à d'innombrables variations institutionnelles, les positions subjectives donnent lieu à des **traits** d'identité culturelle diversement distribués. Que ces traits forment système ou soient totalisés en ensembles mutuellement exclusifs ne pourrait être qu'un phénomène logiquement **second**.

2°) L'expérience de la langue

Une des idées les plus répandues, peut-être, d'une philosophie spontanée de la diversité culturelle, c'est que les langues ne forment pas seulement des systèmes mais **des univers**. La référence à l'univers de la langue, à sa clôture, au "saut périlleux" que représente toute "sortie" de cet univers, est devenue la médiation privilégiée pour qui veut désigner le rapport des individus à la différence des cultures. C'est par la langue – institution des institutions – qu'on est déterminé à appartenir à telle culture ("choisi" par elle plutôt qu'on ne la choisit), mais aussi qu'on peut se l'approprier. D'où la possibilité de désigner le rapport de chacun à

“sa” langue comme l’essence même de son rapport d’appropriation à la culture. “Maîtrise” de la langue vaut promesse d’une maîtrise de la culture : mais ne maîtriserait véritablement la langue que celui dont elle est, de naissance, maîtresse. En contrepartie la défense d’une culture menacée dans son identité, son intégrité ou sa créativité serait avant tout la défense de la langue (comme langue officielle, autonome, littéraire, populaire). Et de là on passe assez naturellement à cette idée que le sujet se reconnaît lui-même comme un être autonome (sens réflexif de l’identité) dans l’exacte mesure où sa langue et sa culture sont indiscernables (sens logique de l’identité).

Il semble bien qu’il y ait ici l’expression d’une vérité pratique. Cependant deux schèmes au moins sont invoqués. On a d’une part l’idée que les “frontières” de la langue **circonscrivent** la culture (à la limite elles interdisent au sujet linguistique de se transférer d’une culture à une autre sans passer par les pertes de sens irrémédiables de la “traduction”). On a d’autre part l’idée que la “position” dans la langue **inscrit** la subjectivité dans la culture (à la limite elle lui ouvrirait la possibilité de revêtir autant d’“identités culturelles” distinctes qu’il pourrait habiter d’univers linguistiques).

Il faut donc se demander ce que vaut exactement la représentation d’une langue comme un “univers”. Cette question, on le sait, n’a cessé de revenir dans la philosophie contemporaine, de façon centrale ou oblique. C’est la discussion sur la traductibilité et l’intraductibilité : s’il y a un aspect de la langue qui ne se réduit jamais à sa fonction d’instrument de communication – ce qu’on peut appeler en général la puissance poétique –, n’est-ce pas celui qui appartient essentiellement à l’**idiôme** ? Mais l’idiôme est-il une “identité” linguistique ? A l’inverse c’est la discussion sur l’élément de libération ou de transcendance (éthique, logique, politique) que la visée même de communication introduirait dans **chaque** langue ou idiôme. En tant qu’elle sert à communiquer (ou mieux : qu’elle veut intrinsèquement la communication), la “langue maternelle” elle-même n’aurait pas pour fin la clôture de son univers, mais une universalité humaine au moins virtuelle. Cette discussion recoupe par là-même la réflexion sur le “langage privé”, notion paradoxale dont on se demandera si elle vise le cas-limite d’un sujet pour qui la langue serait soustraite aux règles

de la communication, qu bien l’idéal d’une sphère communicative qui coïnciderait exactement avec la fondation d’une communauté, voire avec son autarcie.

De son côté J. Derrida ne cesse de suggérer que le “signe” qui représente l’individu dans la langue, ou mieux qui l’y représente, nouant en quelque sorte l’unicité du sujet à l’unicité de l’idiôme, à savoir le **nom propre**, n’est précisément pas originairement **un signe de la langue**. De ce fait on ne saurait rigoureusement dire que le sujet de la langue “appartienne” linguistiquement à la langue. Qu’il y soit constamment réinscrit, par exemple sous la forme de la signature, témoigne alors de ceci que la langue opère comme puissance de dissémination des énoncés, ou de transformation indéfinie du sens, en d’autres termes comme “écriture” généralisée, et non comme “expression” d’un univers de pensée⁽¹³⁾.

