

Association du Colloque de Poissy

IDENTITÉ, COMMUNAUTÉS

3^{ème} Colloque de Poissy
Actes des 13 et 14 mars 2004



Editions Faustroll

Identité, Communautés

Actes du 3^{ème} colloque de Poissy

Editions Faustroll
Descartes
2005

Cet ouvrage est le prolongement
du troisième colloque de Poissy,
organisé les 13 et 14 mars 2004
par l'ACP (Association du Colloque de Poissy).

Les textes des contributions
ont été fournis par les intervenants au colloque.

La transcription des questions et débats
a été réalisée par les membres de l'association.

La mise en forme éditoriale et typographique de l'ensemble
a été assurée par Gilles J. Guglielmi.

Identité,
Communautés

Claude Ber
Georges David
Jean-Pierre Fassi
Jean-Marie Glé
Jean-François Kervégan
Geneviève Koubi
Ismaël Maïga
Francis Van den Haute

ISBN 2-915436-08-8

© Editions Faustroll
Descartes

pour l'Association du Colloque de Poissy
13, avenue des Ursulines, 78300 POISSY

Dépôt légal – 1^{ère} édition : 2005, mars

LE JOUR DU COLLOQUE (1561)

Elle laisse tristement tomber
de ses mains d'aubépine
ce petit encrier grêle
où s'accroche une encre durcie
et qui se casse en morceaux irisés.
Sa bouche luit;
tout près de là dans leur jargon
discutent les délégués
du colloque de Poissy
et des huguenots la faconde
bruit derrière la tenture noire ;
lentement elle se dévêt
et l'enfant calque avec prudence
dans la pièce voisine sans images.
Quinze cent soixante et unième année
de l'ère du Christ.
Ce jour-là le corps a faim
fût-il suave comme est le sien.

Jean FOLLAIN, *Inventaire*, 1942.

SOMMAIRE

Ouverture

par Jacques Masdeu-Arus p. 11

1. Le poids des gènes dans l'identité des individus et des populations

par Georges David p. 15

Questions et débats p. 23

2. La diversité dans l'universel,

par Claude Ber p. 27

Questions et débats p. 37

3. De la nature à l'identité chez les Bambaras *Une construction complémentaire,*

par Ismaël Maïga p. 45

Questions et débats p. 54

4. Des communautés en quête d'identité *Entre indifférenciation et différencialisme,*

par Geneviève Koubi p. 57

Questions et débats p. 65

5. Le laïc contre la laïcité,	
<i>par Francis Van den Haute</i>	p. 75
6. A propos d'identité et de communauté maçonniques,	
<i>par Jean-Pierre Fassi</i>	p. 89
Questions et débats	p. 99
7. Se référer à Dieu, est-ce nécessairement être intolérant ?	
<i>par Jean-Marie Glé</i>	p. 103
8. La concurrence des identités,	
<i>par Jean-François Kervégan</i>	p. 109
Questions et débats	p. 117

LISTE DES AUTEURS

Claude Ber

Ecrivain

Georges David

Membre de l'Académie nationale de Médecine

Jean-Pierre Fassi

Représentant de l'Ordre Maçonnique mixte « Le Droit Humain »

Jean-Marie Glé

Jésuite, Théologien

Geneviève Koubi

Professeur de droit public à l'université de Cergy-Pontoise

Jean-François Kervégan

Professeur de philosophie à l'université Panthéon-Sorbonne (Paris-I)

Ismaël Maïga

Inalco – Université de Paris-VIII. Chercheur au Centre Gepela

Francis Van den Haute

Consultant

Ouverture

*par Jacques Masdeu-Arus **

Mesdames et Messieurs, je tiens, tout d'abord, à remercier les organisateurs de ce 3^{ème} colloque de Poissy de m'avoir invité à dire ces quelques mots introductifs à deux journées de réflexions autour des thèmes de l'identité et des communautés.

Lorsque l'on évoque le colloque de Poissy, il nous vient immédiatement à l'esprit celui qui se déroula dans la cité du bon roi Saint-Louis en 1561 qui était destiné à réconcilier catholiques et protestants...

Il ne déboucha pas sur une issue favorable, les deux parties en présence restant sur leur position. Aussi, même si le colloque d'aujourd'hui se place dans l'esprit de dialogue qui caractérisait son prestigieux prédécesseur, je souhaite sincèrement que les travaux que vous conduirez permettent au contraire une vraie avancée dans les confrontations d'idées.

Chacun le sait, de nombreux débats philosophiques et politiques traversent aujourd'hui la société française. L'an dernier, le colloque de Poissy avait abordé un thème d'actualité : celui de « L'enfant avant la naissance » à travers l'ensemble des questions éthiques, morales, religieuses et juridiques.

Vous avez voulu, pour cette nouvelle édition, débattre sur les notions d'identité et de communauté. Voilà à nouveau un sujet brûlant d'actualité, au moment où se pose à nous le problème des signes religieux dans les établissements scolaires et dans les services publics.

** Député maire de Poissy. Monsieur le Maire a été d'emblée très favorable à notre organisation. Il nous a donné la possibilité de louer la salle qui nous permet d'accueillir le public dans des conditions matérielles tout à fait convenables et a accepté d'ouvrir les travaux, ce dont nous le remercions.*

Sans anticiper sur vos débats, je souhaite toutefois apporter quelques éléments de réflexion sur ces questions, qui peuvent également être personnels, vous en conviendrez :

. d'une part pour rappeler que la France est un vieux pays d'immigrations successives, certaines anciennes, d'autres plus récentes,

. d'autre part, pour souligner que les lois de la République, et parmi elles, celles sur la laïcité, ont permis l'intégration de multiples étrangers dans le creuset républicain.

Voilà pourquoi j'ai récemment voté avec un grand nombre de mes collègues, toutes tendances confondues, à l'Assemblée Nationale le projet de loi relatif à l'encadrement des signes religieux dans les établissements scolaires.

Car, il faut rappeler que le prosélytisme religieux n'a pas sa place dans les services publics, et je dirais notamment à l'école. De plus, il est très grave à mes yeux d'utiliser, de manipuler des enfants ou des adolescents au nom de la religion comme on l'a vu récemment avec des jeunes filles voilées visiblement sous l'influence d'adultes qui veulent modifier notre système éducatif.

Il nous faut aussi rappeler que le religieux n'a de place, dans notre société, que dans la sphère privée et ne doit pas entrer dans le champ politique.

En effet, aujourd'hui se posent à nous des difficultés nouvelles pour l'intégration de certaines communautés dont les membres revendiquent haut et fort leurs identités culturelle et religieuse, parfois en contradiction avec nos lois et nos usages. De fait, notre modèle républicain très fort tel qu'il a fonctionné depuis son origine pourrait être remis en cause et, par là même, les bases de notre société pourraient être fragilisées.

Je crois donc important de rappeler que la France, qui a toujours été généreuse dans l'accueil des personnes extérieures, doit se montrer inflexible dans l'acceptation par tous des règles qu'elle s'est donnée et qui en ont fait son unité.

Le communautarisme, que l'on sent parfois poindre ici et là, et qui est exacerbé par certains, ne correspond pas à la tradition française, même s'il semble fonctionner dans d'autres pays, notamment anglo-saxons. Cette volonté de conserver à notre pays son unité doit, bien sûr, respecter toutes les identités.

Lorsque l'on traverse la France, il est frappant de constater la vivacité des régions et des terroirs qui revendiquent tous haut et fort leur identité à travers une langue locale ou un patois, une géographie, une histoire, des traditions, des coutumes, une gastronomie. Pourtant, en dehors de groupes marginaux, nos compatriotes qui habitent ces régions, ont à la fois la fierté d'appartenir à un territoire local et la revendication d'une unité française pleine et entière.

Il en est de même avec l'immense majorité des français issus de l'immigration quelle qu'elle soit, de toutes origines et qui ont épousé pleinement notre mode de vie et de société, mais qui, bien sûr, n'ont pas oublié pour autant leurs racines, ce qui me paraît aussi tout à fait indispensable. Preuve que le modèle d'intégration française fonctionne, si nous avons la volonté politique de le faire fonctionner, preuve aussi que notre pays est riche de l'addition de ces identités lorsqu'elles ne mettent pas en péril l'unité de notre société mais veulent au contraire contribuer à son enrichissement.

La revendication identitaire conduit donc à une impasse lorsqu'elle est excessive. Pire, elle peut devenir dangereuse quand elle aboutit à des affrontements entre communautés et nous devons être extrêmement vigilants. Je ne vous rappellerais pas les derniers événements qui se sont passés en Espagne : d'où qu'ils viennent, quels qu'ils soient, c'est un véritable malheur pour nous tous.

Voilà, Mesdames et Messieurs, quelques-unes de mes réflexions liminaires que je voulais vous livrer ce matin en introduction de ce colloque.

Je sais que le sujet est très vaste et que les deux journées qui attendent les participants sont bien courtes pour permettre d'exprimer tous les points de vue. Je souhaite donc saluer cette initiative, car les lieux de discussions et d'échanges ne sont pas si nombreux et participent à l'expression démocratique. Surtout, il est de plus en plus rare de prendre le temps de se poser, comme on dit aujourd'hui, pour confronter les idées, et de poser sereinement les problèmes dans une société souvent dominée par la rapidité et l'éphémère.

Aussi, je tiens à remercier les organisateurs de ce colloque et à souligner la renommée et la compétence des différents intervenants qui se succéderont à cette tribune. Enfin, leur diversité : médecins, juristes, sociologues, philosophes, est pour moi un gage certain de la qualité de vos débats qui se tiendront durant ces deux journées au Centre de Diffusion Artistique à Poissy.

David LEWIN :

Monsieur le Maire, c'est moi qui vous remercie et la première chose que l'on va vous donner, ce sont les actes du précédent colloque. C'était un sujet différent mais qui avait attiré l'attention et vous verrez que les débats sont assez fouillés et intéressants.

Nous vous remercions vivement de vos encouragements.

Maintenant, je crois qu'il n'est plus nécessaire de présenter au public *Georges DAVID*, membre de l'Académie de Médecine, spécialement orienté vers les problèmes éthiques. Il se trouve que nous nous connaissons depuis assez longtemps. Je crois qu'il est pudique de ne pas dire combien d'années mais c'est tout de même un homme qui a fait de l'embryologie, de la génétique, c'est lui qui a lancé en France une chose qui avait alors scandalisé un peu – pour dire un peu, je suis gentil – et qu'on appelle l'insémination artificielle avec donneur. Il l'a organisée, en a fixé les règles éthiques, qui ont été reconnues d'ailleurs par beaucoup, en France et à l'étranger.

Il s'est occupé de problèmes éthiques dans de nombreux domaines et en particulier dans ceux qui touchent l'embryon, la génétique. Il va nous parler aujourd'hui, si j'ai bien compris le sens de son intervention, du poids de notre hérédité.

Le poids des gènes dans l'identité des individus et des populations

*Georges David **

Mesdames, Messieurs, j'avais deux bonnes raisons, deux excellentes raisons d'accepter de me retrouver ici parmi vous, à l'invitation de David Lewin. La première, c'est évidemment nos liens d'amitié, nous sommes des amis, non pas de 30 ans mais de plus de 30 ans, ce qui est peut être un gage de solidité. Cela se comptera en fraction de siècle. La deuxième très bonne raison, c'est le souvenir, le plaisir, l'intérêt que j'ai ressenti à participer au précédent colloque de Poissy, consacré à « l'Enfant avant la naissance ».

Mais, lorsque le sujet m'a été proposé « Place de la biologie dans l'identité », j'avais aussi deux très bonnes raisons pour refuser :

- la première c'est que le sujet est pernicieux, on le verra dans la tentative de développement que je ferai tout à l'heure.

- la seconde raison qui aurait dû m'inviter au refus, c'est que, à l'encontre de ce que vient de dire de moi David Lewin, porté par cette amitié, si j'ai une spécialité c'est celle de la biologie de la reproduction, dans un champ d'applications qui est en effet la reproduction et plus particulièrement la procréation et le secteur de la procréation artificielle. Mais à vrai dire je ne suis pas généticien. Je suis un applicateur, je suis d'une discipline voisine « la reproduction » mais je ne me sentais pas la pleine compétence pour endosser la qualité de spécialiste.

* *Membre de l'Académie nationale de médecine.*

Alors, au total, lorsque j'ai été confronté à coucher sur le papier mes réflexions, je me suis dit que j'aurai vraiment dû faire prédominer les raisons « raisonnables » sur les raisons affectives... Mais enfin je suis là et je vous suis livré. Et tout au moins, j'ai demandé à ce que le titre de mon intervention ne comporte pas d'ambiguïté. En effet, il ne s'agit pas de parler du poids du biologique. C'est véritablement le poids des gènes et donc de l'hérédité qui est à considérer, avec la question : « Peut-il expliquer un comportement communautaire ? ».

Vous voyez la gravité du problème posé !

Les organisateurs de ce colloque consacré à « Communautés, Identité et Philosophie » ont eux-mêmes reconnu le caractère sensible de ce thème. Inaugurer la réflexion par une interrogation sur la part du biologique dans l'identité est certes logique mais soulève des questions encore plus délicates. Il est clair en effet que l'on est confronté dans cette démarche à deux problématiques épineuses, celle de la part de l'inné et de l'acquis dans notre personnalité et celle encore plus embarrassante d'une éventuelle spécificité biologique caractéristique de populations.

Le titre que j'ai choisi signifie que je n'esquiverai pas ce double écueil.

Je l'aborderai par le détour d'un premier stade : que font les gènes pour caractériser, déterminer le comportement individuel ? Puis une fois franchie cette étape, je tenterai d'aborder, ce qui est encore un problème bien différent, leur influence dans la caractérisation communautaire.

C'est donc sous l'angle de la génétique que j'examinerai successivement les deux niveaux, individuel et collectif de l'identité. En distinguant chaque fois le rôle éventuel du génétique dans l'identification et dans l'identité. Ou, autrement exprimé, la possibilité de singulariser, de discriminer et celle de donner une identité, de caractériser.

GENETIQUE ET IDENTITE INDIVIDUELLE

La génétique a démontré, dès ses débuts, au travers de sa démarche visant à établir les lois de l'hérédité, ses étonnantes capacités à distinguer, à individualiser. La recherche de l'hérédité implique en effet que l'objet d'étude, l'individu, qu'il fut le petit pois dans la démarche pionnière de Mendel, ou tout être animal, dont l'humain par la suite, soit nettement singularisé.

On pourrait dire de la génétique que c'est la science de l'individualisation. Toutes les autres disciplines biologiques ont progressé et progressent toujours par constante généralisation, à partir du plus grand nombre possible

d'objets étudiés, en établissant des moyennes et les écarts par rapport à cette moyenne, écarts inévitables en raison du caractère fondamental du vivant, sa variabilité. Une telle démarche tient compte, mais à regret, de cette variabilité qui affaiblit la puissance des lois fondamentales.

La génétique, au contraire s'est construite en partant de la notion de variabilité d'un individu à l'autre. En ce sens, non seulement elle reconnaît l'individu mais elle lui donne tout son poids quelles que soient ses caractéristiques. Il était donc du destin de cette discipline de se complaire dans l'individu et l'individualisation.

Identification individuelle

Les formidables progrès de la génétique moléculaire réalisés au cours des dernières décennies ont, ici, pleinement atteint leur but, nous donnant aujourd'hui la capacité d'identifier un individu humain au sein d'une population, quelle que soit la taille de la population étudiée. Exception faite évidemment des « vrais » jumeaux, les seuls à être identiques. Le moyen technique de ce pouvoir repose sur la confrontation de séquences de la molécule d'acide désoxyribonucléique (ADN), en particulier les séquences non codantes, majoritaires dans le génome et réparties sur l'ensemble des chromosomes. Cette technique dite des empreintes génétiques, est infiniment plus puissante dans ses possibilités identifiantes que la technique classique des empreintes digitales.

La génétique a de plus la possibilité, exclusive également, d'établir l'identité de filiation et l'identification des liens généalogiques. En somme le pouvoir d'installer biologiquement l'individu dans son hérédité familiale et dans son lignage. C'est dire l'importance de ce socle biologique dans l'établissement des liens sociaux.

Génétique et formation de l'individu

La puissance de la génétique a fortement joué pour donner un poids croissant au déterminisme génétique. Jusqu'à l'excès. En effet on en est arrivé, un moment, à considérer que l'individu, puisqu'il est identifiable et caractérisé par son génome, est fait par lui. Du génome caractéristique de l'individu on a glissé progressivement à la notion du génome programme, commandant non seulement la mise en place des structures mais le fonctionnement de l'organisme. Ainsi, la particularité de la combinaison des gènes d'origine paternelle et maternelle hérités lors de la fécondation contiendrait en germe les particularités et la totalité du futur individu.

Ce glissement reposait en particulier sur une conception aussi rigide que simpliste du fonctionnement du gène : un gène commandant la fabrication d'une protéine. C'est-à-dire d'une unité élémentaire de construction des structures du vivant à ses différents niveaux d'organisation, ceux de la cellule, des tissus et des organes.

Un tel poids accordé au génétique, c'est-à-dire à l'inné, laissait de moins en moins de place à l'acquis.

Il s'est même développé tout un courant pour tenter de prouver que la génétique commandait les comportements.

Dérives de la génétique comportementale

Cette génétique comportementale a constitué le fondement d'un courant encore connu sous la dénomination de sociobiologie qui a bénéficié d'une certaine faveur dans les pays anglo-saxons et surtout aux Etats-Unis. On pourrait le définir, dans un raccourci extrême, comme l'étude des fondements biologiques et surtout génétiques des comportements sociaux. Cette discipline s'est développée selon deux axes : d'une part des études sur l'animal, d'autre part des études d'observation chez l'homme. Les premières ont principalement porté sur des lignées de souris consanguines soumises à des tests élémentaires de comportement. La grande identité génétique de ces lignées devait permettre d'attribuer les différences individuelles observées au non génétique, c'est-à-dire à l'acquis. Si la méthodologie de ces travaux répondait, tout au moins pour les meilleurs, à une apparente rigueur, il y a beaucoup à dire quant aux extrapolations à notre espèce qui en découlaient.

Les études d'observation dans l'espèce humaine ont porté principalement sur la comparaison des couples de jumeaux, soit monozygotes c'est-à-dire génétiquement identiques, soit dizygotes à capital génétique commun partiel. Une grande variété de traits ont été étudiés. Principalement l'intelligence mesurée par le Q.I. ou quotient intellectuel ou par un autre coefficient plus global, le « facteur g » ou aptitude cognitive générale. Mais encore bien d'autres traits, tels que la personnalité, l'agressivité, la tendance à la criminalité, l'alcoolisme, le tabagisme, l'homosexualité... Dans l'ensemble, tous les résultats de ces études allaient dans le sens attendu par les observateurs et démontraient une large participation de la composante génétique aux comportements. Mais leur méthodologie n'a pas été sans susciter de vives réserves de la part des spécialistes de la gé-

nétique quantitative. En particulier parce que les formules statistiques utilisées reposaient sur certaines hypothèses hautement discutables comme par exemple celle d'une action uniquement additive des gènes intéressés. Mais encore plus que les défauts méthodologiques c'est l'exploitation des données qui a justifié les plus vives critiques. Parce qu'elles visaient à une discrimination entre des groupes ethniques, allant notamment jusqu'à discriminer, sur la base des tests d'intelligence, des populations américaines noires et blanches, avec des déductions qui ont suscité de fortes réactions, dénonçant, non sans raison, une inspiration raciste.

Apports médicaux de la génétique

C'est bien le domaine où les progrès de la génétique ont été les plus évi-dents en permettant tout d'abord l'identification génétique d'un grand nombre de maladies. Au cours des dernières décennies plus d'un millier de gènes anormaux ont été localisés, puis clonés. Les mutations ou les délétions par rapport au gène normal ont souvent été identifiées et on a pu assez fréquemment aller jusqu'à l'explication du mécanisme de la maladie en cause. Toutefois, il s'agit dans l'ensemble de maladies relativement rares, celles dues à une anomalie portant sur un seul gène et répondant de ce fait à une hérédité de type mendélien.

C'est dans ce type d'affection que l'on espérait beaucoup de la mise au point d'une thérapie génique consistant en l'apport d'un gène normal. En fait, cette démarche s'est heurtée à des difficultés majeures et, pour le moment, seul un type de dysfonctionnement immunitaire a fait l'objet d'une réussite prouvée, non sans soulever d'ailleurs la menace d'une complication secondaire de type leucémique.

A côté des maladies monogéniques, qui ne touchent chacune que peu d'individus, il est au contraire des affections beaucoup plus répandues, où l'on a des arguments en faveur d'une contribution génétique au mécanisme pathologique. C'est le cas, par exemple, de maladies cardiovasculaires, du diabète, des allergies ou de certains troubles neuropsychiatriques. Mais cette participation génétique est beaucoup plus difficile à prouver car la transmission ne répond pas aux lois de Mendel.

La difficulté tient à ce qu'il n'y a pas un seul gène en cause mais plusieurs. La maladie n'apparaît que lorsqu'un seuil est franchi par une action conjointe de plusieurs facteurs de risques chez le même individu. De plus, de telles combinaisons défavorables interfèrent avec des facteurs environ-

nementaux ou comportementaux qui s'additionnent avec l'âge. L'apparition de la maladie est donc beaucoup plus tardive que dans les maladies monogéniques mendéliennes. La démarche de mise en évidence de ces facteurs génétiques de susceptibilité est très difficile. En fait, les espoirs actuels reposent plus sur la compréhension des voies métaboliques intéressées qui permettraient de mieux cibler la recherche des gènes candidats

GENETIQUE ET POPULATIONS

La différence phénotypique des populations occupant ou venant des différents continents peut atteindre un tel degré, à commencer par la couleur de la peau, que l'on pourrait s'attendre à trouver un support génétique à cette diversité. Cette notion est implicitement sous-tendue par le concept de race, utilisé d'ailleurs selon les époques à un niveau très variable. Dans un passé pas si lointain, au temps de l'opposition traditionnelle entre l'Allemagne et la France, n'a-t-on pas parlé de « race allemande » et de « race française », terminologie qui choquerait de nos jours.

Pendant il existe des caractéristiques physiques parfaitement tranchées, comme la coloration de la peau, pour lesquelles on est tenté de parler de race. Les différences évidentes entre les populations noires, blanches ou jaunes ne correspondent-elles pas à l'existence de gènes spécifiques ?

Arrêtons-nous quelque peu à cet exemple. Tout d'abord partons du pigment qui est à la base de la coloration cutanée. C'est la mélanine fabriquée par des cellules spécialisées disséminées au sein de l'épiderme. Ces micro-usines à pigment fournissent leur produit aux cellules avoisinantes mais en quantités et en variétés multiples qui font toute la différence entre les peaux. Ainsi la peau des Noirs synthétise environ trois fois plus de mélanine que la peau des Blancs. Mais outre ces différences quantitatives, il existe des différences qualitatives. La mélanine existe sous deux formes chimiques différentes, l'une donnant une couleur allant du jaune au rouge selon sa concentration, et l'autre du brun au noir. Au total, c'est donc une combinaison quantitative et qualitative qui aboutit à provoquer des différences, dont il existe d'ailleurs toute une gamme d'intermédiaires rencontrée chez les métis. La quantité des deux formes de la mélanine est déterminée par quatre gènes présents dans toutes les races, aux mêmes sites chromosomiques mais comportant pour chacun d'eux de multiples allèles, chaque allèle ayant un effet différent. Ce sont les multiples combinaisons de ces allèles qui se traduiront par les différences de coloration de la peau.

La prépondérance raciale de certaines combinaisons alléliques s'expliquent par le jeu, au cours de l'évolution, d'une pression sélective. Il est clair maintenant que le berceau de notre espèce a été l'Afrique et que nous descendons de primates protégés des risques d'un ensoleillement excessif par leur pelage. La disparition de cet écran protecteur a conduit à la sélection des individus dont la peau était quantitativement la plus riche en mélanine et surtout comportait la forme chimique la plus protectrice.

Cet exemple démontre bien que les populations ne se définissent pas par des gènes spécifiques, mais seulement par des proportions particulières dans la répartition de leurs formes d'expression, c'est-à-dire de leurs allèles.

LE GENE REVISITE

Le dernier exemple que nous venons de citer donne l'occasion de revenir sur la notion de gène, pour la replacer dans une conception beaucoup moins rigide et dominatrice que celle imposée un moment par les progrès fulgurants de la génétique. On s'est un peu laissé aller alors à une vue rigide du gène, le faisant non seulement porteur d'une information immuable, transmissible d'une génération à l'autre, mais porteur également d'un programme commandant les structures et les fonctions de l'organisme. Cette conception, méconnaissant le rôle de l'environnement et de la culture et tout autant la complexité des interactions et des intégrations qu'implique l'unité de l'organisme, a conduit à de tels excès qu'elle a suscité une réaction.

C'est ainsi que l'on assiste de nos jours à ce que Michel Morange appelle une « déconstruction de la notion de gène » qui lui faisait écrire récemment : *« L'idée que les structures et fonctions complexes des organismes puissent être expliquées par les propriétés particulières d'un ou de quelques gènes doit être définitivement considérée comme fausse. Il n'existe pas de gène de l'intelligence – si tant est que l'on soit capable de définir l'intelligence et de s'accorder sur une méthode pour la mesurer –, du don musical ou du langage humain. Chacune de ces aptitudes est le résultat de milliers de gènes, le produit émergent du fonctionnement intégré de milliers de composants en interaction avec l'environnement »* (La génétique, science humaine, 2004).

Conclusion

Dans cette tentative de réponse à la question de la possibilité éventuelle de définir des identités par une démarche biologique, c'est-à-dire par la génétique, il faut distinguer deux niveaux, celui de l'individu, et celui des groupes de population.

Au niveau de l'individu, l'étude génétique est pleinement et totalement capable de caractériser notre identité et de nous distinguer de tout autre, démontrant que chacun de nous est unique et différent.

Au niveau des groupes, il n'en est plus de même. Il n'y a pas de différences absolues permettant de caractériser certaines entités mais simplement des nuances dues au polymorphisme génétique, nuances insuffisamment tranchées pour établir des distinctions. La génétique confirme avant tout notre communauté d'espèce.

D'une manière plus brève : chacun unique, tous les mêmes... humains.

QUESTIONS ET DÉBAT

Le président de séance (David LEWIN) :

Merci de ce message. Il est passé.

Malheureusement, nous allons maintenant organiser le débat – je dis malheureusement, car nous sommes un peu pris par le temps et il sera forcément un peu court. Alors, nous vous demandons, pour ceux qui sont là pour la première fois, de bien vouloir respecter les règles du débat que nous nous étions fixées les années précédentes. C'est-à-dire que nous avons de chaque côté de gentils porteurs de micros qui vous les passeront si vous leur demandez la parole. Je vous assure qu'ils sont très dévoués. Merci aussi de bien vouloir vous présenter lorsque vous prendrez le micro.

Un participant :

Vous avez parlé de quotient intellectuel et vous avez parlé également de jumeaux. Là je suis resté sur ma faim, parce que j'aurais aimé savoir s'il y a des différences de quotients intellectuels entre jumeaux ou bien si l'on a constaté qu'il y avait similitude pour tous les cas examinés.

Georges DAVID :

Oui, votre question est extrêmement intéressante. Dans votre question, il aurait fallu préciser de jumeaux monozygotes, n'est ce pas ? Il faut éviter d'utiliser peut être la définition du chorion, du placenta etc. Maintenant, on a la possibilité génétique d'établir par les empreintes génétiques le caractère tout à fait certain de la monozygotie des jumeaux.

Eh oui ! Bien entendu, on trouve une très forte coïncidence de Q.I. chez eux par rapport aux jumeaux dizygotes. Mais le problème est qu'il y a une influence – sans aucun doute qui commence très tôt – de l'environnement. Vous allez me dire : mais vous parlez du même environnement ! Ils ont eu la même grossesse, ils ont le même environnement et donc l'effet environnement devrait être gommé. Or, ce qu'on n'a jamais suffisamment souligné, c'est que la différence de poids – pour prendre un élément quantifiable, non discutable – à la naissance de jumeaux monozygotes est plus élevée que la différence de poids entre des jumeaux dizygotes. Cela signifie que l'environnement prénatal a déjà été différent.

Et maintenant, on peut franchir une étape supplémentaire. Il y a des cas où l'on vient de découvrir chez un couple de jumeaux monozygotes (en principe ils ont la même pathologie) une pathologie mendélienne simple mais qui existe chez l'un des deux jumeaux et pas chez l'autre. Et ceci est

en rapport avec le fait que dans la période péri-conceptionnelle il y ait sans doute, au tout début du développement, des effets de position qui interviennent pour donner un destin inégal. Par rapport à cela, on a soupçonné que la masse commune qui se divise en deux masses différentes pour donner les deux jumeaux est inégale comme quantité au départ et, plus compliqué encore, que l’empreinte génétique est différente chez l’un et l’autre. Sous le terme d’empreinte génétique – homonymie avec les empreintes dont je parlais tout à l’heure – on veut dire qu’il y a des segments de notre génome qui sont soumis à un allumage ou à une extinction selon qu’ils existent sur la partie d’origine paternelle ou sur le côté d’origine maternelle. Et ces phénomènes d’*empreinting* se situent justement au moment de la fécondation.

C’est-à-dire que, dans les travaux établis à partir de jumeaux, on a sûrement une vue beaucoup trop simpliste du problème. L’environnement s’intrique complètement avec le génétique, c’est manifeste. Et essayer de vouloir séparer les deux, surtout après la naissance, est probablement une démarche fautive, et qui est fautive dès le départ.

Robert GUETRON :

Merci pour cet exposé très intéressant et remarquable. Vous nous avez parlé d’héritage puis de patrimoine génétique si j’ai bien compris. Vous nous avez parlé également d’éveil de certains gènes qui aboutissent à plus ou moins longue échéance à des pathologies. L’éveil de gènes jeunes peut donc constituer des pathologies ayant des conséquences, qui sont des maladies, et puis évidemment il y a le dysfonctionnement global qui aboutit à la mort. On peut résumer comme cela me semble-t-il, alors je voulais vous poser la question suivante.

Est-ce qu’il existe des études sur les mécanismes d’éveil de certains gènes pathologiques qui aboutissent plus ou moins tardivement à des pathologies, ou est-ce qu’au contraire nous n’avons rien ?

Georges DAVID :

Mécanismes d’éveil : pourquoi ces interventions extrêmement tardives ? C’est que l’on est bien d’accord sur l’emploi de termes. J’ai veillé à ne pas parler d’un terme qui est utilisé de temps en temps qui est « prédestiné », parce qu’il y a un tel voisinage avec « prédéterminé » que c’est assez dangereux !

Mais ce sont des facteurs de susceptibilité simplement, c’est bien acquis.

Et c’est ainsi que l’environnement et les effets additionnés de l’environnement vont pouvoir se révéler tardivement. Il est bien évident qu’il faut

avoir, par exemple pour un enchaînement conduisant (peut-être à partir d'une combinaison génétique favorisante) à une maladie, *l'addition* de facteurs alimentaires ou de modes de vie, de stress, ou autre, pour que cela soit révélé. On commence à entrer dans ces rapports par une autre voie maintenant, parce qu'un auteur anglais, Parker, qui a d'ailleurs fait école maintenant, par un travail rétrospectif – c'est un spécialiste de l'épidémiologie des maladies cardiovasculaires – a été frappé par la survenue de maladies cardiovasculaires chez des sujets assez jeunes. Et il a eu l'idée d'aller étudier ce qu'étaient, chez ces sujets, leurs conditions de naissance.

Et il en a eu l'idée et la possibilité parce qu'il était dans un district où il a pu retrouver les données très exactes, très bien tenues à jour concernant la naissance, les poids de naissance, les poids de placenta. Et il a établi un rapport entre le petit poids de naissance et la survenue et une susceptibilité de cette pathologie.

