

OCTOBRE 2023

spirale

HUMANISME ET PROSPECTIVE

**L'universalisme,
condition
de la diversité**

// Entretien avec Francis Wolff

**LE SINGULIER,
L'UNIVERSEL**

**L'universalisme
à l'épreuve
du différentialisme
et du relativisme**

// Martine Pretceille

ET AUSSI :

**Déclaration des droits
et devoirs de l'humanité**

// Christian Huglo

**L'appel du divin en
l'homme, entre Orient
et Occident**

// Abdennour Bidar

**Différentialisme
féministe et
universalisme**

// Véronique Bonnet

spirale

HUMANISME ET PROSPECTIVE

Direction de la publication

Pierre Chastanier

Rédaction en chef

Patrick Brunel

Comité éditorial

Christine Barré-De Miniac, Roland Branquart,
Alain Grangé-Cabane, Pierre-Marie Lledo, Pierre Maurel,
Michel Payen, Jacques Samouelian.

Auteurs

Abdenmour Bidar, Véronique Bonnet, Gérald Bronner,
Patrick Brunel, Alain Farel, Alain Grangé-Cabane,
Christian Huglo, Michel Payen, Martine Pretceille.

Impression : Print France Offset

3, rue de l'Atlas - 75019 Paris

Conception et réalisation : Studio 122

La revue *Spirale* est éditée par le CIU

Cercle Inter Universitaire

Euro2c

122, rue de Provence

75008 Paris - France

N° ISSN : 2491-2999

- 113 **L'architecture :
pour un universalisme du divers**
// Alain Farel
- 129 **L'Appel du divin en l'homme,
entre Orient et Occident**
// Abdenmour Bidar
- 139 **Mais pourquoi (faudrait-il) rire ?**
// Patrick Brunel
- 177 **Le sport est-il universel ?**
// Alain Grangé-Cabane
- 183 **Paul Audi, *Troublante identité***
// Note de lecture de Michel Payen

LE CERCLE INTER UNIVERSITAIRE

Préface par Pierre CHASTANIER, président-fondateur du CIU



Le Cercle Inter Universitaire réunit depuis onze ans des femmes et des hommes de talent, provenant de diverses écoles de pensée ou d'institutions initiatiques philosophiques, maçonniques, scientifiques et religieuses, mais aussi de corps tels que l'armée, la politique, la haute fonction publique, l'Université ou les professions réglementées.

Sur la base de formations, d'expériences et d'engagements très diversifiés, ils entendent conjuguer leurs réflexions et leurs efforts pour contribuer à éclairer les hommes aux lumières des valeurs humanistes qu'ils défendent et évoquer ensemble des solutions aux problèmes complexes que nos sociétés modernes doivent résoudre.

Le Cercle respecte la règle impérative d'un mouvement ordonné où, à la différence de l'affligeant spectacle des débats politiques au cours desquels personne n'écoute personne, la parole est donnée mais jamais prise, la critique toujours remplacée par un argument constructif ou une remarque interrogative, respectant l'autre, conscients que nous sommes que personne ne peut détenir de vérité absolue et que chacun peut s'enrichir des apports d'un point de vue différent.

Les propositions de notre Cercle, élaborées à partir d'auditions d'experts, de groupes d'études, d'appels à des think-tanks, de consultations d'organismes officiels, s'inspirent des textes fondateurs comme la « Déclaration universelle des droits de l'homme ». Elles ne sont jamais émises au service exclusif d'un parti ou d'une idéologie, quelle qu'elle soit, le principe de base restant le dialogue afin d'aider au rapprochement des points de vue, même les plus éloignés.

Les membres du Cercle se réclament de l'idéal humaniste et républicain. Ils reconnaissent que les partis politiques sont indispensables à la vie démocratique, mais ils savent qu'une mutuelle compréhension entre les hommes, seule vraie base de l'action, suppose qu'on en dépasse les clivages. Ils veulent être un noyau d'hommes et de femmes de bonne volonté, soucieux de l'intérêt général, cherchant ensemble, dans un esprit de tolérance, des voies nouvelles, pour aider la société à affronter, avec courage et détermination, les réalités du présent et la préparer aux défis de l'avenir.

Ils placent leurs espoirs dans tous ceux qui savent qu'il est préférable de chercher à se comprendre plutôt que d'essayer de se convaincre. Hors des clivages traditionnels qui ne servent souvent qu'à justifier les immobilismes, ils puisent dans chaque Institution les idées qui réunissent, plutôt qu'ils ne s'enlisent éternellement dans celles qui divisent. Ils revendiquent une totale indépendance intellectuelle, matérielle et morale envers quelque formation politique, philosophique ou religieuse que ce soit. Ils affirment leur attachement à la France, inspiratrice de l'Europe, et à sa mission pour le dialogue entre les nations et les peuples.

Ils veulent rassembler sans imposer de dogme ou d'idéologie, agir en recherchant des propositions nouvelles tournées vers l'avenir et se reconnaissent comme membres d'une confraternité ouverte, sans exclusive envers les fraternités les plus diverses qui depuis l'aube des temps concourent, dans l'amour du prochain, à la paix, à la tolérance et à l'épanouissement de l'humain.

Avis aux lecteurs

Spirale est la revue du CIU, Cercle Inter Universitaire, cénacle tourné vers le dialogue et l'action. Ayant pour devise « Humanisme & Prospective », *Spirale* et le CIU se donnent pour objectif de rassembler ce qui est épars et de réunir hommes et femmes de bonne volonté, dans un triple souci de raison, de tolérance et de progrès.

Le CIU accueille dans un esprit d'ouverture et d'empathie tous ceux et celles qui se recommandent de diverses écoles de sagesse. Le but ultime est de permettre à chacun de mieux se connaître, de mieux connaître les autres et de mieux connaître le monde afin de pouvoir agir. La revue *Spirale* rassemble les contributions qui répondent à une exigence d'humanisme, de lucidité et de prospective.

Spirale s'écarte délibérément de toute pensée extrémiste ou dogmatique. Les points de vue exprimés relèvent de la seule confrontation d'idées dans un souci d'approfondissement et d'élargissement afin de progresser vers plus de vérité.

À ce titre, *Spirale* accueille volontiers toute contribution répondant à ces principes. Dès lors, il serait vain de rechercher dans *Spirale* une ligne éditoriale spécifique ou orientée. Seul importe le respect des principes et des valeurs du CIU. Par voie de conséquence, le comité éditorial de *Spirale*, dans son souci d'ouverture et de pluralisme, ne peut être tenu pour responsable des articles publiés. Les opinions exprimées relèvent de la seule responsabilité de leurs auteurs à partir du moment où l'esprit qui anime le CIU est respecté.

Quant à l'équilibre entre les opinions exprimées dans ses pages, *Spirale* confirme qu'il ne peut être mesuré au sein d'un même numéro ; c'est seulement sur la longue période, au fil de plusieurs numéros, que cet équilibre pourra être vérifié. *Spirale* tiendra le plus grand compte des réactions de ses lecteurs aux articles qu'elle aura publiés. Sur ces principes, *Spirale* entend offrir à ses lecteurs le plaisir de la lecture, la joie de la réflexion et le bonheur de la probité.

Le comité éditorial

ONT COLLABORÉ À CE NUMÉRO

Abdenmour Bidar

Docteur en philosophie, chercheur associé au laboratoire GSRL (Groupe Société Religions Laïcité de l'EPHE), il est spécialiste de l'islam et des évolutions de la vie spirituelle dans le monde contemporain. Son dernier ouvrage, *Les cinq piliers de l'islam et leur sens initiatique*, est paru chez Albin Michel, collection Spiritualités Vivantes, en mars 2023.

Véronique Bonnet

Professeur de philosophie en classes préparatoires au lycée Janson de Sailly, Véronique Bonnet rédige régulièrement des ouvrages de philosophie générale sur les thématiques des concours des grandes écoles de commerce chez Studyrama et Atlande. Vice-présidente de l'April, association francophone de promotion et de défense de l'informatique libre, elle intervient par des conférences et des articles sur les enjeux humanistes du logiciel libre. Son prochain livre en préparation : *Richard Stallman et l'éthique de l'espace numérique : une lecture philosophique*.

Gérald Bronner

Gérald Bronner est Professeur à la Sorbonne, membre de l'Académie des technologies et de l'Académie nationale de médecine. Sociologue, il travaille notamment sur les croyances collectives et a publié de nombreux ouvrages sur ces questions. Ses travaux ont été couronnés de plusieurs prix, dont celui des Lumières, le prix Aujourd'hui ou encore le prestigieux *European Amalfi Prize For Sociology and Social Sciences*.