Dans un autre ordre d’idées on pourrait alors faire observer qu’aucune expérience de la langue maternelle (à partir de laquelle se forme celle de la possibilité ou de l’impossibilité de la traduction, et du plus ou moins de difficulté de “s’approprier” une culture étrangère), n’est en réalité simple expérience de sa stabilité, de son univocité ou de sa clôture. Mais de façon beaucoup plus ambivalente, elle combine toujours une pluralité d’usages relativement incompatibles entre eux de la “même” langue (qu’ils soient déterminés fonctionnellement ou socialement), et la présence (“normale” ou “choquante”, transparente ou énigmatique) d’éléments d’autres langues dans sa “propre” langue. A ce double titre il s’agit d’une expérience non pas univoque mais problématique, dans laquelle surgit sans cesse un écart entre le **langage** et la **langue** : en tant que plurivocité du langage **dans** l’univocité de la langue (nul ne “parle” identiquement ce “français”, cet “anglais” ou cet “arabe” qui est pourtant “commun à tous”), et en tant que décomposition et reconstitution de l’ouverture du langage à partir de la pluralité des langues (nul ne parlerait s’il ne parlait **que** le pur “français” “anglais” ou “arabe”). Ainsi l’épreuve de l’étranger et de l’étrangeté dans l’élément de la langue n’a justement **pas** pour contrepartie l’assurance d’appartenir à un univers autarcique ou de pouvoir le circonscrire. L’originel, le familier que la langue réactive constamment pour chaque sujet n’a pas la forme d’une intériorité. Et l’identité qui se **dit** ici n’est pas

donnée mais “fictive”, au sens actif du terme : elle est faite de différenciations élaborées et de communications construites.

3°) Identité ou identification (s) ?

N'est-il pas significatif que la notion d'une identité culturelle soit invoquée par prédilection dans des conjonctures de conflit ou de “crise” ? L'identité n'est jamais calmement acquise : elle est revendiquée comme garantie contre une menace d'anéantissement qui peut être figurée par une “autre identité” (une identité étrangère), ou par un “effacement des identités” (une dépersonnalisation). Ce qui a été décrit par les sociologues des “affirmations identitaires” contemporaines d'une part (qu'elles soient ethniques ou religieuses), par les psychanalystes d'autre part à savoir que toute identité **proclamée** (bruyamment ou en secret) est élaborée en fonction de l'autre, dans une situation de réponse à son désir, à son pouvoir, à son discours (qui déjà représente un pouvoir sur le désir) – ne devrait-il pas être généralisé ?

A la limite c'est la notion même d'une “identité traditionnelle” (ou d'un héritage de l'identité) qui serait une contradiction dans les termes. Ce qui serait plus exact, c'est que l'identité est un **discours** de la tradition. Et l'un des noms privilégiés de la tradition, dans les sociétés contemporaines, est justement “culture”. En réalité il n'y a donc pas d'identité (s), mais seulement des identifications : soit à l'institution elle-même, soit à d'autres sujets par l'intermédiaire de l'institution. Ou si l'on veut les identités ne sont que l'idéal visé par des processus d'identification, le point d'honneur, de certitude ou d'incertitude de leur conscience, donc leur référent imaginaire.