Maintenant on est passé à un stade expérimental. Le grand concept nouveau, c'est que notre pathologie à long terme, quelques décennies après la naissance, peut se trouver être avoir été influencée par des conditions du développement prénatal. Ainsi, cela se voit dans la prématurité, qui s'accompagne très souvent d'une hypotrophie. On commence à attribuer cela au fait bien constaté que le nombre d'unités élémentaires au niveau du rein – les néphrons – est un capital acquis avant la naissance, et plus précisément durant les dernières semaines de la grossesse. Et donc, si on impute ses dernières semaines, le capital n'est pas exactement le même et cela peut expliquer à long terme, tout d'abord des maladies cardiovasculaires, et ensuite des insuffisances rénales.

C'est ainsi une véritable voie nouvelle qui est en train de s'ouvrir avec des applications expérimentales mais que l'on ne peut pas détailler ici.

Le président de séance :

Non, hélas ! Parce que malheureusement nous n'avons pas beaucoup de temps, nous sommes déjà très en retard. Alors, on va prendre encore une question puisque j'ai vu une main se lever.

Marianne DUCOURNEAU :

N'y a-t-il pas un danger à aller trop vite sur la génétique ?

Actuellement en Allemagne, on étudie une loi pour instituer la possibilité du contrôle de la paternité qui mettrait en péril l'équilibre de l'individu dans la société par rapport à la communauté par des procès qui s'engagent contre les femmes quand on constate que la paternité n'est pas de l'homme qui a été déclaré. N'y a-t-il pas un danger à aller trop vite, dans

l'équilibre de la communauté, dans la recherche des gènes tant pour les enfants et d'aller à la recherche d'un profil idéal ?

Est-ce qu'il faut entourer cette science par rapport à la communauté ?

Georges DAVID :

Vous avez tout à fait raison, Madame. L'exemple que je ne peux pas développer est ce que vous dites : le « profil idéal ». C'est justement ce que j'annonçais, que j'ai vécu moi-même, c'est la recherche d'un donneur idéal. Je suis parti avec de très bons sentiments : ne pas transmettre une maladie héréditaire. Et je me suis rendu compte que par élimination de tout ce qui relevait d'une pathologie ou une autre, même polygénique, j'entrais dans une démarche – disons le mot – eugéniste, qu'il fallait se fixer une règle et qu'il n'y a pas d'individu idéal génétiquement parlant.

Je concluais que nous sommes tous des « tarés », nous sommes tous porteurs d'une ou plusieurs tares qui, par bonheur, ne s'est pas exprimée chez nos enfants parce qu'il n'y a pas eu rencontre des facteurs additionnels qui auraient abouti à une anomalie.

J'ai saisi une partie de votre intervention et pour l'autre partie je vous suis entièrement : la génétique est à la fois une machine d'une puissance extraordinaire à condition d'éviter ces dérapages. C'est pour cela que je me suis arrêté assez longuement à la sociobiologie qui est l'exemple même du dérapage conduisant au racisme.

Le président de séance :

Merci, mais il y a une tare dont je suis responsable : c'est que nous sommes très en retard et nous allons arrêter le débat pour laisser la parole à notre intervenant suivant.

La diversité dans l'universel

Claude Ber *

La "Différence" est au centre des enjeux de ce début du XXI^{ème} siècle.

La Différence, cette immense richesse de l'humanité, lui adresse aussi son plus grand défi. Le respect de la diversité humaine est difficile et loin d'être acquis, toujours menacé qu'il est d'un côté par la tentation de l'uniformisation et de la réduction au même, de l'autre par l'excès inverse de l'exacerbation des différences.

Le dévoiement de l'universalisme en uniformisation et celui du respect des différences en différencialisme et en culturalisme éliminent tous deux également le rapport fondateur de l'humain à l'altérité. Le premier conduit à l'arasement de cette précieuse diversité culturelle et individuelle qui fait de chacun et chacune de nous un être unique et irremplaçable. Le second entraîne la perte du sentiment d'appartenance à une commune humanité.

Que le respect du droit à la différence n'entraîne pas de différences de droits et que celui des droits universels de tout être humain ne conduise pas à la négation de leur diversité, tel est un des enjeux majeur de notre temps.

D'une conscience également vigilante à ce qui nous distingue et à ce qui nous unit dépend la possibilité d'une fraternité humaine respectueuse des spécificités de chacun comme de la même condition humaine qui nous lie tous.

* *Ecrivain et poète. Ce texte est extrait de Libres Paroles, Editions Chèvre-Feuille Etoilée-FFM, 2004.*

Les différences collectives et individuelles sont un des biens les plus précieux de l'humanité. C'est à elles qu'elle doit sa capacité créative et sa possibilité d'adaptation et d'évolution. Mais tout aussi précieuse est la conscience d'une appartenance de tous à une commune humanité.

Le défi majeur de ce début de XXI^{ème} siècle est d'articuler ces deux acquis qui ont historiquement émergé successivement dans l'histoire de l'humanité. Un des obstacles à cet équilibre entre la conscience des différences inaliénables et celle d'une humanité commune est le dévoiement des deux notions d'universalisme d'un côté, de respect des différences de l'autre.

L'universalité n'est ni la généralité ni l'uniformisation. Lorsque, sous prétexte d'universalisme, se diffuse un modèle culturel dominant qui recouvre des visées de domination économiques, on comprend aisément que les peuples aient quelque difficulté à voir dans ce pseudo universalisme un idéal digne d'adhésion et de respect. C'est qu'une confusion, une malversion même, se joue au niveau de la notion. Les droits universels de la personne humaine, l'appartenance à une même humanité ne sont pas la réduction de tous à des modes de vie et des valeurs identiques, valeurs qui n'ont de valeurs que le nom quand elles recouvrent des visées hégémoniques et financières car l'asservissement de l'être humain au profit maximum de quelques-uns ne mérite en aucune manière le nom de valeur si l'on donne à ce terme un sens éthique. Ce dévoiement de l'universalisme en uniformisation marchande est une perversion de la notion d'universalité.

De la même manière, le respect des différences, la richesse de l'affirmation de ces dernières, peut à son tour devenir enfermement dans une différence devenue synonyme de la totalité de l'identité. La différence n'est plus alors éventail d'une diversité mais assignation à une identité perçue comme rigide et immobile. L'identité et la culture ne sont pas des données fixes mais des processus vivants et dynamiques dans lesquels chacun invente et s'invente à partir de ce qu'il reçoit, devient lui-même et autre à partir de ce qu'on a fait de lui. Cette incessante métamorphose sans laquelle aucune évolution humaine n'aurait été et ne serait concevable, puisque toute notre histoire ne serait alors que reproduction à l'identique de ce qui a précédé, est niée par une conception de l'identité et de la culture uniquement attachées à l'héritage identitaire au mépris de la part créative de l'individu qui se construit, certes, par rapport aux repères et traditions qu'il reçoit, mais aussi dans son contact avec l'autre, par le questionnement que lui renvoient toutes les formes d'altérité et par sa capacité enfin à inventer et imaginer d'autres représentations du monde et de lui-même.

Un détour par l'histoire des femmes est à cet égard significatif. Un survol très schématique et très bref de l'histoire des femmes comme de leur condition jusqu'à aujourd'hui-même illustre cette difficulté à penser à la fois l'altérité et l'identité, à percevoir l'autre dans sa différence et dans ce qui le lie à tous. Ce mélange de crainte et d'attrance de l'autre s'exprime exemplairement dans le rapport à la femme, qui incarne une différence fondatrice. Toute l'histoire des femmes illustre la difficulté du rapport à l'altérité, ce paradoxe de devoir à la fois reconnaître la différence inaliénable de l'autre, jamais réductible à soi, et sa similitude avec nous dans une même appartenance à l'humain.

Cette contradiction est si difficile à vivre que sans cesse renaît la tentation de la réduire dans un sens ou dans l'autre. Et les femmes ont subi et subissent encore les deux formes de rejet de l'autre : son rejet par exclusion hors de l'humanité, sa négation par réduction au même. La différence sexuelle est fondatrice de l'humanité, de son identité comme de sa survie. Et on mesure la difficulté que l'humanité a eue, et a encore, à la penser hors d'un rapport hiérarchique et inégalitaire. Les deux dévoiements de la négation de l'autre, soit en niant sa différence, soit en niant son humanité sont à l'œuvre dans l'histoire et la réalité de la condition féminine. Tantôt on voit la femme tellement rejetée du côté de la différence, qu'elle en est exclue de l'humanité. Si « autre » qu'elle en est réduite à l'animalité, privée d'âme comme dans les débats théologiques du Moyen Âge chrétien, dénuée d'autonomie et d'intelligence dans des conceptions religieuses qui traduisent davantage un besoin de pouvoir sur autrui qu'une quête spirituelle. Démoniaque, tentatrice, pécheresse, infantile, elle incarne en fait à ce moment la peur de la différence, l'angoisse de l'altérité.

Car le rapport de l'être humain à l'altérité est ambivalent. L'autre est à la fois objet de curiosité, d'attrait, de désir mais aussi de crainte. Un double besoin de se distinguer et de se fondre à tous traverse l'être humain. Et l'autre inquiète parce qu'il renvoie à chacun la question de sa propre humanité. Rejeter l'autre hors de l'humanité est une manière rapide et efficace de se débarrasser de la question et d'asseoir sa propre humanité et son propre pouvoir sur la négation de l'humanité d'autrui. Cela s'est fait et se fait avec les femmes au nom d'une différence des sexes impossible à penser et à supporter, cela s'est fait et se fait dans tous les racismes et toutes les exclusions au nom de la couleur, des mœurs sexuelles, des cultures. Et le discours dominant, religieux ou pseudo religieux et idéologique s'octroie alors le droit de retrancher de l'humanité une part de l'humanité.

A l'autre extrême, la différence peut aussi être évacuée par sa négation. Et cette fois l'autre est le même, le même l'autre dans une confusion assimi-

latrice oublieuse des différences, de toutes les sortes de différences qui nous constituent chacun et chacune. Là encore l'histoire des femmes est témoin de ce processus et c'est alors ce schéma bien connu, dont témoignent tant de femmes, dans lequel l'accession à une pleine humanité et à des droits et pouvoirs identiques aux hommes se fait au détriment de l'identité sexuelle, dans une perte ou un sacrifice de leur « féminité ».

On a là les avatars exemplaires de la difficulté que rencontre l'humain à penser la différence sans hiérarchie comme à saisir l'autre à la fois dans ce qui le distingue et dans ce qui le lie à tous et à soi. Pourtant là est l'enjeu majeur de la constitution de sujet. Il n'y a de « je », de « moi » possible que dans le dialogue avec un « tu » qui lui tend à la fois son miroir et le mystère de toute identité. L'autre c'est celui que je ne peux inventer. C'est celui aussi qui m'invente comme je l'invente. C'est celui aussi en qui je reconnais ou devrais reconnaître cette part commune qui nous fait humain.

Point n'est besoin de longue analyse pour faire le constat que partout l'être humain naît, meurt, souffre, jouit, aime, invente le langage, fabrique des outils, élabore des systèmes de croyances et d'interprétation du monde, s'exprime dans toutes les formes d'art son besoin de se représenter. Que partout aussi le rapport à l'autre à la fois individuel et collectif est au centre de l'humanité qu'il se décline positivement dans les registres individuels et collectifs du désir, de l'amour, de toutes les formes d'attachements familiaux et amicaux, dans le lien social et les solidarités qui le traversent ou négativement dans le conflit, la haine, la rivalité, l'agression, la guerre.

Ces constantes humaines en quelque sorte se déclinent dans une variété à la fois fascinante et difficile. Car les systèmes de valeurs, des représentations du monde sont parfois incompatibles. Même une valeur aussi apparemment positive que la tolérance, le respect d'autrui, ne peut s'étendre jusqu'à se nier elle-même. On connaît bien ces apories qui font défi à la tolérance de tolérer l'intolérance ou au respect d'autrui de respecter qui ne respecte pas autrui. Or cela est impossible, car une valeur ne peut en même temps s'affirmer et se nier comme telle, pas plus d'ailleurs qu'elle ne peut avoir de justification absolue. Elle résulte toujours d'un choix, d'une hiérarchie de valeurs qui lui-même se pose *a priori*. Le propos que je tiens ici même est fondé sur le respect d'autrui dans sa différence et sa pleine humanité. Toutes les formes de dialogues, de mise en question sont possibles à partir de là mais la valeur elle-même qui fonde le propos n'est pas négociable. Le respect ne vaut que dans une réciprocité. Il est ce que l'on reçoit quand on l'accorde aux autres. Il est aussi ce que l'on peut exiger pour soi et pour tous de la part de l'autre quand on le lui accorde.

Mais si le propos théorique peut être relativement assuré, la complexité du réel en brouille la netteté apparente. En effet la notion de différence n'est pas aussi simple qu'il peut y paraître. Il faut déjà distinguer différence et inégalité. Aucune différence ne justifie l'inégalité. Certaines différences sont à valoriser et à respecter alors que d'autres sont inacceptables. L'énormité des différences économiques Nord -Sud par exemple est non à respecter mais à réduire. L'exemple est simple mais il est des cas où la réalité complique les choses. Reprenons le cas de la différence sexuelle. Certains argumentent de la différence de fait, de la différence de culture pour justifier une différence de droit, présentant cette différence de droit comme une expression du droit à la différence. C'est sophisme. Aucune différence de quelque nature qu'elle soit ne saurait justifier de contrevenir aux droits fondamentaux de la personne humaine.

Si le droit à la différence se traduit par une différence de droit c'est l'appartenance à une même humanité qui est niée. Si le droit universel se traduit par la négation des différences, c'est le droit à la différence qui est entamé. On revient au cœur de notre question qui est l'articulation de l'universel et du particulier, qui est la difficulté de penser et percevoir en l'autre à la fois le différent et le même, sans céder à la tentation de nier un de ces deux pôles de l'altérité. Et ceci amène à reconsidérer de plus près les notions de culture et d'universalité.

La notion de culture a évolué. Je n'en ferai pas ici l'historique, j'en retiendrai seulement le fait qu'elle aussi est relative et variable dans le temps et l'espace. Aujourd'hui même dans le champ des sciences anthropologiques et sociales, le terme de culture relève d'acceptions différentes. Pour les uns, il regroupe un ensemble large de pratiques sociales, pour d'autres la définition est plus étroite. Ici on veille à détacher le terme de culture de toute appréciation de valeur, ailleurs au contraire on fait intervenir des données axiologiques. Faire démarche et débat de spécialiste n'est pas mon propos. Je constate simplement une tendance, sur laquelle d'autres que moi ont insisté, à voir dans la représentation et le langage courant, le terme de culture recouvrir de plus en plus une donnée fixe au détriment du processus, un héritage au détriment d'une création. C'est la tendance culturaliste qui assigne l'identité aux données d'un héritage culturel considéré comme immuable.

En effet c'est le plus souvent de la tradition, des acquis anciens, des racines que se réclame alors l'identité culturelle. Or s'il n'est pas question de nier l'apport de la tradition et de la transmission culturelle, insister sur elle seule, c'est tronquer la notion de culture de la moitié de sa définition et surtout la bloquer dans un immobilisme aussi irréal que dangereux. L'histoire l'a souvent montré, le thème du retour à l'origine et à la pureté de

ces dernières est porteur de fanatisme et d'exclusion. Comme l'écrivait Nietzsche « le retour à l'origine est toujours un retour à la barbarie ». On sait ce que vaut le thème de la pureté originelle lorsqu'il accouche des races pures ou des orthodoxies pures au nom desquelles sont exterminées alors des êtres humains censément déviants par rapport à cette fantasmatique pureté. Car il n'est ni de « race » ni de culture pure. Et l'on connaît bien le mouvement par lequel l'émergence des nations s'est constitué et a toujours tendance à se constituer sur une fantasmatique historique qui recompose l'histoire à des fins de rassemblement d'un groupe ou d'une ethnie. On réinvente des origines pour justifier le présent, on nie les influences, on va même jusqu'à des dénégations pourtant *a priori* difficiles qui voudraient expurger les langues elles-mêmes, par exemple de la présence pourtant patente de l'influence d'autrui qui laisse trace de son passage dans le lexique, la syntaxe ou la morphologie.

Mais c'est que la trace de ce brassage de fait ne sert pas les idéologies totalitaires de quelque nature qu'elles soient. Pourtant l'humanité est résultat d'un immense brassage qui dure depuis des millénaires, brassage dans lequel elle se différencie mais qui n'est que ramification d'un tronc originel identique et demeuré tel sous ses variations créatives. De la même manière, les cultures pures n'existent pas. Toutes sont faites d'échanges, d'emprunts, de croisements. Suivant les époques, certaines cultures se sont développées dans un relatif isolement mais celui-ci n'a jamais été coupure absolue durable indéfiniment. Les méfaits du colonialisme et des impérialismes divers se sont soldés par la perte de richesses culturelles humaines, que la revendication culturelle identitaire tente à juste titre de ré-introduire dans le patrimoine commun de l'humanité. Mais cette légitime revendication des différences, cette réaction face à un arasement des différences, peut-elle aussi se rigidifier en un fantasme d'étanchéité et de pureté qui rêve de la maintenance de comportements et de traditions indéfiniment semblables à elles-mêmes.

A considérer l'histoire humaine, cela ne semble ni possible ni non plus souhaitable. L'éclatement de l'humanité en factions claniques ne me paraît pas promettre des jours meilleurs que son uniformisation sous le joug d'une logique économique toute puissante et seule régnante. Ce sont Charibde et Sylla pour un même naufrage. Il y a risque de cette double impasse et, pour y échapper, nécessité de redonner au terme de culture son double sens. Le terme désigne en effet un ensemble de données mais aussi le processus individuel et collectif qui les constitue et qui n'a pas d'arrêt. La langue allemande use des deux termes de « Bildung » et de « Kultur » qui insiste l'un sur le processus, l'autre sur son résultat. A partir du moment où le terme est repris dans son acception plénière, la seule définition

d'une culture à partir de ses données réalisées et antérieures apparaît dans son irréalité. Au moment même où nous parlons, les cultures dont nous parlons sont en mouvement, mutation et métamorphose et nos propres paroles participent de ce mouvement.

Il est significatif de remarquer que, dans l'étude des phénomènes interculturels, le phénomène interculturel par excellence, à savoir la création artistique, est le plus souvent négligé. On sait que l'art a toujours eu des démêlés avec la cité, dès la « polis » grecque de la République, idéale platonicienne d'où le poète – au sens le plus large du ποιητιν qui signifie créer – est exclu. C'est que la notion de « ποιημα », de création, met l'accent sur l'incessante métamorphose chère à Héraclite, là où le rêve d'une cité idéale convoque l'utopie d'une perfection enfin définitivement incarnée. Si cette espérance d'une cité humaine de paix et de justice est indispensable aux hommes et nous fait agir ici même, elle devient dévastatrice lorsqu'elle passe de son rôle d'aiguillon à une affirmation de certitude. C'est toujours au nom du bonheur de l'humanité, du système idéal, de la conformité à quelque volonté divine, traduite, hélas ! en langage humain, trop humain et dégradée en enjeux de pouvoirs, que l'on a exterminé et que l'on extermine les êtres humains réels. Sans doute ce rêve d'immobilisme a-t-il valeur de rempart contre la mort et contre cette incessante métamorphose qu'est le vivant et la vie. Or ce pouvoir de métamorphose, c'est notre capacité créatrice qui l'incarne.

Que l'on considère un instant l'histoire des idées, des arts, des littératures, des sciences et l'on voit les créateurs se « piller » pacifiquement cette fois idées, thèmes et formes pour en créer de nouvelles. Ne prenons qu'un exemple. Ce sont les mouvements d'avant-garde fauviste et cubiste, à la suite de Picasso et de bien d'autres qui reconsidérèrent la création des cultures africaines autrement que comme ce témoignage anthropologique auquel on l'avait réduite pour y voir un art à part entière, cet « art nègre » qui a engendré toute une partie de l'évolution des formes plastiques du XX^{ème} siècle. Le temps n'est pas donné ici pour de plus amples développements mais à force d'occulter ce courant continu qui traverse les civilisations et les constitue, on aboutit à une perception erronée de la culture et des cultures. Si l'Occident par exemple a imposé des formes et des modes de vie, il a été aussi influencé en retour et il faudrait parler de l'influence de la poésie arabe jusqu'à un Aragon, de l'Asie sur un Michaux, de l'Amérique du Sud et des premières civilisations quasi exterminées par les conquistadors et dont on voit ressurgir la mémoire dans l'art monumental sud américain ou dans les œuvres de Neruda. Non seulement ce mouvement se poursuit mais il s'accélère avec le développement des échanges et des moyens de communication qui met en

contact direct des cultures qu'autrefois l'éloignement dans l'espace séparait. Cette alliance de l'individuel, de la culture spécifique à laquelle on appartient et de l'universel, la création artistique la réalise chaque jour sous nos yeux en conjuguant l'universel, la collectivité particulière à laquelle on appartient et l'individu lui-même, réconciliés dans cet acte de symbolisation qu'est la création.

Notre créativité effectue sans cesse cette synthèse qui n'est ni dépassement ni effacement des contraires mais présence des deux à laquelle s'ajoute l'engendrement d'un troisième terme nouveau, imprévu, dans lequel s'inscrit l'inépuisable capacité de l'homme à imaginer du différent à partir de ce qui lui est transmis.

L'impossible clôture, l'acceptation et le dépassement de l'héritage qui fructifie et devient autre sans se trahir, toutes nos cultures l'illustrent. L'interpénétration des cultures, la conciliation de l'appartenance à une humaine condition commune et des différences, de toutes les différences collectives mais aussi individuelles et qui font la richesse de tous et de chacun, elles les incarnent. A cesser de recevoir et de transmettre, à rompre la chaîne, nous risquons ces oublis, ces ruptures, ces engoulements de civilisations dont l'histoire montre plus d'un exemple. A seulement nous retourner, nous risquons d'être changés en statue de sel comme la femme de Loth ou de perdre notre capacité créatrice comme Orphée perd Eurydice pour citer deux figures mythiques de la tradition méditerranéenne. La création artistique n'est pas simple ornement mais expression de l'essence même de l'humain dans sa dimension créatrice quand, à travers le travail du signe, le signe parvient à faire signe, quand la créativité humaine parvient à réaliser cette alliance indispensable de la différence et de l'universel, quand la singularité de chaque voix parvient à parler à tous. Il est important de s'en souvenir.

En tant qu'écrivain vivant, je ne peux que défendre une définition dynamique de la culture, une définition qui met en avant son pan inventif, qui plaide ici et maintenant pour la culture en mouvement en train même de se construire à travers croisements, échanges, fécondation mutuelle, d'autres métamorphoses, d'autres diversités, en un mot d'inventer l'avenir ni dans l'uniformité ni dans la rigidification des héritages mais dans la richesse de notre imaginaire. Cette définition-là n'enjoint rien à personne de renoncer à quoi que ce soit de lui-même mais à devenir lui-même dans un dialogue incessant avec l'autre. Elle ne définit pas seulement l'homme par ses racines mais par son élan.

Et je ne résiste pas à vous résumer ce conte africain qui le dit si simplement et si justement. Depuis toujours, dit le conte, s'opposent ceux

qui veulent partir, découvrir d'autres horizons et ceux qui veulent rester. Ceux de l'arbre et ceux de la pirogue. Mais c'est avec l'arbre qu'on fait la pirogue...

De la même manière que le terme de culture demande examen qui lui redonne son sens plein, celui d'universalité doit être reconsidéré. On semble là encore aller vite en besogne et en caricature en associant la notion d'universalité à la seule civilisation occidentale. Sans nul doute a-t-elle largement contribué à son élaboration philosophique et en a-t-elle réalisé les premières traductions juridiques, mais réduire la conscience d'une commune humanité à la seule civilisation occidentale est là encore une simplification historique. Je ne puis reprendre l'historique de la notion dans le temps qui m'est imparti mais je citerai Baghat El Nadi et Adel Rifat :

« La quête de l'universel n'a pas commencé avec les philosophes de l'Europe des lumières, elle a sans doute commencé avec les sages, les prophètes, les mystiques qui, en cherchant un principe divin unique, ont libéré le sacré de ses frontières locales, de ses ancrages tribaux, ou nationaux, pour en offrir l'accès aux hommes de partout... Les philosophes des Lumières, eux, ont donné un autre sens à cette quête, ils l'ont désacralisée. Ils ont affranchi le principe d'universalité de son rapport au divin pour le situer dans la nature même de l'homme, ...ce qui fonde l'universel pour eux, ce n'est pas l'appartenance à telle religion ou à telle communauté, c'est l'appartenance à l'humanité. Jusqu'où l'Europe elle-même aura-t-elle servi la figure de cet homme universel ? Dans quelle mesure l'aura-t-elle trahi notamment à travers l'esclavage et le colonialisme ? Depuis que toutes les autres sociétés, sous l'influence de l'Europe, sont à leur tour confrontées à cette figure, comment et à quel prix peuvent-elles l'intégrer à leurs propres espaces psychiques et culturels ? ».

Tout y est dit de la complexité historique, du dévoiement de la notion d'universalité lorsqu'elle se met au service d'une volonté hégémonique, de l'inévitable confrontation de toute société, de tout groupe humain avec cette conscience de notre humanité commune.

Les réponses ne sont pas simples ni le chemin facile. Baghat El Nadi et Adel Rifat ajoutent eux-mêmes : « Pour se rejoindre, le Nord et le Sud ont encore du chemin à faire. Le premier en cessant de croire qu'il a le monopole de l'universel, l'autre en intégrant l'universel à ses valeurs spécifiques ». Redevenir une composante de la communauté humaine, tel est aujourd'hui le travail auquel me semble devoir s'atteler la pensée occiden-

tale. Mais sans doute d'autres traditions ont-elles aussi à reconsidérer cette part de leur héritage et de leur identité.

La mondialisation a accentué à la fois les inégalités et les ressemblances autour d'un modèle dominant qui arase la richesse des différences sans donner du sens car le seul enrichissement mercantile, qui met l'homme au service de la croissance économique inégalement partagée et non l'inverse, ne peut constituer une raison de vivre ni un lien social. Le pari pour l'articulation de l'universel et du respect des différences culturelles se fait contre la dislocation en oppositions claniques mais aussi contre le consumérisme uniformisateur dans un effort pour que diversité et droits universels se conjuguent. S'il y a une chance pour l'universel c'est dans cet effort de participation de tous au même titre à la communauté humaine.

De la résolution de ce défi de l'altérité dépend notre avenir collectif comme notre identité humaine. Que nous le voulions ou non, nous sommes liés dans un destin mondial, que nous le voulions ou non, la question de l'altérité est au centre de notre survie individuelle et collective. La réduction de l'autre à soi comme son rejet hors de l'humanité, dont on s'approprie, sont deux impasses identiques. Dans les deux cas c'est la figure de la mort qui gouverne le processus. L'espèce humaine a, hélas, la capacité de se détruire. Elle a aussi celle de penser cette auto-destruction et celle de l'éviter en puisant dans l'ensemble de ses ressources. C'est dire que l'avenir humain ne peut être qu'ouvrage collectif qui n'exclut personne de sa construction et qui évite à la fois l'affrontement clanique comme l'hégémonie de la seule finalité d'une domination économique négatrice de la personne humaine.

L'avenir ne peut être qu'œuvre commune et produit d'une solidarité et d'une citoyenneté partagées autour d'une vision en mouvement de la culture et des cultures humaines qui sont, depuis toujours, transmission mais aussi création incessante au contact de l'altérité.

QUESTIONS ET DÉBAT

Le président de séance (David LEWIN) :

Au nom de tous, je remercie vivement l'orateur (ou l'oratrice) d'avoir accepté les interpellations en cours d'exposé et d'y avoir répondu. Maintenant le véritable débat est ouvert.

Claude BER :

Je répondais de façon complice et amusée. L'engagement n'empêche pas l'humour, au contraire.

Un participant :

A un moment, vous avez évoqué des différences symboliques, en parlant des couples, en parlant de l'homme, et de la femme. Je voudrais savoir ce que vous entendez par différences symboliques.

Claude BER :

Je faisais simplement référence à Freud. La différence homme / femme est une différence génétique dont naît l'humanité. Différence symbolique de constitution de l'identité, elle est fondatrice de la psyché.

Bernadette BOURDAT :

J'aurais voulu que vous nous précisiez en quoi justement le rapport homme / femme et le mouvement d'égalité, en général, que réclament les femmes est une éducation à l'altérité. En quoi cette confrontation première entre la reconnaissance de l'autre, entre l'homme et la femme – et qui est aujourd'hui malgré tout, culturellement et politiquement, plutôt la reconnaissance de la femme que celle de l'homme – en quoi cette reconnaissance est-elle une façon de se confronter aux autres altérités ?

Claude BER :

Ce que j'ai dit pendant un bon moment, c'est ce que j'ai essayé de dire, c'est mon propos même : je dis que la première différence, celle qui est fondatrice de l'humanité, la première, concrètement, c'est de mettre au monde des enfants parce qu'on est différent. Je sais qu'on pourrait dire que la parthénogénèse peut être religieuse (la Vierge Marie, ça peut-être un terme religieux). Elle existe aussi chez certaines espèces dans lesquelles on se reproduit soi-même. Dans le clonage, je n'ai pas besoin de l'autre pour me reproduire, je fais. Mais jusqu'à présent, l'humanité ne se

reproduit pas seule, l'être humain ne peut pas se reproduire seul. Vous me dites, en quoi est-ce fondateur ? L'être humain n'est pas immortel, et pour qu'il perdure, il ne subsiste pas dans le même, il a besoin *d'un autre*, il a besoin de *l'Autre*. Alors là, on est dans le thème qui traverse toute l'humanité.

Votre question est tout à fait intéressante, même si elle pointe le fait que je n'ai pas tout dit, et on ne peut jamais tout dire. Comme on est obligé de parler rapidement, disons qu'une des premières perceptions de la différence, est la différence sexuelle. Ensuite, toutes les différences se déclinent dessus. Certaines sont réelles, les autres non. Par exemple, en quoi la différence raciale serait-elle pertinente ? La question de la pertinence se pose parce qu'on peut douter que la notion même de race soit pertinente. Il y a donc des différences dont on peut dire qu'elles sont créatrices et d'autres non.

Ce qui est certain, c'est que dans toutes les sociétés, sans faire de généralités – il faut faire attention aux généralités – le rapport à la construction identitaire, le rapport de la reconnaissance de soi passe obligatoirement par le regard d'autrui. *Je* n'existe pas sans *l'Autre*, il n'y a pas de possibilité de définir un « je », sans définir un « tu » qui est l'autre, l'altérité (je pense à Lévinas là). Vous m'avez parlé du mouvement féministe... Moi, je ne suis pas représentante du mouvement féministe, ni représentante de quoi que ce soit ici. Je suis une femme, un sujet, incarné. On ne peut pas faire l'économie du corps à un moment donné, donc de la réalité du corps. Vous me dites : « aujourd'hui, c'est reconnu ». Eh bien... cela dépend des pays dans lesquels vous allez. Il m'arrive par exemple d'aller dans des pays où l'on pratique la lapidation des femmes. Alors là, le fait de naître dans un corps de femme ne vous donne pas le même destin, c'est bien clair. Cela dit, si demain, c'est le fait de naître dans un corps d'homme qui entraînait ce destin, je me précipiterais dans le choix de valeurs inverses, c'est bien évident.