Patrick Brunel

Enseignant-chercheur à la Faculté des lettres de l'Institut Catholique de Paris, Patrick Brunel est l'auteur d'une thèse de doctorat (Université Paris IV-Sorbonne) sur *Le Rire de Proust* (Honoré Champion, 1997), de *La Littérature française du XX^e siècle* (Armand Colin, 2002), d'un essai-portrait sur *Vladimir Horowitz, le Méphisto du piano* (Josette Lyon, 1997). Il a participé au *Dictionnaire des lettres françaises, Le XX^e siècle* (Le Livre de Poche, 1998). Ses travaux portent plus particulièrement sur le comique dans la littérature romanesque de la première moitié du XX^e siècle. Passionné de voyages maritimes, il prépare un livre sur son expérience vécue à bord des paquebots.

Alain Farel

Après un doctorat en mathématiques suivi d'un diplôme d'architecte dplg, Alain Farel a été consultant en informatique appliquée à l'architecture, en management de grands projets et en aménagement urbain. Il a dirigé l'activité de deux célèbres cabinets d'architecture, puis a créé sa propre agence en 1997. Il a également enseigné en écoles d'architecture et développé ses activités de recherche. Il a fait partie de la Commission Française du Développement Durable de 2000 à 2003. Parmi ses ouvrages : *Réflexions pour un monde vivable* (co-auteur), aux Éditions Mille et Une Nuits (2003) ; *Bâtir éthique et responsable* (directeur et co-auteur), aux Éditions du Moniteur (2007) ; *Architecture et complexité : le troisième labyrinthe*, aux Éditions Parenthèses (2008).

Alain Grangé-Cabane

Économiste, sociologue, historien et énarque, Alain Grangé-Cabane a d'abord été membre du Conseil d'état, avant de rejoindre le monde des médias (Antenne 2), de la publicité (Union des Annonceurs) et de l'économie (président de la Fédération des entreprises de la beauté). Il anime aujourd'hui une entreprise de conseil aux entreprises. Il est également médiateur et arbitre.

Christian Huglo

Christian Huglo a consacré sa carrière d'avocat et d'enseignant à faire pénétrer le droit de l'environnement dans tous les secteurs de la vie publique et de l'économie, tant au niveau national qu'international. Fondateur du cabinet d'avocats qui porte son nom, puis associé de Corinne Lepage, il s'est spécialisé dans les procédures contentieuses, notamment dans les affaires internationales de pollution et d'environnement (Amoco Cadiz, Erika, Levoli Sun, Prestige, etc.). Fort d'une activité doctrinale, il a publié aux éditions Bruylant, *Le contentieux climatique, une révolution judiciaire mondiale* (2018) et *L'étude d'impact climatique et la RSE climatique* (2020). Il participe au comité scientifique de la revue *Energie, environnement, infrastructures* et co-dirige le *Jurisclasseur Environnement* en six volumes chez Lexis Nexis. En 2020, il a publié avec Corinne Lepage un ouvrage intitulé *Nos batailles pour l'environnement* aux éditions Actes Sud.

Michel Payen

Aujourd'hui proviseur honoraire, Michel Payen a été formé à l'École Normale d'instituteurs de son département. En tant que professeur de lettres modernes il a éprouvé sur le terrain ses convictions humanistes et républicaines dans des secteurs peu favorisés sur le plan socio-culturel. Devenu personnel de direction, très concerné par la question de la diversité culturelle, il s'est confronté aux difficultés d'application du principe de laïcité et à l'approche problématique des conceptions religieuses dans l'espace public. Il est l'auteur de *La laïcité et l'enfant*, en collaboration avec Philippe Bluteau, aux Éditions Weka et de l'article sur la spiritualité dans le *Dictionnaire de la laïcité*, Éditions Armand Colin.

Martine Pretceille

Martine Pretceille est Professeur émérite des Universités (Paris 8, Paris III Sorbonne Nouvelle). Elle a été Professeure associée dans plusieurs universités américaines, dont New York University, Columbia University, ainsi qu'à l'ULB (Université Libre de Bruxelles). Elle a assuré des missions d'expert pour l'UNESCO, l'OCDE, le Conseil de l'Europe et l'OFAJ (Office Franco-Allemand pour la Jeunesse).

Parmi ses ouvrages et articles sur l'éducation et la communication interculturelles : *La communication interculturelle entre pertinence et impertinence*, Paris, L'Harmattan, 2020 ; *Quelle école pour quelle intégration ?* (1^{ère} éd. 1992, 2^e éd. 2017) ; *L'éducation interculturelle*, Paris, PUF, *Que sais-je ?* (1^{ère} éd. 1999, 5^e éd. 2017).

Francis Wolf

Francis Wolff est philosophe et professeur émérite de philosophie à l'École normale supérieure (Paris), dont il a longtemps dirigé le département de philosophie. Il a aussi été professeur aux universités de São Paulo (Brésil), de Reims et de Paris-Nanterre et invité dans de nombreuses universités françaises (Paris-Sorbonne) ou étrangères (Espagne, Brésil, Etats-Unis). Connu pour ses travaux sur la pensée ancienne (*Socrate*, PUF, 2000 ; *Aristote et la politique*, PUF, 2008 ; *Penser avec les Anciens*, « Pluriel », 2016), il construit depuis plus d'une vingtaine d'années une œuvre personnelle centrée sur la singularité de l'être humain.

Ses travaux sont marqués par une volonté reconstructive à l'encontre des tendances relativistes dominantes de notre époque. Ils s'efforcent de mettre en évidence les universaux anthropologiques dans l'histoire des sciences et des normes (*Notre humanité, d'Aristote aux neurosciences*, « Pluriel » 2023) ou dans l'imaginaire contemporain (*Trois utopies contemporaines*, Fayard, 2017).

Sa perspective universaliste envisage tous les domaines, de la philosophie du langage (*Dire le monde*, 3^e édition « Pluriel », 2020) à la philosophie morale (*Plaidoyer pour l'universel*, « Pluriel, 2020) et elle concerne tous les aspects de la vie humaine (*Pourquoi la musique ?* « Pluriel », 2019 ; *Il n'y a pas d'amour parfait*) à la métaphysique (son dernier livre, *Le temps du monde*, Fayard 2023, est une étude de métaphysique descriptive). Il a publié à l'automne 2021 un livre de synthèse de ses travaux et de son parcours : *Le monde à la première personne*.

Éditorial

ESSENTIEL UNIVERSEL !

Par Michel Payen



Bien que notre époque cherche à bouter la notion d'universel hors de tout propos épistémique au prétexte qu'au nom de cette notion on a justifié les pires inanités de l'entreprise coloniale, que ce fût l'église catholique (l'adjectif signifie « universelle ») ou bien la mission « civilisatrice » dont l'Europe s'est investie, justifiée par une supposée supériorité technologique et morale, toute réflexion soucieuse d'objectivité finit toujours par rencontrer sur sa voie cet universel tellement suspecté.

La primauté donnée à l'individuel sur le collectif, la prégnance de plus en plus forte de la mise en question des dominations et le combat pour la dignité des opprimés, le besoin d'un refuge identitaire contre le sentiment de dépossession engendré par les changements de paradigmes sociétaux, les replis communautaires et les radicalités sont autant de positionnements intellectuels ou activistes qui s'inscrivent en opposition à toute idée d'universalité.

Or tous ces positionnements sont conflictuels. Ils mettent en avant les facteurs de division. Ils ont en commun d'être exclusifs en donnant la primauté aux entre-soi et au rejet de tout ce qui est considéré comme non conforme à un « nous » imaginaire et symbolique

qui détermine une identité assignée et figée. Ce n'est pas la voie dans laquelle l'humanité trouvera paix et harmonie.

Pourtant les humains sont doués pour créer de vastes sociétés et parvenir à y vivre assez bien, en général, du moins s'ils parviennent à s'opposer aux appétits de pouvoir extravagants de quelques-uns. Et cette aptitude à « vivre ensemble » ne trouve ses racines que dans le sentiment profond du partage d'une condition universelle au-delà de toutes les particularités, de toutes les différences, de toutes les contingences locales qui peuvent cloisonner et rabougrir les groupes humains sous la pression d'une doctrine du refus de l'Autre, alors que la paléoarchéologie montre que l'humanisation des espèces hominines est passée par une phase d'adoption de « l'étranger » favorisant l'élargissement des groupes humains et, en conséquence, une meilleure emprise sur leur environnement.