Mais ceci ne veut sans doute pas dire que les processus d'identification comme tels **soient imaginaires**. Il ne suffit certainement pas de les caractériser par leurs effets de construction de “représentations” ou par la façon dont ils ménagent pour le sujet des places qui lui permettront de s'imaginer comme “soi”. Car dans la pratique il y a contradictoirement des identifications “réussies” et d'autres “ratées”, voire invivables, différence dont il faut bien rendre compte autrement que par leur forme commune ! Et qui ne coïncide pas non plus purement et simplement avec celle du conformisme et du non conformisme, c'est-à-dire avec l'adaptation ou la non adaptation aux

rituels, normes et croyances prescrits par l'institution “dominante”. On pourrait suggérer que, plutôt qu'un processus imaginaire, une construction d'identité est un processus de **traitement de l'imaginaire** : un comportement, une histoire ou une stratégie (le “sien”, celui des “autres”). Pourquoi, dès lors, ce comportement, cette stratégie ou cette histoire devraient-ils aboutir “normalement” à l'identification béate (ou à la contre-identification agressive) des individus avec un “nous” univoque et massif (ou avec les symboles, les emblèmes qui le représentent), défini en termes de tout ou rien ? Suffit-il, à cet égard, d'invoquer l'idée générale de domination, ou de penser l'imaginaire comme le moment et l'instrument d'un rapport de forces ? Rien ne dit que l'efficacité pratique, en toute circonstance, ait pour condition l'indistinction du “Je” et du “Nous” ...⁽¹⁴⁾

4°) Le problème de l'appartenance

Supposons qu'une identité soit effective. Est-ce à dire qu'elle devra être **unique** ? Le même discours qui fait de chaque culture un “tout” pose comme une impossibilité **l'appartenance à plusieurs cultures**. Corrélativement, une communauté instituée – en particulier une nation – ne pourra être “multiculturelle”. Mais les critiques de cette position (généralement mûs par des motifs politiques) hésitent à en prendre purement et simplement le contre-pied. Et s'ils s'y risquent ils hésitent entre plusieurs façons de le faire : faut-il poser que tout individu appartient toujours à plus d'une culture ?⁽¹⁵⁾ Ou bien faut-il poser que l'expression “une culture” – prise isolément – est une contradiction dans les termes, en sorte qu'appartenir à la culture c'est appartenir à un réseau, à une **intersection** de cultures ?⁽¹⁶⁾ Mais on ne saurait trancher ce type de dilemme sans se demander comment fonctionne la “logique de l'appartenance” qui semble nouer entre elles identité(s) et culture(s). Ou mieux : **Identité, culture et communauté**, car ce sont ces trois termes que nous avons rencontrés constamment associés, s'impliquant réciproquement.

J. Cl. Milner⁽¹⁷⁾ propose de distinguer deux types de “classes” ou de “rassemblements” : les classes de l'imaginaire et les classes du symbolique. A quoi il ajoute après coup des classes d'un troisième type : les “classes paradoxales” (qui tiennent lieu de classes du réel, dans une typologie lacanienne). Les classes de

l'imaginaire sont fondées sur l'**attribution** d'une ou plusieurs "propriétés" communes à des individus, supposés distincts et existant indépendamment de l'attribution : autrement dit elles sont rassemblées par la supposition d'une ressemblance visible (le Noir ou le Blanc, le Nu ou l'Habillé), ou plus généralement représentable (car ce peut-être un "caractère", une ressemblance morale) entre leurs membres. Les classes du symbolique sont fondées sur le fait irrémédiablement non représentable que des sujets **répondent** à un même nom – un nom dont on les interpelle et qui les interpelle : ainsi "français", "chrétien", "communiste"⁽¹⁸⁾ : les sujets sont ainsi identifiés non en tant qu'individus **semblables**, mais en tant qu'individus **solidaires**, bien qu'absolument dissemblables ("uniques"). Ce sont bien deux modalités d'identification des individus par la médiation d'un terme communautaire, mais logiquement irréductibles l'une à l'autre.