Enfin, je trouve toujours cela amusant, car en même temps cette relation homme / femme fait naître les plus belles œuvres de l'humanité. Regardez toutes les cultures. Je lisais hier, et aujourd'hui même s'est créé au théâtre de La Criée à Marseille, un de mes propres textes qui s'est fait à partir d'eux, Majnoun et Leila. Qui sont-ils ? Vous avez Roméo et Juliette ici. Majnoun et Leila, c'est le couple mythique de l'autre côté de la Méditerranée, c'est Tristan et Iseult, Islande, c'est Popocatepetl en Amérique du Sud. Vous n'avez pas une culture, pas une civilisation qui n'aie cette représentation de l'altérité, pas un seul artiste, un seul écrivain, et j'en rencontre de toutes les cultures. Bien évidemment. Car de quoi parlent les humains à part de l'amour et de la mort ? Et cet amour se décline entre

hommes et femmes. Il se décline autrement aussi, entre hommes et hommes, entre femmes et femmes, il se décline de multiples manières, mais il se décline fondamentalement entre hommes et femmes.

Donc quand je parle de cela, je ne m'enferme pas du tout à l'intérieur d'une notion de lutte ou de quoi que ce soit qui y ressemble. Quand on se place dans la notion de lutte, on se place dans la notion de droit. Or les droits sont une chose, mais enfin il ne faut pas confondre l'horizontalité et la verticalité, si je puis dire. Les droits sont une autre chose et c'est pour cela que je disais qu'on ne peut pas penser qu'une différence de culture entraîne une différence de droit. Vous voyez, il y a une Déclaration de l'Unesco qui vient de paraître. Elle vaut ce qu'elle vaut, il suffit de la lire.

A ce propos, je vous pose une question – sans y répondre moi-même : j'ai ma réponse mais elle est un choix de valeurs – par exemple, sur l'excision clitoridienne. Vous la respectez cette pratique, du respect de la différence des cultures, ou vous la refusez au nom de l'égalité humaine quand il n'y a pas eu choix ? Que quelqu'un à 20 ans se coupe en menus morceaux, moi cela m'est indifférent, mais, quand il vient de naître... Là, ce sont des questions, on dirait des apories en philosophie. Je ne veux pas vous mettre mal à l'aise et lancer un autre débat. On ne va pas s'écarter du problème. Je dis simplement que, pour parodier La Palisse, quand il n'y a pas de problème, il n'y a pas de problème. Mais justement là où les questions d'éthique, de philosophie, de choix des valeurs, de tolérance de l'autre, de respect d'autrui, de compréhension de l'autre, du fait de devoir prendre en compte des différences de nature et parfois contradictoires, de prendre en compte des droits différents, sont soulevés, il faut réfléchir.

Par exemple dans la Déclaration des Droits de l'Unesco (on la trouve sur Internet), il est dit : tous les êtres humains ont droit à leur culture et à la différence culturelle, à condition que celle-ci ne contrevienne pas aux droits fondamentaux de l'humanité. C'est bien ce que dit Tahar : le problème d'articuler la différence et l'universel. Et justement, j'ai cité des Egyptiens, une autre culture mienne, pour ne pas que ce discours paraisse comme étant, en quelque sorte, un discours occidental. Il n'est pas occidental, il est même un discours que les artistes et les écrivains contemporains se posent sans cesse. Regardez le prix Nobel de littérature, qu'est ce qu'il pose comme question, ou Pei, le chinois, qu'est ce qu'il pose comme question, c'est la question et c'est ma question aujourd'hui.

Un participant :

Les orateurs, c'est un terme de sémantique, mais cela a de l'importance, ont utilisé le mot « individu »...

Le président de séance : Vous voulez rappeler votre nom, Monsieur, puisque vous êtes un individu aussi.

Le participant (poursuivant) :

Non, non, je suis une singularité ! Je m'appelle Robert Guetron. Justement je voulais parler de ces deux termes-là, ces deux termes de sémantique. Les orateurs ont parlé, en particulier, « d'individus ». Et cela m'a gêné parce que, quand on parle d'individus, on définit déjà un caractère identitaire. On s'identifie à une doctrine d'une façon implicite. Alors je voudrais savoir si le terme individu a été employé à bon escient ou si les intervenants voulaient signifier par là les termes de « singularité humaine » ? Car ce n'est peut-être pas tout à fait la même chose, au sens philosophique. Je voudrais simplement avoir une réponse, une ou plusieurs, si cela est possible.

Le président de séance :

Les orateurs vont essayer de répondre, Monsieur.

Claude BER :

Je vais répondre en un mot parce que la singularité, la différence dans l'universel, c'est effectivement la singularité du lien à autrui. Le mot individu, bien sûr, se rapporte à la singularité, la singularité du sujet – si on entend par sujet, la *subjectivité*, le fait d'être au monde d'un point de vue qui ne pourrait être que particulier. C'est celle de l'altérité qui nous donne une vision possible. Le langage, c'est toujours l'autre qui le reçoit, on ne l'invente pas.

Robert GUETRON :

Je comprends que vous posiez cette distinction mais on peut employer le terme d'individu parce que l'on a nécessité de singulariser l'être unique, d'une connexion multiple. On peut aussi employer le vocable de « singularité », aussi bien dans cet esprit que je viens de définir, que dans l'esprit globalisant qui a été adopté dans la dernière intervention. Mais il y a un vocable qui s'applique à une échelle individuelle et l'autre qui peut s'appliquer aux deux échelles. Nous avons une singularité en tant qu'individu mais nous avons aussi une singularité collective.

Ismaël MAÏGA :

Je pense en effet que la question est d'importance car c'est ce qui dissocie profondément la pensée Bambara de la pensée occidentale. La pensée de l'individu est une pensée freudienne, elle est reconnue, on la connaît très bien mais les Bambaras ne la conçoivent pas. Je l'ai employé, le vocable

d'individu en ce qui me concerne, pour montrer une étape, c'est-à-dire la naissance de la nature en dehors de l'individu. Quelque chose qui n'est pas socialisé, en disant qu'une fois qu'il est socialisé, il devient autre chose. Une autre chose en effet que l'on appelle singularité.

Le président de séance :

Etant un individu singulier, je voudrais dire que l'individu est la partie insécable de la communauté. Individu cela veut dire qu'on ne peut pas diviser, comme un atome. L'atome c'est du grec, l'individu c'est du latin. Dans les deux langues, c'est la partie élémentaire, c'est l'élément d'un ensemble. La différence sémantique ne me paraît pas philosophiquement très importante parce que je considère que l'individu est forcément singulier... puisque c'est un élément composant d'un ensemble différent de l'autre. On sait le différencier mais il n'est pas lui-même divisible. C'est comme la République...

Claude BER :

Par rapport à ce qu'a dit l'avant dernier intervenant, je voudrais remarquer que, quand vous employez les termes aussi bien de singularité que d'individualité, indéniablement la notion d'individu, elle est historique, elle est civilisationnelle. Personnellement, je la rattacherai moins à la pensée judéo-chrétienne mais plutôt à la pensée philosophique grecque, à la naissance du sujet singulier qu'est le sujet de la philosophie, le sujet de la parole. Mais d'autres civilisations pensent autrement le lien. J'emploierai une troisième locution qui nous permet de déplacer le problème, la personne humaine. Parce que la personne humaine comprend à la fois la dimension individuelle et la dimension collective. Et c'est bien cette personne humaine qui pose des problèmes éthiques et juridiques. On ne parle pas des droits des individus, mais des droits de la personne humaine. Je crois que c'est sur cette locution de personne humaine que, peut-être, peuvent se rejoindre des conceptions de l'individu aussi éloignées que celles des Bambaras et celle, par exemple, qui est la mienne, d'origine occidentale et surtout philosophique et qui fait que le Bambara est une personne humaine tout autant que moi, même si nous n'avons pas la même définition de l'individu, me semble-t-il.

Annie DURIEUX :

Je voudrais revenir sur la notion d'universel qui paraît très difficile à penser pour certaines communautés et je voudrais demander à notre oratrice si finalement ce n'est pas une forme de résistance, puisque la notion d'universalisme occidentale est une manière de montrer notre supériorité et qu'elle correspond à une domination économique qui fait que les inégali-

tés qui existent entre les pays du Nord et les pays du Sud sont quand même très difficiles à gommer dans les faits. Je pense que, tant qu'il existe des différences aussi criantes, il est difficile pour certains peuples de se mettre en accord avec cette notion d'universalisme. Alors peut-être faut-il du temps, mais je voudrais demander à notre oratrice sa façon de voir.

Claude BER :

Madame, c'est ce que j'ai voulu dire dans tout mon propos, que vous reprenez. Cela peut paraître bizarre, j'ai dit que l'universalisme était dévoyé en uniformisation marchande hégémonique, et que partant de là, il ne pouvait pas être acceptable, mais que d'un autre côté, il y avait le danger d'un différencialisme. Je suis totalement d'accord avec vous, c'est ce que j'ai dit, et c'est pour cela que j'ai cité, à la fin, non pas un occidental, mais quelqu'un qui ne l'est pas. Il m'est apparu, à la fin, bien évident qu'à un moment donné l'universalisme a été « le cache-sexe » ou le voile pudique d'une colonisation ou d'une hégémonie économique. C'est bien pour cela qu'à un moment donné, des peuples ne peuvent pas accepter comme étant une universalité ce qui n'est que son masque. Donc quel est l'effort à faire ? Cela a mené à mes conclusions, peut-être est-il donc important de les redire. C'est que l'Occident doit, de son côté, accepter qu'il n'est pas le seul à penser, à détenir l'universalité de l'humanité, qu'il n'en est pas le modèle, donc accepter de se penser comme relatif, accepter de n'être qu'un dans la pensée de la parole humaine. Je peux reprendre la parole que j'ai citée de l'auteur Egyptien, parce qu'elle paraît tout dire pour se rejoindre : « Le Nord et le Sud ont encore du chemin à faire. Le premier en cessant de croire qu'il a le monopole de l'universel (*c'est-à-dire nous, l'Occident*) ; l'autre, en intégrant l'universel à ses valeurs spécifiques. Re-devenir une composante de la communauté humaine, tel est aujourd'hui le travail auquel me semble devoir s'atteler la pensée occidentale (*cela, c'est pour nous*). Mais sans doute, d'autres traditions ont, elles aussi, à reconsidérer cette part de leur héritage et de leur identité ». Cela, c'est pour lui-même. Il a parlé du Nord et du Sud, en disant que chacun avait à se questionner dans une dynamique. Mais vous imaginez bien que je ne peux pas répondre. Quand on parle de difficultés, pour un peuple, à accepter... Je passe ma vie à aller en Afrique, en Amérique du sud et ailleurs : vous imaginez bien que l'aspect hégémonique qui dépossède les gens de leurs repères au profit de Coca-Cola, cela me pose des problèmes. Mais ce n'est pas ce propos que je tiens. C'est, vous savez, comme Du Guesclin : « Gardez-vous à droite, gardez-vous à gauche ». Je ne veux ni tomber dans le piège du différencialisme, ni dans le piège de l'uniformisation. Je refuse et

l'un, la mondialisation marchande, et l'autre, le fait qu'on me dise que nous n'appartenions pas tous à une même humanité. Donc je dis « non » deux fois.

Robert GUETRON :

Je voulais vous remercier, Madame, d'avoir abordé ces trois caractéristiques essentielles de cette singularité humaine, c'est à dire la caractéristique de sujet, d'individu et de personne ; c'est très important car l'un, introduit des liens de dépendance, l'autre d'indépendance et le troisième d'interdépendance et je trouve important que vous l'ayez dit.

Bruno DUVAL :

Un enfant baptisé ne choisit pas d'être chrétien. J'aurais donc deux questions qui sont collectives.

La première : quelle est la possibilité de la construction de l'individu face à une communauté qu'il n'a pas forcément choisie ?

Et la seconde : quelle est la capacité d'arrachement d'une communauté à un individu ?

Claude BER :

Il n'est pas chrétien *parce qu'il est baptisé*. Il est intégré à une communauté, ce qui est bien. Ensuite sa croyance, son lien à une communauté de croyance, quelle qu'elle soit, est donnée par ses parents. Ensuite il choisit : il a la foi ou il n'a pas la foi ; il pratique ou il ne pratique pas. Maintenant, quand vous me dites : « quelle est la capacité de l'individu ? », tout dépend des sociétés. Si l'individu, si la personne humaine est plus fortement définie de façon individuelle, il est bien évident que la capacité à se définir de manière distincte des comportements de la communauté et des comportements hérités est plus forte. Si la définition de l'individu, de la personne humaine, se fait davantage comme membre de la communauté que comme individu séparé, il est bien évident qu'il aura beaucoup plus de mal à exister s'il est coupé de ce qui lui donne sens, de ce qui lui donne sa propre identité. Or, il est bien évident que, quand je vous parle, quand je parle, quand j'ai parlé, je parle à l'intérieur d'une représentation du monde qui est mienne mais que je choisis aussi. Dont j'ai hérité mais que je choisis à cet instant même. L'interdépendance entre l'individu et communauté se joue sur un jeu d'équilibre, sur un jeu d'héritage et de création, c'est un choix, on peut ne pas le partager mais au moins, ce qui me paraît important, c'est que l'on prenne la responsabilité d'un choix éthique. Donc il me paraît important que l'être humain puisse s'inventer et pas seulement se reproduire à l'identique. Mais là, effectivement, c'est une position philosophique. En ce sens, elle est, bien sûr, relative.

Le président de séance :

Monsieur Maïga, vous voulez poser une question ?

Ismaël MAÏGA :

En fait, Monsieur résume absolument ma question, car c'est justement à la marge de ce qui est dit. Je m'interrogeais, en écoutant Madame, avec beaucoup d'intérêt, sur deux aspects de la question, autour de la dimension individuelle et de la dimension collective. J'entendais Madame tout à l'heure nous interroger sur cette question cruciale. Nous, dans notre pratique, nous recevons des gens en situation clinique. La question n'est alors pas philosophique, elle est de l'ordre du quotidien. Et, à mon avis, la question philosophique n'épuise pas du tout les débats. Au contraire, tout simplement et de mon point de vue, il y a là un nœud. Je voulais vous interroger là-dessus, mais Monsieur l'a fait.

De la nature à l'identité chez les Bambaras

Une construction complémentaire

*Ismaël Maïga **

Je me réjouis d'être ici parmi vous aujourd'hui, et je dois vous avouer que je n'ai pas hésité du tout lorsque ma collègue et amie Madame Saïti m'a demandé de venir présenter une communication ici, autour des questions communautaires, d'identité et de philosophie. Je me suis précipité pour lui dire oui. Premièrement, parce que ces questions relèvent de mon travail de tous les jours. Tous les jours je rencontre des jeunes, des parents qui posent la question : « Qui sommes-nous ? Comment allons-nous faire ? » et surtout les migrants « qui sommes-nous ici, comment allons nous être vus ici ? Comment allons nous être vus d'ici chez nous ? Et comment allons-nous vivre ici, nous-mêmes en tant que personne, en paix ? » Deuxièmement, parce que nous avons la chance en ce moment d'être porteurs d'une recherche internationale sur la question identitaire. Donc je me suis réjoui en me disant que nous n'étions pas dans des choses purement universitaires, puisque nous étions interpellés par votre colloque associatif et citoyen. Enfin parce que pour moi c'était l'occasion d'une rencontre. En écoutant l'intervenant qui m'a précédé, j'étais confirmé dans l'idée que rien ne peut se faire dans l'absolu, seulement parce que l'histoire veut que les choses se fassent. La question de l'éthique en biologie, bien sûr, montre aujourd'hui avec précision que, bien qu'ayant des outils techniques pouvant aller tellement loin qu'on ne pense même pas savoir jusqu'où, il faudra à un moment donné s'arrêter, s'interroger et probablement

* *Inalco – Université de Paris-VIII. Chercheur au Centre Gepela. Centre de prise en charge des difficultés des migrants et de leurs enfants.*

proposer quelque chose aux uns et aux autres dans l'exercice même de leur travail

Après cet exposé sur la question biologique de l'identité, j'ai beaucoup appris et j'ai retenu deux choses qui, si vous le permettez, seront le point de départ de ce que je vais vous raconter concernant ce que j'ai vécu, ce que je vis et ce que j'ai appris du monde BAMBARA.

La première chose, elle est autour de ce que vous appelez l'addition des génomes, des choses qui peuvent se mettre ensemble et qui, à un moment donné, permettent d'arriver à autre chose. Deuxièmement, la question communautaire, donc culturelle, est probablement au fond des différences ou de la question identitaire, même si par ailleurs il y a des différences de « code barre » comme vous le dites. Je ne m'aventurerai pas davantage dans la question médicale, je ne la connais pas du tout.

Les Bambaras disent une toute petite phrase, que je vais vous dire en Bambara, et je vais vous la traduire, moi qui ne suis pas Bambara. Les Bambaras disent que « un sac vide ne tient pas debout » « Boïo lankolon té jò ». Un sac vide ne tient pas debout, dans la bouche du Bambara voudrait dire deux choses. La première chose, c'est que le sac tient parce qu'il y a quelque chose dedans, et la deuxième que ce quelque chose n'est pas tenu sans le sac. Du coup, il nous contraint à une consubstantialité, quelque chose qui se contraint à faire ensemble, à se penser ensemble, et dans toute la question identitaire dans ce monde, parce qu'il faut parler de monde, ils construisent l'ensemble de leurs perceptions, de leur vécu et de leur histoire de l'identité autour de cette addition-là.

Les Bambaras, c'est un peuple situé au Mali, dans une ville qu'on appelle Ségou qui est leur capitale régionale. C'est un peuple qui a été beaucoup étudié particulièrement par les Français depuis deux siècles, Montaigne, Bazin, Delafosse pour ne parler que des plus illustres si ça vous intéresse. C'est un groupe reconnu et identifié particulièrement par le nom. « Banma-na » ceux qui ont refusé Dieu, enfin c'est comme ça qu'on voudrait traduire. La question c'est quel Dieu ont-ils refusé ? Ce qu'on en sait, c'est qu'on leur attribue d'avoir refusé le dieu monothéiste des Musulmans, car comme chacun sait il y a eu des croisades dans cette région. Les Bambaras ont dit « nous, nous savons ce que nous voulons ; nous, nous savons d'où nous venons, nous n'avons donc pas besoin de votre dieu, ou du moins de seulement votre dieu. Si vous nous permettez d'être avec vous, permettez-nous de garder notre dieu ou du moins, peut-être même d'ailleurs nos dieux ». Alors, cela fut le premier conflit et la première question posée aux Bambaras, puisque le Bambara a fini par ne porter que ce nom, lequel n'est qu'une histoire, une partie de son histoire. Et cette

partie de l'histoire est son identité fondamentale, puisqu'il en a le nom. Tout le monde les appelle Bambara venant du mot « Ban-ma-na » refusant Dieu, et pour des raisons graphiques on en est arrivé à Bambara, ce que l'on comprend facilement.

Le plus grand roi de la société Bambara s'appelait Biton Mamary Coulibaly. Je vous le raconte parce que, encore une fois, l'histoire porte des stigmates qui finissent par entrer dans la construction de l'identité. En tout cas dans sa constitution. Il s'appelle Coulibaly parce que Ségou est une ville autour du fleuve, justement parce que les créateurs de cette ville ont souhaité se défendre des invasions étrangères. En s'installant autour du fleuve ils n'avaient qu'une porte pour se défendre des étrangers pas gentils. Il se trouve qu'un jour Ségou a reçu la visite d'un homme qui venait du côté du fleuve et qui n'avait ni pirogue, ni barque, et qui n'était pas mouillé. Alors la question se posa : « Comment es-tu arrivé là ? ». L'homme répondit : « Je suis arrivé là comme je suis arrivé là ! ». On l'amena donc voir le roi de Ségou qui l'interrogea à son tour, mais l'étranger ne donna pas de réponse précise. Alors enfin, on finit par se dire, « celui-là est arrivé sans pirogue ». Le fait d'être arrivé sans pirogue, qui se dit en Bambara « Kulum bali » (« Kulum » pirogue, « Bali » sans), a fini par être son nom. Il a été identifié comme celui qui a traversé le fleuve sans pirogue. Il porte donc ce nom, que peut-être certains d'entre vous connaissent, qui est Coulibaly aujourd'hui. Autrement dit, le nom Coulibaly n'est pas simple non plus, tout comme le nom Bambara. Il n'est pas simple car il montre une histoire qui finit par englober l'homme qui en est porteur. Revenons au roi de Ségou qui *a priori* est Coulibaly et qui dispose donc d'un pouvoir, le pouvoir de traverser le fleuve sans pirogue. Il est identifié comme tel et d'ailleurs tous les Coulibaly que vous connaissez sont identifiables et identifiés comme tels, bien qu'il y ait quelques siècles depuis ce moment.

Il s'appelle Biton, un nom pas courant. Ce nom aussi est une histoire, une histoire qui participe absolument de son identité. Il s'appelle Biton parce qu'il est né après plusieurs heures. Sa maman attendait le bébé, tous les hommes et toutes les femmes du village étaient inquiets, tous sont partis prier les ancêtres et les autres divinités. Quand les anciennes, les matrones ont dit, « peut-être ne va-t-elle pas accoucher aujourd'hui » tout le monde a fini par se résoudre à cela. Patatras, en fin de journée, on vint annoncer aux hommes « elle a accouché » ! Ils répondirent « Bitò-in-na », « on ne s'y attendait plus ». Il pris donc ce prénom de « on ne s'y attendait plus ». C'est lui qui est né au moment où l'on s'y attendait le moins.

Son deuxième prénom, Mamary, est encore une histoire. C'est l'histoire de son père et de sa mère, parce que la famille de son père choisit une

femme qui était identifiée comme étant la future maman d'un enfant particulier, avec probablement des « codes barres » particuliers, qui serait un enfant prodige qui naîtrait un vendredi, et qui s'appellerait Mamary. Puisque Biton est né le vendredi, il pris alors le deuxième nom de Mamary. Voilà en gros une histoire banale, une histoire qu'on rencontre chez les Bambaras, celle de la construction de l'identité d'un individu qui *a priori* n'a rien de différent des autres, mais qui à chaque fois raconte une histoire singulière, même si la singularité de l'histoire ne se justifie qu'à l'intérieur de la communauté Bambara.

Cette petite histoire de Coulibaly, de Biton et de Mamari nous amène à trois questions essentielles. Il est Coulibaly et c'est une vraie identité, parce qu'il n'est pas Traoré, il n'est pas Diarra, il n'est pas Maïga. La première question que les Bambaras se posent c'est : pourquoi cet enfant prodige est Coulibaly, plutôt que Diarra ou Maïga ? La deuxième question se situe au niveau de la singularité de l'histoire de sa naissance. Pourquoi cet enfant est-il né dans ces conditions particulières, même si on a plusieurs enfants qui naissent dans ces situations-là ? Enfin, un enfant prédit, prédit par ce qu'on savait avant sa naissance, prédit parce que sa mère avait été choisie, choisie et mariée à son père pour cette raison-là. Autrement dit, « d'où vient ce garçon ? Cet enfant, comment est-il arrivé au monde ? Quelle est la nature précise de cet enfant ? » restent des questions essentielles pour les Bambaras. D'ailleurs, si je me réfère à ce que vous avez dit tout à l'heure, la question du « code barre » est absolument essentielle pour les Bambaras. Mais ce qu'ils estiment eux, au fond, la question première, c'est : pourquoi cet enfant-ci porte-t-il ce « code barre » là, et pourquoi pas un autre enfant ? Ils parlent, eux, de nature, c'est-à-dire de quelque chose qui fait référence à la partie de l'être dotée de ce qui fait de lui un tempérament particulier. Autrement dit, les Bambaras pensent qu'un être humain, un individu, est identifié d'abord par un élément inné – ce que la médecine accepte d'ailleurs –, et que chaque individu est différent des autres. Non par l'environnement ou par la culture, mais par cette nature-là qui fait qu'il agit et réagit face au monde. La nature est donc une prédisposition chez les Bambaras, une prédisposition qui *donne une* perspective sans *être la* perspective. Par exemple, on peut être de nature soignant sans que d'ailleurs on sache quel type de soin on va donner ; on peut être de nature commerçant sans savoir ce que l'on va vendre ; ou même être ce qu'on appelle enseignant sans forcément être dans une activité d'enseignement. Ainsi, le sujet qui a une nature le prédisposant à une autre activité n'est pas nécessairement reconnu et identifié pour qu'il effectue ces activités-là.

La question pour les Bambaras, essentielle cette fois-ci, qui est un peu à l'opposé de la question biologique, est de savoir la nature de cet enfant, probablement avant sa naissance. En tous cas, il est essentiel pour la famille de connaître la nature de l'enfant au plus tard à sa naissance. Chacun sait qu'en Afrique subsaharienne en général – le Mali se trouve dans cette zone – les femmes n'ont pas de congé de maternité. Elles travaillent donc jusqu'au moment de l'accouchement. Il est alors banal que les premières douleurs, les premières pertes d'eau aient lieu à différents endroits qui se rapportent aux différentes activités qu'elles peuvent avoir, aux champs, au marché, au marigot, au puits. L'enfant donc à chaque moment portera un premier prénom qui fera allusion à cette histoire. Ce prénom sera celui qu'il portera avant le 7^{ème} jour de sa naissance. 7^{ème} jour parce que, entre temps, les anciens – je ne dirais pas les généticiens, mais les gens qui ont la capacité d'aller voir à des endroits où tout le monde ne peut pas voir des choses – vont s'interroger sur qui est cette personne, cet enfant, ce nouveau-né. Quelle est sa nature et comment devrions-nous faire vis-à-vis de lui, pour lui permettre d'une part, de devenir un humain ? – question primordiale pour les Bambaras, entrer dans l'identité humaine – et pour permettre d'autre part, à cet individu, cet enfant, puisse devenir un enfant social, c'est-à-dire un enfant venant d'une maison, d'une histoire et d'une cité. Le premier prénom prend de l'importance puisque c'est le seul prénom qu'on va lui donner jusqu'au jour ou on va faire allusion à une autre partie de son histoire. Il peut évoquer, je vous l'ai dit, l'histoire de sa naissance (il est né en fin de journée, on ne s'y attendait plus, donc « Bitò-in-na »).

Mais l'enfant peut aussi porter un autre prénom, un prénom qui fait allusion exclusivement au jour de sa naissance. C'est une identité fondamentale. Dans plusieurs pays d'Afrique, je pense à la Côte-d'Ivoire, au Ghana, les enfants ne portent que le prénom, quasiment, du jour de leur naissance. Il y a ainsi des enfants nés le lundi qui portent le nom de lundi, le mardi, qui portent le nom de mardi... Il y a toujours une identité précise attribuée au jour de naissance et aux conditions de la naissance. Le troisième prénom, quant à lui, fait allusion à une expertise beaucoup plus précise. Si les deux premières sont des expertises peut-être liées à l'observation, aux signes, la troisième est liée à une connaissance : celle de la nature, cette fameuse nature qui prédispose l'enfant et qui détermine son avenir futur. Bien sûr, le prénom de l'enfant a de l'importance, mais les conditions dans lesquelles cet enfant arrive dans le monde ont aussi de l'importance. Je pense particulièrement aux femmes Bambaras qui mettent au monde un enfant, après plusieurs bébés morts. Cet enfant portera un prénom particulier, parce qu'il sera identifié spécialement. On considère donc chez les Bambaras que le prénom n'est pas seulement un attribut, mais qu'il est en

relation avec ce qu'ils appellent la nature profonde de l'individu et qui lui permet de se construire dans le monde des humains. Je pourrais continuer la liste en vous parlant des enfants nés de mamans reconnues comme stériles. Ces enfants porteront aussi bien des prénoms particuliers qui seront identifiables. Car ces prénoms sont transparents. Je ne sais pas si vous vous en rendez compte en rencontrant des Bambaras ici... mais ils portent des prénoms qui à chaque fois me parlent. Ce sont des prénoms très communs d'ailleurs : « Filifen » chose à jeter, tas d'ordures. Des prénoms que l'on donne pour dire à la chose qui vient prendre les enfants : « On ne s'intéresse pas à cet enfant, tu le veux, prends-le, nous ne nous en occupons plus ». Vous comprenez alors qu'on ne peut pas porter simplement un tel prénom. C'est vraiment une identité. Cet enfant sera identifié toute sa vie comme un enfant étant soit né d'une mère stérile, ou du moins identifiée comme stérile, soit né après plusieurs enfants morts, sans qu'on ne sache pourquoi ils sont morts.

Donc, pour le Bambara, la naissance de l'enfant donne d'abord, et surtout, un élément extrêmement important pour la suite des événements, exactement comme en biologie. Mais à la différence des biologistes, les Bambaras construisent leur ontologie autour de deux éléments. Le premier élément est de savoir précisément quels liens les enfants et les parents ont avec le monde des ancêtres. Le monde des ancêtres a une place très importante chez les Bambaras, et du coup ce n'est pas seulement un monde d'évocation, mais un monde à partir duquel on va précisément chercher la nature des enfants. On va chercher ce qu'il faut faire pour construire, consolider et accueillir la nature de chaque enfant, et donc chaque enfant. Autrement dit, ce qui devient important – comme le biologiste est important – c'est le devin, c'est lui qui a la charge de faire ce lien entre le monde de tous les jours et le monde des ancêtres. Donc avant, ou au plus tard à la naissance de chaque enfant, on est contraint d'aller voir le devin, quelle que soit la situation et quel que soit le lieu dans lequel on est. Parce qu'autrement, comment allons-nous donner un prénom à cet enfant, comment pourrait-on faire ? D'ailleurs, une des étiologies précises de l'autisme chez les Bambaras, c'est un enfant mal prénommé. Par exemple un enfant devant s'appeler Mamary s'appelant Fousseïni ne répondra jamais à son prénom et s'enfermera dans une non-reconnaissance. Le prénom est donc une chose extrêmement grave chez les Bambaras.

Le deuxième élément important pour les Bambaras qui, sans être comportementaliste, prend du coup une proportion énorme, dès lors que l'enfant est identifié, dès lors qu'on a passé cette première étape, est ce que j'appelle la construction sociale de l'être. La construction sociale de l'être Bambara se fait autour ce qu'ils appellent le Fasiya. Je vais tenter de le

traduire – j’ai vraiment du mal malgré les années passées à essayer – par « tradition du père ». C’est vraiment un raccourci, pour, plus précisément, « le devenir comme les pères », c’est-à-dire la tradition qui fait que les pères sont d’un groupe, d’une communauté donnée et qui fait que l’enfant est donc affiliable à cette communauté-là et non à une autre – ce qui fait par exemple d’un enfant un Coulibaly, dans le cas de Biton. Les Bambaras sont patrilinéaires donc la chose est beaucoup plus facile pour eux. Elle est un petit peu plus compliquée au Sud de l’Afrique Occidentale, dans les zones de Côte-d’Ivoire ou du Bénin ou d’Afrique centrale, où les gens sont plutôt matrilineaires. Sans compter que parfois des patrilinéaires peuvent se marier avec des matrilineaires, ce qui peut compliquer la filiation. Les Bambaras patrilinéaires posent la question du Fasiya, donc de la tradition du père, comme étant le deuxième élément qui donne une perspective à la prise en charge de cet enfant, de ce bébé. Ce nouveau-né, identifié avec une nature, doit entrer dans la perspective de sa nature à partir de cette porte, la porte des pères, la tradition des pères. Cette tradition est construite autour d’initiations. Initiation chez les Bambaras ne veut pas dire forcément passage d’ailleurs. Le mot qu’ils emploient pour dire « initier » ne veut pas dire du tout « passage », c’est d’avantage une expérience. Ce n’est pas du tout une modification mais bien plutôt une construction. C’est-à-dire que celui qui n’est pas ne sera pas. Celui qui n’est pas un Coulibaly, quel que soit le degré d’initiation qu’il a dans la tradition Coulibaly, ne sera pas Coulibaly pour autant.