Ce qui se lit dans les articles qui composent le présent numéro de *Spirale*, c'est que quelles que soient les activités humaines abordées, du questionnement philosophique au sport, en passant par l'architecture ou le droit à la liberté de s'exprimer sur les sujets de son choix, ou bien encore l'aspiration à la spiritualité la plus élevée ou les combats contre les inégalités ou la qualité des relations entre les uns et les autres, toutes sont empreintes, par un aspect ou par un autre, d'un universel humain. C'est la base de tout humanisme.

Fondateurs de ce que l'idée d'universel a d'incontournable, les deux premiers articles de Francis Wolff et Martine Pretceille en posent les bases effectives pour dépasser les arguments des contempteurs. Bien évidemment, l'universel propre à tisser du lien entre les humains n'est pas celui que d'aucuns contestent : dominateur et uniforme ; ce qui est présenté et dénoncé comme fondement de l'universalisme, n'a rien à voir avec l'universel.

Car c'est là, en réalité, dans « la spécificité de l'humanité » en tant qu'elle est « une communauté éthique », qu'elle a « une valeur intrinsèque et qu'elle est source de toute valeur » et que « tous les

êtres humains ont une valeur égale », que se trouve l'origine des valeurs universelles.

C'est pourquoi, en vertu de ce qui est commun, il faut refuser qu'au nom des différences, certes réelles, on mette en avant les particularismes. Au contraire, ce qui est signifiant, c'est la diversité, car « la diversité renvoie à la découverte d'autrui en tant que sujet singulier et universel ». Chacun, avant d'être de telle ou telle ethnie, de telle ou telle nationalité, est d'abord un être humain et sa « culture » est un aspect de la notion de culture en général « définie comme un produit humain caractéristique de l'Espèce », de sorte que la « diversité est ce qui caractérise l'humain et conduit par là-même à l'universalité ».

C'est la condition qui permet la rencontre de l'Autre comme Autre dans l'exigence de sa liberté, le respect de sa complexité, de ses contradictions, voire d'une non-transparence. Et, en conséquence, c'est aussi la condition de la cohérence sociale. Sur ces bases-là, Gérald Bronner montre comment des approches sociologiques comme la *Standpoint theory*, en affirmant que l'individu perçoit et comprend le monde au croisement d'expériences sociales et politiques qui forment un « point de vue », se doivent d'en donner toute l'étendue. Or, ce qui est privilégié, ce sont le genre et la race qui connotent un rapport de domination, de sorte que ne sont pas recevables les études faites par des personnes qui n'appartiennent pas au genre et/ou à la race de celui ou celle qui en a produit l'objet. Cela entraîne la répudiation d'une épistémologie fondée sur la rationalité et l'objectivité, fondements mêmes de la science qui tire son universalisme de ce que sa constitution est d'essence collective. Les défenseurs de la *Standpoint theory* considèrent même que toute forme de connaissance prétendant à l'universalisme dissimule bien souvent un discours masculin, blanc et hétérosexuel. Or, si des éléments d'ordre culturel ou sociologiques peuvent influencer une pensée, le travail de recherche doit en tenir compte. Et c'est ce qu'il fait !

Le même phénomène se produit avec le féminisme (Véronique Bonnet). Sur la base de la restitution de sa place pleine et entière à la femme en tant que personne dans la société, ce qui est une visée universaliste, le féminisme en vient à s'installer dans un différentialisme qui dresse les genres les uns contre les autres. « Pourquoi ne pas reconnaître ce droit d'inventer sa manière d'être humain avec et par l'autre, plutôt que contre l'autre ou malgré l'autre ? Soit sur un mode universel, assumé comme tel, et non dissimulé. Droit qu'aurait chaque être humain d'être admis dans la communauté des humains comme expression particulière, irremplaçable et précieuse, dans la mesure où aucun de tous n'abaisse l'humanité de l'autre ni la sienne. »

D'autres domaines ont fait la preuve que l'imposition d'un universel factice aboutit à des dégâts accablants. Alain Farel explique ainsi comment les principes architecturaux de Gropius et du Bauhaus en Allemagne, de Le Corbusier en France qui édicta des principes dits universels car reposant sur la rationalité, relèvent en fait d'une méthode totalitaire : « Ses *a priori* doctrinaux sont censés avoir la valeur d'une vérité scientifique et doivent s'appliquer partout. Pourtant on n'habite pas de la même façon à Paris, à Dakar ou à Manille. Les prétentions à l'universalité de la doctrine corbuséenne, si longtemps valorisée, ont conduit à uniformiser les villes partout sur la planète avec des principes architecturaux abstraits qui ne tiennent compte ni du contexte culturel, ni du climat, ni des modes d'habiter de ceux à qui sont destinés ses logements. »

En revanche, il semble qu'il y ait une universalité du sport : audience considérable, financements gigantesques, valeurs individuelles et altruistes, fonction exemplaire des grands champions, symbolique universaliste des Jeux Olympique, etc. Alain Grangé-Cabane pointe toutefois les dérives bien connues qui ternissent quelque peu la force du symbole, qu'il s'agisse du dévoiement par les politiques, du pourrissement par l'argent, de la recherche de la performance par le dopage, ou encore des délires nationalistes, xénophobes ou racistes...

Si la notion d'universel est bien un trait de la psyché humaine, sa réalisation est bien moins naturelle. C'est pourquoi il y faut mettre de la volonté, comme cela transparaît dans la conception de la « Déclaration des Droits et Devoirs de l'Humanité » dont Christian Huglo souligne l'importance. Ce sont des principes fondamentaux et partant universels sur lesquels repose cette déclaration qui est non seulement universelle mais aussi pérenne, parce qu'elle est valable au-delà des toutes premières générations et que, si elle se rattache au passé, c'est pour construire l'avenir. Le droit corrige l'inégalité qui est la loi naturelle entre les humains, chacun étant par ailleurs unique. Il s'applique universellement et établit formellement l'égale dignité de tous.

Ce à quoi nous aspirons universellement, c'est à « la vie bonne ». Mais chacun la pense à sa façon, bien obligé néanmoins de le faire en incluant autrui. Or cet autre n'est pas qu'extérieur à soi, il est aussi l'autre-en-soi. Cette rencontre, au plus haut de la vie intérieure, peut se traduire comme ce qu'Abdenmour Bidar nomme « l'expérience du divin faite en l'homme ». L'étude, de ce point de vue, de trois religions, l'hindouisme, l'islam soufi et le christianisme, montre de nombreuses convergences : car « l'appel du divin ne retentit pas du dehors mais du dedans de nous-mêmes ; et dès lors, si une communication universelle peut s'installer entre les êtres humains sur toute la planète, c'est parce que l'universel est en chacun d'eux, la qualité intrinsèque du divin étant bien le caractère universel de sa réalité. » La très haute spiritualité est une aspiration légitime, parfaitement humaine ; elle concerne l'accomplissement de soi et à ce titre participe de « la vie bonne » qui inclut aussi l'aspiration au bonheur, à la joie de vivre.

Le rire peut traduire cette joie mais il exprime tellement d'affects divers, dont certains très négatifs, qu'il faut être attentif à son degré de bienveillance ou de malveillance par rapport à autrui. Alors, se demande Patrick Brunel, « pourquoi faudrait-il rire ? Pourquoi valoriser ce besoin, certes universel sur le plan anthropologique, mais virtuellement dangereux en raison, non de son caractère subversif, mais de sa charge d'inhumanité ? » Tous les rires ne se valent pas.

Seul vaut un rire éthique et humaniste qui se doit « d'être inclusif et ne se fait agonistique que s'il y est contraint par la force de l'Histoire ; il se met alors au service des humbles et des opprimés. » Ainsi défini, le rire bon n'est pas la stricte expression de la joie qui, elle, est indifférente à toutes ces nuances car elle « est une » (Baudelaire). Spinoza cependant réconcilie rire et joie : le rire est un mouvement dynamique de l'être, « une étape sur la route qui conduit le Sage à l'éternel et suprême bonheur. »

Ainsi, les humains partagent-ils tous les mêmes potentialités qui se réalisent et s'épanouissent en autant de formes diverses qu'il existe d'humains. Ce qu'ils partagent ne fait pas d'eux des êtres identiques ; aptes à faire des choix parce qu'ils sont libres, ils transforment leur héritage d'humanité selon leurs besoins et leurs désirs. C'est l'universelle condition que de devenir soi singulier.