Cette distinction est très éclairante et on pourrait en prolonger l'application : par exemple en montrant comment la fonction d'intégration des **rites** se situe du côté "symbolique", alors que celle des **comportement typiques** se situe du côté "imaginaire"⁽¹⁹⁾. Mais elle pose plusieurs problèmes. Classes de l'imaginaire et classes du symbolique sont-elles indépendantes, ou plutôt fonctionnent-elles indépendamment les unes des autres ? Milner lui-même parle de l'**imaginisation** des classes symboliques comme du processus plus ou moins accompli qui nourrit les vicissitudes de la politique et de l'histoire. Mais il ne pose pas la question inverse de la symbolisation des classes imaginaires, qui est peut-être par excellence le fait de l'institution : ainsi lorsque des "races" sont juridiquement, c'est-à-dire institutionnellement "définies" ou, plus fondamentalement encore (on va y revenir), lorsque des identités sexuelles sont rassemblées (c'est-à-dire divisées) sous les signifiants mythiques et juridiques de l'Homme et de la Femme en soi.

Une autre question surgit alors, dont il convient sans doute de ne pas précipiter la réponse : si nous admettons que la thèse (et le sentiment) d'une **identité unique** a pour corrélat l'insertion de l'individu dans une **communauté ultime**, qui soit à la fois un "monde" fini et une "vision du monde", ne faut-il pas supposer qu'une telle communauté repose – au moins idéalement – sur la possibilité de **hiérarchiser**

toutes les "appartenances" ? Ce qui veut dire d'abord : les rendre compatibles entre elles. N'est-ce pas précisément ainsi que fonctionnent les institutions ou idéologies totales dont nous avons parlé plus haut ? Ainsi "être français" n'est pas être **seulement** "français", mais c'est être aussi "Breton français", ou "Lorrain français" (impossible d'être "Saxon français", mais pas absolument d'être "Berbère français"), C'est être "Catholique français", "Juif français" ou "Libre penseur français" (difficile d'être Musulman français), c'est être "Ouvrier français", "Patron français" ou "Ecrivain français", "Libéral français" ou "Socialiste français", ou plus exactement c'est être tout cela selon une modalité "spécifiquement française" (et à la limite c'est être Homme ou Femme ou Enfant à la française). De même "être Musulman" ce n'est pas seulement aller vers Allah en suivant l'appel du Prophète, mais c'est être Arabe ou Noir, ou Turc, Egyptien, ou Iranien, Sunnite ou Shiiite pour observer la loi, et incorporer ainsi toutes ces particularités à la communauté des croyants.

Unité de l'identité, Ordre de compatibilité et de hiérarchie des appartenances, de façon à constituer une communauté **ultime** et une seule (une communauté des communautés), il semble bien que ces présupposés structuraux forment système. Mais quel est ici le type de "classe" qui subsume l'autre, en opérant ce qu'on pourrait appeler le rassemblement des rassemblements ? Sont-ce les classes imaginaires qui sont subsumées sous des signifiants symboliques (ainsi des individus ayant toutes sortes de "propriétés" et se les reconnaissent mutuellement répondent à l'appel d'un même nom : Allah, République française, Union soviétique ...) ? Ou bien en dernière analyse, la multiplicité des appels, des allégeances, des confessions, doit-elles être "liée" par une représentation communautaire sous-jacente substance ou personnalité imaginaire "propre" à tous les membres de la communauté ? Ou encore la question est-elle, dans sa généralité, **indécidable** : car **cela dépend des cas** (religion et nation fonctionnant à cet égard, une fois de plus, à l'inverse l'une de l'autre, ce qui n'empêche pas l'histoire d'être faite de toutes les tentatives pour donner corps à des religions nationales et à des nations religieuses ... ?