Cette pensée est généralement partagée en Afrique. Par exemple, un groupe ethnique tout à côté des Bambaras, qu’on appelle les Bozos (« les pêcheurs »), à la naissance du nouveau-né, amènent le bébé au bord du fleuve et le mettent dans l’eau en se disant : « s’il est Bozo, il flottera, s’il n’est pas Bozo, il coulera ». Et croyez-moi, je l’ai vécu, les enfants flottent... dans beaucoup de cas ! J’ai vu quelquefois des bébés couler alors, évidemment, la communauté, la société toute entière se tourne vers la mère et demande : « Tu nous dit qui est le père ? ». Autrement dit, la question de la tradition dans laquelle va entrer l’enfant est d’importance, puisque tout enfant ne peut pas entrer dans toute tradition. D’ailleurs les Bozos ne se comportent pas ainsi pour se rendre compte si leurs femmes les ont trompés. Parce que moi j’ai dit aux Bozos : « Mais pourquoi demandez-vous cela ? Vos femmes peuvent vous tromper avec d’autres Bozos. Pourquoi penser qu’elles peuvent aller chercher ailleurs ? ». Ils m’ont répondu : « du moment que le père est Bozo, la tradition est valide. » Donc ce n’est pas du tout pour se rendre compte que la femme trompe son mari, mais c’est pour dire que la tradition est d’importance.

Au Bénin, les Baribas, un groupe ethnique très intéressant ne connaît pas la douleur. Les femmes accouchent toutes seules chez les Baribas. Une de mes amis, ethnologue américaine, a demandé à une femme Bariba : « mais tu saignes de la jambe, attends, je vais te soigner ». Cette femme a répondu : « ce n'est pas grave, je n'ai pas mal ». Ma collègue a ajouté « mais si c'était moi, j'aurais eu mal », alors la femme s'est tournée et elle a dit « mais tu n'es pas Bariba ». Autrement dit, la question de l'identité communautaire, c'est-à-dire ici l'identité autour du nom, est une identité extrêmement forte qui ne se construit pas simplement pour être différenciée les uns des autres mais justement pour entrer dans un développement. C'est ce développement qui a de l'importance et qui passe par des initiations spécifiques.

La deuxième chose qui est toujours autour de la tradition du père, mais qui cette fois-ci est une tradition qu'on va dire sociale, est construite autour de la place de chaque nom dans la société. Vous savez que dans cette partie de l'Afrique il y a les gens castés, c'est à dire – les ethnologues le traduisent comme ça – « les gens de métier », les griots, ceux qui parlent, les forgerons, ceux qui ont un métier, ceux qui sont au service des autres. Mais il y a aussi ceux qu'on traduit, de façon fautive, comme les nobles, c'est-à-dire ceux qui sont censés être dépositaires du pouvoir traditionnel et qui sont propriétaires terriens. L'éducation sociale qu'on donne à chacun de ces groupes est différente, donc les enfants entrent dans cette deuxième tradition sociale, par la tradition du père, l'histoire du père. La place du groupe du père dans la société prend ainsi de l'envergure. Elle donne donc une perspective à l'enfant, en dehors de la famille cette fois, et va lui permettre d'être un enfant socialisé. Pour résumer, l'enfant Bambara a besoin du devin pour identifier sa nature, a besoin des sémiologues pour voir les conditions de sa naissance et le jour de sa naissance, a besoin de maîtres d'initiation pour se construire, et enfin a besoin de chacun de nous pour évoluer dans l'espace social, quel qu'il soit, dans lequel il va vivre. L'espace social dans lequel il va vivre est important.

Dans mon travail de tous les jours, l'espace social de l'enfant Bambara c'est la France. La question qui se pose quand je reçois un enfant Bambara autiste n'est pas du tout de dire au père ou à la mère « est-ce qu'il est né autiste ou pas ? ». Ma question est – et c'est toujours la même, malheureusement – « Qui vous a dit comment il devrait s'appeler ? ». Evidemment, puisque le prénom joue le rôle que je vous ai dit. Ils me répondent, hélas ! la plupart du temps : « Mais vous savez, nous sommes en France, nous avons fait comme nous pouvions, à la maternité ils m'ont demandé immédiatement après la naissance le prénom de l'enfant, et j'ai dû donner un prénom comme ça ». Quelle est l'identité de cet enfant ? Quelle est l'iden-

tité qu'on peut construire – pas sociale puisqu'on sait dans quel environnement il va évoluer – mais quelle est l'identité de la maison qu'on peut mettre en relation avec l'espace social ? Il n'y en a presque pas. Pour la pensée Bambara, ceci fait quotidiennement que les enfants Bambaras nés dans ce genre de situations (on en retrouve aussi dans les grandes villes africaines), ne sont plus Bambaras. On ne peut plus les appeler Bambara car on n'est pas Bambara pour avoir seulement hérité du sang d'un Bambara. On est Bambara parce qu'on est identifié comme de nature particulière, parce qu'on a subi des initiations particulières, et enfin, parce qu'on vient d'un nom, d'une famille, peut-être d'un sang, qui fait aussi qu'on est Bambara.

En conclusion, la construction de l'homme chez les Bambaras est simple, bien que parfois par des modalités complexes. Elle contraint à garder définitivement, quel que soit l'espace et le temps, une place pour chacun dans le développement et dans l'identification de l'être. L'être Bambara n'existe que parce que nous existons chacun. Il n'existe que parce que chacun de nous a un rôle vis-à-vis de lui, et qu'il l'assume. Si un rôle n'est pas assumé, d'une part l'enfant a une identité qui n'est plus lisible, et d'autre part, cette identité non lisible est pathogène, parce qu'il finit par se développer autour de cet enfant des souffrances que malheureusement nous constatons un peu trop. Voilà ce que je voulais vous raconter sur l'identité : « de la nature à l'identité, une pensée complémentaire ». Mais j'aurai une dernière remarque parce que tout à l'heure Monsieur le Maire parlait d'addition. Les Bambaras contraignent à une addition qui, elle, n'est pas métisse. Puisque chacun existe et que chaque place est inaliénable, l'addition qu'ils nous proposent est une addition sans somme. C'est une addition qui ferait que chaque partie existe parce que j'existe. Et pour que cela soit entendu, il faut que les autres existent. La particularité et la singularité de mon activité, de ma place se situe dans la vôtre. C'est comme ça que pensent les Bambaras, et c'est comme ça qu'ils mettent en place leur société et, malheureusement, ce n'est pas comme ça que les Bambaras arrivent toujours à se développer à travers le monde.

QUESTIONS ET DÉBAT

Le Président de séance (David LEWIN) :

Nous vous remercions Monsieur, d'avoir montré comment l'identité a des aspects tout à fait divers. Nous venons de voir qu'on peut véritablement aborder l'identité par des quantités de moyens et que dans cette population particulière, elle est forte intéressante. Merci de votre intervention, nous allons maintenant vous livrer à la foule.

Jean-Claude ENGRAND :

Si j'étais Bambara j'aurais beaucoup de problèmes. Je suis né le jour des morts : je ne sais pas comment on m'aurait appelé... Par contre la question que je voulais poser est la suivante. Quand un Bambara vient en France, cherche-t-il pour s'intégrer à prendre un prénom disons français, ou un prénom figuré comme le faisaient les compagnons du devoir (« la vertu », « le régulier » etc.) ?

Ismaël MAÏGA :

En réalité le Bambara n'a pas de contrainte sur le prénom, mais sur l'identification de l'histoire qui est derrière le prénom. Pour tout vous dire, dans plusieurs cultures, c'est secret de dire le jour de sa naissance parce que c'est drôlement dangereux... Si vous étiez chez les Bambaras vous viendriez de prendre un risque mortel ! Mais je suis persuadé qu'ici il n'y a pas de Bambaras et que personne n'en fera rien. Les Bambaras disent qu'une partie de votre nature est dans le jour de la naissance. Si vous me dites le jour de votre naissance, je saurai comment vous prendre. Autrement dit la chose peut être secrète, elle est de l'ordre de ce qu'on appelle du dedans.

Est-ce qu'on peut avoir un prénom partagé et partageable par tout le monde ? Donc avoir un prénom de vertu ou un prénom social tout simplement. Oui, il existe beaucoup de cas, même chez les Bambaras eux-mêmes. Ils sont très souvent des prénoms sociaux, musulmans beaucoup, et pourtant ils restent purement « ban-ma-na », c'est-à-dire ceux qui refusent ce dieu-là. Donc je ne pense pas du tout que ce soit gênant qu'un Bambara porte un autre prénom.

Bruno DUVAL :

Est-ce que les Bambaras croient en la réincarnation ? Je pose la question parce que ça donnerait un éclairage assez riche à ce que vous venez de dire.

Ismaël MAÏGA :

La réincarnation est une chose délicate pour moi, parce que je ne sais pas, lorsque je parle de réincarnation, de quelle réincarnation je parle. On peut dire que, lors de la recherche de la nature de l'enfant, en effet, certains enfants sont identifiés comme étant des ancêtres. C'est ce qu'on appelle *l'enfant vieux*. Cela signifie que leur prénom vient de quelque part, qu'il y a une histoire commencée, non pas ici et maintenant, mais avant. Autrement dit, les Bambaras croient absolument à la réincarnation mais pas seulement à la réincarnation, puisqu'elle n'est pas absolue. La question est cette fois-ci de savoir qui peut revenir, parce que tout le monde ne revient pas... Excusez du peu ! C'est l'étiologie même de l'ancêtre. Le vrai ancêtre ne revient pas. Il a une place. Ceux qui reviennent sont dans une autre pensée.

Sophie THÉVENET :

Je voudrais faire un lien avec l'orateur précédent qui a abordé rapidement le problème de l'eugénisme en citant la génétique comportementale, ce qui comportait le risque énorme de déterminer à l'avance ce qui était profitable pour le groupe ou qui au contraire était affublé de tares génétiques. Chez les Bambaras, avec ces histoires qu'ils portent avec eux, certains peuvent-ils être considérés comme ayant des tares, des défauts, de maladies qui justifieraient que le groupe les rejette ? Le bébé qui coule, qui n'est pas Bozo sera-t-il accepté par le groupe ou la famille dans laquelle il doit vivre ? Sera-t-il sociabilisé, pourra-t-il l'être, comment cette génétique comportementale s'articule-t-elle dans cette culture-là ?

Ismaël MAÏGA :

Le problème des Bozos, comme le problème des Baribas, comme le problème des Bambaras, n'est pas de laisser le bébé couler. Ils le sortent de l'eau ! Simplement, c'est un temps. Le temps d'être sûr de ce qu'il faut faire avec cet enfant. Donc c'est un moment d'interrogation et d'ouverture en même temps. Il contraint simplement à dire que cet enfant peut être initié d'une certaine façon et pas d'une autre. La question de l'initiation de l'enfant demeure, elle reste entière, elle sera traitée. Par contre elle ne sera pas traitée de n'importe quelle façon. Quand je réfléchis à cet aspect de la question, qui est à mon avis une question importante, je pense qu'on est dans des constructions différentes. En vérité, la question de l'eugénisme c'est de dire : on ne va pas tout choisir, on ne va pas avoir que des enfants soft. A cet égard, les Bambaras nous proposent de choisir une femme en fonction de l'histoire des enfants. C'est à dire que le choix de la mère n'est pas un choix anodin, il est construit et détermine une certaine perspective concernant les futurs enfants. La question est donc : est-ce

qu'ils font vraiment de l'eugénisme, ou bien sont-ils dans une autre construction ? Les Bambaras se précipitent tout de suite pour répondre à cette question en disant « nous disons qu'il y a une prédisposition, nous ne disons pas ce qui sera fait ». Si un enfant bien qu'il ait été bien construit – fabriqué d'abord et ensuite bien construit – révèle le jour de sa naissance, il commet ce que les Bambaras appellent une transgression, cette transgression peut lui être fatale. Même s'il n'en meurt pas, son histoire peut en être profondément modifiée. C'est le concept de « sort » que tout le monde connaît. J'envoie un sortilège contre quelqu'un et c'est l'élément qui va modifier quelque chose dans l'histoire de cette personne. Autrement dit, la question peut être posée en amont aux Bambaras, mais elle ne sera pas approfondie parce que le Bambara ne préjuge pas de ce que va être cet enfant dans toute son histoire. Il se contente de nous dire comment cet enfant sera constitué.

Bernadette BOURDAT :

Vous avez toujours employé le masculin générique pour parler de l'enfant. Je voudrais savoir s'il y a une différence entre les filles et les garçons.

Ismaël MAÏGA :

Votre question est délicate madame, mine de rien... Chez les Bambaras, la question du genre se pose de deux façons. La première réponse d'ailleurs ne se donne qu'autour du prénom, puisque le prénom du petit garçon n'est pas celui de la petite fille. La première considération sexuée se tient autour du prénom, mais à partir de ce moment-là et jusqu'à 7 ans le petit est asexué. Il est éduqué et élevé dans un système où il n'y a pas de différenciation entre le garçon et la fille. Le deuxième point autour de la question du genre, c'est la nature. Sans parler de comportement sexuel, une petite fille peut être de nature masculine, tout comme un petit garçon peut être de nature féminine. La question de la nature montre une prédisposition, un ensemble de pratiques, de position sociale et de position ancrée dans soi-même, qui va déterminer le comportement de l'enfant puis de l'adulte. Prenons un groupe ethnique bien connu, les Cissoko. La femme Cissoko (qui ne porte jamais d'ailleurs le prénom Cissoko) – selon les Cissoko eux-mêmes – est de nature masculine, même si son sexe biologique est féminin. Cette femme ne se mariera pas avec n'importe qui, parce qu'elle est réputée être dépositaire de pouvoirs que seuls les hommes ont. Donc la question du sexe est une chose importante, je ne l'ai pas abordée dans l'intervention parce qu'elle nécessite un traitement complet.

Des communautés en quête d'identité *Entre indifférenciation et différencialisme*

*Geneviève Koubi **

Au sein de toute société organisée, existe une tension permanente entre les “groupes”, quelles que soient leurs fondations, et les individus, qu’ils en soient ou non membres. Cette tension affecte la nature et la qualité des rapports sociaux, des relations collectives et des affinités interpersonnelles. Dans les Etats démocratiques, la complexité de ces interrelations conduit les pouvoirs publics à déterminer à partir d’une série de principes [dont le pivot est le “principe d’égalité”] et de valeurs [généralement constituées autour de la notion de “tolérance”] les formes et les modalités de la cohésion sociale ; leur intervention suppose la mise en place de mécanismes implicites ou formels de maîtrise et de contrôle, plus ou moins articulés, des rapports qui s’instituent entre la qualité de membre d’un groupe et la qualité de citoyen ; elle a généralement pour objectif de faire primer la seconde sur la première.

En effet, dans tout Etat démocratique, les citoyens, égaux entre eux et devant la loi, sont – devraient être – principalement membres de la “communauté politique”. Par là, ils sont – devraient être – soucieux de “l’intérêt commun”. Leur propre intérêt est indéniablement lié à celui de l’Etat, du pays dans lequel ils vivent, à son régime politique et juridique qui leur garantit la jouissance des droits et libertés.

Mais, si dans les sociétés démocratiques contemporaines, le paradigme du néolibéralisme induit la consolidation de nouvelles formes d’individualis-

* *Professeur de droit public à l’université de Cergy-Pontoise, directeur du CER:FDP.*

me aux confins d'un narcissisme égotique¹, la décomposition des références indistinctement "communes" au cœur des projets politiques porteurs de solidarité sociale incite au regroupement "communautaire" constitué à partir d'affinités ou d'inimités. Collusions collectives et vibrations individuelles suscitent l'éclosion de distorsions plus ou moins perceptibles, d'abord dans le for intérieur des individus, ensuite au sein des "groupes" et, enfin, dans l'espace politique national. Par-delà les modes de construction de soi et les composantes psychiques qui y infèrent, d'une part les liaisons entre les intérêts, les valeurs ou les référents du groupe et les attentions, les préoccupations ou les préférences personnelles des individus, formellement ou non membres du groupe, sont toujours instables et mobiles ; D'autre part, les accrocs qui émaillent les associations et dissociations entre les intérêts particuliers, groupaux ou "communautaires", collectifs ou individuels, et "l'intérêt général" que défendent les institutions publiques – cependant trop souvent calqué sur une composante "majoritaire" ou dominante – suivent les méandres du maintien de l'ordre public et des exigences de la paix civile ; Néanmoins, ils deviennent parfois sources de réflexions et indicateurs d'interventions politiques publiques obliques. Car entre ces différents intérêts et valeurs s'instituent des liens, convergents ou antagoniques, qui retraduisent la notion encore floue et indéterminée de "société civile"² ; Ces liens constituent le "nœud" principal de la question aujourd'hui posée aux sociétés libérales et démocratiques du fait de l'amplification des phénomènes communautaires et des crispations identitaires.

Ces remarques préalables ne permettent qu'à la marge de rendre compte des tiraillements qui opposent et réunissent dans le champ social et politique les notions d'identité et de communauté.

Ces vocables d'identité et de communauté reflètent des concepts particuliers qui ne peuvent détenir de sens sans recompositions sémantiques dans une « République indivisible, laïque, démocratique et sociale » comme la France. Alors que le terme de "communauté" renvoyait essentiellement à des mécanismes d'entente, d'association ou de coopération entre des "entités" indépendantes (Etats, nations, peuples), sous la pression de la pensée philosophique américaine dans laquelle la notion de communauté est équivalente à celle de collectivité, ses significations ont été déplacées vers les notions de "groupe de population", de groupe social "caractérisé" ou "distinct" en raison de traditions ou de coutumes spécifiques. Ainsi, du fait de l'institution d'un

¹ V. C. Lasch, *Le complexe de Narcisse*, Robert Laffont, 1981.

² V. B. Frydman, (dir.), *La société civile et ses droits*, Bruylant, coll. Penser le droit, 2004.

“différenciel”, la notion de communauté s’est alliée progressivement à une notion d’identité qui, elle-même, se trouve désormais marquée par les analyses élaborées outre-atlantique. La notion d’identité a été retravaillée en alléguant non plus une idée d’unité, de proximité ou de “ressemblance”, mais plutôt une idée de distance, de dissemblance donc de “différence”. L’identité indique la similitude. Elle repose sur une dissemblance fondamentale qui est celle de “l’unique” ; les individus ne sont pas identiques, ils sont semblables ; l’égalité ne retraduit donc nullement l’uniformité. Alors que la notion d’identité reposait sur une conception unitaire du système juridique et renvoyait à un projet politique “commun” fondateur de la de la “communauté des citoyens” (D. Schnapper), l’influence de la pensée néo-libérale anglo-saxonne a suscité un remaniement des référents qui, d’une part, ont conduit à reformater l’identité en opposition à l’universalité et, d’autre part, ont suscité un resserrement de l’identité sur la ressemblance. Ces opérations linguistiques ont subjectivisé ou désobjectivé les notions d’égalité et de non-discrimination, mots-clefs du discours juridique français : « le principe d’égalité empêche la dissociation entre les uns et les autres en vertu de critères arbitraires, il assure l’équilibre entre la mise à distance et la proximité des uns et des autres : il enrayer la négation des identités distinctives ; il ne suscite pas l’imposition d’un moule homogène aux individus et aux groupes ».

Mais, de nos jours, ces notions de communauté et d’identité sont utilisées sans discernement. Dans notre système politique et juridique, user du terme de “communauté” pour évoquer l’existence de groupes sociaux “particularisés” revient à légitimer leur institutionnalisation comme “communautés” et réceptionner les revendications qu’ils expriment – ce, à plusieurs niveaux : quant à la distanciation “identitaire” qu’ils réclament, quant à la reconnaissance de droits dont ils seraient titulaires et quant à l’attribution de droits “de collectif”¹ dont les communautés qu’ils forment pourraient se prévaloir. Cependant, attribuer des droits spécifiques à un groupement peut se réaliser à l’encontre des principes généraux du droit qui forment l’armature du système républicain comme à l’encontre des droits individuels et collectifs des individus, des droits de l’homme, des libertés fondamentales de leurs membres. Accorder des droits à des “groupes” équivaut à doter les normes ou les prescriptions que ces groupes considèrent essentielles à leur formation et conservation, ce qui revient nécessairement à limiter les droits et libertés des individus que les groupes considèrent être de leurs membres.

¹ A distinguer des “droits collectifs” qui sont des droits “exercés en commun” – dont seuls les individus sont titulaires.

Le risque d'une légitimation des groupes sociaux particularisés, désignés comme des communautés – constituées pour le maintien des rites et traditions, en raison d'un sentiment de solidarité, en réaction à des phénomènes discriminants ou du fait de stratégies auto-référencielles d'appartenance – ou d'une reconnaissance officielle d'un ensemble de droits spécifiques qui leur serait attribué et qui se décomposerait en autant de sources de pouvoir des groupes ou de leurs représentants sur leurs membres, n'est pas des moindres. S'il faut considérer comme substantiel le fait que les individus sont à l'origine membres d'un groupe, d'une communauté, d'une "société distincte"¹ – voire d'une classe sociale – qui relèverait de valeurs, de traditions ou d'institutions spéciales, la qualité de leur appartenance à la "communauté politique" doit être révisée à l'aune de ces particularismes affichés, exprimés et revendiqués. Or une telle perspective porte gravement atteinte à la dynamique républicaine du principe d'égalité des citoyens comme à celle du principe d'unicité du peuple français. Les groupes de population qui se constituent en "communautés" obéissent à une tactique propre aux mouvements "minoritaires" : ils s'organisent socialement par la "résistance" aux principes politiques et valeurs sociales dominantes ; mais, dans les sociétés pluralistes, ils transforment leurs propres systèmes normatifs en des codes de conduite sévères et les lieux de rencontre en des espaces fermés dans le but de renforcer les liens entre le groupe et les individus puis entre les individus eux-mêmes. Si cette stratégie paraît justifiée dans les Etats qui ne s'engagent pas pour « le respect de la diversité des cultures, la tolérance, le dialogue et la coopération, dans un climat de confiance et de compréhension mutuelles »², elle est désaccordée dans ceux qui « aspirant à une plus grande solidarité fondée sur la reconnaissance de la diversité culturelle, sur la prise de conscience de l'unité du genre humain et sur le développement des échanges interculturels », se sont attachés à garantir les droits de l'homme et les libertés fondamentales.

Ainsi, lorsque l'identité que diffuse le groupe devient la source principale d'un "droit à la différence", ce dernier perd toute dimension individuelle et se trouve dépossédé de son sens premier qui est un "droit à être soi" en toute indépendance et sans rattachement obligatoire et exclusif à une catégorie spécifique. Un *distinguo* est nécessaire dans ce schéma qui rend compte de l'emprise qu'un groupe peut avoir sur les individus : soit les individus sont "membres" du groupe, l'affirment et le revendiquent, soit ils en sont "dits" membres au vu des quelques traits caractéristiques qui

¹ Cette expression est retenue en droit québécois à l'égard des populations autochtones.

² Préambule de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle du 2 novembre 2001.

auraient été retenus pour justifier la reconnaissance légale ou informelle de la communauté¹. Être “dit” membre, c’est être regardé comme appartenant à cette communauté ; Le regard de l’autre sur soi est un miroir déformant qui bride la liberté de choix. Ne pas en être membre peut aussi bien signifier une adhésion lointaine qu’une récusation manifeste des valeurs, objectifs, prises de position que cette communauté exposerait par l’intermédiaire de ses “représentants” – plus souvent désignés qu’élus, et généralement ainsi considérés comme les “interlocuteurs officiels” des pouvoirs publics pour toute question qui concernerait cette communauté... La différenciation est fondée sur des préjugés qui nient la liberté de chacun : l’étiquetage, trop souvent insidieux et perfide, est indéniablement un marqueur discriminant.

Même si, par leur attachement à un groupe dit communauté, les individus prétendent exprimer une “identité” qui leur serait propre, à partir de laquelle ils développeraient entre eux des techniques d’entraide et des réseaux de solidarité, la distanciation entre les phénomènes psycho-sociologiques et le discours juridique est essentielle dans la mesure où « la pensée identitaire est une pensée de l’invariabilité ». D’une part, la notion de “communauté” n’est définissable en droit que par l’exposition technique d’appréciations illégales et illicites puisqu’elle suppose que soit fait référence à des critères discriminants et discriminatoires (origine, religion, race – art. 1^{er} Const. 1958) ; Elle fait croire que chacun appartient exclusivement à un agrégat identitaire unique, niant ainsi les inévitables “pluri-appartenances”. Car la cohésion des sociétés démocratiques, indéniablement plurielles – multiculturelles ou pluriculturelles – repose nécessairement sur des contrastes dynamiques, sur des séries interactives de contradictions telles la désassociation civile et le métissage culturel. D’autre part, loin de refléter des processus d’épanouissement personnel, la notion d’identité telle qu’elle est aujourd’hui appréhendée dans l’espace des communautés préfigure des modalités de positionnement inflexible de chacun au sein de la société, confinant aux catégorisations les plus rigides ; de plus, l’insertion de la notion d’identité dans le langage du droit est source de confusions problématiques entre les différents niveaux de mise en situation de chacun au sein de la société civile (carte nationale d’identité, identité professionnelle, etc.).

En effet, la liaison aujourd’hui opérée entre identité et différence est à l’origine des dérives qui troublent la compréhension du Droit. La référence à la notion de “différence” masque mal l’institution d’un “système d’appar-

¹ Du fait des politiques d’assimilation ou d’intégration, ils adoptent le style de vie, les valeurs, les principes de la “société civile” – sans nécessairement renier ou dénigrer “leur culture d’origine”.

tenance” qui envisage la notion d’altérité par rapport à une prétendue “homogénéité sociale”. La différence n’est pas un donné mais un construit à partir de dissociations discriminantes entre individus ou personnes qui équivaut à les répertorier selon les modes de vie, les choix effectués ou les “origines” – réelles ou présumées – de chacun : « différencier, c’est rendre différent ce qui était semblable ». La “mesure” de la différence est un des paliers de la négation du principe d’égalité des individus en droit et en droits. L’appréhension de la différence justifie alors les formes de catégorisation des individus suivant des critères proposés comme établis (origine nationale, langue maternelle) alors que nombre d’entre eux sont toujours mouvants ou peu significatifs (religion, lieu de naissance, etc.). La différence n’est pas un critère ; elle est de l’ordre de la relation et du rapport avant d’être forgée ou désignée comme une qualité et un caractère ; elle est un mouvement et un déplacement avant de se figer en un espace ou de signaler un éloignement... Mais, dans la recherche de détermination d’un droit *de* la différence, la fonction de la distinction suppose le constat d’une différence *propre* à l’un ou à l’autre. Le processus de différenciation emporte la stabilité d’un critère, un signe de l’immobilité d’un référent, un stigmate d’un enfermement sur l’un ou sur l’autre dans un seul cadre de connaissances : le droit à la différence est ainsi souvent pensé comme “identitaire”.

Si l’approche juridique de ce droit demeure marquée par les choix politiques, les actions sociales et les options économiques adoptés par les Etats, peuples et nation, il apparaît que, au sein des sociétés démocratiques contemporaines, la multiplication des “communautés” est un des signes révélateurs de l’affaiblissement de l’Etat.

Les ambiguïtés que les notions de différence et d’identité véhiculent dans l’espace juridique et social, sont occultées par une adéquation subtile entre celles-ci et la notion de *culture*. En associant ces notions, ces discours, quels que soient les cheminements et les orientations qu’ils empruntent, invitent à prendre en considération un droit à la différence dont le titulaire, individu ou groupe, reste encore indéterminé alors même que l’objectif est de circonscrire un espace “communautaire”. Le droit à la différence est présenté, en effet, comme un droit à la “différence culturelle”¹. Cette démarche prétend assurer la saisie de la notion d’identité non comme la substance de catégories juridiques ou comme un mode de catégorisation sociale mais comme un procédé de positionnement des groupes sociaux dans l’espace politique. Les temps et les lieux de la différenciation se trouvent alors soudain figés autour d’une fonction immobilisée de

¹ V. M. Wieworka, J. Ohana, (dir.), *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Balland, 2001.

la culture (devenue “folklore”, “culture traditionnelle et populaire”¹). La revalorisation de la différence devient un moyen de remise en cause des fondements de la pensée démocratique et sociale, un mode de contournement de la dynamique intrinsèque du pluralisme politique, social et culturel comme de la diversité culturelle inhérente à tout Etat démocratique. En ce qu’elle tend à rassembler l’identité et la différence dans le seul vocable de *culture*, cette méthode enregistre la réification des cultures, mœurs, modes de vie, coutumes et traditions. Elle clôt le débat sur les formes d’évolution des groupes et sociétés (d’où l’importance accordée aux termes de “conservation” et “préservation”). D’une certaine manière, elle évite toute interrogation sur les historiques de la constitution de ces groupes en communautés : la notion de “culture” est désormais figée.

Niant le fait que la culture est un processus ininterrompu de construction sociale fait d’échanges et d’interactions, qu’il n’y a pas de liberté d’option culturelle, ni de choix des référents quand, pensée sans rapport à la connaissance et à l’expérience, à l’espace et au temps, la culture devient le lieu de désignation de la différence, les discours qui entérinent le “communautarisme” prétendent en éviter les principales conséquences en exposant la reconnaissance de droits spécifiques, d’ordre culturel le plus souvent, aux “communautés” – dont ils ne présentent aucune définition et ne proposent aucun contour.

Mais, quelle que soit la méthode adoptée, la différence se trouve être conçue comme une “caractéristique permanente” d’un groupe de population – et, par là, d’un être humain ou d’une personne identifiée. Pourtant, lorsque la différence est fixée dans un cadre donné et suivant des critères arrêtés, elle est toujours “subie” — qu’elle soit recherchée, acceptée ou admise et supportée ou non. Affirmée délibérément ou non, elle est toujours désignée ou décidée depuis l’*extérieur* (trait symptomatique de la discrimination) ; elle ne procède pas d’un choix, elle relève d’une désigna-

¹ V. par ex., ONU, *Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire* du 15 mars 1989. Au sens de cette recommandation, «La culture traditionnelle et populaire est l’ensemble des créations émanant d’une communauté culturelle fondées sur la tradition, exprimées par un groupe ou des individus et reconnues comme répondant aux attentes de la communauté en tant qu’expression de l’identité culturelle et sociale de celle-ci, les normes et les valeurs se transmettant oralement, par imitation ou par d’autres manières. Ses formes comprennent, entre autres, la langue, la littérature, la musique, la danse, les jeux, la mythologie, les rites, les coutumes, l’artisanat, l’architecture et d’autres arts. / La culture traditionnelle et populaire, en tant qu’expression culturelle, doit être sauvegardée par et pour le groupe (familial, professionnel, national, régional, religieux, ethnique, etc.) dont elle exprime l’identité ».

tion *externe*¹. La représentation des différences exprimées par les individus et les groupes est dépendante de ces modèles préétablis : l'identité à laquelle ils en appellent est reconstruite à partir de ceux-ci. L'institutionnalisation de ces critères conduit ainsi à organiser la "visibilité" de la différence².

La notion d'égalité qui est le pivot des sociétés démocratiques contemporaines, s'oppose à l'emploi de ces termes "d'identité" et "de différence", au pluriel comme au singulier, comme des référents immuables à moins d'adopter la démarche culturaliste et essentialiste, donc racialisante, qui imprègne la construction communautarienne du droit nord-américain. Confrontée à l'évaluation du principe d'égalité en droit, la pensée de la différence, même culturelle, est nécessairement contingente et fluctuante.

Lorsque la reconnaissance d'un droit à la différence assure aux "sentiments identitaires" individuels et collectifs une assise "communautaire" – manifeste ou sous-entendue –, surgit le risque d'un enfermement voire d'une séquestration de l'individu dans une appartenance préfabriquée par les institutions publiques comme par les groupes à la recherche d'une particularité culturelle fondatrice de leur cohésion. En inventant un concept "d'appartenance", les autorités publiques ont ainsi enregistré le phénomène du communautarisme ; ils l'ont d'ailleurs certifié en convertissant les porte-parole autoproclamés de ces communautés en "représentants" des membres de celles-ci – à l'encontre même des principes démocratiques...