L'universel est présent dans chaque personne particulière dans la mesure où celle-ci relève pleinement de l'appartenance à l'humanité, donc est égale en dignité à tout autre semblable. Singulier et universel fonctionnent en symbiose : il n'y a pas d'universel s'il n'y a pas de singulier et il n'y a pas de singulier s'il n'y a pas d'universel.

« L'UNIVERSALISME N'EST PAS LA NÉGATION DE LA DIVERSITÉ, IL EN EST AU CONTRAIRE LA CONDITION. »

Entretien avec Francis Wolff



SPIRALE : Votre livre s'intitule *Plaidoyer pour l'universel*. Quelle différence faites-vous entre universel et universalisme ?

FRANCIS WOLFF : Je préfère éviter les termes en « isme » qui désignent des doctrines. En outre, le terme d'universalisme est souvent galvaudé. Il est parfois accusé de prôner une vision politique typiquement occidentale.

Sous l'idée d'universel, j'inclus des concepts et des valeurs très divers qui peuvent difficilement se ranger sous une seule bannière. Je pose qu'il existe des valeurs universelles qui transcendent les convictions morales ou religieuses individuelles ou collectives, ainsi que les différences de communauté, de culture ou de civilisation. Ces valeurs peuvent être politiques bien sûr, par exemple le droit de tous à participer aux affaires civiques ; elles peuvent être aussi juridiques, c'est le cas des libertés individuelles fondamentales (liberté de conscience, d'expression, de religion, de circulation) ; morales, par exemple la dignité, le respect ; ou judiciaires, par exemple le respect du contradictoire. Mais j'y range aussi les va-

leurs épistémiques liées à la rationalité humaine : l'argumentation, le raisonnement éclairé, les procédures scientifiques, etc.

La démonstration que je m'efforce de mener dans le livre ne s'épuise donc pas dans les querelles actuelles autour de l'universalisme. Il ne s'agit pas seulement pour moi de « plaider pour les valeurs universelles », qui sont en effet mises à mal de toutes parts, mais aussi, comme l'indique le sous-titre, de « fonder l'humanisme », que je définis par trois thèses générales : l'humanité est une communauté éthique ; elle a une valeur intrinsèque et elle est source de toute valeur ; et enfin, tous les êtres humains ont une valeur égale. De là se déduisent le caractère inviolable du corps humain et de la personne humaine, ainsi que le respect dû aux œuvres humaines : l'histoire, les savoirs, les techniques et les arts. Autrement dit, je m'efforce de remonter à la source des valeurs universelles : la spécificité de l'humanité.

SPIRALE : Vous écrivez (pp 128-129) : « Il n'y a presque rien, dans la culture, qui relève des normes ou des valeurs universelles (...) La morale de la culture est donc forcément relativiste et ne peut être universaliste. » Pouvez-vous préciser votre pensée ?

FW : Cette phrase est extraite d'un long développement dans lequel je m'efforce de trouver une définition de l'humanité sur laquelle puisse se fonder une éthique universelle. Dans cette quête, je rencontre la thèse anthropologique banale selon laquelle l'homme est un être « de culture ». Ainsi Lévi-Strauss définissait l'humanité (donc la « culture ») par le double critère de la reconnaissance de règles et par leur variabilité (par opposition à l'universalité des lois naturelles), ce qui lui permettait d'en déduire le propre de toute culture humaine : l'échange, et donc la triple circulation des biens (économie), des paroles (langage) et des conjoint(e)s (exogamie, parenté). La culture humaine est en outre inséparable d'institutions sociales, c'est-à-dire de pratiques régies par des normes reconnues et donnant lieu à des sanctions pour celles ou ceux qui les enfrein-

gnent. Cette définition de l'humanité par la « culture », si indéniable soit-elle, ne permet cependant pas de fonder une éthique. Pour deux raisons.

La première est qu'elle nous donne bien une caractéristique de l'espèce humaine en général (par différence avec les autres espèces vivantes), mais rien qui soit un trait des êtres humains considérés *individuellement* et donc des rapports interpersonnels sur lesquels se fonde la morale.

La culture humaine est inséparable d'institutions sociales, c'est-à-dire de pratiques régies par des normes reconnues et donnant lieu à des sanctions pour celles ou ceux qui les enfreignent. ”

L'autre raison est l'usage ambigu que font souvent les anthropologues de cette définition de l'être humain par la « culture ». Car ce qu'on remarque, et qui est en effet spécifique de l'humanité, c'est l'extraordinaire diversité des cultures humaines. Il y a donc (comme on le sait depuis Hérodote ou Montaigne) une très grande variété de valeurs reconnues et prônées dans les diverses sociétés. Selon les cultures, et selon les moments de l'histoire, les normes morales admises et inculquées par les institutions sociales sont différentes voire incompatibles. Ici, on pratique l'esclavage, là on le condamne. Ici

on encourage les relations sexuelles entre personnes de même sexe, là on les tolère, et là encore on les interdit féroce-ment. Ici on est tenu de respecter un code d'honneur, là on le considère comme criminel. Ici, on pratique l'excision des fillettes, là on la condamne comme barbare. Ici on recourt à tous les moyens abortifs, là on condamne l'avortement. Et il en va de même des croyances dont la diversité et la variabilité sont encore plus évidentes. Et comme on ne trouve guère de valeur ou de norme morale qui soit universellement reçue (si ce n'est quelques très rares pratiques mettant en péril la collectivité comme le meurtre – dont la définition est d'ailleurs variable), on en conclut à tort qu'il n'y a pas de norme ou

de valeur universelle. Cette conclusion relativiste est celle à laquelle mène inéluctablement l'interprétation dite « culturaliste » de l'idée de culture. Alors même que la culture est un ensemble de traits matériels et intellectuels, de concepts et de valeurs sanctionnés par la tradition, le culturaliste en déduit *faussement* que toute culture est enfermée sur elle-même et surtout que tous les individus appartenant à cette société en partagent forcément toutes les valeurs. Prise en ce sens donc, « la morale de l'idée de culture est forcément relativiste » et « il n'y a presque rien, dans la culture, qui relève des normes ou des valeurs universelles ».

Il y a, je crois, dans toute société, et notamment dans celles qui nient les valeurs que je nomme universelles, des individus, des hommes et plus souvent encore des femmes, qui défendent et illustrent ces valeurs.”

Je montre cependant que la déduction culturaliste est fautive. Du fait que certaines valeurs sont dominantes dans une société, on ne peut pas déduire qu'elles sont partagées par tous les individus de cette société. Ce ne sont souvent que les idées des dominants, justement ! Je demande : n'y a-t-il pas, dans toute société, des oppositions, des conflits, des valeurs discutées, des pratiques contestées, des traditions remises en cause, des rapports de

domination vécus comme tels ? N'y a-t-il pas, dans toute « culture », des consciences, qu'elles soient opprimées ou éclairées, qui se révoltent contre l'esclavage dans les « cultures esclavagistes », ou qui, dans d'autres cultures, s'insurgent contre les sacrifices d'êtres humains, le suicide par le feu des jeunes veuves, la lapidation des femmes adultères, les « meurtres d'honneur », le bandage des pieds des fillettes ou leur mariage précoce, la torture des homosexuels, l'exclusion des albinos du corps social, la vivisection des prisonniers, etc. N'y a-t-il pas, partout, des Antigone ? Il y a, je crois, dans toute société, et notamment dans celles qui nient les valeurs que

je nomme universelles, des individus, des hommes et plus souvent encore des femmes, qui défendent et illustrent ces valeurs. Ce sont ces personnes, même minoritaires dans leur société, qui sont porteuses de l'universel. Je pense par exemple actuellement – mais c'est un exemple entre mille – aux femmes iraniennes.

SPIRALE : Le droit à la différence est-il une limite à l'universalisme ?

FW : Je ne crois pas que « la différence » soit un droit. Je crois plutôt que c'est un fait. Nous sommes tous différents. En outre, chacun d'entre nous est traversé par de multiples modes de différenciation. Plus généralement, nous sommes différents *de fait*, et c'est pourquoi nous sommes égaux *de droit*.

Logiquement, on ne peut proclamer égaux en droits que des êtres différents. La différence est une relation qualitative infiniment variable : le rouge est différent du bleu, le blanc du noir (et il y a toutes les nuances de gris), le masculin est différent du féminin, le jeune du vieux, et tous les goûts sont dans la nature humaine. L'égalité n'est pas dans la nature, elle est une valeur morale, politique, juridique, qui transcende toutes les différences.