Ce que Milner appelle "classes paradoxales" peut ici nous servir de contre-épreuve. Les

classes paradoxales devraient-êre au **réel** ce que les précédentes sont au symbolique et à l'imaginaire. Milner prend l'exemple des catégories de "névrosé", de "pervers" ou d'obsessionnel" en psychanalyse, c'est-à-dire des classifications de la médecine psychiatrique dont la psychanalyse **nie** la forme naturaliste pour en conjurer les effets de suggestion dans la cure⁽²⁰⁾ : rassemblement sous un même nom de sujets que rien ne lie les uns aux autres, sinon leur façon à chaque fois singulière de **faire exception**. Mais dès qu'on recherche d'autres exemples on bute sur la question suivante : les classes paradoxales sont-elles fondamentalement constituées par la négation d'une ou plusieurs propriétés "communes" ? Ou bien le sont-elles par la négation d'une "allégeance" instituée ? Quel type de **norme**, de **valeur**, est ici fondamentalement mis en échec "dans le réel" ? Ou pour le dire en d'autres termes : quelle est la **transgression** qui doit apparaître comme suprêmement incompatible avec le bon ordre des appartenances et donc – par sa réalité même – en manifester les limites, d'une façon insupportable pour la passion identitaire : est-ce la trahison, le crime, l'hérésie, l'incroyance ? Ou bien l'anormalité, la monstruosité, la déviance "la différence" représentable ? Et pourquoi toute une littérature n'a-t-elle cessé – soit pour stigmatiser, soit pour valoriser le paradoxe – de chercher à **traduire** l'une des formes dans l'autre ?

5°) Identité culturelle, identité sexuelle

Revenons encore à l'équivoque de certaines "classes paradoxales", c'est-à-dire des classes qui manifestent dans le réel une **non appartenance**. On peut suggérer qu'elles sont liées à toutes les formes de l'**inclusion exclusive**, ou de l'**exclusion intérieure**.

Tel est dans certaines circonstances historiques le cas de conditions sociales opprimées ou exploitées. Tel est, massivement, le cas des "races"⁽²¹⁾. Mais le prototype de l'exclusion intérieure est le **Geschlecht**, la différence de sexes, ou mieux c'est la différence des "identités de sexes", en tant qu'elle est instituée comme **division** (et aussi, dans toute l'histoire connue, comme domination). Or, à y réfléchir, il s'agit ici de bien autre chose que d'un prototype. "Identité culturelle" et "identité sexuelle" sont deux termes indissociables. Le second, constamment référé à la **nature**, semble l'opposé même du premier. Il ne serait pas difficile d'introduire ici les renversements dia-

lectiques de l'universel et du particulier : universalité naturelle de la différence des sexes, particularité des cultures : mais aussi : accès des cultures à l'universel, irréductible particularité de l'identité sexuelle, et notamment de la féminité, qui est le sexe "par excellence"⁽²²⁾. Mais si l'on prend garde à ne pas effacer la dissymétrie que recouvre en fait l'expression de "différence de sexes" ou de "différence des identités sexuelles", il peut apparaître que la notion même d'une identité culturelle, dans sa généralité, en dépend.

Peut-être est-il en effet significatif que le discours de la "culture", qui tend dès l'origine à multiplier cultures et sous-cultures selon tous les groupements humains possibles dans le temps et l'espace (ainsi il y aura des cultures ethniques, des cultures de classe aristocratique, bourgeoise et prolétarienne⁽²³⁾, des cultures "générationnelles" etc) **n'invoque jamais** – que je sache – l'idée d'une distinction **entre la "culture des hommes" et la "culture des femmes"** (même si la littérature anthropologique considère la plus ou moins grande séparation – formalisée dans des statuts et des rites – du "monde" des activités masculines et du "monde" des activités féminines comme une variable essentielle de la culture qui leur est "commune". Comme si **cette** ligne de clivage étant précisément la seule qui ne puisse donner lieu à une division de la culture sans faire vaciller le sens même de ce terme. Elle n'affleure qu'aux limites, dans la provocation d'une femme de lettres : "La seule façon dont nous pouvons vous aider à défendre la culture et la liberté de pensée est en défendant notre culture et notre liberté de pensée"⁽²⁴⁾ ou dans des thèmes, voisins du mythe, d'une histoire et d'une anthropologie "féministes" qui recherchent, derrière la subordination et le silence public imposés, aux femmes par les hommes, les traces d'une "guerre des sexes" analogue à celle de deux civilisations, de deux nations ou de deux races. Dans tous les cas il s'agit plutôt d'une métaphore du conflit que contiendrait toute identité culturelle, par là ou se libère la tension latente entre la neutralité apparente de sa formulation et la masculinité réelle de son organisation hiérarchique (et peut-être de la notion même d'"appartenance").