Pourtant, aux termes de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle du 2 novembre 2001, « la défense de la diversité culturelle est un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine. Elle implique l'engagement de respecter les droits de l'homme et les libertés fondamentales, en particulier les droits des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones. Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée »³...

¹ Et c'est de cet angle de vue que relève la notion de "signe", *i.e.* de "signe d'appartenance" à un groupe social, religieux ou culturel donné.

² Par le signe ou la tenue, par les comportements et attitudes, par les habitudes et rites, etc.

³ Art. 4.

QUESTIONS ET DÉBAT

Un participant :

Je trouve en effet que la mécanique développée dans l'intervention est très belle et ressemble à un flux qui tient bien ensemble. Il me semble toutefois que c'est théorique et absolument atemporel. Que cela explique des phénomènes actuels, d'accord, mais cela pourrait expliquer tous les phénomènes. Donc n'attribuons pas à aujourd'hui ce qui est vrai de tout temps. Je pense, quand vous faites référence aux USA, que c'est un ancrage intéressant, mais détourné d'une certaine façon (rassurez-vous je suis très critique des USA aussi). C'est par là que s'est détourné un processus général et vous l'ancrez à quelque chose de pittoresque. D'autre part ce qui me manque dans votre développement, c'est l'extérieur de la communauté. C'est que ces mouvements-là peuvent être provoqués, la mise en route de ces processus peut être provoquée par une pression de l'environnement social.

Geneviève KOUBI :

C'est vrai je suis restée seulement dans le théorique, essentiellement pour montrer que nous utilisons donc des concepts dont nous ne sommes pas toujours certains des contours. C'est surtout pour cela. En fait, poser l'idée d'une des communautés, c'était montrer aussi que, notamment dans les discours juridique et politique, si l'usage en était fait, il n'était pas certain que cet usage soit véritablement conscient des éléments sous-jacents. Je ne suis pas sûre... De même, si je maintiens que la distinction entre groupe et communauté est fondamentale, je ne suis pas sûre non plus que les communautés se créent sous la pression de l'environnement. Alors que les groupes, peuvent apparaître ainsi, par des ressentiments, par l'humiliation, par tout un ensemble de schémas constitutifs des groupements sociaux. Mais la notion de communauté, par ce qu'elle est toujours porteuse d'un *projet* qui est donné en terme d'affinités et de ressemblances, est nécessairement quelque chose de reconnu. C'est pour cela d'ailleurs qu'en Québécois – enfin, disons en anglo-québécois –, l'idée de traduire « community » par « collectivité » relève de cette donnée-là. C'est une institutionnalisation qui est derrière. On parlera et on a beaucoup parlé des groupes minoritaires, des groupements identitaires, en général lorsqu'il s'agit d'éléments de réaction à une pression de l'environnement, ou à une oppression par quelque chose. Mais ce que je disais, c'est que les groupes

sont mobiles. C'est-à-dire que vous avez des groupes qui réagissent contre, donc qui se créent sur une identité donnée qui, lorsque la revendication est satisfaite, disparaissent. Alors que les communautés, leur revendication ce n'est pas uniquement une revendication donnée, leur revendication c'est d'être institutionnalisées.

Le président de séance (Gilles GUGLIELMI) :

Un point d'histoire, puisque les phénomènes étudiés le sont en tout temps. A propos du vocable « groupe » – cela fera plaisir à Claude BER – « groupe » c'est dans l'étymologie si je me souviens bien un terme utilisé pour désigner des ensembles de sculptures : C'est une représentation particulière aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles. Le terme de « groupe » ne prend son sens actuel qu'au XVIII^{ème} siècle, c'est-à-dire en même temps que la philosophie des Lumières, c'est-à-dire en même temps que l'ensemble de la problématique des rapports entre le citoyen et sa collectivité citoyenne. Ce n'est peut être pas un hasard.

Et puis, autre point historique, mais aussi – si j'ose – juridique. Indifférenciation et laïcité, juridiquement, cela se rapproche aussi (et indépendamment de l'aspect religieux et conjoncturel de la loi de 1905). La laïcité c'est une attitude de neutralité c'est un neutralisme, en quelque sorte.

Il faut bien rappeler que l'Etat français accepte tout à fait qu'on existe sous forme de syndicat, sous forme d'association, sous forme de n'importe quel groupe, sans aucun problème il l'admet. Ce qu'il n'admet pas, l'Etat français, c'est que ces groupes soient titulaires de droits subjectifs contre l'Etat !

Pourquoi ?

Parce que si ces groupes sont titulaires de droits subjectifs contre l'Etat, ils sont titulaires de droits subjectifs d'une part contre l'intérêt général, d'autre part contre les individus qui les composent. C'est simplement cela qui est affirmé, rien de plus. Le reste est une tolérance absolue vis-à-vis des groupes.

Ismaël MAÏGA :

J'ai beaucoup apprécié la question de la communauté. Mais il reste une chose assez importante, selon moi, autour du concept de communauté, qui pose problème aux sociologues. Jusqu'ici, on savait ce qu'il y avait derrière « communauté » dès lors qu'il s'agissait de la communauté de l'anthropologue et de l'ethnologue, c'est-à-dire de la communauté à *étudier*.

L'intervention l'a bien décrit d'ailleurs. Mais dès lors que le concept de communauté est entré dans la République française, et qu'on a commencé à donner cette qualification à des groupes, comme par exemple la « communauté » homosexuelle, le concept de communauté s'est mis à prendre des proportions que nous ne savons plus analyser. Alors, dans votre description, je n'ai pas entendu cette partie, je me demandais ce que vous en faisiez.

Geneviève KOUBI :

C'est toujours un problème, ces questions de définition. D'abord, pour moi, il n'existe pas de communauté homosexuelle, chacun étant libre de son orientation sexuelle. C'est simple ! Et je ne demande à quiconque de me dire s'il l'est ou pas. Pour moi, l'idée de communauté homosexuelle, elle est vraiment liée à un marché. Et de toute façon, d'ailleurs c'est ainsi qu'elle se pose, en termes de marché. Donc je ne me pose pas de question là-dessus, je parle surtout des communautés culturelles. Je ne pense pas – je sais que les Américains hurleraient s'ils m'entendaient – qu'il y ait une culture homosexuelle spécifique. J'estime véritablement que chacun a la liberté sexuelle de faire ce qu'il veut. Donc je ne me pose pas la question. Il n'y a pas de signe distinctif, que je pourrais trouver de manière visible, emblématique. A moins que chacun n'affiche « je suis homosexuel » et l'inscrive ou le tatoue sur son front, ce qui quand même serait plus dangereux qu'on ne le pense... Donc je maintiens que toute l'essence anthropologique de l'idée de communauté reste essentiellement liée à des concepts culturels. C'est pour cela que j'insiste sur le culturel. C'est pour cela qu'il peut y avoir des communautés culturelles, des communautés religieuses, des communautés d'ordre autochtone, des communautés régionales. Cela peut être aussi toutes ces données-là. Car ce concept de communauté, il reste quand même lié à des projets *de langage*. Cela explique la position purement théorique que j'ai prise, qui ne porte pas sur des questions de comportement. On ne décide pas d'une communauté à partir des comportements, on décide d'une communauté à partir d'un projet choisi – choisi ou imposé cela dépend dans quel système on se trouve –, à partir d'une doctrine développée, à partir de chaînes de mémoire. C'est l'histoire qui pourrait être donnée, à partir d'une langue. Une communauté est nécessairement porteuse d'une stratégie, d'un projet, en termes d'affinités, raison pour laquelle les révolutionnaires ont employé l'idée de communauté politique pour rendre compte du corps social et de l'association politique, en 1789. La « communauté des citoyens » c'est bien dans ce sens-là que le terme est employé. Donc il faut bien se dire que l'idée de communauté ho-

mosexuelle, à vrai dire, même si elle est utilisée aux USA, même si dans 20 ans la France toujours à la traîne va peut être le dire, j'y serais opposée. On n'importe pas des concepts sans tenir compte des structures langagière et linguistique qui existent dans un pays. La preuve est que le mot même « identité », même s'il a été importé, son sens n'est pas tout à fait – heureusement – celui qui était le sien aux Etats-Unis. Les termes de « *justice distributive* » que je vois aujourd'hui développés, nous ne les comprenons pas – heureusement – de la même manière qu'ailleurs. De même pour ceux d' « *affirmative action* », traduits par « discrimination positive », on peut avoir exactement les mêmes réticences. On n'importe pas des concepts, indépendamment des structures linguistiques fondamentales, des structures sémantiques et des histoires juridiques et politiques des pays. La difficulté, par exemple, de la construction européenne, elle est là...

Bruno DUVAL :

Je vais faire un petit détour par les mathématiques modernes, ça va peut-être rappeler des souvenirs douloureux à quelques-uns. Dans ces mathématiques modernes, il y a la théorie des ensembles, je voudrais en faire un parallèle. Pour cette théorie des ensembles, il y a des éléments que l'on peut regrouper dans plusieurs ensembles, qu'eux-mêmes on peut réunir dans un ensemble plus grand, etc.

De même, dans le *Discours de la méthode* de René Descartes, ce dernier doute de tout. Puis, finalement, il y a une chose dont il ne doute pas, c'est de son existence : « Je pense donc je suis ». Est-ce qu'on ne peut pas faire un parallèle et dire que, pour nous peut-être, la seule communauté acceptable c'est la communauté humaine, sur laquelle on pourrait bâtir un droit humain ? Mais par contre se pose la question des outils. Comment construire d'autres groupes, des sous-ensembles qui soient acceptables ? C'est notamment la question que je vous ai posée, *Geneviève Koubi*, celle que vous évoquiez à l'instant au niveau de l'Europe. Quelle Europe pouvons-nous construire et sur quelle base ? Aujourd'hui en France ou nous avons un Etat-nation, quel concept pouvons-nous inventer pour l'Europe ?

Geneviève KOUBI :

Tout d'abord, même avec la théorie des ensembles, je ne parlerais pas de « communauté humaine » mais de « genre humain ». Tout de même, la première des choses, c'est déjà l'appartenance. « Communauté humaine » cela veut dire que certains vont pouvoir décider qui en relève ou pas, se-

lon des traits distinctifs bien spécifiques. Communauté, c'est bien le terme qui a été employé pendant un certain temps, pour décrire un ensemble colonial¹... Donc parlons plutôt du genre humain. Nous sommes tous du genre humain, ce qui est toujours cela de gagné.

Pour le reste, je ne crois pas qu'il faille, absolument, toujours, considérer la communauté acceptable, le meilleur moyen de vivre acceptable etc. Il faut se souvenir que toute l'histoire et toutes les relations politiques, diplomatiques, humaines, juridiques, sont faites de conflits. Je crois qu'on a oublié la théorie des conflits. Je crois qu'il faut revenir à ces théories pour mieux comprendre que le consensus mou n'est pas forcément la meilleure situation. Le compromis général « par le bas » n'est pas non plus la meilleure des solutions.

Evidemment, on rêve tous de paix, d'un monde pacifié. On ne va pas s'en cacher, de toute façon c'est un fait. Je pense que le seul moyen pour l'Europe, c'est de ne pas fonctionner forcément par un système d'imposition des concepts. L'exemple type que je pourrais vous donner est celui-ci. Au nom de quoi faudrait-il une Charte, disons des droits fondamentaux, qui poserait que les valeurs partagées seraient les valeurs chrétiennes ? Je dirais même que le compromis qui a été fait sur l'idée de « valeurs spirituelles » est un mauvais compromis, dans le sens où finalement, à force de consensus mou, cela ouvre des interprétations des plus variables. Aujourd'hui on comprend que « valeurs spirituelles » ont été données pour empêcher les termes « valeurs chrétiennes » (partagées partout en Europe, ne sont-elles pas aussi un moyen de signifier que la Turquie qualifiée d'islamique alors qu'elle est laïque serait donc de côté). Imaginez que dans 50 ans l'historique de cette formulation ne soit pas rappelé. Aujourd'hui on dit de certaines formulations : « elles datent de 200 ans, 50 ans mais nous sommes dans un autre contexte ». Alors imaginez dans 50 ans, « valeurs spirituelles » cela pourrait signifier donc, que quiconque n'a pas de valeurs relatives à l'esprit ou à l'âme, ou à n'importe quoi, n'est donc pas Européen. Vous voyez le problème qu'il peut y avoir, avec ces schémas qui veulent absolument trouver le point d'ancrage sur lequel tout le monde se retrouverait, alors que justement l'objectif c'est d'admettre le pluri-culturalisme, d'admettre le pluri-juridisme aussi, car en fait c'est bien l'enjeu. Le pluralisme culturel et juridique devient un des enjeux majeurs dans la nouvelle Europe.

¹ La « Communauté française » dans la Constitution de 1958.

C'est vrai que lorsqu'on vous dit pluralisme juridique et culturel, vous comprenez, mais pluralisme juridique c'est plus difficile. Parce qu'effectivement, il y a toujours une hiérarchie des normes. On dit : la Constitution est en haut et toutes les normes doivent être conformes à la Constitution. Mais pluralisme juridique cela signifie aussi plusieurs systèmes juridiques normatifs pour l'ensemble des citoyens européens. C'est pour cela que je dis que les concepts ne s'importent pas.

Donc, je crois à mon avis que le meilleur moyen, en fait, de créer, un espace de vivre-ensemble plus ou moins pacifié – pas besoin de se faire des illusions, parce que le conflit fait aussi la paix, c'est dommage à dire, mais il faut être clair là-dessus pour en arriver à cette idée de vivre-ensemble pacifié –, le meilleur moyen donc, est d'éviter le nivellement par le bas, qu'on constate pourtant déjà en matière économique.

Ensuite, dans ce contexte pluri-culturel, il faut toujours expliquer, décrire et promouvoir les concepts qui ne sont pas assez généraux et dont l'essence n'est pas suffisamment comprise dans les différents Etats. Par exemple avec la notion française de service public c'est une catastrophe ! C'est pourtant fondamental pour la République française, pour la Belgique aussi. Mais pour d'autres pays, « *public utility* » le simple constat d'équipement collectif sans régime juridique protecteur de leur fonctionnement et des usagers, cela leur suffit. La notion de service public n'existe pas. Sur ces questions fondamentales, il y a donc des tractations qui doivent être faites en dehors du compromis et aussi en dehors de toute imposition. Mais vous disant ça je ne suis pas un stratège, je ne connais rien à la diplomatie et je ne peux pas vous répondre mieux que cela.

Claude BER :

Je voudrai juste ajouter un petit point à ce que vient de dire Geneviève. Cet abord juridique me séduit bien évidemment, puisque nos positions convergent de façon évidente. Je voulais simplement dire deux choses :

Effectivement, dans cette question-là, on dit qu'on appartient au genre humain et à l'espèce humaine beaucoup plus qu'à la communauté. C'est un point qui me paraît important. Cela définit le vocable de communauté, l'organisation de ses sous-ensembles etc. Pourtant, une espèce de questionnement, à un moment donné me pose problème, parce que dans ces sous-ensembles, ces sous-éléments, le terme d'organisation me dérange. Ces sous-ensembles, ces sous-éléments existent en eux-mêmes. Chacun d'entre nous y appartient. Bien sûr qu'ils existent ! Pourquoi veut-

on les organiser d'une manière volontariste qui serait de l'ordre d'un bien immobile ?

Il y a une société : c'est un lieu de conflits, de tensions, d'oppositions de modèles et surtout d'éléments. Plusieurs d'entre nous l'ont répété. Mais c'est sans arrêt dynamique. On est par exemple en ce moment à un instant « t » où l'on négocie effectivement l'importation de concepts sans y réfléchir, sans les repositionner à l'intérieur d'une pensée. Cela donne tout simplement la pensée toute faite, qui est aussi le propre de la communication ! Quand on dit que l'on peut communiquer quelque chose à tous, il faut tout de même être bien conscient que ce qu'on a tous absolument en commun c'est notre ignorance, et pas nos différences... C'est par nos savoirs que l'on se différencie, ce n'est pas par ce qu'on ignore qui est infiniment plus grand que ce que l'on connaît. A un moment donné, la tyrannie de la communication vient de l'idée d'une transparence qui fait toujours un peu « mirador ». C'est pour cela que je pense que la thématique se centre autour de l'idée d'un conflit, de choses en évolution. L'idée de dialectique, de controverse permanente est inévitable. Cela dit, quand les concepts ne s'importent pas, disait Geneviève Koubi, effectivement ils évoluent, ils s'influencent, ils en font naître d'autres qui n'étaient ni l'un ni l'autre mais parfois un troisième terme. Je parlais ce matin de l'altérité. Il me venait cette évidence que lorsque des être humains se reproduisent, ils mettent au monde, ils créent de l'autre, de l'altérité. Nous ne cessons de créer de l'autre. Au moment même où je parle, il y a des millions d'autres qui sont en train de naître, là tout autour et qui vont repenser ce que nous disons à l'intérieur d'autres conflits, d'autres éléments. Je crois que l'utopie qui immobiliserait plusieurs chose en une, créerait quelques systèmes qui résoudre tout en un, est une utopie dangereuse. En revanche les valeurs d'utopie d'un vivre-ensemble pacifique, on peut les transmettre à nos enfants. Mais ne vous inquiétez pas, ils inventeront autre chose, sans arrêt, sans fin. C'est pour ça que je suis si opposée si inquiète quand je vois participer à une pensée, à une construction, à des manipulations, l'emploi du mot « culture » comme si la culture était chose factuelle, chose immobile ! Il y aurait les gens appartenant à cette culture, il y aurait cette communauté qui serait là, fermée. Comme si cela n'était pas tout troué ! On se marie ensemble, on se mélange, enfin, vous connaissez... Ces mélanges depuis l'origine, les *Roméo* et *Juliette*, celle qui prend du sang Capulet, l'autre qui prend du sang Montaigu. Sans arrêt cela se mélange, se troue, se défait – Deleuze et Gattari en quelque sorte –. Alors là, on n'est plus dans la théorie des ensembles, mais dans la théorie des frac-

tales. Puisqu'on se place dans les mathématiques, c'est-à-dire dans des systèmes complexes dans lesquels les choses s'imbriquent et se défont : une identité c'est ça. Une identité, celle d'un individu comme d'une collectivité est sans arrêt en mouvement. Je pense qu'on est toujours dans un problème entre Platon et Héraclite, entre d'un côté l'idée du monde en incessante métamorphose (peut être est-ce difficile à admettre parce que c'est l'idée de la mort) et d'un autre côté, l'idée d'une cité idéale, dont d'ailleurs les poètes – au sens Grec (ποιειν) signifie créer – sont évacués parce que c'est insupportable. Si j'ai trouvé la cité idéale, plus besoin de créateur, plus besoin d'inventer, je m'arrête là. Alors moi, j'ai des problèmes avec la cité idéale, j'adore la métamorphose et le conflit...

Le président de séance :

S'il n'y a plus de conflit, il n'y a plus de question. Et s'il n'y a plus de question il n'y a plus de conflit. Mais c'est un peu normal, car nous arrivons à la fin de l'après-midi... Il y a tout de même une dernière question.

Ismaël MAÏGA :

Je voulais juste vous donner mon sentiment quand même. Quand je vous entends parler de l'importation des concepts et des pensées, voyez-vous c'est gênant, parce que la question est complexe me semble-t-il ! Les africains en Afrique pensent la même chose, quand ils parlent de leurs différents concepts en Afrique. Donc on ne peut pas dire que le passage entre les différents mondes est un passage qu'il faudrait filtrer quand il s'agit de la France et qu'il ne faudrait peut être pas filtrer quand il s'agit d'ailleurs. Comme s'il y avait une légitimité du filtrage ou comme si le concept n'était absolument pas le même dès lors que l'on passe d'un endroit à un autre. Je crois que le concept de communauté, sans doute exclusivement américain à l'origine, est passé en France. C'est comme ça. Il faudrait l'analyser. Mais nous avons le devoir d'en tenir compte. De même qu'aujourd'hui vous êtes en train de dire des choses absolument intéressantes sur le passage au nouveau concept, et je voudrais que vous vous posiez cette question autour de : « quelle est la légitimité de ce concept et de sa représentativité dans les communautés ou dans les pays dans lesquels on est en train de les transposer ? ». Peu importe, cette fois-ci le regard que l'on peut avoir sur la chose.

Geneviève KOUBI :

Tout d'abord je ne considère pas le concept comme une philosophie mais comme un outil, et déjà, première chose, c'est un outil qui est utile pour

penser, utile pour développer et c'est en terme d'outil et d'instrumentalisation donc, que la question se pose pour ces concepts.

Quand je parle de l'importation des concepts, je parle de la tendance qu'il y a dans les sociétés libérales, qui vont encore plus vers le néo-libéralisme, à puiser dans le corpus philosophique d'un autre pays, les Etats-Unis, alors que nous avons quand même des philosophes brésiliens qui sont extraordinaires, des philosophes argentins que personne ne veut lire, des philosophes italiens qu'on oublie. Donc voilà, c'est une incitation à aller chercher, à aller puiser. Je disais tout à l'heure que je n'ai jamais autant entendu parler de « *justice distributive* » selon RAWLS qui est cité à toute les sauces, selon KYMLICKA dès qu'il y a une question de minorités, selon Taylor pour la politique de la reconnaissance. Comme si aucun européen n'avait jamais pensé là-dessus ! Je vous signale quand même qu'il y a un hongrois qui a beaucoup écrit là-dessus, il s'appelle KOVAC. Mais qu'il soit quasiment inconnu, parce qu'il n'est pas américain, me pose problème. C'est comme pour les films, les visions brutes qui viennent et parlent d'outre-Atlantique, sont plus vendues, finalement, que ce qui est fabriqué par nous et parle de nous. Voilà ce que j'appelle l'importation des concepts.

Et pour aller plus loin, à propos de l'importation des concepts avec cette difficulté de l'ingérer et de l'absorber dans une culture donnée, je parlais du terme « communauté » en France... Je peux faire référence à une autre période de l'histoire, la période coloniale, où il y a eu effectivement une difficulté pour les populations colonisées d'ingérer les concepts qui leurs étés imposés par le colonisateur, et heureusement !

C'est là que je marque la question de la résistance à l'importation des concepts. Ce concept de communauté n'était pas pensé du tout de cette manière, notamment en France, car si nous avons employé le mot communauté, ce n'était pas pour des communautés ethniques ou culturelles ou religieuses.

D'abord, la communauté était pensée en terme d'organisation politique. C'est ainsi qu'on eut la communauté politique, mais aussi qu'on eut l'Union, la Communauté française etc.

Donc, au départ, le mot communauté était essentiellement pensé en politique. D'ailleurs ce n'est pas pour rien que la Communauté Européenne était d'abord une communauté avant de devenir une union. C'est que le terme en lui-même ne venait pas de cet aspect ethno-culturel, identitaire

qui était développé dans des sociétés multiculturelles. Il se trouve que la France comme beaucoup de pays d'Europe ne sont pas des sociétés multiculturelles « ghettoïsantes ». Le pluri-culturalisme existe en fait, sans qu'il y ait pour autant des ghettos constitués autour d'une communauté. Voilà pourquoi je dénonce cette importation des concepts aujourd'hui, sa dérive vers le communautarisme. On justifie des politiques discriminantes et discriminatoires par l'idée du concept de communauté. Cela devient une justification, une légitimation de certaines insuffisances de la part des pouvoirs publics, et ce, pas seulement en France mais aussi dans d'autres pays européens. Ce problème-là doit être posé en termes sémantiques. Car il faut quand même rappeler qu'on ne fait pas de politique, qu'on ne fait pas de droit, qu'on ne fait pas de sociologie, qu'on ne fait pas de philosophie sans le langage. C'est pour ça que les mots ont leur importance.

J'espère avoir quand même répondu à votre question.

Le laïc contre la laïcité

Francis Van den Haute *

Introduction

Vous avez devant vous un mécréant qui va vous parler de laïcité.

Afin que vous puissiez contextualiser mon propos, je me qualifierai de la manière suivante : je suis libre-penseur, c'est-à-dire que je tente de penser librement. En guise d'exemple : je ne crois pas ce que contiennent les médias, car leurs intérêts ne sont plus centrés sur l'information, mais sur la concurrence et le profit, aussi simplifient-ils et déforment-ils la réalité. Je ne crois pas non plus ce que disent les dirigeants, qu'ils soient politiciens ou patrons, car je sais qu'on ne peut pas diriger sans mentir ni ruser. Mais je peux vivre dans un monde imparfait qui parle d'excellence, dans un monde opaque qui parle de transparence, car connaître les imperfections d'un système est une manière de le maîtriser.

J'ai une formation de sociologue et une agrégation en sciences politiques et sociales. Ensuite, j'ai passé plus de 30 ans dans le marketing, la communication et la publicité, c'est-à-dire dans les sciences humaines appliquées. Ma vie s'est passée à comprendre ce qui se passe dans la tête des gens et sur quoi se fonde leur vie en groupes sociaux. Je suis un observateur des faits de notre société, habitué par son métier de communicateur à exercer l'empathie, cette capacité de se mettre à la place des autres.

Résultat : j'ai peu de certitudes, mais du doute à revendre : je me méfie de ce que certains appellent avec admiration « des hommes de conviction ».

* *Consultant.*

Je n'ai pas de solution à fournir ni de leçon à donner, mais des questions à poser, des ambiguïtés, des paradoxes et des contradictions à soulever. Je considère que l'humour, la dérision et la provocation peuvent être stimulants, même sur des sujets graves. C'est dire que je défends une totale liberté d'expression : de la part de tous, à propos de tout, devant tout le monde et sous toutes ses formes ; pour moi, rien n'est tabou. Aussi, j'ai fait mienne la fameuse phrase de Voltaire : « Je ne partage pas votre opinion, mais je donnerais ma vie pour que vous puissiez l'exprimer. »

Enfin, bien que Belge, je “voyage la France” très régulièrement, en réalité ou au travers des médias, ce qui me permettra de fonder mes réflexions sur des observations faites dans nos deux pays.

La laïcité ayant fait l'objet de nombreux ouvrages, mon ambition n'est pas de faire le tour de la question. Je ferai une série de réflexions que j'ai regroupées en différents thèmes.

La laïcité comme modèle de société

La laïcité constitue à mes yeux une tentative géniale de faire vivre ensemble, de manière relativement harmonieuse, des gens différents par rapport à certains paramètres fondamentaux. Il n'y a pas d'ambiguïté dans la définition : la laïcité est un modèle de société qui assure à ses citoyens une totale liberté de conscience et d'exercice de culte, mettant sur un pied d'égalité ces différentes convictions. Pour ce faire, il faut assurer la neutralité de l'État et donc sortir toute religion du pouvoir politique, sinon il y a une forme de dominance spirituelle. Il ne s'agit donc pas de rejeter les religions, mais de leur conférer une place dans la société.

C'est un choix politique, simple et clair à exprimer, mais complexe dans sa mise en œuvre. Il concerne à la fois l'intime et le sociétal, il confine à différents autres domaines : religieux, psychosociologique, culturel... Il implique un ensemble de valeurs — dont une centrale : la tolérance — qui correspondent à une vision de notre société et du monde : or, une échelle de valeurs est relativiste par définition.

La laïcité est donc le berceau du pluralisme. Si elle implique l'égalité, elle n'est pas uniformité ; au contraire, elle mène à la diversité qui est à la fois la richesse d'une société et sa condition de survie. Comme tout modèle, il s'agit d'un idéal, on y tend, mais on n'y parvient jamais — autant être lucide et vivre avec son aspect virtuel. La laïcité est de la même nature que les concepts figurant au fronton des mairies françaises « Liberté, Égalité, Fraternité » : ils constituent des programmes.

La laïcité dans l'histoire

Dans aucun pays, la laïcité ne s'est mise en place facilement, pour une série de raisons :

- son introduction impliquait une rupture importante après des siècles de mélange de civil et de religieux dans le gouvernement de nos pays – pensons aux rois « de droit divin » qui figurent fièrement dans l'histoire de France ;
- les Hommes réclament vivement du changement, et lorsqu'il va se produire, on le redoute et un phénomène d'inertie s'installe ;
- les politiciens s'inquiètent de l'avenir des relations internes et externes avec l'église catholique ;
- la crainte d'ébranler le système de valeurs : la religion catholique avait été le fondement de la structuration mentale des populations pendant des siècles ; elle était génératrice et support de la morale publique.

Bref, le passage à la laïcité constituait une aventure, même pour ses partisans.

D'ailleurs, après deux siècles de tremblements convulsifs, la pratique de la laïcité n'est toujours pas aisée et sans doute ne le sera-t-elle jamais... Est-ce la preuve que cette séparation « État – Eglises » n'est pas « naturelle » ? Il me semble plutôt que c'est la preuve qu'il s'agit d'un système vivant et qu'il faut vouloir et pouvoir le faire vivre.

Prenons quelques repères historiques.

Aux USA

La séparation de l'État et des Eglises y figure dans la Constitution de 1787, ce qui a constitué une référence pour les pays européens. Cependant, peut-on dire que les USA constituent un État laïque, compte tenu de l'imbrication des églises et sectes protestantes dans les sphères du pouvoir ?

En Belgique

En 1879, la loi Van Humbeck laïcise l'école publique avec les conséquences pratiques suivantes :

- les enseignants sont tous des laïcs ;
- l'instruction religieuse est remplacée par l'instruction morale ;
- les cours de religion dans les écoles publiques se donnent en dehors des heures normales de cours.

La séparation de l'État et des Eglises est réalisée, mais différemment de la France : les ministres du culte sont payés par l'État ainsi que les professeurs de religion . Il n'y a donc pas création d'un fossé tel qu'on le connaît en France.

Cependant, la « guerre scolaire » a duré jusqu'aux années 1950 et, jusqu'il y a environ trois ans, les événements civils importants se terminaient par un « *Te deum* » à la cathédrale Saint-Michel & Gudule de Bruxelles ; c'est grâce à l'action persistante du CAL (Centre d'Action Laïque) que cette cérémonie religieuse a été exclue des manifestations civiles officielles.

La dimension religieuse est importante en Belgique, plus que la langue qui constitue un facteur masquant : la région flamande est majoritairement catholique, la région francophone est libre-penseur, d'abord libérale puis socialiste. Les différences culturelles entre les régions sont profondes. Notre pays a vécu avec des communautés depuis sa création en 1830 et a fini par les reconnaître dans une structure politique : la Belgique est à présent une Fédération, ce qui est une manière de respecter les identités culturelles tout en conservant des institutions communes. Nous avons trois Régions : la Flandre, Bruxelles, la Wallonie ainsi que deux Communautés : flamande et française... sans parler de la petite région germanophone.

En France

La laïcité y est dans l'air depuis la fin du XVIII^{ème} siècle, l'école publique y est laïcisée entre 1879 et 1883, et la loi de séparation de l'État et des Eglises est introduite en 1905.

La séparation est nette :

- l'État a confisqué les biens de l'Eglise catholique — on dit que le gouvernement de l'époque affrontait de sévères problèmes budgétaires...
- de nombreux biens ecclésiastiques sont détruits... avec les nombreuses pertes culturelles que cela signifie ;
- les Eglises doivent autofinancer leurs activités.

Cependant...

- dans la Déclaration des Droits de l'Homme d'août 1789, intégrée à la Constitution de 1958, il est question d'un « être suprême » ;
- la laïcité fait toujours bouillonner l'actualité.

Rappelons le contexte de la naissance de la laïcité : elle était anticléricale, en réaction à l'Eglise catholique. Le contexte a évolué : l'internationalisation, en accélération depuis plusieurs décennies, a mené au mixage de

populations et de cultures. Nous allons vers des sociétés « à la brésilienne » : c'est l'évolution du monde, elle est inéluctable, ... qu'on le veuille ou non.