Cela dit, une question se pose : comment concilier les valeurs universelles avec l'extrême diversité des opinions, des croyances, des convictions individuelles, ainsi qu'avec la variété des communautés religieuses, des institutions sociales, ou des pratiques culturelles ? Celles-ci ne vont-elles pas nécessairement s'opposer à celles-là ? Celles-là ne vont-elles pas empêcher celles-ci de s'exprimer ? Je ne le pense pas. A condition que l'universel demeure purement formel et se borne à définir des limites.

Je m'explique. On assimile à tort l'universel et l'uniforme. Mais l'universalisme n'est pas la négation de la diversité, il en est au contraire la condition. Les différences ne peuvent exister que si elles sont garanties par un universel de second niveau : ainsi il faut

un principe moral qui permette l'existence des convictions opposées – c'est par exemple ce qu'on nomme la « tolérance ». Il faut un principe juridique qui permette la coexistence des différents sentiments d'appartenance communautaires (culturelles, culturelles, linguistiques) – c'est la citoyenneté. Il faut un système juridique qui permette la coexistence de différentes croyances religieuses ainsi que des non-croyances – c'est « la laïcité » – et un système politique qui permette l'existence des opinions les plus variées et leur coexistence dans l'espace public – c'est le principe des libertés démocratiques.

Dans tous ces exemples, on voit clairement deux choses. D'une part que les valeurs universelles (tolérance, citoyenneté, laïcité, libertés démocratiques) n'ont aucun contenu particulier, elles sont

formelles : la tolérance n'est pas une conviction particulière, c'est la condition d'existence des convictions particulières dans leur pluralité et leurs différences. On voit d'autre part que les différences (de premier niveau) ne peuvent exister que grâce à la valeur universelle de second niveau. Ou mieux : elles ne peuvent coexister que grâce à un universel qui les surplombe et les encadre. On dira : et si elles n'acceptent pas la pluralité, ni l'altérité, si l'une d'entre elles

Être tolérant, ce n'est pas abdiquer quoi que ce soit de la vérité de ses croyances et de la valeur de ses convictions, c'est admettre un simple fait : l'existence des autres. ”

prétend à être la seule à pouvoir exister ? Non pas, si elle se prétend la seule *vraie*, car ça, c'est normal : il est normal qu'une conviction, qu'elle soit religieuse ou politique, prétende à la *vérité* ! Nul ne peut penser que le Dieu auquel il croit de toute son âme puisse ne pas exister ou que ses commandements soient peut-être erronés ! Mais être tolérant, ce n'est pas abdiquer quoi que ce soit de la vérité de ses croyances et de la valeur de ses convictions, c'est admettre un simple fait : l'existence des autres. C'est donc reconnaître une

idée simple, aussi simple qu'un contrat. Pour que ma conviction (ma foi, mon opinion, ma pratique), puisse exister, il faut qu'elle ne soit pas empêchée par d'autres, et donc qu'elle n'empêche pas non plus les autres – même si celles-ci sont fausses, erronées, illusives, fantaisistes, aberrantes, absurdes, etc. Confondre la valeur de vérité avec le droit à l'existence, c'est ce qu'on appelle le fanatisme.

Il faut donc deux conditions pour que les différences et l'universel fassent bon ménage. Qu'aucune différence ne s'arroge le monopole de l'existence, et qu'aucun universel ne prétende avoir le moindre contenu particulier. C'est le cas, par exemple, lorsque la laïcité devient une sorte de religion civique, ou quand l'universel devient une doctrine particulière, comme on le reproche très souvent, et légitimement, à l'Occident : « nous qui sommes porteurs de l'universel, nous allons apporter la démocratie et la civilisation à ces barbares », etc.

SPIRALE : La laïcité, de par sa dimension émancipatrice, est-elle une valeur universelle ?

FW : Il y a de nombreuses définitions de la laïcité, et, en un certain sens, on a pu dire qu'elle est « une exception française ». Cela tient à son histoire, marquée par un XVIII^e siècle « voltairien », une Révolution française qui nationalise les biens du clergé, et surtout par une Troisième République marquée par la lutte entre deux France : une droite rurale, catholique, réactionnaire, souvent antirépublicaine et antidreyfusarde, et une gauche urbaine, progressiste, dreyfusarde, républicaine et anticléricale. L'idée de laïcité a donc longtemps été, en France, un instrument de lutte contre l'influence de l'Église catholique et ses velléités hégémoniques. Cette France antirépublicaine a presque disparu et le catholicisme s'est progressivement rallié, bon gré mal gré, à la laïcité, à mesure que déclinait son influence politique et sociale pour devenir une « foi privée ».

Cependant, cette idée que la « laïcité » n'est pas une simple règle formelle de neutralité mais a un contenu substantiel et qu'elle doit

être un instrument d'émancipation des esprits au service des Lumières et de la Raison, continue d'être vivace aujourd'hui en France. Mais la situation historique a complètement changé : le catholicisme est moribond, et la religion vivante, active, conquérante des esprits et des cœurs, est l'Islam. Le problème bien connu vient du fait que cette religion dominante est la religion des dominés. Et ceci est vrai à l'échelle nationale comme internationale.

De là, le face-à-face typiquement français (puisque la France est le pays occidental qui comporte le plus de musulmans relativement à sa population) entre deux conceptions opposées de la

laïcité : ce n'est plus la gauche laïque contre la droite cléricale, c'est une division interne à la gauche. D'un côté le discours des défenseurs d'une « laïcité émancipatrice », héritiers de la tradition française anticléricale (de Charlie Hebdo au « Printemps républicain »), luttant contre l'influence réactionnaire des religions en général et donc de l'Islam en particulier, sur les mœurs, sur la liberté d'expression ou la condition des femmes,



Les premiers sont accusés d'être islamophobes, les seconds d'être islamo-gauchistes. Cette situation est propre à la France. ”

s'oppose, dans un dialogue de sourds, à celui d'une « laïcité libérale » accusant les précédents de marginaliser le fait religieux dans ses dimensions individuelles et collectives, spirituelles et sociales, culturelles et identitaires, voire d'opprimer les musulmans, en ajoutant à toutes les discriminations qu'ils subissent de la part de la société celle de cette « laïcité de combat ». Les premiers sont accusés d'être islamophobes, les seconds d'être islamo-gauchistes. Cette situation est propre à la France.

Y a-t-il, au-delà de ce débat franco-français, une valeur universelle de la laïcité ? Sans doute. Il faut, pour la percevoir, comprendre que la laïcité n'est pas un concept absolu et qu'elle a au moins trois

dimensions. La relation de l'individu à la religion : l'individu est-il plus ou moins libre par rapport aux religions ? Libre de la pratiquer, libre aussi de s'en affranchir ? La relation de l'État aux religions : l'État est-il neutre ? Est-il plus ou moins séparé des religions ? Enfin, la relation entre l'État et l'individu : les citoyens sont-ils véritablement égaux sans condition de religion ?

De ces diverses considérations a émergé une Déclaration universelle de la laïcité au XXI^e siècle (2005), selon laquelle « un processus de laïcisation émerge quand l'État ne se trouve plus légitimé par une religion ou une famille de pensée particulière et quand l'ensemble des citoyens peuvent délibérer pacifiquement, en égalité de droits et de dignité, pour exercer leur souveraineté dans l'exercice du pouvoir politique. (...) Des éléments de laïcité apparaissent donc nécessairement dans toute société qui veut harmoniser des rapports sociaux marqués par des intérêts et des conceptions morales ou religieuses plurielles. » La Déclaration ajoute : « La laïcité n'est l'apanage d'aucune culture, d'aucune nation, d'aucun continent. Elle peut exister dans des conjonctures où le terme n'a pas été traditionnellement utilisé. ». Et, s'appuyant sur les trois dimensions de la laïcité, l'article 4 la définit « comme l'harmonisation [...] des trois principes [...] : respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective ; autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières ; non-discrimination directe ou indirecte envers des êtres humains. » Ainsi entendue, la laïcité est une valeur universelle et non pas une idée propre à la France, liée à son histoire anticléricale.

Cependant, il faut bien reconnaître que l'harmonisation entre les trois principes n'est pas toujours aisée, particulièrement en France, pour les raisons signalées. Où s'arrête la liberté de conscience et de pratique, et notamment à l'École, par rapport aux savoirs fondamentaux (théories cosmologiques ou biologie évolutionniste, etc.) et donc à la rationalité scientifique (elle aussi une valeur universelle) ; ou par rapport aux pratiques scolaires intellectuelles (développement de l'argumentation critique) ou physique (piscine, gymnastique) susceptibles d'émanciper les esprits et les corps ?