Ici encore, par conséquent, le schème de l'"idéologie dominante" est sans doute trop simple : ou plutôt il désigne davantage ce qu'il faut expliquer que ce qui peut expliquer la connexion entre inégalité des sexes et position

d'une "identité" subjective dans la culture. Invoquer l'universalité de la domination masculine et son inscription dans des structures objectives ou dans des mentalités collectives frise la tautologie. A moins précisément qu'on entreprenne d'analyser pour chaque formation sociale le rôle de la parenté et de la famille dans la "totalisation" des appartenances, en considérant sans doute des règles d'alliance, mais surtout la définition des fonctions qui doivent appartenir aux hommes et aux femmes pour assurer le contrôle collectif des premiers sur les seconds. Le fait est que dans aucun "ordre social" relevant de ce qu'on appelle la civilisation la parenté ne constitue comme telle l'identité commune. Mais le fait est aussi qu'aucune totalisation ne semble possible si des règles univoques de la parenté ne traversent pas toutes les "appartenances". Ainsi l'ordre culturel des nations bourgeoises a surmonté la dualité des "cultures de classes" au XIX^e siècle lorsque les normes de la famille conjugale ou du foyer domestique ont été étendues de la "même" façon aux propriétaires et aux ouvriers. Ou, dans une période plus récente, le compromis historique entre l'Etat et la religion baptisé "laïcité" a été mis en péril, et avec lui la notion même d'une "culture nationale", lorsque ces institutions ont divergé sur le divorce, l'avortement, la fécondation artificielle... A quoi s'ajoute enfin le fait que la famille est un opérateur fondamental de l'articulation entre la "culture savante", qui doit faire d'une façon ou d'une autre l'objet d'une institution et d'une instruction publiques, et la "culture populaire", qui semble relever de la sphère "privée". Les femmes sont désignées de façon privilégiée comme conservatrices des traditions⁽²⁴⁾. On devra bien alors se demander comment, dans l'énoncé du "propre" d'une culture, s'instituent la reconnaissance et la méconnaissance de la subjectivité féminine. Le féminisme aura permis au moins de le dire, "nos" cultures historiques "occidentales" (d'autres aussi sans doute) pratiquent une double dénégation de la parole et du désir des femmes : en leur attribuant une nature ou une destinée générique purement liées au sexe et à la reproduction, en les alignant sur l'archétype de la Féminité idéale. Ainsi les femmes n'ont pas une identité mais elles sont identifiées à la différence sexuelle comme telle. Ce qui aboutit aussi bien à nier (comme inessentiels) toutes les différences singulières entre elles au profit d'une différence essentielle avec les hommes, qu'à leur interdire de partager, quand elles le vou-

draient, l'identité des hommes.

Et la question qui se profilerait ici serait la suivante : s'il y a une "classe" ou un "rassemblement" des femmes, peut-elle être autre chose qu'une classe ultraparadoxe ? Une classe dont la **dissolution** permanente a justement pour contrepartie la fonction que la communauté des hommes leur attribue : **lier** réellement la communauté (par leur travail comme par leurs sentiments), **porter** l'identité culturelle (voire l'exhiber aux yeux des autres, par une "modestie" ostentatoire) **symboliser** aussi à l'occasion par leur éducation ou leurs talents le "degré de civilisation" atteint par une culture. Inversement les cultures stigmatisent réciproquement l'étrangeté de leurs identités en critiquant la place que "les autres" font aux femmes (selon un schéma qui fonctionnait déjà entre Grecs et Barbares).