Faut-il, dans ces conditions, « transformer » le concept de laïcité ? Je pense plutôt qu'il y a lieu de retrouver son ouverture originelle et imaginer ses modalités d'application dans le contexte actuel de manière à intégrer la multiplicité de la mondialisation culturelle, alors que des échelles de valeurs et des modes de vie différents se confrontent dans un même pays. Nous hésitons à le faire, comme pour préserver la situation ancienne. Pourtant, nous, anciens occupants, ne sommes pas propriétaires de nos pays : les nouveaux venus le sont autant !

En outre, nos structures politiques nationales en Europe sont dépassées : elles remontent aux traités de Westphalie signés en 1648, à la fin de la guerre de Trente ans, ... il y a trois siècles et demi ! C'est alors que les frontières de l'Europe actuelle ont été dessinées et que les règles du jeu de la politique entre les États ont été établies ... dont la guerre faisait partie intégrante. Actuellement on observe une perte de pouvoir des politiciens nationaux et un manque de pertinence des frontières qui délimitent de l'hétérogène ; sans doute, les régions sont-elles plus homogènes.

La France et l'Universalité

Il est étonnant, vu de l'étranger, de constater combien les Français pensent « dire l'Universel ». Sans doute est-ce la conséquence de l'hypercentralisation de la France, héritage de la structuration administrative et politique napoléonienne : c'est unique en Europe.

En septembre dernier, j'écoutais sur France-Inter le dialogue entre un journaliste et un écrivain, et quelle ne fut pas ma surprise d'entendre l'un d'eux affirmer avec une conviction qui ne permettait aucune contradiction : « La France dit le Droit, dit l'Universel. » Quelle arrogance !

La laïcité est sans doute le moins mauvais des modèles... pour nous. Mais n'oublions pas que les Déclarations et Constitutions sont, dans la plupart des cas, conçues par un petit groupe de bourgeois, intellectuels, possédants et participants au pouvoir, qui ont synthétisé leur conception du monde dans la perspective de conserver leurs acquis : cela n'a rien d'universel.

La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 en est une belle illustration : elle ne concerne ni les femmes — qui ne recevront le droit de vote qu'en 1944 —, ni les peuples colonisés, « barbares à éclair-

rer » selon les propos tenus plus tard par Jules Ferry... resté dans les mémoires comme un brillant humaniste.

Il en est de même de la Constitution des États-Unis : ni les femmes, ni les Indiens, ni les esclaves africains ne sont concernés. Une lecture édifiante à cet égard est le livre de l'historien américain Howard Zinn : « Une histoire populaire des États-Unis, de 1492 à nos jours ». Il y est fait mention de la « Chambre des Bourgeois », soit l'« establishment », comme mode de gouvernement des villes américaines récemment fondées.

Un petit groupe d'hommes peut-il prétendre énoncer les principes de vie des hommes et des femmes du monde entier ? N'est-ce pas se rendre coupable d'ethnocentrisme caractérisé, doublé de coercition, implicite dans l'esprit mais explicite dans l'action. Il est actuellement observable que si les mots sont utilisés, les concepts ne fonctionnent pas : voyez les Droits de l'Homme dont on parle dans le monde entier... tout en agissant à leur encontre.

Cependant, la France n'a pas de leçon à donner au monde au regard de ses propres agissements : depuis la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789, elle a été le théâtre de bon nombre d'événements pas vraiment convaincants à cet égard ! La liste en serait longue et cruelle... Aussi, votre conception fermée de la laïcité, dont vous êtes très fiers, est en Europe considérée comme une « spécialité française ». Dans la mesure où elle est en contradiction avec votre volonté d'universalité, elle est perçue comme une atteinte à la liberté.

Une question intéressante à se poser : Le mot « laïcité » existe-t-il dans d'autres langues que le français ? Car lorsque le mot n'existe pas, le concept n'existe pas non plus — en tous cas avec un sens identique. A titre d'illustration, j'ai tenté de savoir s'il existait en arabe. Il m'a été fort difficile d'obtenir une réponse précise ; on m'a fourni des approximations : El Htirame qui signifie « entente », El Adabla qui équivaut à « respect mutuel ». Il est déjà intéressant de constater de quels concepts on rapproche « laïcité ». Enfin, on m'a cité Al La-ikia qui est l'expression de la séparation de la religion et la politique. Une telle séparation existe en Tunisie et en Turquie ; par contre, au Maroc, il n'y pas de place pour la laïcité dans la mesure où le roi est aussi le chef des croyants, dit « Ami al Mouminine ».

Laïcité et athéisme

La confusion existe et mène à une sérieuse dérive, car il y a deux manières de se positionner par rapport à la religion :

- la laïcité qui est sociétale et donc politique,
- l'athéisme qui appartient aux convictions personnelles et est de l'ordre de l'intime.

La laïcité assure la liberté de croyance, donc la diversité des croyances ; elle n'est pas une « non-croyance » mais une croyance « en creux », c'est-à-dire « croire qu'il n'y a pas ». Le laïc a la conviction qu'il n'existe pas de dieu, qu'il se positionne à un point neutre, « au centre des axes de coordonnées ». Il s'agit d'une illusion due à l'égoïsme : « je suis au centre du phénomène et celui-ci me semble donc normal, donc la norme »... « comment peut-on être Persan ! ? » (Cf. Montesquieu). Sortir de ce schéma exige du temps, du travail d'information et du travail sur soi-même.

A titre d'illustration, je voudrais vous donner mon exemple personnel. Je suis né dans une famille athée et je n'ai jamais été confronté personnellement à quelque pratique religieuse ; je me croyais athée... Maintenant je sais que Dieu existe puisque JE l'ai inventé, en tant qu'HOMME : il fait partie d'un système explicatif du monde dont les humains ont besoin comme cadre de référence pour structurer leur vie. Depuis bon nombre d'années, j'ai compris que l'athéisme était une réponse toute faite et « définitive » de la même nature qu'une conception religieuse : c'est s'asseoir au bord du chemin et arrêter sa recherche dans ce domaine passionnant qu'est l'esprit humain. Aussi, ai-je cessé de me définir comme athée et me considère-je comme un homme sans réponse, habité d'un doute stimulant et en recherche permanente.

Laïcité et religion

Les Hommes ont été animistes (ou chamaniques) pendant environ sept millions d'années, c'est-à-dire qu'ils ont pris l'habitude de peupler leur environnement d'esprits qui expliquent les événements du monde : les choses ont une âme — ce qui a mené au panthéisme. Cette vision a fait la preuve de son efficacité dans la durée et on estime qu'actuellement encore c'est la religion la plus répandue. Alors que les monothéismes existent depuis seulement quelques petits millénaires... et on ne peut pas dire que cela se passe très bien.

Il y a plus d'ouverture chez les animistes : « ça ne vient pas à un dieu près, un de plus ou de moins... », ce qui explique, à l'époque du colonialisme, l'adoption aisée du dieu des coloniaux et le succès des missionnaires. Alors que, lorsqu'il n'y a qu'un seul dieu par religion, chacun considère que le sien est le seul et le seul vrai.

Par ailleurs, toute religion présente deux aspects :

- son ésotérisme, qui est un contenu, un bagage : c'est l'aspect intime de celui qui a la foi, qui peut être extériorisé si l'individu désire en témoigner, et qui est acceptable par tout « honnête homme » ;

- son exotérisme, qui est l'Eglise, c'est-à-dire un instrument de pouvoir, donc une institution politique, dogmatique et coercitive, qui présente un danger réel ou potentiel.

Qu'on le veuille ou non, la religion fait partie de notre culture. Nous appartenons à un flux « judéo-chrétien » et notre patrimoine artistique est en majorité religieux. Imaginons que disparaissent soudainement toutes les œuvres d'inspiration religieuse : nos musées seraient étonnamment vides !

Je m'étonne de la différence d'attitude que nous manifestons envers différentes religions : nous avons en quelques années développé une méfiance, devenue « malade », envers l'Islam, alors que

- la presse s'exprime avec enthousiasme quand le Pape vient en France et réunit des centaines de milliers de personnes ;

- qu'on accueille avec grande sympathie le Dalaï Lama, issu d'un pays aux structures sociales féodales et cruelles où l'esclavage était encore courant récemment ;

- l'Europe manifeste un grand engouement pour le bouddhisme et autres disciplines orientales... dont on dit que ce ne sont pas des religions.

De nombreux signes d'hostilité sont exprimés envers l'Islam alors qu'il s'agit de la religion pratiquée par plusieurs millions de Français et d'habitants de la France...

L'école laïque

Avant tout, il me paraît nécessaire d'extirper des programmes scolaires existants les éléments religieux « subliminaux » — voir les cours d'histoire : légendes, mythes, imagerie —. Il s'agit d'une imprégnation sournoise parce qu'inconsciente.

J'ai entendu dire que l'Ecole républicaine devait être un « sanctuaire ». Je pense exactement le contraire. L'école est le lieu par excellence de transmission du savoir, d'apprentissage de la vie, or la religion fait partie des deux.

L'objectif de l'école est avant tout de préparer à la vie, or la vie est, ne serait-ce que génétiquement, un processus à créer de la diversité, de la différence. A titre d'illustration, un livre récent de marketing a été intitulé

« Differentiate or die » par leurs auteurs Jack Ries & Al Trout. La vie est exactement le contraire de l'uniformité. Pourtant, certains ont parlé d'uniforme dans l'école laïque !

L'enseignement devrait favoriser la diversité, tout en informant sur le minimum que les individus doivent concéder à la « *res publica* » pour vivre ensemble relativement paisiblement. Former des « citoyens », c'est former des habitants de la « cité ». Or, dans celle-ci, on vit, on travaille, on aime, on souffre... de la mairie aux maisons closes, en passant par son foyer, l'usine, le bureau, le musée, la banque, l'hôpital, le bistrot. Une existence se tisse à partir d'une grande diversité de paramètres diversement appréhendés, ce qui conduit à des milliards de combinaisons possibles. Ainsi, si chaque homme ou femme est unique, son histoire l'est également : il est souhaitable que l'école favorise l'émergence et le développement de cette spécificité.

L'école devrait donc être le lieu par excellence de tous les débats possibles, formateurs pour les jeunes. Or, on a fait de ce lieu d'ouverture un lieu d'interdiction, réducteur... le modèle même de la fermeture : il risque de conditionner mentalement les jeunes en futurs « ayatollahs ».

C'est à l'école d'être laïque, pas à ceux qui la fréquentent !

Une société de « bien-pensants »

J'ai déjà dit qu'il y avait perte du sens du débat. Or, débattre exige écoute, réflexion, esprit critique, capacité de construire une argumentation, talent pour exposer ses points de vue, souplesse dans l'échange... Il faut former les Hommes à cela ! Les étudiants ont perdu leur rôle de « mise en question », alors que c'est traditionnellement une de leurs fonctions.

C'est d'ailleurs une tendance lourde de notre société : ceux qui détiennent du pouvoir, politique ou économique, décrédibilisent ceux qui mettent en question, parce qu'ils constituent un contre-pouvoir, et ainsi on évite de débattre des idées. Exemples :

- on a entendu dire « la défaite de la gauche est due à ses extrêmes » ou « c'est la faute à la division » ... et non à la politique libérale du Parti Socialiste ;

- on a assisté à une critique systématique des événements de mai 68 car ils constituent le dernier exemple d'une révolution des idées et qu'il faut éviter que cela en donne, des idées, à nos contemporains.

C'en est fini de la logique de la contestation. Pour les « intellectuels » français contemporains, le *summum* semble aujourd'hui de pouvoir déjeu-

ner avec Bernadette (pas Soubirous !... Chirac), ou être sur le même plateau TV qu'elle. Elle « fait » de l'audience. Ils justifient l'action du pouvoir, ils mettent en question les mises en question. Au congrès du P.S. à Orléans en 2003, le porte-parole de François Hollande déclarait : « Nous sortons de la politique de rupture ; nous sommes en rupture avec la rupture ».

Il en est de même dans les médias : lors d'interviews télévisées ou radio-phoniques, les journalistes et animateurs, même les plus redoutés pour leur soi-disant impertinence, s'étonnent toujours d'une chose : qu'on ne pense pas comme la majorité. En outre, les questions y semblent plus importantes que les réponses et on y fait le tour de problèmes complexes en quelques minutes. C'est ainsi que les médias sont devenus des machines à générer de la pensée unique, sur le ton de la légimité.

Enseigner la religion à l'école laïque

Un sondage IFOP réalisé en juin 2003 montrait que 62 % des français étaient opposés à l'enseignement du fait religieux à l'école alors que 36 % y étaient favorables dans la mesure où il constitue une « partie de la culture générale des enfants ». En Belgique, où il n'y a jamais eu jusqu'ici de cours de philosophie dans le secondaire, il y a une ouverture pour enseigner au même titre philosophies et religions.

Que craint-on de l'enseignement des faits religieux, de former des croyants ? Craint-on en enseignant les mathématiques de former des mathématiciens ?

Dans son livre « *Enseigner le fait religieux, un défi pour la laïcité* », René Nouailhat écrit avec pertinence :

« L'enseignement doit ouvrir à l'intelligence des mots et à l'intelligence des images, aux valeurs, au sentiment personnel. (...) Il s'agit d'aider à pressentir et même à ressentir l'expérience humaine qui habite le fait religieux dans ses espaces et ses temps sacrés, et de la saisir dans ses différentes dimensions symboliques, mythologiques, rituelles ou institutionnelles. (...) L'approche laïque doit aller jusque-là : permettre d'accéder au mystère d'expériences qui saisissent des vies humaines dans le sens du dépassement de soi et du plus intime. Aller jusqu'à ce que vivent les hommes en termes de quête, de souffrance ou d'amour. »

Il s'agit de développer aussi l'intelligence émotionnelle et intuitive, ce que l'école rationaliste a des difficultés à intégrer. Pourtant, quelle richesse de considérer l'Homme dans sa complétude, comme un être holistique et

multidimensionnel ! Surtout que la philosophie contemporaine a évolué vers une « sociologie politique » qui ne pose plus les questions relatives à ce qui dépasse l'Homme.

Ce n'est pas en « diabolisant » les religions qu'on ouvre les yeux. Diaboliser mène à un « non-savoir » alors que comprendre est « savoir ». Ce n'est pas pour rien que la diabolisation constitue une technique de communication classique en propagande de guerre et en désinformation. Mais la laïcité n'est pas en guerre contre les religions, au contraire elle offre un berceau pour chacune d'entre elles : le même berceau.

Le propos n'est pas d'avoir des « professeurs de religion », mais des professeurs de « science des religions » ou de « connaissance des religions ». D'une part, le singulier parce qu'il s'agit d'une approche ; d'autre part, le pluriel parce que toutes les religions sont concernées. Cependant, fondamentalement, cela doit déboucher également sur du singulier : le « fait religieux ».

L'affaire du voile

J'ai évité de focaliser le vaste sujet qu'est la laïcité et donc de le réduire sur le port du voile à l'école, sujet à la mode et “controversial” en France, mais qui constitue à mes yeux un arbre qui cache la forêt.

Pourquoi cet accessoire vestimentaire simple (peut-être l'un des plus anciens de l'histoire de l'humanité) n'est-il pas perçu simplement comme « exotique » ? Voyez les défilés de mode qui font de la « world fashion » au travers de ses emprunts à différentes cultures et à l'égard desquels tous s'émerveillent.

C'est un problème complexe qui combine des facteurs politiques, économiques et sociologiques ; et on comprend toujours mieux un problème en élargissant le cadre de réflexion et en le mettant en perspective — dans différentes perspectives, c'est l'une des clés de toute technique de créativité !

On voit chez les autres ce qu'on prend pour des anomalies, et on oublie ce qui se passe de similaire chez nous : foulard porté à l'église, voile des mariées. On ne se demande pas non plus ce que les autres perçoivent chez nous comme des anomalies. Nos femmes sont vraisemblablement considérées comme perverses par certaines autres sociétés. Et pourquoi nos femmes ne se promènent-elles pas les seins nus comme en Crète antique

ou comme en Afrique centrale ? Qui a raison ? Personne, car cette dernière question n'est pas pertinente !

Dans l'affaire du voile, par facilité, par peur de heurter, on se trompe de cible : on vise les élèves alors que ce sont des adultes et des États que l'on craint. Pourtant, ce sont les élèves qui en pâtissent. Si l'on estimait vraiment que l'extrémisme islamique constituait un danger, on devrait prendre des mesures à son égard, non sur du « périphérique » que personne ne comprend vraiment. Le résultat de cette attitude est d'exacerber les extrémistes, c'est-à-dire le contraire de ce qu'on souhaite obtenir. Le consensus m'inquiète toujours !

En outre, la médiatisation intense a réduit ce problème complexe à l'équation simpliste d'un match de football : il y a deux équipes, laquelle va gagner ? Une loi ou pas de loi ? Du suspense est créé par la densité des messages et un véritable spectacle est mis sur pied qui n'incite pas à la réflexion ni à l'empathie. Et, étrangement, en quelques semaines, le monde politique, toutes tendances confondues, se rejoint sur la nécessité d'une loi...

Par ailleurs, puisqu'il s'agit de symbole, faisons la différence entre un simple signe porté par une personne et le même signe « mis en scène » : un crucifix au mur de l'école est un « geste lourd » alors qu'une croix au cou de l'élève, citoyen en formation mais déjà libre, n'est qu'un indice de conviction.

Et qu'en serait-il d'un tee-shirt arborant la tête grandeur nature de Che Guevara, de Mère Thérèse ou de Nicolas Sarkozy ?

Et qu'en est-il de l'intrusion violente du monde capitaliste dans l'école ? Via les tee-shirts à marque commerciale par exemple. La marque véhicule une idéologie, donc des valeurs, d'une manière plus pernicieuse que celles d'une religion parce qu'il n'existe que peu de méfiance à son égard. Or, il s'agit des valeurs d'individualisme, de concurrence, de profit structurant le monde du *business* où on ne produit plus d'argent avec le travail des hommes et des femmes, mais où on produit de l'argent avec de l'argent. Ces valeurs sont opposées aux valeurs humanistes et républicaines. L'école doit former des citoyens, pas des acteurs du monde économique.

Communitarisme

Il me paraît normal que des gens de même culture se regroupent, en particulier lorsqu'ils sont déracinés et cherchent un milieu familier et rassurant.

Mais en outre, nous, Européens, sommes à la base du phénomène de communautarisation. Nous avons fait le colonialisme, nous avons bouleversé les sociétés que nous sommes allés piller, nous y avons brisé les liens sociaux traditionnels, nous les avons fait souffrir. Un exemple : on ose dire actuellement que, sous le règne de notre « bon roi » Léopold II, présenté comme un héros bienfaisant dans nos manuels d'histoire de Belgique, quelque dix millions de congolais ont été tués, sans compter les mutilations infligées à de nombreux autres. Ces populations se sentent le droit de participer quelque peu au niveau de vie élevé que le colonialisme a permis de créer chez nous.

En outre, nous avons favorisé la venue de travailleurs issus de pays en voie de développement lorsque notre industrie était en manque de main d'œuvre non qualifiée.

La ghettoïsation est en grande partie due à notre manière d'accueillir les immigrés : évitons les raisonnements tautologiques où nous prenons les effets pour des causes. Il y a une différence manifeste de traitement par rapport aux « natives », qui conduit à des situations sociales intenable, par exemple, aux 45% de chômage dans les « cités ».

Par ailleurs, combien y a-t-il de parlementaires français d'origine nord-africaine, alors que ceux-ci représentent environ 5% de la population française ? La proportion de parlementaires issus de l'ENA est plus élevée, or quelle proportion de la population représentent-ils ?

Conclusion

Qu'est-ce qu'un laïc ? Normalement, un partisan de la Laïcité, donc d'un modèle de société qui instaure l'ouverture. Or, le laïc actuel semble avoir peur des religions alors que la Laïcité leur a donné une place claire dans la société.

A l'origine, la Laïcité était un modèle de société basé sur les principes de liberté, d'égalité et de tolérance. C'était un cadre ou un socle, qui permettait le mouvement, la vie. Ce concept a dérivé en un modèle *d'individu* : le laïc, qui « doit être comme ça ! ». C'est ainsi que les laïcs ont figé la Laïcité. Le rêve d'intégration est devenu nivellement. La Laïcité a viré en son contraire : elle est devenue dogmatique par l'attitude même des laïcs.

Enfin, une réflexion en guise de finale – prenez-la comme une boutade si vous le souhaitez –. Le débat sur le voile constitue à mes yeux un leurre pour détourner l'attention des vrais problèmes sociétaux de la France :

- la vente de l'État au monde des affaires par les gouvernants,
- la mise en place d'un État policier... avec un Ministre de l'Intérieur qui se prend pour Fouché¹,
- le démantèlement de la justice démocratique.

Ces évolutions me paraissent plus dangereuses à terme parce qu'elles conditionneront fondamentalement la vie — peut-être même la survie — de nos générations futures.

¹ rédigé avant le remaniement ministériel d'avril 2004

A propos d'identité et de communauté maçonniques

Jean-Pierre Fassi *

Faut-il penser que la maçonnerie est une école du « vivre en harmonie » avec ses contemporains ?

Concernant un débat sur l'identité et la communauté, au regard de la maçonnerie à laquelle j'appartiens, il m'a paru utile de réfléchir pour savoir si la Franc-maçonnerie, du Droit Humain en particulier, confèrait une identité et constituait une communauté, et comment on pourrait les vivre dans un monde où ces deux termes sont connotés de façon de plus en plus difficile.

Je partirai d'un certain nombre de généralités, petite réflexion sur ce qu'est l'identité, la crise de l'identité, les dérives qui nous inquiètent aujourd'hui, et en quoi la Franc-maçonnerie et le Droit Humain en particulier peuvent être considérés comme une communauté qui confère, d'une certaine manière, une identité, et que la nature de cette identité peut être originale.

Ce que je souhaite, c'est que les quelques minutes que nous aurons pour débattre ensuite soient l'occasion d'aller un peu plus loin que les quelques généralités que je vais énoncer.

* Représentant la présidente du Conseil national de la Fédération française de l'Ordre maçonnique mixte international « Le Droit Humain ».

Identité et crise d'identité

L'Homme est un animal social, certes il dispose génétiquement des possibilités de son humanisation, notamment l'aptitude au langage articulé, mais il a besoin de la relation aux autres pour se construire, cette construction lui permet d'édifier le JE, en passant par le NOUS. Le JE se nourrit du NOUS. Faute de ce NOUS humain, les enfants sauvages n'ont pas eu la possibilité de construire, ce JE humain qui nous est indispensable.

A travers leur territoire d'expérience, on comprend combien l'Homme a besoin pour devenir Homme, d'une langue, d'une mémoire, du cadre social de référence auquel il s'identifie, car l'identité est avant tout une question de ressemblance, d'appartenance, de partage d'un certain nombre de caractéristiques d'appartenance, d'appartenance à une catégorie repérable qui procure sécurité et fierté. Certes, l'identité est une construction complexe, elle n'est pas monolithique, c'est une sorte de mille-feuilles, un empilement de différentes identités qui se réfèrent chaque fois à une identité particulière. Personnellement, je dispose pêle-mêle de l'identité de sujet mâle à peau claire ; je me considère également comme un occitan, mon accent me fait facilement repérer, car je suis né dans la ville rose, je suis donc aussi toulousain ; mais je suis aussi fonctionnaire, j'en ai certainement les travers et les stéréotypes ; j'appartiens également à la catégorie des libres-penseurs, ce qui m'attribue de fait un certain nombre de caractéristiques ; je suis français etc. Je pourrais dérouler pendant longtemps la litanie des identités, que je pourrais revendiquer, mais surtout dont l'addition, le mélange, l'interrelation, font que je suis Moi.

Il y a certainement une hiérarchie dans toutes ces couches identitaires qui me constituent. Il y en a qui me paraissent plus importantes que d'autres. J'ai tendance à privilégier celles qui me permettent de vivre en société, en paix et en harmonie avec les autres. Il y en a une, en particulier, que j'ai ajoutée volontairement il y a 32 ans, celle de Franc-maçon. Une identité plus discrète, mais néanmoins importante à mes yeux. Je voudrais essayer pendant quelques minutes de vous faire partager ce que signifie cette identité de Franc-maçon, dans un contexte difficile où toute revendication identitaire et communautaire inquiète, parfois à juste titre.

La vague de promotion identitaire et communautaire, ce qu'un auteur vient de qualifier d' « hystérie identitaire », est certainement une réponse à un malaise ressenti. Pourtant, il me semble que les valeurs et la pratique maçonnique ont quelque chose à dire à nos contemporains, dans le cadre de cette problématique. Ce seront donc les deux points de mon développement.

Depuis la fin des Trente glorieuses, nous vivons dans un monde en pleine mutation. Deuxième truisme, le mouvement de globalisation amorcé avec la découverte des Amériques, en 1492, a suivi ces dernières décennies, une accélération sans précédent : la planète se rétrécit, le temps se contracte dans l'instantanéité des communications. Le village planétaire de Mac Luhan est là, et nous n'y sommes pas vraiment préparés. Les transports nous mettent à quelques minutes de l'autre bout de la terre, le consumérisme de masse uniformise les comportements, la culture de marché est partout, l'Internet nous permet de communiquer en temps réel avec la planète, etc.

La modernité ou la post-modernité sonne le glas des certitudes communes qui font lien, les grands récits ne font plus recette, qu'ils soient religieux ou politiques.

Prisonnier d'un relativisme paralysant, chacun tente de procéder à un bricolage idéologique. Ce bricolage est fait d'emprunts plus ou moins cohérents, aux idées et croyances qui existent sur le marché. Cela fait la fortune des offreurs de croyance et de superstition. C'est comme cela que se développe le marché de l'astrologie, des sectes, de la voyance et autres sciences paranormales. C'est que l'humain doit, quoi qu'on en dise, a besoin de certitudes qui rassurent, or nous vivons effectivement dans une société d'incertitudes. Rien ne vient remplacer les fins que, collectivement, les grands mythes nous proposaient, qu'ils soient religieux ou politiques. Que le paradis soit derrière nous ou devant nous, nous avons besoin d'une perspective, sinon la vision en abîme de l'absurde de la vie nous menace. Plus prosaïquement, les structures d'ordre qui nous rassuraient, comme la famille ou l'Etat, sont en train de se déliter, ou du moins est-ce l'impression que nous en avons.

La famille a perdu ses contours nets dessinés par la morale collective, le partage des rôles entre les sexes et sa sacralisation dans le cadre religieux dominant. Les familles disjointes, recomposées, brouillent le système des filiations, auquel notre culture nous avait préparés.

L'Etat ne semble plus faire la loi chez lui, sauf dans le cadre d'une subsidiarité à laquelle personne ne comprend rien. Ce qui est retenu, c'est que les décisions sont prises ailleurs, dans des instances pas forcément démocratiques, souvent technocratiques, en tout cas, fort lointaines et illisibles. Le citoyen – est-ce encore un citoyen ? – est de moins en moins persuadé de s'intéresser à la chose publique. Aujourd'hui, la domination du paradigme ultralibéral laisse chaque individu seul, devant un destin tout tracé de producteur/consommateur, dont le sort est fixé par la main invisible du marché, qui, tel un « *Deus ex machina* », surdétermine son destin

alors qu'on lui fait croire qu'il est libre de ses choix. Finalement, plus le phénomène d'ultralibéralisation avance, accompagné par la contraction du temps et de l'espace, plus l'individu est tenté de rechercher ses repères dans le local, plus le temps social et individuel s'accélère, plus augmente la dictature du présent et plus s'intensifie la crispation identitaire, plus le monde fonctionne en réseau et pour cela transcende les codes particuliers au profit d'un code simplificateur et universellement partagé par le réseau, que peut symboliser Mac Donald et Coca-cola, et plus chaque parcelle d'humanité se tourne vers un particularisme identitaire attaché à une communauté. Car chaque individu naît dans une communauté, plus ou moins large, qui participe à la formation de son identité. C'est d'abord celle de la famille, puis celle de la langue, puis le cas échéant celle de la croyance. Et, au fur et à mesure des contraintes sociales ou des choix, voire du hasard de la vie, s'empilent les différentes strates qui constituent *in fine* les coordonnées sociales de la personne. En fait, bien entendu, chaque identité se réfère à une communauté, avec laquelle chacune entretient des liens plus ou moins serrés. Dans la France républicaine et laïque, l'identité qui s'exprime dans l'espace public et citoyen couvre, entre guillemets, les autres spécificités de l'individu, lesquelles peuvent s'exprimer et donner du sens en dehors de l'espace public. Ainsi, je suis d'abord citoyen, pourvu de droits civiques ; j'ai un métier, un rôle social ; je n'ai pas à manifester mon appartenance à tel ou tel parti politique, telle ou telle confession ou adhésion philosophique. Ce qui est premier, c'est mon appartenance à la communauté nationale, voire européenne, ou même la communauté des humains, définies par leur égale dignité et droit à la vie bonne. La multiplicité des références identitaires n'est pas un inconvénient, au contraire, à mon avis, c'est une richesse. Montaigne disait déjà « un honnête homme est un homme mêlé ». La communauté apporte un soutien, des repères, des liens affectifs, un enrichissement de l'imaginaire, qui ne peut être que profitable aux communautés plus larges dans lesquelles nous vivons, auxquelles nous appartenons.

Les difficultés commencent quand, pour répondre à une perte de repères actuels, des groupes se livrent à une actualisation de mythes collectifs, dans le sens d'un repli identitaire, *contre* la société globale. Le recours à la mémoire, au passé, est utile pour gérer la transition vers la modernité, je dirais même nécessaire. Cela devient problématique lorsqu'elle sert pour la refuser. Il ne s'agit plus alors d'ajouter de la richesse identitaire, il s'agit au contraire d'en retrancher, c'est-à-dire d'appauvrir le global et le général au profit du local et du particulier.

La crispation identitaire, sur les valeurs d'une communauté, conduit à l'exacerbation du refus de l'identité, au culte de la victimisation - la mino-

rité se plaint toujours que son identité est menacée, qu'il faut la défendre – et débouche presque inéluctablement vers une logique d'affrontement avec les autres par la valorisation totalitaire de l'identité vernaculaire. L'autre devient le barbare, l'étranger, qu'au mieux on supporte à la marge, pire qu'on doit dominer, voire éliminer.

Cela étant, le secours de l'identité retrouvée, réinventée, permet de retrouver les repères d'un récit fondateur, structurant, qu'il soit religieux ou ethnique. Le repli communautaire redonne du sens au local, donne des repères faciles à identifier et manipuler – c'est le quartier, la langue, des signes vestimentaires, etc.

Je n'insisterai pas sur les risques que comporte, pour notre tradition républicaine, la constitution progressive d'une mosaïque de communautés sur une base religieuse et/ou ethnique, en termes d'intégration. Cela conduit au rétrécissement de l'espace public, à une insertion *a minima* dans notre société à travers le prisme réducteur de l'idéologie communautaire : « je suis d'abord de la communauté, ensuite de la république, de la France ». Compétition intercommunautaire et remplacement de la démocratie représentative par le lobbying communautaire et la revendication de diverses formes de discrimination positive : l'actualité nous fournit un argumentaire très riche à ce sujet.

La Franc-maçonnerie, communauté fermée ?

Aussi, je ne puis éluder la question de savoir si la Franc-maçonnerie, qui offre à ses membres la possibilité de donner sens au monde et assure une certaine forme de lien social fort et rassurant, ne constitue pas elle-même une communauté fermée, attribuant à ses membres des éléments d'une identité porteuse de sens ou de risque. Pour répondre à cette question, je vous propose de partir de l'exposé des principes fondateurs de notre ordre maçonnique contenus dans sa constitution internationale adoptée en 1920 et révisée tous les sept ans.