Où commence la discrimination par rapport aux pratiques vestimentaires ou culturelles, etc. ? Il n'y a pas de réponse univoque ni intemporelle à ces questions. D'autant qu'il s'agit souvent de contradictions internes aux valeurs universelles elles-mêmes : la liberté individuelle, par exemple, n'est pas une idée simple. Elle est le fruit d'un long apprentissage. Il en va de même de la laïcité : elle n'est jamais un fait acquis, ni une idée définitivement établie, mais l'effet d'une longue histoire, la laïcisation, comme l'histoire du catholicisme en France l'a montré. Cela dit, pour en revenir aux concepts fondamentaux : la laïcité est une valeur universelle si et seulement si elle est une condition de la diversité et de la coexistence des différences.

SPIRALE : Quelles réponses concrètes apporter au relativisme ambiant qui, sous les formes du « wokisme », de la *cancel culture*, etc., s'infiltrer un peu partout dans la société : médias, université, syndicats, partis politiques... ?

FW : Je distingue les deux idées : d'une part la question du relativisme, qui a sa part « humaniste » et ses conséquences souvent anti-humanistes ; et d'autre part, la question de la « politique des identités » (et donc du « wokisme » comme on dit aujourd'hui en France), qui, elle aussi, a sa face positive et sa face sombre.

L'universalisme s'oppose en effet à toutes les formes de relativisme, c'est-à-dire à l'idée que toutes les idées, opinions, croyances, se valent et qu'il n'y a pas de critère absolu permettant d'en distinguer la valeur épistémique ou morale. Le relativisme est pourtant au départ une idée émancipatrice. C'est l'idée que « mes » croyances, « ma » culture, n'ont pas de valeur absolue. C'est au fond le combat des Lumières : au nom de quoi répruverions-nous les normes et les valeurs des autres sinon au nom des nôtres ? Mais que valent les nôtres aux yeux des autres ? N'est-on pas toujours le barbare de quelqu'un ? Le relativisme culturel s'inscrit donc dans une tradition humaniste. Il est le fondateur du projet des sciences sociales depuis le XIX^e siècle. C'est aussi pour elles une nécessité métho-

dologique : l'ethnologue ne peut parvenir à des descriptions et analyses objectives qu'à condition de suspendre *a priori* tout jugement moral sur ce qui lui apparaît choquant ou barbare dans les populations qu'il étudie. L'ethnocentrisme est son adversaire principal et l'universalisme est parfois le masque de l'ethnocentrisme. Le relativisme, c'est aussi l'ouverture à l'altérité. Ne pas critiquer, ne pas condamner, ne pas se moquer d'une croyance que nous ne partageons pas ou d'une pratique qui nous est étrangère, mais tenter de les comprendre. Aucune culture n'est *a priori* plus humaine

qu'une autre. La principale vertu intellectuelle du relativisme culturel, il la doit ainsi à son concept de culture, au sens anthropologique du terme, qui paraît être un puissant antidote à l'ethnocentrisme et le meilleur gage de reconnaissance de l'humaine variété.

Concéder que tout n'est pas culture dans une culture, c'est ouvrir une brèche dans la relativité des mœurs, c'est admettre qu'il y a place, dans toute société, pour des voix individuelles porteuses d'un universel éthique."

Mais comme je l'ai dit auparavant, ce concept de culture est aussi sa principale faiblesse, notamment à cause du passage du relativisme culturel à la relativité des cultures, celles-ci étant essentialisées. C'est ce que j'appelle le sophisme relativiste : puisque toutes les valeurs sont « culturellement » variables, toutes les valeurs sont relatives à « des cultures ». Il devient impossible de critiquer

quelque pratique ou croyance que ce soit puisque c'est une pratique existante et une croyance admise par l'Autre – un Autre qu'on doit par conséquent respecter, d'autant qu'il est souvent dominé, colonisé, etc. L'idée culturaliste empêche toute émancipation. Si les individus sont seulement ce que fait d'eux leur culture, s'ils pensent nécessairement comme leur culture, ils ne peuvent jamais s'en libérer. Si toutes les croyances, valeurs, normes et pratiques doivent être prises en bloc, comme un tout auquel adhèrent tous les membres d'un groupe, comment admettre et comprendre qu'elles puissent être critiquées par telle ou telle voix individuelle

ou collective issue de cette même culture ? Concéder que tout n'est pas culture dans une culture, c'est ouvrir une brèche dans la relativité des mœurs, c'est admettre qu'il y a place, dans toute société, pour des voix individuelles porteuses d'un universel éthique. Autre est la question dite du wokisme, même si, là encore, le bon grain se confond souvent avec l'ivraie. Quand je parle de « repli identitaire », je pense en fait, non pas seulement à ce phénomène « de gauche », mais à deux phénomènes symétriques, à droite et à gauche.

À droite, l'identité se traduit par une montée des nationalismes sous toutes ses formes, et notamment les plus archaïques : au nom d'une religion (hindouisme de Modi en Inde, islamisme en Irak, en Iran, au Pakistan, au Moyen-Orient), ou d'une nation (en Russie, en

l'Europe orientale ou centrale) ; en France, xénophobie montante, anti-immigrés, etc. D'un bout du monde à l'autre, et aux deux extrémités orientale et occidentale de l'Europe, on critique le « droits-de-l'hommeisme hors sol » au nom d'identités nationales imaginaires, qu'on oppose à d'autres supposées menaçantes. Contre l'universel, la droite mobilise donc les ressorts traditionnels de l'identité, ceux du sang et du sol : c'est « nous » contre « eux ».

Ce qu'on appelle le « wokisme » est en fait une excroissance pathologique et délétère des luttes de libération des minorités et de leur combat pour la « reconnaissance ».

À « gauche », les revendications identitaires tendent désormais souvent à supplanter les luttes pour l'égalité. On invoque des identités de genre, d'orientation sexuelle ou même de race ou de religion, issues des théories « féministes queer » ou « décoloniales ». De nombreux conflits sociaux ou culturels sont ainsi particularisés et ethnicisés. Contre l'universel, on déterre une vieille critique anti-universaliste « de gauche » : l'universel ne serait au fond que le « droit

du plus fort ». Il est assimilé tantôt au patriarcat (« quand on dit tous les hommes, on exclut les femmes »), tantôt à la « blanchité » (« quand on dit tous les hommes, on n'inclut que les Blancs »), à l'eurocentrisme (« tous les hommes, » mais seulement occidentaux), ou à l'anthropocentrisme (« tous les hommes », mais pas les animaux), etc.

Ce qu'on appelle le « wokisme » est en fait une excroissance pathologique et délétère des luttes de libération des minorités et de leur combat pour la « reconnaissance ». Ce qui est frappant, c'est que cette « politique des identités » reprend la vision antagoniste du social de la tradition marxiste (les classes exploiteuses vs les classes exploitées), souvent sous sa forme la plus stalinienne : « science bourgeoise, science prolétarienne », « art bourgeois, art prolétarien ». Elle projette cette vision réductrice du social hors du social, sur toutes les minorités réellement ou supposément discriminées : les femmes, les personnes à la peau noire, les musulmans, les homosexuels, les transgenres, voire les personnes en situation de handicap, etc. Comme dans la tradition stalinienne, il y a là une double opération d'essentialisation : transformer des victimes (réelles) en représentantes d'un groupe réduit à une seule identité ; et opposer cette identité « victimaire » à une autre, supposée, par contraste, être celle des « dominants ».

Ainsi, par exemple, il subsiste, même lorsque l'État est anti-raciste comme en France, de réelles discriminations sociétales à l'emploi ou au logement pour des personnes dont le nom ou le faciès est « arabe ». C'est un fait. Sur ce fait indéniable, sont construits deux fantasmes idéologiques, deux « essences » imaginaires. Première essentialisation : on réduit tous les Arabes à cette discrimination et du même coup on réduit la vie et l'expérience de chacun d'eux à cette identité étriquée de « racisé », y compris lorsque la plupart des institutions de l'État, à commencer par l'École, sont imprégnées d'antiracisme et s'efforcent d'être intégratives. Dès lors que cette première essence est construite, chacun(e) est supposé(e) s'identifier à sa définition, celle de Victime. Deuxième essentialisation : on réduit tous les autres (les « non-racisés ») à une identité corrélative

antagonique, celle du Bourreau, le Blanc, forcément raciste. Il est « privilégié » parce que, par essence, il ne subit pas de discrimination, ergo, il en profite. Et ainsi de suite pour toutes les identités « socialement construites ».