Mécanisme projectif de mise à distance de "l'autre" ou de "l'étranger" qui me paraît finalement beaucoup plus effectif que celui dont on a tant parlé après Lévi-Strauss : la représentation des membres de l'autre communauté sous les traits (ou le nom) de l'animalité...

Mais on peut bien aussi se demander pour cette raison même si les femmes n'acquerront pas dans le monde d'aujourd'hui ou de demain une possibilité de "circuler entre les cultures" qui n'existe pas de la même façon pour les hommes : pour peu qu'elles réussissent à surmonter l'interdit de communiquer entre elles sans autorisation. La même question s'est déjà posée dans l'histoire à propos d'autres "classes paradoxales", mais à un niveau peut-être moins fondamental. Dès lors que l'exclusion intérieure est remise en question, celles qui portent la logique de l'appartenance ne pourraient-elles initier la logique de l'inter-culturalité ?

Ce qui pose plus généralement (par un biais certes partiel, mais probablement privilégié) la question de savoir comment devrait-être entendu l'impératif contemporain de la "communication" et même de la communication **mondiale** : comme rencontre **entre cultures différentes** (c'est-à-dire plus concrètement entre institutions ?) ou bien comme rencontre **entre individus de cultures différentes**, suivant le double geste d'une utilisation des moyens de communication que les cultures fournissent et de lutte contre les obstacles qu'elles y opposent ?

Notes

(1) Les notes qui suivent ont un caractère programmatique. Elles ont été rédigées à l'occasion de la préparation de la *Table ronde* sur "Identité et Culture" organisée à l'Unesco les 14 et 15 décembre 1989 par la Division de Philosophie et des Sciences Humaines que je suis heureux de pouvoir remercier ici.

(2) Cf. par exemple : Unesco, *conférence mondiale sur les Politiques Culturelles*, Rapport final, Mexico 1982, Unesco, *Deuxième Plan à Moyen Terme* (1984-1989). Conférence Générale, Paris 1982, titre XI : "La culture et l'avenir".

(3) Il semble qu'on soit maintenant sorti – probablement pour des raisons politiques – de la phase historique dans laquelle l'histoire et l'anthropologie associaient au concept de "culture" une grande dichotomie entre les cultures de l'invariance et les cultures du changement, correspondant à deux types d'"identité" (et donc de sociétés) antagonistes. C'est chaque culture qui doit contenir en elle-même la dialectique de ces deux aspects. Il est vrai pourtant que la dichotomie survit sous la forme nostalgique d'une opposition entre la "certitude de soi" qui serait liée à l'invariance et la "perte d'identité" qui serait liée au changement (donc à la modernité, voire à la post-modernité, décrite comme changement pour le changement, etc.).

(4) La même ambivalence pourrait naturellement être relevée à propos de la *langue* (et de fait il arrive qu'on parle d'identité linguistique), mais il semble bien qu'on ait ici affaire à un cas particulier, à la fois métonymique et métaphorique, de l'identité culturelle.

(5) Et ceci vaut aussi bien lorsque l'"Occident" a prétendu, à travers un certain modèle d'instruction, intégrer toutes les cultures à son universalisme, que lorsque des nations en lutte contre l'hégémonie de l'Occident lui opposent d'autres universalismes, voire lorsqu'on se pose la question de la communication de toutes les cultures dans le cadre d'une "civilisation mondiale" en gestation.

(6) Dans une autre série d'essais, j'ai tenté de rattacher ces questions à la problématique de l'"ethnicité fictive" : cf. E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, Editions La Découverte, Paris, 1988 (trad. anglaise à paraître, Verso Editions).

(7) Cf. E. Gellner, "Tractatus Sociologico-philosophicus", in *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

(8) Ce pourquoi l'établissement de la paix entre les nations est emblématique de l'hégémonie religieuse comme l'établissement de la paix entre les confessions ou les Eglises est emblématique de l'hégémonie nationale : mais en pratique c'est l'un ou l'autre ...