Je vais vous lire les articles 1, 2, 3 et 5. Je précise que ces articles sont rappelés à chaque réception d'un nouveau Franc-maçon pour bien lui indiquer où il met les pieds.

L'article 1^{er} dit ceci : « L'Ordre Maçonnique Mixte International « Le Droit Humain » affirme l'égalité de l'Homme et de la Femme.

En proclamant « Le Droit Humain », l'Ordre veut qu'il parvienne sur toute la terre à bénéficier d'une façon égale de la justice sociale dans une humanité organisée en sociétés libres et fraternelles.

L'article 2 précise : « Composé de Francs-Maçons, hommes et femmes fraternellement unis sans distinction d'ordre racial, ethnique, philosophique ou religieux, l'Ordre s'impose pour atteindre ce but, une méthode rituelle et symbolique, grâce à laquelle ses membres édifient leur temple à la perfection et à la gloire de l'Humanité »

L'article 3 : « Respectueux de la laïcité, de toutes les croyances relatives à l'éternité ou la non éternité de la vie spirituelle, ses membres cherchent, avant tout, à réaliser sur la terre, et pour tous les humains, le maximum de développement moral, intellectuel et spirituel, condition première du bonheur qu'il est possible à chaque individu d'atteindre dans une humanité fraternelle et organisée »

L'article 5 : « L'Ordre Maçonnique Mixte International « Le Droit Humain » ne professe aucun dogme. Il travaille à la recherche de la Vérité. C'est pourquoi dans les Ateliers, des discussions ou débats ayant trait aux questions sociales ou religieuses, ne pourront, en aucun cas, avoir d'autres buts que d'éclairer les membres et leur permettre de remplir en meilleure connaissance de cause leurs devoirs de Franc-maçon. »

De cette lecture peut-être un peu aride, on peut dégager quelques principes : mixité, universalisme, laïcité, articulation, tradition, modernité. Si on veut être encore plus synthétique et ramener cela à deux principes, je dirais : universalisme et ouverture.

Universalisme est le concept abstrait d'humanité, qui fait de tous les êtres humains des égaux en dignité, sans aucune distinction. Universalisme est le principe de mixité, arraché à contre-courant de la pression sociale si forte en cette fin de XIX^{ème} siècle – qui a vu la naissance du Droit Humain – et alors même que le droit de vote ne sera accordé aux femmes en France qu'un demi-siècle plus tard.

Universalisme est le projet du bonheur, de la vie bonne, pour tous les humains sur la terre.

Ouverture est l'attachement au principe de laïcité, qui permet la reconnaissance de la différence, le partage de valeurs communes, permettant de faire société.

Ouverture et l'adogmatisme qui n'impose aucune vérité et pratique une tolérance active.

Ouverture est enfin la recherche de la vérité fondée sur le doute heuristique et l'esprit critique.

Si je devais résumer ces quatre articles, d'un seul mot, je dirais que la Franc-maçonnerie est une organisation *humaniste*, dans une époque qui l'est de moins en moins.

La Franc-maçonnerie libérale, et celle du Droit Humain en particulier, permet de donner du sens sans avoir à remettre en cause d'autres identités d'appartenance. Devenir Franc-maçon est compatible avec toutes les conceptions philosophiques et religieuses tant que celles-ci ne contredisent pas le primat du sujet autonome et libre s'inscrivant précisément dans une perspective humaniste.

On peut être chrétien, musulman, athée, membre d'un parti politique démocratique sans être gêné par les règles philosophiques et éthiques auxquelles souscrit l'identité maçonnique. C'est une identité humaniste qui trouve sa source dans le bouillonnement philosophique des Lumières. Cette identité se fonde sur ce que les Francs-maçons appellent la « Tradition », laquelle plonge ses racines dans une culture gréco-latine et judéo-chrétienne, et entretient un dialogue permanent avec la modernité.

La Franc-maçonnerie n'est pas une communauté repliée sur elle-même. Alors même qu'elle se veut discrète – on le lui reproche bien assez –, c'est une communauté qui se veut ouverte sur le monde, dans le culte d'une humanité abstraite, idéale, fondement de la pensée humaniste.

Les Francs-maçons partagent une identité fondée sur une dialectique constante entre le passé et le présent, entre la tradition et le progrès, entre la mémoire et la modernité. C'est aussi une identité laïque, c'est-à-dire soucieuse de l'espace public dans lequel il est possible de vivre ensemble en faisant abstraction de ce qui nous sépare, et en privilégiant ce qui nous rassemble.

L'appartenance à la Franc-maçonnerie ne s'expose pas dans l'espace public, sauf cas exceptionnel ou dans certaines circonstances dramatiques (on a pu le voir dans une photo de la Commune de Paris en 1871, plus récemment pendant la grande manifestation en faveur de la laïcité en 2003). De même on ne reconnaîtra pas davantage dans la rue un chrétien, un athée, un socialiste et un centriste. Nous ne sommes pas obligés d'arborer en permanent les signes nous permettant d'identifier nos différentes identités. Il est recommandé d'arborer les signes d'appartenance à l'identité la plus largement partagée, celle de la citoyenneté républicaine, soit en fait une absence de signes distinctifs.

C'est, me semble-t-il, cette dialectique dynamique entre tradition et modernité, qui permet à la Franc-maçonnerie d'échapper au risque de l'enfermement dans une idéologie fermée et excluante. La méthode de travail en loge est adogmatique, elle procède par analyse critique, libre examen, herméneutique, pensée libre sans évaluation par rapport à un dogme ou à une ligne de pensée – sauf la réserve que j'émettais tout à l'heure sur les postulats humanistes de départ.

La loge, comme l'a chanté avec lyrisme un poème de Kipling, c'est ce que nous appelons le centre de l'union, qui permet d'accepter toutes les différences, sans tomber dans l'excès actuel qui consiste à cultiver les différences. La Franc-maçonnerie ne cherche pas à imposer une morale universelle, sa recherche vise, en particularité, à la construction de l'éthique des femmes et des hommes d'aujourd'hui, dont ils ont besoin pour vivre dans un monde en plein bouleversement. La Franc-maçonnerie, en effet, n'a pas pour vocation de définir les normes de la vie en commun applicables à l'ensemble de la vie en société, voire à l'Humanité. C'est simplement un lieu de réflexion, modeste mais conscient de l'importance de la tâche entreprise, où chacun et ensemble, des hommes et des femmes, tentent de se connaître, de se comprendre, de comprendre le monde dans lequel ils vivent et qu'ils souhaitent le meilleur possible ici et maintenant, pour l'ensemble de la communauté des humains.

Les Francs-maçons essayent de contribuer à leur manière à l'élaboration d'une éthique, pour aujourd'hui et peut-être pour demain, persuadés qu'ils sont de l'« urgence de l'humanité » selon l'expression d'A. Jacquard. Cette éthique passe par la réinvention permanente du sens du bien et du mal. C'est cela, me semble-t-il, donner du sens au monde. Pour cela, ils s'appuient sur un récit mythique, qu'ils relisent, vivent et interprètent avec les moyens dont ils disposent actuellement, pour comprendre le monde d'aujourd'hui et préparer, à leur niveau, la société de demain.

Le récit est allégorique, où il est question de la construction d'un temple. Ce temple, c'est, disent les Francs-maçons, le temple de l'Humanité, image de la société harmonieuse et fraternelle à laquelle ils aspirent. Cette histoire, dont les racines se trouvent dans la Bible, dont je rappelle que les premiers maçons ont été des fidèles lecteurs, témoins d'une vision constructiviste de l'humain, qui, grâce aux outils de la raison et de la créativité, est en mesure, et a le devoir, de produire l'humanité, même en de-

hors de toute téléonomie, c'est-à-dire de tout projet particulier attribué à l'Humanité.

L'Homme dispose des outils qui lui permettent d'être autonome, de faire des choix dont il se sait responsable. C'est en sens, il faut noter, que toutes les théories philosophiques, biologiques ou économiques qui tiennent le haut du pavé actuellement, sont anti-humanistes, car elles privent l'homme de sa liberté de choix, soumis qu'il serait à de nombreux déterminismes biologiques (les gènes et l'évolution), psychologiques (certaines formes de psychanalyse), structurelles (les lois de la structure), économiques (la « main invisible » du marché), etc.

Le mythe des Francs-maçons, c'est l'histoire d'un Maître architecte, qui représente l'intelligence rationnelle et intuitive, qui nourrit la créativité, assassiné par trois mauvais ouvriers, qui représentent la vanité, le fanatisme et l'ignorance, pressés d'obtenir le mot des maîtres qui est censé donner la clef de la connaissance ; ce qui ferait alors de l'Homme, l'égal d'un dieu. Ce mythe est riche de sens, et selon l'outil d'interprétation que l'on utilise, moral, philosophique, psychanalytique, anthropologique, il permet de mettre en évidence un certain nombre de postulats, je dis bien de postulats :

- le postulat humaniste, qui fonde la liberté de l'Homme ou sa raison sur la puissance créatrice de son imaginaire, dans la construction du temple,
- le postulat constructiviste, qui donne à l'humain cette part de liberté indispensable pour lui permettre de construire le monde dans lequel il vit sous sa propre responsabilité,
- le postulat universaliste, d'autant plus important aujourd'hui, dans un contexte de globalisation du village planétaire.

L'inscription de la démarche maçonnique dans une tradition qui s'est enrichie au cours des siècles, et qui continuera, je l'espère, à s'enrichir, c'est le contraire de la tradition figée des fondamentalistes et des intégristes de tout bord. Elle constitue, pour les membres de la Franc-maçonnerie, un outil exceptionnel pour enrichir une lecture de la modernité qui permette de renouveler les réponses de chacun aux questions métaphysiques que chacun, un jour ou l'autre, se pose, et aux conditions de la vie bonne, préoccupation impérieuse de ceux qui vivent ici et maintenant. La Franc-maçonnerie, celle du Droit Humain en particulier, est effectivement, il me semble, une communauté, et en cela, elle accorde tous les bienfaits de l'i-

dentité et de la chaleur protectrice d'une société à échelle humaine, à ceux qui font la démarche vers elle. Elle n'est pas seule dans ce cas, il existe de nombreuses communautés humaines qui permettent de faire sens et c'est bien ainsi.

Le risque de repli n'est toutefois jamais absent et il faut s'en garder.

La Franc-maçonnerie offre ainsi ceci d'original que c'est une communauté qui se donne une vocation universelle fondée sur la liberté de pensée, du libre examen, de l'esprit critique, l'interprétation herméneutique permanente de ses références symboliques et un attachement sans faille à la communauté républicaine.

QUESTIONS ET DEBATS

Hélène JEANNIN :

J'ai été étonnée d'entendre définir l'humanisme comme étant le culte d'une humanité abstraite et idéale. Pour moi, l'amour des humains passe par l'amour d'êtres concrets.

Jean-Pierre FASSI :

C'est pourtant, me semble-t-il, ce qu'on reproche à l'humanisme : on lui reproche d'être abstrait. Il me semble personnellement que, quand je dis que j'aime l'Humanité, je n'ai pas une figure concrète de ce que j'aime. Je peux aimer mon voisin, ma voisine, mais quand je dis que j'aime l'Humanité, j'aime le principe de la reconnaissance de l'être humain dans tous les bipèdes que je rencontre. C'est ça pour moi l'amour de l'Humanité. Ensuite, dans la pratique, dans le vécu, je dois traduire cet amour abstrait et universel, principiel je dirais, dans des actes concrets, vers des êtres humains concrets. La grande révolution de l'humanisme c'est justement d'avoir fait de l'être humain et de sa dignité un principe universel qui s'applique à tout être humain. C'est ce que défendait je crois Las Cases, au contraire de ses contemporains qui considéraient que les Indiens n'appartenaient pas à l'espèce humaine, n'avaient pas d'âme. La femme non plus d'ailleurs, je le rappelle. L'humanisme a réintégré tous les êtres, quel que soit leur sexe, dans la catégorie de l'Humanité.

Michel CATUHE :

Je reprendrai la dernière phrase : « l'attachement sans faille de la Maçonnerie à la communauté républicaine ». Pour prolonger la question précédente, est-ce que la communauté républicaine est quelque chose de purement abstrait ou quelque chose qui s'étudie, dans les sciences politiques notamment, ce qui permettrait de déceler des défauts pour les corriger ? J'ai été frappé de voir que dans la commission Stasi, on est allé chercher une formule au Québec pour nous permettre d'identifier ce que nous avons fait au titre de la laïcité. Cette formule, c'est « les accommodements raisonnables ». Les accommodements raisonnables me paraissent résulter d'une étude précise des choses, d'une approche scientifique, et non pas d'un campement sur des principes abstraits. Alors qu'il s'agisse d'humanisme personnel ou qu'il s'agisse de République, attention à la dérive abstraite qui peut flirter sans arrêt avec le dogmatisme.

Jean-Pierre FASSI :

C'est une contribution, je suppose. Je pourrais rappeler ce que j'ai dit à propos de l'humanisme par rapport à la République, ça reste un principe. Ce qui fait défaut, je trouve, quand je disais que les grands récits nous

manquaient pour structurer notre vision du monde, c'est l'abstrait. Personne n'a vu Dieu, personne n'a vu l'Humanité, personne n'a vu la liberté, ce sont des abstractions. Il n'empêche qu'on a besoin, pour structurer notre pratique, de se référer à des principes. Une fois que les principes sont défunts, on n'a plus d'avenir radieux devant nous. L'utopie socialiste est morte. Il paraît aussi que, depuis Nietzsche, Dieu est mort, C'est une catastrophe de ce point de vue, que ce repère-là disparaisse. Alors s'il n'y a plus de Dieu, plus d'Humanité, qui puisse nous transcender, il ne reste plus rien. Il ne reste plus que l'individu tout seul, qui va rechercher un ancrage beaucoup plus restreint. C'est là que ça devient dangereux. Il est vrai que l'abstrait reste l'abstrait, une liberté formelle reste une liberté formelle, mais si on enlève la liberté formelle, ça ne nous donne pas plus de liberté pratique. Par contre, pour créer de la liberté pratique, il faut qu'on ait de la liberté formelle, pour pouvoir nous guider.

Claude BÉTTETO:

J'ai noté dans ton intervention une recrudescence d'utilisation du terme de communauté et j'avoue que cela m'a gêné parce que ce terme de communauté, qui est relativement récent dans son utilisation, est un peu le constat d'une société qui est en patchwork, qui se cherche, par l'apport et la présence de différentes ethnies. Je crois que ce terme est dangereux lorsqu'on l'utilise d'une manière trop permanente. Entre autres, tu as parlé de la communauté républicaine : alors là j'ai été stupéfait. Pourquoi pas la communauté royaliste ? Ensuite, tu as dit que la Franc-maçonnerie était une communauté. Je ne suis pas de cet avis, je crois plutôt que c'est une école, pas une école de pensée, mais une école à penser. Et je pense que les Francs-maçons sont des apprentis en puissance et que lorsqu'on s'ouvre à la connaissance, lorsqu'on s'ouvre à la raison critique, on fait une démarche d'écolier tout simplement. Alors, au gré d'un cursus universitaire, bien évidemment ce terme d'école n'a plus sa raison d'être, mais méfions-nous de ce terme de communauté. De ce point de vue particulier, pourrais-tu nous donner une réflexion un peu plus large ?

Jean-Pierre FASSI :

Je m'attendais un peu à ce type de questionnements, mais je n'ai rien touché à ce que j'ai écrit. Le thème de réflexion de ce colloque est « Identité et communautés ». Si l'on parle de communauté, il faut bien utiliser le mot. J'ai indiqué ce que j'entendais par communauté : un groupe conservant un certain nombre de pratiques ou de concepts ou d'idées, groupe qui sert de référent pour une strate de l'identité de l'individu. Dans mon esprit, on n'appartient pas à une communauté mais à x communautés, chaque groupe structurant, apportant sa marque, son lot de pratiques et de concepts. J'ai une femme dans l'enseignement, elle a trente ans de communauté éducative et scolaire. Pourquoi l'école ne serait pas une commu-

nauté dans la mesure où c'est un lieu de pratiques qui se ressemblent ? Dans une communauté, ce qu'on recherche, c'est la ressemblance, c'est « être comme », partager. Quand on entre en Franc-maçonnerie – et on n'y entre pas facilement – on ne devient pas tout seul Franc-maçon, on ne se décrète pas Franc-maçon. Dans notre rituel, on est reconnu comme tel par les frères et sœurs. C'est dans le regard des autres, et c'est parce que je suis accepté « en tant que », en tant que « partageant les valeurs et les pratiques de », que j'appartiens à la communauté maçonnique. Ce n'est pas parce qu'on utilise le mot communauté à tort et à travers. Communauté va devenir un mot-valise, ces mots qui se ressemblent de l'extérieur et qu'il faut ouvrir pour savoir si on dit et comprend la même chose. C'est le cas pour liberté, amour, patrie, république. Dans nos échanges, si on dit que la valeur première, c'est l'amour, tout le monde va dire oui. Mais je ne suis pas sûr que tout le monde pense la même chose en pensant à l'amour. Donc, il faut d'abord ouvrir la valise, et après on peut communiquer. Communauté est ce type de mot qui a besoin d'être systématiquement circonscrit dans le discours, pour qu'on n'entre pas dans le malentendu ou au contraire dans un accord qui se fonderait sur une interprétation différente.

Francis VAN DEN HAUTE :

Je n'ai pas reconnu ma maçonnerie dans le discours et je l'ai trouvé très franco-français ce discours. Il se trouve que pour moi la maçonnerie est une démarche individuelle que l'on fait en groupe et ce qui m'a fort étonné dans le discours c'est que, à aucun moment, le mot initiatique n'était prononcé. C'est pourtant cela pour moi, le fondement de cette démarche. C'est une démarche initiatique qui est fondée sur un système pédagogique utilisant les rituels et les symboles. Le restant est pour moi, des choses ajoutées, plaquées dessus.

Jean-Pierre FASSI :

C'est vrai, je n'ai pas parlé d'initiaticque. J'aurais pu le faire, d'ailleurs cela aurait corroboré le discours de notre intervenant d'hier qui évoquait la société *Bambara*. Il est vrai que les Francs-maçons, comme les *Bambaras*, utilisent un certain nombre de pratiques d'entrée dans une communauté, qu'on aurait pu appeler la communauté maçonnique. Je n'ai pas insisté sur ce thème parce que parler d'initiation quand on ne l'a pas vécue, quand on n'est pas dans ce contexte, c'est extrêmement difficile, face à des personnes que seule leur curiosité - au sens positif du terme - a amenées ici. Mais l'objection est tout à fait légitime. L'initiation, pour les Maçons, a une grande importance, c'est même le point de départ de l'appartenance : sans la cérémonie d'initiation, il n'y a pas d'appartenance possible. Cela étant, est-ce l'initiation qui fait l'identité du Maçon ? Je serais tenté de dire que l'initiation est le moyen, mais que l'identité du Maçon se fait par

son adhésion et son intériorisation des valeurs que représente la maçonnerie.

Jean-Pierre LEFEBVRE :

Un questionnement à propos du titre « Et si nous vivions ensemble ? ». S'agissait-il de dire « Et si les Francs-Maçons vivaient ensemble ? ». J'ai compris qu'il n'y avait que les Francs-maçons dans le monde, qu'ils avaient beaucoup de valeur, beaucoup de références, mais je n'ai pas beaucoup entendu parler des autres, et ma question est la suivante : est-ce que la communauté maçonnique n'est pas une communauté fermée puisqu'on ignore les autres ?

Jean-Pierre FASSI :

Je rappelle mon propos introductif et le fait que j'ignorais le thème exact prévu au programme. Donc je n'ai pas préparé mon intervention sur le thème « Et si nous vivions ensemble ? ». J'ai cherché avec le titre du colloque « Identité et communauté » et me suis posé la question de savoir si la Franc-maçonnerie est une communauté, si elle procure une identité. A la fin je me suis d'ailleurs interrogé sur le point de savoir si ce n'était pas une communauté fermée. Je crois avoir essayé de montrer que sa façon de fonctionner et les principes sur lesquels elle est construite lui évitent justement de tomber dans ce travers, quoique les dérives dogmatiques ne soient pas toujours devant la porte du temple. Même les Maçons doivent se garder de certaines formes d'intégrisme, cela existe même en maçonnerie, comme dans tous les groupements humains – je dis groupement humain pour ne pas employer le terme de communauté. Dans mon exposé, je n'ai pas beaucoup parlé des autres, mais je pense avoir rappelé que les postulats – je tiens beaucoup au mot postulat : un postulat est une affirmation non vérifiable mais acceptée pour les besoins d'un travail de construction – de la Franc-maçonnerie sont avant tout humanistes et universalistes, c'est-à-dire d'ouverture à l'Autre.

Le seul moyen d'être non dogmatique, éventuellement non intégriste et non fondamentaliste, c'est d'être conscient que notre point de départ est non vérifiable, inopposable, sauf comme postulat. Donc il est fragile, donc il est toujours à remettre en question, à interroger, à questionner avec l'autre, et notamment le concept abstrait d'Humanité. Il doit toujours être en question, tout comme les concepts de tolérance, de liberté et d'universalité sont en questionnement permanent. Mais tant qu'on n'a pas réussi à remettre en cause le postulat, il faut continuer à travailler dessus, en sachant que c'est un postulat. Cette démarche doit nous éviter de devenir dogmatique. Dans la mesure où je sais que mon point de départ n'est pas une certitude acquise, je ne peux pas l'imposer.

Se référer à Dieu est-ce nécessairement être intolérant ?

*Jean-Marie Glé**

Tout d'abord, en remerciant les organisateurs de m'avoir invité, je voudrais vous dire combien je suis content d'être avec vous. Non seulement j'aime fréquenter vos cercles d'études, mais le sujet qui nous réunit est d'une brûlante actualité. Qui nierait, en effet, qu'il faut réfléchir à l'identité et à la communauté, à l'individu et à la laïcité ? Il ne m'échappe pas non plus que, dans notre assemblée, ma place est singulière, pour ne pas dire originale. Prêtre catholique, père jésuite, enseignant en théologie, mon propos sera marqué par mon identité. Le plus simple est que je commente d'abord le titre annoncé. Puis, dans une seconde partie, j'énoncerai deux propositions problématiques pour contribuer au débat.

« Se référer à Dieu est-ce nécessairement être intolérant ? » Ce titre est sympathiquement polémique. Il voudrait surtout souligner le côté questionnant de la question. Ainsi, à la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème}, quand les lois de 1905 ont été préparées et votées, il est incontestable qu'il y avait « deux France » et que l'opposition était vive. Lors de la soutenance de sa thèse, en 1893, le philosophe Maurice Blondel a dû démontrer qu'il n'était pas déraisonnable de croire en Dieu. Les autorités de l'Eglise catholique (tant à Rome qu'en France) traitaient les laïcs d'

* *Jésuite. Théologien.*

« intolérants » et ceux-ci faisaient des hommes de religion des « obscurantistes ».

Cette époque me semble révolue. Certes, dans l'Eglise catholique, ou à sa périphérie, il y a encore quelques intégristes et traditionalistes, les disciples du défunt Mgr Lefebvre, par exemple. De plus, certains ont observé un réveil des identités à l'intérieur et à l'extérieur de l'Eglise. Cependant, globalement, l'Eglise n'est plus sur une position défensive. Celui qui examine les discours de Jean-Paul II lors de ses voyages en France (le sujet était pourtant « scabreux » à Reims, puisqu'il s'agissait de Clovis)¹ ou la *Lettre aux catholiques de France* des évêques français, en 1996², ou encore l'encyclique *La foi et la raison*, le 14 septembre 1998³, ou enfin le texte du Pape pour l'entrée dans le troisième millénaire⁴, peut constater que l'Eglise ne se comporte pas, ne se comporte plus, comme si elle était une citadelle assiégée. Le vœu formulé par le Pape Jean XXIII, le 11 octobre 1962, à l'ouverture du concile Vatican II, est en train de se réaliser : l'Eglise ouvre ses fenêtres sur le monde. De plus en plus de croyants chrétiens se souviennent qu'ils sont du monde, qu'ils vivent dans une société. C'est leur devoir en même temps que leur fierté de contribuer au vivre ensemble. Ils ne réclament aucun privilège, ne veulent être ni l'âme ni la conscience et encore moins le régent de la société. Ils sont une voie/une voix parmi d'autres⁵.

Pour autant, parce que les uns et les autres n'échangent plus toutes sortes d'amabilités, parce que les chrétiens ont su trouver leur place dans la société, le théologien chrétien peut-il dormir sur ses deux oreilles et nier que des problèmes se posent ? Il y a déjà plus de trente ans, en 1972, quand les évêques français réfléchissaient aux relations entre la foi et la politique, un amiral a voulu les renvoyer à la sacristie. Malgré l'outrance, la polémique indique au moins le lieu du débat. Si les chrétiens ou les hommes de religion acceptaient de vivre comme si leur foi était purement

¹ Ces discours peuvent être consultés dans la *Documentation catholique*.

² Cf. *Proposer la foi dans la société actuelle. II. Lettre aux catholiques de France*, Rapport de Mgr Claude Dagens, préface de Mgr L.-M. Billé, Cerf, Paris, 1997.

³ Jean-Paul II, *La foi et la raison*, Lettre encyclique *Fides et ratio*, Présentation par Michel Sales, s. j., Centurion/Cerf/ Mame, Paris, 1998, 142 p.

⁴ Jean-Paul II, *Le Jubilé de l'an 2000*, présentation par le Cardinal Jean-Marie Lustiger, Cerf, Paris.

⁵ Voir, par exemple, le discours d'introduction à l'Assemblée plénière des évêques de France à Lourdes, le 5 novembre 1987 de Mgr. Vilnet, *La Documentation catholique* 1987, 69^e année, t. LXXXIV, 6 décembre 1987, n°21, p. 1129.

et simplement une affaire privée, ils se nieraient comme corps social, comme Eglise. Or, aucune Eglise, aucune religion n'acceptera une réelle privatisation de la foi. Même si les relations sont excellentes avec les autorités publiques, même si les catholiques sont bien insérés dans la société, des problèmes se posent, par la nature des choses, indépendamment de la bonne ou de la mauvaise volonté, de la bonne ou de la mauvaise foi des interlocuteurs. Ils se posent à partir du moment où il est question de Dieu dans l'espace public. Des signes religieux doivent-ils être bannis de certains lieux ? Il faut d'abord s'entendre sur ce qu'on appelle « signes religieux ». Plus profondément, puis-je accepter que l'on critique, rejette, insulte quelqu'un au titre de sa religion ? On ne peut pas réfléchir à ces questions « à froid ». Le souvenir de l'Allemagne nazie, avec l'extermination des juifs, est dans toutes les mémoires. De plus, les intérêts et les finalités des différents acteurs de la société ne sont pas les mêmes. Et, nous sommes dans une société singulièrement désenchantée. Je ne fais qu'énumérer pour mémoire quelques transformations que nous avons connues les cinquante dernières années : Les rapports villes/campagne ont profondément bougé, le statut de la femme, la fin du monde bi-polaire, les sciences de la communication (pas uniquement les « médias ») ont véritablement « explosé » et le religieux a « éclaté ».

Jusqu'à il y a une quinzaine d'années, le christianisme, en France, s'imaginait occuper une position quasi monopolistique, en tout cas plus importante symboliquement que celle de religion majoritaire. Il y avait certes des juifs, des musulmans, des bouddhistes, mais les débats étaient souvent focalisés sur les confessions chrétiennes (catholiques, protestants, orthodoxes, anglicans, débats plus ou moins accentués selon les régions). Aujourd'hui, la présence de l'islam en France a introduit une donnée vraiment nouvelle dans le débat. On dit parfois que l'islam est la deuxième religion de France. D'autres affirment que la première religion, c'est l'indifférence religieuse. Mais, en traitant cette réalité de religion est-on respectueux des indifférents ? Quoi qu'il en soit, le fait est là, il est massif : beaucoup de nos concitoyens, y compris ceux qui sont originaires d'autres pays, s'en fichent des religions. De ce point de vue-là, je souscris tout à fait à ce qu'ont dit plus haut Claude Ber et Geneviève Koubi : il n'est pas pertinent de parler de « jeunes filles d'origine musulmane ». La question du voile n'est pas, pour moi, d'abord une question religieuse, mais une question sociale, politique, culturelle, éducative et elle pose éminemment la question du statut de la femme dans nos sociétés.

Pour succinctes qu'elles soient, ces remarques sur l'islam ont au moins le mérite d'indiquer la complexité du dossier. Ayant ainsi suffisamment commenté le titre de l'exposé, je voudrais maintenant énoncer deux propositions pour nourrir le débat.

Proposition 1 : Cultiver l'altérité.

Plus aucune question n'est éternelle. Le contexte des questions, leurs conditions d'énonciation font pleinement partie du questionnement. Histoire, sociologie, sciences du langage, ethnologie, psychanalyse et (aussi) sciences religieuses nourrissent la réflexion. Les sciences humaines proposent un apport irremplaçable à la recherche sur les questions de société, les questions culturelles et les questions de sens aujourd'hui. Or, la théologie chrétienne a surtout bougé depuis les années 1960 sous l'effet de pratiques venues de l'extérieur des Eglises. Des théologiens se sont assis à la table des linguistes, des psychanalystes, des sociologues, des ethnologues. Ils ont appris avec eux de nouvelles manières de travailler. De plus, les rapports entre la philosophie et la théologie se transforment considérablement. Les théologiens ne vont plus constituer leur « caisse à outils » auprès des philosophes. Ils philosophent avec les philosophes. A l'instar de Jean-Paul II, qui est un bon connaisseur de la pensée de Husserl, quasiment tous les grands théologiens actuels, ou de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, ont étudié un philosophe de la modernité et publié à son sujet : Hegel, Kant, Schelling, Fichte, Blondel, Heidegger, Lévinas, Ricoeur. Ils se confrontent ainsi à une vision originale de la modernité. Bref, le christianisme et la théologie ont « bougé » par la prise au sérieux du regard de l'autre sur eux.

Proposition 2 : Etre vigilants.

Le foisonnement dans lequel nous nous trouvons nous invite à être vigilants. Simplifier les dossiers n'aide personne. Ce qui s'est passé autour du voile montre que le débat peut facilement devenir réducteur. Un constat (que vous démentirez peut-être) m'inquiète : depuis le vote de la loi sur les signes religieux, plus personne ne parle sérieusement de l'anniversaire de la loi de 1905. On peut avoir l'impression que plus rien ne se mitonne, à ce sujet, dans les marmites de la République. Que l'on soit partisan de la loi ou opposé, force est de constater que le rapport de la commission Stasi contenait bien d'autres propositions, au moins dans la première partie de ses résolutions, que les considérations auxquelles le législateur en est arrivé.

Comme plusieurs intervenants l'ont rappelé samedi, il convient d'être vigilants sur la qualité du débat politique. On ne peut pas raisonnablement

laisser s'affaïsser le débat public et la recherche du bien commun. De plus, faut-il rappeler que la France est aussi un pays de culture, et pas seulement de la culture déjà archivée. Or, petit à petit, elle risque de devenir un pays où tout le monde parle l'anglais d'aéroport, où la télévision donne la note des débats de société, où les faits divers (si possible un peu gratinés ou graveleux) occupent la première place, où les musées sont faits pour les touristes. Si tel devait être le cas, la barbarie est toute proche.

Conclusions

Il est temps de revenir au titre du présent propos (Se référer à Dieu est-ce nécessairement être intolérant ?). Dans le contexte que nous venons de décrire brièvement, pouvons-nous raisonnablement penser que ceux qui croient en Dieu peuvent apporter leur contribution aux débats ? Là aussi, il y a des conditions. J'en énonce deux : l'une à l'attention des hommes de religion, l'autre à l'endroit de toute humanité.