Vous me demandez des réponses concrètes contre cette idéologie « woke » et ses conséquences souvent désastreuses. Il n'y a pas de recette. Je crois cependant que deux attitudes opposées doivent être évitées, comme étant aussi contre-productives l'une que l'autre. D'une part, reconnaître ces identités comme telles, leur accorder une existence qui enfermerait chacun et chacune dans une essence unique et dans un sentiment victimaire, dont il ou elle ne pourrait pas sortir, alors que, comme je l'ai dit, chacun et chacune d'entre nous se définit (comme les cultures elles-mêmes) par une multiplicité d'identités et par des différences changeantes et métissées. D'autre part, nier les discriminations concrètes dont certaines personnes sont réellement victimes, en se contentant d'opposer à ces faits, un « universalisme abstrait » et désincarné, un intégrisme « laïcard » et insensible aux sentiments religieux, une exigence immédiate d'intégration voire d'assimilation, un républicanisme *colorblind*, aveugle aux injustices et plus généralement aux différences. La première attitude est complaisante, la deuxième est arrogante, elles alimentent l'une et l'autre les injustices.

SPIRALE : Si l'Universalisme est ce projet athée des temps modernes, n'a-t-il pas échoué en raison d'une transformation des relations intersubjectives nourries d'affects plus que de raison dialogique ?

FW : La Modernité s'offre à des analyses contradictoires de ces différents points de vue. On peut par exemple discuter qu'elle soit synonyme d'un « projet athée ». Si l'on devait résumer d'un mot le projet de la Modernité en général, on dirait que c'est l'émancipation de l'individu, sous toutes ses formes. Cela peut passer par l'athéisme, certes ; je dirais plutôt par une émancipation vis-à-vis de toutes les formes de dépendance, y compris l'emprise des religions – ce qui

ne signifie pas nécessairement l'athéisme ; ce peut être aussi une relégation du religieux dans la sphère des croyances privées. Mais le projet d'une éthique universelle lui-même était auparavant pas-

sé par la religion chrétienne, et plus particulièrement catholique (*katholikè* signifiant universel). Et c'est sans doute ce projet-là, pré-moderne (« l'amour du prochain »), qui a échoué, parce qu'il s'est fracassé sur les guerres de religion, l'Inquisition, les crimes de l'évangélisation, l'antisémitisme, etc. La difficulté aujourd'hui est que la Modernité, ou plutôt l'idée d'unité de l'humanité, ne peut plus se fonder sur la croyance en un dieu qui aurait créé toutes ses créatures égales. C'est vrai. Mais je pense qu'il est trop tôt pour dire que ces idées ont échoué. On peut interpréter par

exemple la mondialisation et le triomphe planétaire du capitalisme et de son idéologie libérale comme un signe de l'échec d'un projet « universaliste » – étant donné qu'il marque le règne généralisé de *l'intérêt* individuel au détriment de tous les projets d'émancipation collective – ou au contraire comme le signe précurseur de sa réussite, étant donné qu'il met l'individu, et par conséquent son autonomie, au centre du jeu.

SPIRALE: Si l'on constate un déclin de l'Universalisme, n'est-ce pas en raison du triomphe d'une pensée hégémonique centrée sur l'Utilitarisme (avec le plaisir comme moteur à l'action) ?

FW : Depuis peu, en effet, il y a un déclin des valeurs universelles. Mais à l'échelle de l'histoire à long terme, disons depuis la Renaissance, je pense qu'on peut dire qu'il y a un certain progrès de ces valeurs à l'échelle planétaire, ne serait-ce que parce que presque toutes les régions du monde qui refusent officiellement les valeurs universelles et les attribuent à l'influence désastreuse de l'Occident

“ La difficulté aujourd'hui est que la Modernité, ou plutôt l'idée d'unité de l'humanité, ne peut plus se fonder sur la croyance en un dieu qui aurait créé toutes ses créatures égales. ”

sont elles-mêmes obligées de s'occidentaliser : d'une part sous la contrainte des marchés internationaux (disons que c'est là la part souriante de l'Utilitarisme qui se retourne ainsi contre lui-même), et d'autre part sous la pression de leurs populations, interconnectées avec le reste du monde. Il est possible que l'Utilitarisme, voire l'hédonisme de court terme (la recherche exclusive du plaisir), aient aujourd'hui gagné en importance, notamment dans les pays européens. C'est dû à l'écroulement des grandes utopies de libération collective des deux siècles derniers. Mais je vois dans les mobilisations de la jeunesse pour des idéaux planétaires le signe positif que les valeurs universelles ne sont pas mortes.

L'UNIVERSALISME À L'ÉPREUVE DU DIFFÉRENTIALISME : POUR UN HUMANISME DU DIVERS

Par **Martine Pretceille**



Notre époque est marquée autant par le retour des intégrismes, des nationalismes et des ethnisismes que par une internationalisation et une mondialisation du quotidien. De manière paradoxale, la diversité culturelle est à la fois banalisée et dramatisée. Le pluralisme moderne s'accompagne d'une dynamique d'où la coordination d'ensemble est exclue. Nul ne peut plus nier les dissonances, voire les discordances, entre les modèles en présence.

Dès lors, se pose la question de savoir comment concilier les traditions, les coutumes ? Cette hétérogénéité s'accompagne d'une différenciation maximum générée par la multiplication des pôles d'identification et d'appartenance (européen, national, régional, religieux, professionnel, etc.). Cette prolifération anarchique induit un problème de cohérence lié aux dissonances entre les différents systèmes.

L'accentuation du principe de différenciation réintroduit la question des valeurs et du sens comme condition d'une structuration identitaire collective. La fin des idéologies et des récits totalisants,

la fin des systèmes unitaires d'explication (la religion, l'idéologie politique...) favorisent l'éclosion des individualismes et des replis sur soi ou sur le groupe, confortant ainsi le processus de différenciation maximum qui caractérise la modernité. On observe d'une part, une absence d'adhésion à de nouvelles normes partagées, d'autre part, une absence de dénonciation des anciennes références. La situation est, en ce sens, anomique. Ce n'est pas d'absence de normes dont souffre notre société, mais plutôt de leur prolifération qui est source de désintégration par déréglementation. En effet, la logique additive des différences ne permet pas d'assurer une cohérence globale, mais uniquement des cohérences partielles et localisées. La pluralité ne se réduit pas à une accumulation de différences qui, elle, caractérise le pluralisme. La diversité renvoie à la découverte d'autrui en tant que sujet singulier et universel.

Les impasses du relativisme

La transformation des normes sous la poussée d'évolutions diverses a accentué la désuétude des repères traditionnels qui structuraient le groupe, sans pour autant les invalider réellement. L'absence de dénonciation et de renoncement aux anciennes normes d'une part, l'absence d'énonciation et donc d'adhésion à un autre système de références d'autre part, renforcent une situation de désintégration. Situation qui suscite, de manière légitime, angoisse et inquiétude, elles-mêmes réduites par le recours à des logiques passéistes (mythification du passé), des logiques de fermeture et de repli sur soi (cf. toutes les formes d'ethnismes, d'intégrismes, de nationalismes, de sectarismes, développement des sectes), mais aussi à des recours à la violence symbolique ou réelle (xénophobie, racismes, violences urbaines...). Cette désintégration par déréglementation du tissu social se trouve compensée par la recherche de solutions locales, contextuelles, partielles, au détriment d'une recherche plus globale, plus collective et donc plus intégrative. La reconnaissance de la différence ne devrait pas conduire à abandonner le principe de l'universalité, d'où la recherche permanente d'un équilibre entre ces deux pôles.

La systématisation et la vulgarisation sociologique du relativisme culturel peut conduire à une acceptation passive des formes culturelles les plus aberrantes, même celles qui sont incompatibles avec ses propres engagements et convictions en référence nota-

tamment aux Droits de l'homme. Si toutes les normes sont posées comme équivalentes, l'individu se trouve dans l'incapacité de choisir, c'est-à-dire d'agir. L'abandon de toute visée éthique qui transcende les singularités conduit à un nivellement des comportements et à une permissivité illimitée. Dire que tout est important, que tout est équivalent, c'est refuser de hiérarchiser et donc de choisir.

Dire que tout est important, que tout est équivalent, c'est refuser de hiérarchiser et donc de choisir.”

Pour Georges Devereux, « le relativisme culturel cherche à détruire l'angoisse en considérant les données culturelles dans un vide humain »¹. C'est cette scotomisation paradoxale de l'humain dans le culturel qui permet de considérer comme équivalentes toutes les normes comportementales sans distinction et de déboucher sur une permissivité illimitée. Le relativisme culturel ne peut fonder une éthique, car ce qui est contingent ne peut fonder l'universalité.