(9) D'où ce paradoxe : les *clercs de la nation* ne forment pas de caste, comme c'est généralement le cas des *clercs de la religion* ; pourtant la sphère "intellectuelle" de leurs activités semble séparée des autres pratiques par une "distance" ou une "distinction" plus grande.

(10) Travaillé par la question spécifiquement moderne de savoir si le Panthéon des anciens grecs relève plutôt de la "culture" ou de la "religion", Paul Veyne s'est récemment demandé "si les Grecs croyaient à leurs dieux" ... Cette oscillation a travaillé dès l'origine la philosophie moderne, non seulement à propos du thème de la "religion naturelle" – un des ancêtres de l'idée de culture –, mais à l'occasion des discussions sur les rapports entre croyances et habitudes (cf. Hume).

(11) Difficile de ne pas penser ici à l'animalité de l'esprit décrite par Hegel à propos des intellectuels.

(12) Je justifierai celles-ci, pour ma part, disant que toutes ces questions veulent manifester la complexité du problème du "sujet" tel que la philosophie doit le repenser lorsqu'elle devient consciente de ce qu'il y a de trop peu critique dans les "universalismes critiques", mais aussi de ce qu'il y a d'anhistorique dans les "philosophies de l'histoire" (y compris les matérialismes historiques).

(13) Cf. notamment J. Derrida, "Signature-Evenement-Contexte" in *Marges de la philosophie*, Paris, 1972 : *Signéponge* (Paris 1988) ; et dernièrement *Limited Inc.* (Paris 1990).

(14) Pas plus, me semble-t-il, quand il s'agit d'imposer un ordre dominant que quand il s'agit de le renverser.

(15) De même qu'il y a un instant nous avons suggéré que tout individu appartient toujours à "plus d'une langue", ce qui toutefois ne se laisse pas traduire immédiatement par : appartient à plusieurs langues (deux, trois, etc.).

(16) Notons que le terme de "civilisation", évoqué plus haut, peut servir à "résoudre" ce type de dilemme : les cultures qui empiètent, influent, les unes sur les autres formeront tendanciellement une "même" civilisation : le problème de l'appartenance sera ainsi repoussé d'un cran (la notion de civilisation connote presque toujours le niveau méta-culturel).

(17) J.C.I. Milner, *Les Noms indistincts*, Paris, Editions du Seuil, 1983.

(18) Noms qui répondent à leur tour à d'autres : France (ou République), Christ (ou Eglise), Révolution ou parti).

(19) A beaucoup d'égards l'analyse par G. Devereux de la différence entre "personnalité ethnique" et "identité ethnique" recoupe ici celle de Milner : cf. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, trad.fr.1985.

(20) De telle sorte, notamment, qu'aucun pronostic ne puisse jamais suivre d'un diagnostic.

(21) Je ne crois pas, fondamentalement, que le phénomène dit d'auto-racisation soit jamais premier. La racisation d'un "groupe" et la quête des indices ou de symptômes d'appartenance à une race est d'abord projective, du moins à l'époque moderne. Mais le Juif, l'Arabe, le Noir sont à la fois à des types du "refus" criminel des valeurs dominantes, et des types de l'"anormalité" qui renvoie à une naturalisation de la culture.

(22) Le fameux principe lévi-straussien de l'universalité de l'interdit de l'inceste, "interprété" différemment par chaque culture, se tient précisément en ce point de rebroussement.

(23) Et même une culture spécifique des esclaves et des anciens esclaves (le vaudou, le candomblé, etc.) : en général une culture des dominants et une culture des dominés.

(24) Virginia Woolf, *Three Guineas*, 1938.

(25) Et l'Etat ou l'Ecole ne se fixent pour objectif d'y participer qu'en quelque sorte faute de mieux, à mesure que la famille "se dissout" dans le monde moderne, et avec la crainte constante de sortir de leurs attributions et de pervertir la spontanéité de la culture populaire. Or ce couple du savant et du populaire, on l'a déjà signalé, est constitutif de la notion même de "culture".