Hommes de religion, nous devons non seulement accepter, mais encourager le fait qu'il y ait des lieux, par exemple l'école, le lycée, la faculté, l'hôpital, le tribunal, le parlement, où la religion n'a pas la première place. L'appartenance religieuse ne doit pas peser sur les débats. L'instance de la conscience est incontournable. Les femmes et les hommes doivent pouvoir se comporter en fonction de leur jugement. La parole inauguratrice de Michel de l'Hospital, au premier colloque de Poissy en 1561, peut nous éclairer. Celui-ci disait, en effet : « La conscience est de telle nature qu'elle ne peut être forcée, mais doit être persuadée par de vraies et suffisantes raisons »¹.

Par ailleurs, quelles que soient leurs convictions, leurs croyances, leurs orientations politiques, les citoyens pourront aussi se souvenir qu'il y a des gens qui se réfèrent à Dieu et que cette référence rend libres et heureux. En d'autres termes, si l'on parle en France aujourd'hui de Dieu, c'est parce qu'il y a des croyants, des chrétiens, des juifs, des musulmans, des bouddhistes, etc. Certes, à côté d'eux, il y a des gens que leur négation de Dieu fait vivre. Il y en a d'autres encore qui ne s'intéressent pas à Dieu, n'en parlent jamais et ont trouvé leurs repères ailleurs. Pouvons-nous penser qu'à certaines conditions de sérieux, ceux qui parlent de Dieu, qui vivent une relation forte avec lui, peuvent contribuer au vivre ensemble d'une nation, d'un peuple et de l'Europe ?

¹ Cf. D. Lewin, « Le premier Colloque de Poissy », *Préface de l'Enfant avant la naissance*, 2^{ème} Colloque de Poissy, Actes des 10 et 11 mai 2003, Association du Colloque de Poissy, p. 1.

Penser, c'est toujours relier toutes choses. Il n'y a point de réalité qui puisse demeurer isolée. S'il n'y a pas seulement des choses à côté d'autres choses, mais des réalités liées entre elles, le lien peut être dit. Certes, Dieu n'est plus aujourd'hui celui qui fait ce lien, comme dans une société de chrétienté. Fidèle à la grande tradition, osons affirmer que celui qui prétendrait comprendre Dieu serait dans l'erreur. Mais, il n'est pas indifférent que des gens nomment Dieu. Ce faisant, ils saisissent sa nécessité au sein des dynamismes de leur existence. Entendre l'appel de Dieu n'est-ce pas parfois apprendre à y écouter la voix, le cri ou le murmure des hommes ? Réciproquement, les pratiques humaines, personnelles et collectives, peuvent-elles nous conduire à poser la question de Dieu ?

La concurrence des identités

*Jean-François Kervégan **

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

* Professeur de philosophie à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1), président de la Société Française pour la Philosophie et la Théorie juridiques et politiques (SFPJ).

Pour autant, le sens de la constitution de l'individualité ne s'épuise pas dans la description, fût-elle aussi complète que possible, des processus empiriques d'accession à la subjectivité et à une conscience d'universalité. Cette constitution comporte sans doute aussi une dimension qui dépasse la construction empirique de « moi » historiques déterminés : une dimension apriorique ou transcendantale, du moins si l'on admet, avec tous ceux qui ne sont ni empiristes, ni utilitaristes, qu'il faut supposer quelque chose comme une structure universelle et *a priori* de la subjectivité pour rendre compte de façon sensée et pertinente de la construction des subjectivités singulières (des « Je ») et pour s'orienter au sein de leur complexité : « je » suis à la fois un individu psychologique, un sujet moral évoluant dans un univers historique lui-même structuré normativement, et un individu confronté à d'autres individus évoluant et cherchant à affirmer leur individualité dans un univers social et politique sur lequel leurs évaluations ne sont d'ailleurs pas forcément concordantes avec les miennes. Il faut alors s'interroger, comme le fait par exemple le philosophe Charles Taylor¹, sur la part respective qu'ont, dans la constitution de l'individualité, le « transcendantal » et « l'historique », l'*a priori* et l'empirique, ou encore l'universel et le singulier, tout en reconnaissant que la question de l'articulation des deux dimensions de l'individualité est elle-même historiquement située, en ce sens qu'elle ne peut surgir que dans le contexte de ce qu'il est convenu de nommer la « modernité ». On peut dire, en effet, que c'est avec la modernité (à laquelle on se gardera ici de donner des contours trop précis) que l'identité est devenue un *problème* auquel des réponses *concurrentes* peuvent être apportées. Le propre des civilisations « pré-modernes », qu'il s'agisse de la cité grecque, de l'Empire romain, du christianisme médiéval ou de l'islam du Califat, est que la question de l'identité n'y émerge pas comme problème : elle y est de l'ordre du fait ou de la « nature ». L'identité moderne est au contraire plurielle, concurrente et construite : *culturelle*.

A l'encontre du « naturalisme », il faut désormais poser que le moi n'est pas une chose ou un objet, mais un système d'actes (jamais donné, mais toujours implicitement présupposé par la cohérence d'une « vie » – Hegel écrit : « ce qu'*est* le sujet, c'est la série de ses actions »² – ; mais ces actes (et ceci ne vaut pas seulement pour les actes de parole) ne sont pas de type monologique, ils sont pris dans des « réseaux d'interlocution ». Ces réseaux obéissent eux-mêmes, pour fonctionner de manière cohérente et autant que possible coordonnée, à une structuration qui précède tout contexte empirique d'interlocution et de communication sociale, et qui

¹ Voir *Les sources du Moi*, Seuil, 1998.

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

forme une sorte d'*a priori* toujours présupposé ; on peut être ainsi fondé à parler, toujours avec Taylor, d'un « enracinement transcendantal de l'indépendance [du Je] dans l'interlocution ». Il y a là une manière féconde de s'interroger sur la genèse de l'identité moderne, sans sacrifier au relativisme moral qui est impliqué par l'approche déontologique et procéduraliste aujourd'hui dominante en matière de philosophie morale et politique (Rawls, Habermas¹), et que résume sommairement le mot d'ordre de la « priorité du Juste sur le Bien ». Comme d'autres philosophes que l'on a coutume de présenter comme « communautariens » (M. Sandel ou M. Walzer²), Taylor entend réhabiliter les « distinctions qualitatives » et avec elles une théorie substantielle des biens ou, dans son vocabulaire, des « hyperbiens » qui structurent de façon homogène et historiquement située notre identité morale et éthique. Bref, il s'agit de faire de nouveau droit, à l'encontre des relativismes, à une recherche sinon de vérités morales substantielles, du moins de points de vue évaluatifs qui prétendent à une validité inconditionnelle. Mais la difficulté redouble ici : comment faire droit à une telle exigence d'universalité dans un monde où, d'évidence, le consensus ne règne pas sur les intuitions éthiques fondamentales et les « valeurs » susceptibles de structurer nos vies ?

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

¹ Voir J. Rawls, *Théorie de la Justice*, Seuil, 1987, et *Libéralisme politique*, PUF, 1995 ; J. Habermas, *Droit et démocratie*, Gallimard, 1997.

² Voir M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999 ; M. Walzer, *Sphères de justice*, Seuil, 1997.

De manière tout à fait théorique, on peut chercher la réponse à cette difficulté dans deux directions. La première consiste à s'efforcer de revenir à une définition homogène et unique de l'identité et de son lieu ; je considère que cette voie nous est fermée, et je vais dire pourquoi. La deuxième revient à s'accommoder du caractère controversé et concurrentiel des « hyperbiens ». Cette deuxième solution comporte elle-même deux variantes. *Ou bien* on considère que la concurrence des identités est irréversible et irrémédiable : la société doit donc vivre de ses différences ou du « différend » qui la fait être : c'est ce qu'on pourrait appeler, avec beaucoup de prudence, la voie « communautarienne ». *Ou bien* (deuxième variante) on estime, sans revenir à la première orientation (car la restauration d'une puissante identité homogène est impraticable dans un monde profondément différencié), que la concurrence bénéfique de ces identités partielles n'est pas incompatible avec l'affirmation d'une identité qui serait *partagée* par delà ces différences, rôle qui pourrait revenir à l'identité politique, à la citoyenneté.

La première solution (le retour à une définition homogène et unique de l'identité) me paraît incompatible avec une propriété distinctive des sociétés modernes, la *complexité*. Ce terme est employé ici en un sens précis, celui que lui donnent les théories dites « systémiques » de la société, comme celle de N. Luhmann. Schématiquement, un système, en particulier un système social, est complexe lorsque les propriétés de ce système ne sont pas réductibles à la somme des propriétés de ses parties, des sous-systèmes en lesquels il se différencie, par exemple : l'économie, le droit, la culture, la religion, la politique. Chacun de ces sous-systèmes, dont chaque individu est agent d'une manière chaque fois différente et pas forcément coordonnée, a un régime de fonctionnement propre et confère à ses acteurs des propriétés spécifiques. Cela veut dire que, dans une société complexe, ce que je suis en tant que citoyen, en tant qu'agent économique, en tant que sujet moral, en tant qu'adepte de telle ou telle croyance, etc., ne se recouvre pas spontanément, ne forme pas de soi-même un système intégré et cohérent. Ainsi, le problème de l'identité est dans les sociétés modernes bien plus compliqué qu'il ne pouvait l'être, par exemple, pour le citoyen athénien du V^{ème} siècle avant J.-C.¹. Dans une société complexe, l'identité de chaque individu est pour lui-même un *problème à résoudre*, et la réponse qu'il y apportera – dont rien ne dit qu'elle soit, sinon par une auto-illusion explicable, l'effet d'un libre choix – aura des conséquences pour lui et pour les autres acteurs auxquels il est confronté, de manière chaque fois différente, dans chacun des sous-systèmes sociaux. Ainsi, dans une société complexe (et j'admets ici que la société moderne est une société

¹ Voir Christian Meier, *La naissance du politique*, Gallimard, 1995.

complexe), l'identité des individus est elle-même complexe, ce qui veut dire aussi précaire et mobile, et il est vain d'espérer revenir à une définition *simple* de celle-ci, car ceci impliquerait un *retrait de la modernité* ; ce retrait, très peu d'individus y sont prêts, tant le prix à payer est élevé, par exemple en termes de bien-être économique.

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

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

L'intégrisme n'est pas forcément seulement religieux : il y a des intégrismes politiques, sociaux, culturels), nul n'adhère véritablement à une telle vision simplificatrice de sa propre identité ou de celle des autres. Le « musulman », le « Breton », le « juif », la « jeune fille maghrébine » ou la « ménagère de cinquante ans » ne sont jamais *uniquement* cela à nos yeux et à leurs propres yeux, même si cette propriété, éventuellement revendiquée aux dépens d'autres, peut jouer un rôle éminent dans la construction de leur identité personnelle et sociale.

Il n'en reste pas moins qu'il y a des différences importantes (théoriques, mais aussi politiques) entre ce que j'ai nommé le choix du différend, qui correspond à une vision non caricaturale de ce que l'on entend par communautarisme, et l'effort de définition d'une identité complexe intégrant les identités partielles concurrentes et les relativisant. Le « choix du différend » ou des différences repose sur une double hypothèse.

- 1- *Positivement*, il suppose qu'une identité partielle forte (c'est-à-dire : fortement assumée par moi, fortement perçue par autrui) *suffit* à construire une représentation cohérente et efficace de soi, une représentation susceptible d'organiser de façon sensée les actes d'un individu, qui ainsi devient un sujet, en une *vie* (il ne s'agit pas ici, bien entendu, de la vie biologique, mais de la vie comprise comme pouvant donner lieu à une *biographie*, à un récit de soi cohérent¹).
- 2- *Négativement*, le choix du différend signifie que l'on juge impossible, inopportune ou dépassée la définition d'une identité partagée, rôle qui incombe traditionnellement à l'identité politique et/ou nationale, à la citoyenneté éprouvée comme co-appartenance assumée, identité « supérieure » qui relativise les identités partielles. Dans cette perspective, qui n'est pas seulement celle des idéologues réels ou supposés du « repli identitaire », l'identité politique n'est plus qu'*une identité partielle parmi d'autres*, et pas forcément celle qui modèle la représentation de soi du plus grand nombre d'individus. Elle n'est qu'une des définitions possibles de ces « hyperbiens » dont toute société a besoin.

Une telle vision « pluraliste » est aujourd'hui partagée par de larges secteurs de la société, dans les pays anglo-saxons plus encore sans doute qu'en Europe continentale, et par des intellectuels respectables (tous ne le sont pas). Si elle ne me paraît pas devoir être retenue, ce n'est pas parce qu'elle serait forcément nocive et impraticable (un pays comme les Etats-Unis s'accommode finalement assez bien, semble-t-il, d'une telle vision

¹ Voir à ce propos H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983.

plurielle des identités personnelles et de la relativisation qu'elle entraîne de la sphère et des valeurs politiques), c'est plutôt parce qu'elle s'intègre mal à la grammaire des identités que nous a léguée l'histoire politique moderne, singulièrement dans un pays comme la France, où l'idée républicaine et celle de laïcité ont joué le rôle structurant que l'on sait : une telle vision – que je nomme le choix du différend – cadre mal avec la position éminente que cette histoire a conférée à l'identité politique, à la (con)ci-toyenneté. Ce rôle moteur de l'identité politique ne signifie nullement que ce soit seulement dans le système partiel qu'est devenue dans une société complexe la sphère politique, que puisse se satisfaire la revendication d'identité, mais qu'elle y joue un rôle fédérateur. Il suffit pour le mesurer de comparer à la situation classique où l'identité politique fédère en dernière instance les identités partielles à ce qui se passe lorsque celle-ci fait défaut ou est trop faible pour jouer ce rôle : c'est le cas, aujourd'hui, de l'identité européenne, si effective sur bien des plans, mais qui ne parvient pas à jouer le rôle de représentation structurante et intégrative qu'a pu avoir l'appartenance politique nationale.

Quels éléments, hormis l'attachement compréhensible mais insuffisant à une tradition à mon avis ébranlée et aujourd'hui peu lisible, celle qu'incarne l'idée républicaine éventuellement revisitée (P. Pettit¹) ou « l'humanisme civique » (J. G. A. Pocock²), peuvent-ils justifier, une fois écartée pour les raisons qu'on a dites l'option « mono-identitaire », que l'on accorde une préférence à l'intégration politique des identités partielles et non au différend ? Il me semble qu'une réflexion sur le rôle de l'*institution* dans la constitution des identités peut contribuer à les fournir. Par institution, j'entends ici non pas une chose ou un appareil, ni même, comme on l'a parfois dit, une « idée », mais ce que le juriste Maurice Hauriou a nommé une « couche géologique » : une manière de socle archaïque d'évidence sur lequel prennent appui des mœurs, des croyances, des pratiques, des normes, et qui contribue ainsi de façon puissante et silencieuse à la constitution, à l'institution des identités. L'institution a, Castoriadis y insistait, un caractère dynamique, et elle est de ce fait un facteur d'identité, car elle propose à une communauté des « évidences » structurantes qui créent des espaces d'interlocution. Le langage, dont V. Descombes nous rappelle qu'il est une institution sans laquelle est impensable l'émergence d'une rationalité collective³, le marché, les rites de la parenté sont des institutions aussi bien que ce que l'on désigne plus communément ainsi : L'Ecole, les Eglises, les réseaux associatifs ou syn-

¹ Voir *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, 2004.

² Voir *Le moment machiavélien*, PUF, 1997.

³ Voir *Les institutions du sens*, Minuit, 1996.

dicaux, ou encore l'Etat lui-même sont des institutions : des machines à produire des significations partagées, donc de l'entente *et* de la mésentente, de la reconnaissance mutuelle *et* du différend. Sans institution, au sens dynamique du terme, de représentations d'identité partagées, partielles et concurrentes, je vois mal comment pourraient exister ce que la tradition sociologique française a nommé des représentations collectives, ou ce que Hegel appelait esprit objectif ou raison objective. La dynamique de l'institution produit, de manière chaque fois spécifique, des significations partagées, des manières de dire le monde, et constitue ainsi le terreau des identités concurrentes, dans leur prétention respective à la validité ou à la vérité.

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

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

QUESTIONS ET DEBATS

Le président de séance (Jean-François HIBON) :

Merci beaucoup, Pr. Jean-François Kervégan, pour cet exposé brillant, quelque peu savant mais que vous avez su nous rendre tout à fait accessible. Mesdames, Messieurs, je vous donne donc la parole. Il nous reste peu pour débattre mais nous pouvons en profiter tout de même.

Jean-Claude LOUIS :

Je ne poserai pas la question à nos derniers orateurs. Communautés : raison ou prison ? Par contre, je vais m'adresser à Jean-Marie Glé, en lui disant que j'ai entendu le mot « réfléchir », j'ai entendu d'autres mots qui m'ont fait plaisir, et que s'il n'était pas théologien, il serait Franc-Maçon...

Le président de séance :

L'un n'empêche pas l'autre, d'ailleurs...

Jean-Marie GLÉ :

Mais moi je ne suis pas contre... (*S'adressant à Jean-François Kervégan*)
Un théologien, c'est quelqu'un qui est lent. Il est toujours rattaché à une tradition alors il ne va pas réagir dans les deux ou trois minutes qui ont suivi un exposé, avec des propos définitifs, surtout que je ne connais pas tous les auteurs dont vous avez parlé. Mais sur la fin de vos propos, là je souscris tout à fait à ce que vous dites. Je penserais qu'il ne faut pas faire – vous me contredirez, monsieur le Professeur si je raconte des sottises –, mais il ne faut pas faire du politique. Je le dirais vulgairement. Il ne faudrait pas dire : toi, tu as du goût pour le politique, mais l'autre il fera du cyclisme, le troisième, il ira à la pêche. Non, il faut que le politique reste quelque chose de structurant.

Jean-François KERVEGAN :

Mais est-ce que ça répond aux questions de monsieur ?

Jean-Marie GLÉ :

La question c'était : communauté ; raison ou prison ? Mais attendez... Il faut faire attention car dans votre exposé, vous n'avez pas employé le mot « communauté » lui-même.

Jean François KERVÉGAN :

Pas beaucoup, non...

Jean-Marie GLÉ :

Vous avez employé le mot « communautarisme ». Mais « communautarisme », c'est une catégorie de la philosophie politique. Or la critique que je fais à l'usage du mot « communauté » – j'allais dire : si vous m'autorisez – elle est infraphilosophique. Maintenant cela circule partout : « Mon Dieu, on fait partie de la communauté humaine ! ». Cela n'a rien à voir avec votre exposé. Cela n'a rien à voir non plus avec la philosophie politique. Ce ne sont que des facilités de langage. Alors moi, je dirais : « communautés : ni raison, ni prison ... » mais plutôt « communautés : souvent ensemble vide... ». Parce qu'on sait qu'il s'agit de... – comment a dit Jean-Pierre Fassi tout à l'heure ? – « mots valises ». Moi je dirais même : « concept chewing-gum ». On y met n'importe quoi et donc cela n'a rien à voir avec le débat. « Est-ce qu'il faut être communautariste ou pas ? », c'est autre chose.

Jean-François KERVÉGAN :

On pourrait répondre simplement à cette question en disant – si je la retraduis dans mon langage – que le langage ou la grammaire de chaque communauté (c'est-à-dire de chaque système symbolique dans lequel peut se constituer pour moi, pour d'autres, une identité, ce que j'ai appelé « une identité partielle »), on ne peut pas y échapper. Par conséquent, ce qu'il faut, c'est faire en sorte que les individus puissent ne pas être prisonniers de ces identités partielles, ne s'y réduisent pas. « Non, vous n'êtes pas seulement une jeune fille maghrébine voilée ou non voilée... vous avez d'autres propriétés et votre problème, c'est d'arriver à opérer une synthèse effective de ces différentes propriétés ». Je pourrais m'appliquer la même chose bien entendu : ceci vaut pour chacun d'entre nous. Donc l'identité partielle n'est pas une prison dès l'instant qu'on dispose de ce que j'ai appelé « métalangage », qui nous permette d'intégrer ces identités partielles en une identité effective, qui permette à chacun d'avoir une vie, c'est-à-dire d'être quelqu'un. C'est la chose la plus difficile qui soit d'être quelqu'un...

Hélène JEANNIN :

J'ose mêler mon grain de sel à cet exposé très brillant... Je me demande si le métalangage civique peut être seulement incantatoire, s'il ne doit pas aussi se traduire en actes. Pour moi, l'intégration politique des identités partielles passe par l'intégration sociale, c'est-à-dire la justice sociale.

Jean-François KERVÉGAN :

Ce serait un très long débat (débat très actuel pour les philosophes spécialisés) pour savoir si les questions de redistribution font nécessairement

partie intégrante ou non du problème. Je pourrais mettre des noms sur les différentes options en présence. Il y a des gens qui ont d'assez bons arguments pour expliquer que non, il ne faut pas intégrer les problèmes de ce que vous appelez justice sociale, redistribution, dans la définition du politique. Et d'autres – majoritaires – pensent que si. Je dirais simplement la chose suivante : à supposer même – je ne crois pas que cette condition soit suffisante – que l'appartenance active à la sphère politique suppose un certain nombre de conditions matérielles que tous ne remplissent pas. Je ne veux pas vous parler de...

Hélène JEANNIN :

Excusez-moi de vous interrompre, mais je crois que nous partons sur un malentendu. Pour moi, la justice sociale ne se réduit pas à la redistribution des biens, elle implique la reconnaissance de chacun, bien au-delà de la redistribution des biens.

Jean-François KERVÉGAN :

Mais, reconnaissance en tant que quoi ? Moi je peux très bien reconnaître votre existence.

Hélène JEANNIN :

En tant que personne, je crois...

Jean-François KERVÉGAN :

Cela me semble un peu vague, parce que je peux très bien reconnaître l'existence de quelqu'un, lui reconnaître une certaine identité, mais en même temps tenir cette identité à distance et la neutraliser ainsi : « Je n'ai rien contre les jeunes issus de l'immigration, mais... ». Vous voyez, ce genre de discours : « Je la reconnais, cette identité, mais... ». Personnellement, je n'y souscris pas, bien sûr.

Bruno DUVAL :

Si j'ai bien compris, nous sommes devenus des êtres multidimensionnels avec différents axes sur lesquels on peut se situer. Sur chacun de ces axes, on peut associer des systèmes de valeurs. Donc se pose, vous l'avez évoquée, la question d'un système supérieur de valeurs qui transcenderait tous les autres. Il n'y a pas de réponse simple. C'est une question dont on peut longuement débattre : construire l'humanité autour d'un projet commun... Je citerai par exemple les réflexions qui ont lieu sur un thème qui m'est cher depuis une dizaine d'années au niveau international : sur le développement durable qui a su mobiliser des chefs d'Etat. Il y a là un début de réflexions planétaires sur un devenir commun qui, au-delà de tous les sys-

tèmes de références qu'on pourrait imaginer, de valeurs, pourrait faire avancer l'Humanité.

Jean-François KERVÉGAN :

J'aurais tendance à répondre que je souhaite – mais je ne suis probablement pas assez optimiste – partager votre point de vue. C'est-à-dire que je souhaiterais qu'il soit possible aux humains, à l'intérieur d'une société et de plusieurs sociétés, d'avoir quelque chose comme des projets communs. Mais pour avoir des projets communs, il faut avoir une langue commune, et les difficultés me paraissent très grandes. Mais je suis peut-être malheureusement trop pessimiste...

Bruno DUVAL :

Vous avez parlé de métalangage et de souhait d'un métalangage politique. J'ai l'impression qu'il y en a déjà un, qu'on appelle communément la langue de bois. Alors je voudrais savoir comment vous définiriez idéalement ce métalangage politique.

Jean-François KERVÉGAN :

A la fin de mon exposé, j'ai justement précisé que le politique ne pouvait jouer son rôle. La grammaire, c'est-à-dire, comme l'entend Paul Ricoeur, la manière de construire des récits qui ont du sens à partir d'un système de représentations politiques, n'a d'effectivité que si – précisément – la langue politique n'est ni le monopole d'un certain nombre de professionnels, ni bien entendu ne se limite à l'énoncé de quelques propos incantatoires et vides de sens. C'est malheureusement le cas très souvent, même si je ne voudrais surtout pas sacrifier au poujadisme ou au populisme ambiant qui consiste à systématiquement déprécier ce que font les hommes politiques. Mais il est certain que dans ce que je disais, l'idée d'une appropriation de la sphère politique par des spécialistes, me semble aller tout à l'encontre de cela. Donc en cela, si la langue politique est une langue de bois, alors elle n'est pas vraiment une langue. Une langue, c'est ce qui produit des significations, et pas ce qui hérite de significations figées et qui finalement n'ont plus aucun sens.

Le président de séance :

Ce sera sans doute la dernière question si vous voulez bien.

Martine RIDEREAU :

Merci. L'année dernière j'étais le dernier intervenant aussi ! Ma question est la suivante : en suivant votre développement, j'ai eu l'impression de vous voir réinventer la laïcité. Et je me dis que vous avez parlé d'une so-

ciété moderne. La modernité a commencé à la Renaissance, et donc la laïcité a déjà été inventée dans le cadre de cette modernité des sociétés qui se complexifiaient. Ne s'agit-il pas de faire du bouche à bouche à la laïcité plutôt que de réinventer un autre système ?

Jean-François KERVÉGAN :

J'ai évité d'employer ce mot ou... si ! je l'ai employé une fois mais dans un contexte très neutre. Car d'abord, il n'y a pas un concept unique de la laïcité, il y a, je crois, différentes conceptions parfaitement antagonistes de ce que c'est que la laïcité selon qu'elle est conçue, disons de manière négative, comme une abstention, ou au contraire de manière offensive et positive, comme certains de mes collègues le font. Pour moi, il est clair – excusez-moi de le dire – que les idéaux laïques, tels qu'ils ont été compris pendant une longue période de l'histoire républicaine, sont en voie d'épuisement. On peut le regretter, mais c'est en ce sens que je n'ai pas voulu employer le mot. Je me reconnais assez dans ce que vous avez dit. Je considère que le mot lui-même aujourd'hui, peut-être par l'usage ou certains usages qui en ont été faits, a perdu de sa puissance symbolique. Peut-être me trompé-je, mais j'ai le sentiment par exemple si l'on observe, comme le font les sociologues, les représentations des enseignants, milieu notamment des enseignants du primaire et du secondaire, qui a quand même été très longtemps le milieu vecteur des idéaux de la laïcité, on observe, semble-t-il, que les valeurs de la laïcité n'ont plus la prégnance qu'elles avaient dans ces milieux il y a quelques décennies. Donc, je n'emploie pas le terme mais d'une certaine manière, ce que j'oppose au choix du différent serait une « manière de laïcité », si par laïcité on entend conviction de ce que seul l'espace politique est à même d'intégrer les identités partielles. Je dis bien d'intégrer, ce qui veut dire ne pas les exclure, ne pas les chasser de l'espace public. Je suis bien clair : cette intégration est un enjeu fondamental pour une laïcité. Par exemple, disons les choses directement, je ne suis pas de ceux qui pensent que la loi qui a été adoptée par le Parlement il y a quelques jours soit une bonne chose. Je suis désolé de le dire, je suis sûr que cela choquera beaucoup d'entre vous, mais je ne le pense pas. Parce que précisément ce n'est pas la négation de ces identités partielles – même si on a des raisons de les estimer mal définies ou dangereusement définies, y compris pour celles et ceux-là même qui les définissent ainsi – qui peut aboutir à la constitution d'un espace commun. Mais là, je donne des armes pour me faire bombarder !

Le président de séance :

Eh bien, cela ne sera pas le cas, parce que j'ai le regret de vous dire que nous devons mettre un terme à ce colloque. Avant de passer la parole au

responsable de l'Association du Colloque de Poissy, je voudrais vous remercier pour votre présence et votre participation, remercier aussi très chaleureusement nos conférenciers de ce matin pour leur contribution, et vous donner rendez-vous naturellement à l'année prochaine.

David LEWIN :

Mes chers amis, je vous remercie d'avoir supporté pendant deux jours tant de propos subtils, heureusement avec beaucoup d'humour et beaucoup de questions qui ont animé et enrichi les débats. Avant de nous quitter, je voulais vous donner quelques informations intéressantes peut-être pour certains d'entre vous. D'abord, le Colloque de Poissy va maintenant se pérenniser et l'année prochaine, nous ferons un colloque l'avant-dernier week-end de mars sur « Humaniser la mondialisation ». Les membres de l'Association du Colloque ont pensé qu'on pouvait élargir le débat d'hier et d'aujourd'hui. On est allé jusqu'aux Bambaras mais on voudrait cette fois aller jusqu'à l'ensemble du monde, parler du mondialisme bien sûr, et de l'Humanité en général, et de voir comment on peut se comprendre. Il y a là dedans bien entendu pas mal de sous-sujets, comme par exemple le problème des droits de l'Homme à travers le monde, est-ce que ça peut devenir quelque chose qui s'étend ? Le problème du mondialisme économique et culturel, qui est évidemment une lutte entre les individualités qui essaient de garder leur exception culturelle et ceux qui pensent qu'il faut, au contraire, de plus en plus connaître les cultures que nous ne connaissons pas. Il y a des gens qui sont très opposés à la mondialisation, les altermondialistes, et on demandera l'avis de certains d'entre eux, et puis nous avons aussi besoin de toutes vos suggestions. Vous pouvez envoyer à inscriptions@colloquedepoissy.org (ou au 13, avenue des Ursulines à Poissy) les suggestions que vous désirez.

Mais il existe encore un moyen plus puissant d'intervenir : c'est de faire partie de l'Association. Elle est ouverte à tous. Il suffit de payer la modique somme de 15 € par an... et parfois de travailler un peu. Mais enfin c'est pour l'œuvre commune et le bien commun.

Merci à tous et à l'année prochaine.

De nos jours, les querelles de doctrine sont moins meurtrières qu'à l'époque du premier Colloque de Poissy, en 1561, où les partisans d'une Réforme, spirituelle avant tout, et leurs adversaires, gardiens de la règle, étaient prêts à s'entretuer. Elles demeurent tout de même très vives.

Le troisième Colloque de Poissy, réuni les 13 et 14 mars 2004 sur le thème « Identité, Communautés et Philosophie » a choisi de ne pas les éviter en s'intéressant aux rapports entre génétique, singularité, individu, communautés et société.

L'égalité dans la prise de parole, la bienveillance et l'honnêteté intellectuelle ont rendu accessibles à tous, en les clarifiant, les débats philosophiques et sociaux les plus complexes. Le présent ouvrage réunit les contributions des intervenants, ainsi que les très riches débats engagés par les questions du public.

Avec les contributions de : **Claude Ber**, *Ecrivain*, **Georges David**, *de l'Académie nationale de Médecine*, **Jean-Pierre Fassi**, *Représentant « Le Droit Humain »*, **Jean-Marie Glé**, *Jésuite, Théologien*, **Jean-François Kervégan**, *Professeur de Philosophie à l'université Panthéon-Sorbonne*, **Geneviève Koubi**, *Professeur de droit public à l'université de Cergy-Pontoise*, **Ismaël Maïga**, *Chercheur à l'université Paris-VIII (Cité de la Sorbonne)*, **Francis Van den Haute**, *Consultant*.

L'ACP (Association du Colloque de Poissy - 13, avenue des Ursulines - 78300 POISSY) a pour but, dans une tradition d'ouverture, de tolérance et de partage de la pensée, de permettre la rencontre de chercheurs, de membres de la société civile et de citoyens, et d'en diffuser les débats au plus grand public par tout média adapté. Les thèmes de ses colloques ont vocation à promouvoir la recherche intellectuelle, afin d'échanger, dans le respect des croyances et convictions de chacun, les opinions les plus diverses dans les champs de la philosophie, de l'éthique, de la morale, et des sciences humaines et sociales.



EDITIONS FAUSTROLL
37 RUE DU COMMERCE
F-37160 - DESCARTES

www.faustroll.net