Il convient, en effet, de ne pas oublier que « la négation obsessive de la légitimité des jugements éthiques peut conduire à un refus de faire des diagnostics scientifiques »². En conséquence, si la relativisation de la norme peut être considérée comme un acquis positif, l'absolutisation du relativisme conduit à une impasse par l'enfermement de chacun – groupe ou individu – dans sa différence jusqu'à l'incommunicabilité, voire la négation de l'Autre

1 DEVEREUX Georges : *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980, (éd. or. 1967), p.134. Réédition Aubier-Montaigne, 1998.

2 *Ibid.*, p. 133.

par trop grande différenciation. Érigé en dogme, le relativisme culturel conduit à une impasse aussi dommageable que l'idée de hiérarchisation des cultures.

De fait, le croisement des deux questionnements, celui de la diversité et celui du relativisme pose très clairement la question de la tension entre l'universel et le singulier. La diversité est ce qui caractérise l'humain et conduit par là même à l'universalité. La reconnaissance des singularités ne doit pas conduire à nier le principe de l'universalité de la culture et de la nature humaine. Geza Roheim³, dès 1950, estimait que les différences entre les cultures ont été considérablement exagérées pour des raisons psychologiques. On pourrait dire, de nos jours, qu'elles le sont pour des raisons politiques.

Pour une sensibilisation à la dialectique de l'universel et du singulier.

La diversité est ce qui caractérise l'humain et conduit par là-même à l'universalité. « Après tout, tant les peuples que les cultures se ressemblent davantage qu'ils ne diffèrent entre eux, pour la bonne raison que tous les êtres humains sont d'abord des êtres humains et ensuite seulement eskimos ou bantous, et que toutes les cultures sont d'authentiques échantillons de la Culture définie comme un produit humain caractéristique de l'Espèce ; elles ne sont secondairement que des échantillons d'une aire de culture »⁴. La différence identifie, marque et ainsi met de la distance. Or identifier, ce n'est pas reconnaître l'identité et la singularité, c'est distinguer, c'est parfois aussi stigmatiser. La différence ne vise pas la réalité, mais le symbole. Peu importe la nature de cette différence, l'essentiel réside dans l'énonciation de cette différence.

3 ROHEIM Geza, *Psychanalyse et anthropologie. Culture, personnalité et inconscient*, Paris, Gallimard, 1967 (éd. or. 1950).

4 DEVEREUX Georges, *op. cit.* p. 200.

Le différentialisme ethnique, social, générationnel, ou toute autre forme de différentialisme, s'oppose en fait à la nécessité d'établir de nouveaux repères communs qui lient les générations, les ethnies,

les cultures, les groupes, etc., à savoir l'émergence d'un modèle de la mixité et plus largement d'un modèle du divers. Cette perspective, largement admise pour toutes les autres catégories de pensée (pensée du complexe, du divers, du métissage, de la variation...), est contrariée par cette vague et vogue de revendication particulariste.

Nier la différence revient à prôner un universalisme abstrait, et accentuer la différence contribue à enfermer autrui dans une infranchissable altérité. ”

Nier la différence revient à prôner un universalisme abstrait, et accentuer la différence contribue à enfermer autrui dans une infranchissable altérité, syno-

nyme de rejet par distance et distanciation. Dans tous les cas, c'est essentiellement l'Autre qui fait l'objet soit d'une acceptation, au détriment d'une meilleure reconnaissance de l'Autre en tant qu'Autre, en tant que sujet singulier et universel. En effet, l'autrui culturel est trop souvent appréhendé selon une approche différentialiste qui privilégie la culture en tant qu'entité homogène dans laquelle viennent s'inscrire les comportements. La plupart des travaux procèdent par éviction du principe d'altérité, au profit d'études sur la culture qui conduisent à une connaissance par catégorisation, description et identification. Conscience d'autrui et connaissance d'autrui sont souvent confondues. Confusion dommageable sur les plans scientifique et éthique, car ce type de connaissance n'épuise pas le sujet et n'atteint au contraire que des objets figés.

Il convient de se garder de confondre généralité et universalité, ainsi qu'identique et universel. En effet, la généralité n'est pas une catégorie donnée, elle correspond selon Henri-Jacques Stiker à un mouvement d'esprit, c'est un acte, « c'est la recherche des invariants. C'est la quête du même, poussée jusqu'à la réduction à

l'identique »⁵. De fait, la généralité, prise comme dogme, interdit la perception de la diversité du réel. Or, il s'avère que l'universalité est souvent prise dans le sens de généralité. La généralité est le produit d'une démarche et l'universalité réside dans le lien établi entre des individualités et des singularités. La généralité n'est pas une donnée, elle correspond à une recherche d'invariants.

Parmi les sources de malentendus dans le/les discours sur la différence, on notera celle effectuée entre universalité et universalisme, ainsi que celle entre universalité et généralisation. La singularité renvoie à l'un, à l'individu, elle se découvre par une démarche qui

conduit de l'universalité, à la diversité et réciproquement. Elle est ce qui permet à l'universalité de ne pas dégénérer en généralité, et à la diversité en différence. En réalité, universalité et différence sont à redéfinir par rapport à une perspective et à une dynamique inter-relationnelle. C'est la dialectique diversité/universalité qui structure la découverte de l'Autre, ainsi que le rapport à l'Autre.

C'est parce que l'Autre participe à sa manière au principe d'universalité que je peux communiquer avec lui. ”

En réalité, comme nous l'avons déjà vu avec Devereux, l'universalité réside essentiellement dans le lien établi entre des individualités, entre des singularités. « Alors que la totalité dévore le divers, l'universel émane du divers, sans du reste faire nombre avec lui. L'universel, contrairement à la totalité, est ce qui permet à chaque singularité d'être liée aux autres »⁶. C'est parce que l'Autre participe à sa manière au principe d'universalité que je peux communiquer avec lui. À l'opposé, une accentuation de sa différence peut

5 STIKER Henri-Jacques, *Culture brisée, culture à naître*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 70.

6 STIKER Henri-Jacques, op. cit., p. 69.

conduire à l'impossibilité de communiquer. L'universalité apparaît donc bien comme une exigence dans laquelle s'inscrit l'altérité de l'autre dans sa totale singularité et liberté.

Il convient de comprendre « qu'une certaine idée de l'universel est trompeuse qui tend à imposer une vision unique du monde humain. L'universel n'est que le réseau toujours modifiable, des perspectives singulières et limitées »⁷. La focalisation excessive sur la singularité au détriment de la reconnaissance de la dimension universelle de l'humain, l'affirmation inconditionnelle de l'équivalence des systèmes, bloquent les initiatives sociales et éducatives.

À l'opposé de la différence, la diversité repose, non sur la reconnaissance de catégories, mais sur le principe de variation. Elle est polycentrique, alors que la différence est duelle et induit des inégalités. Notre postulat est que le passage de la différence à la diversité, du pluralisme à la pluralité, ne relève pas d'une simple évolution sémantique, mais suggère un changement profond de paradigme.

La singularité est ce qui permet à l'universalité de ne pas dégénérer en généralisation et à la diversité en différence. Ceci est une invite à la recherche d'un équilibre entre la totale singularité d'autrui et son inscription dans une totale universalité en tant qu'humain. Tout sujet est à la fois universel et singulier. Les particularismes ne doivent pas faire perdre de vue l'universalité de tout individu (à ne pas confondre avec l'universalisme qui n'est qu'une forme de généralisation au plus grand nombre d'un cas particulier, généralement choisi dans la culture occidentale). Toute perspective particulariste non assortie d'universalité conduit inexorablement à l'exclusion et au rejet.

Le concept « d'universel-singulier », forgé d'abord par Hegel pour exprimer l'idée que, dans un individu particulier, l'universel pouvait être tout entier exprimé, a été repris par Sartre, dans

7 Ibid., p. 101.

son analyse de Flaubert, trouvant en celui-ci à la fois la personne de Gustave, incomparable à toute autre, et le porteur de l'ensemble du monde.

L'universel dans le singulier : le fondement dernier de cette dimension de l'action humaine repose sur l'idée, exactement cruciale, que l'universel est présent dans chaque personne particulière dans la mesure où celle-ci relève pleinement de l'appartenance à l'humanité, donc est égale en dignité à toute autre semblable.

Le singulier dans l'universel : pour que cette universalité prenne tout son poids sur les conduites concrètes des hommes, il est évidemment nécessaire que celles-ci soient incarnées dans des dispositifs concrets, officiels, des institutions qui ont pour but de fixer les cadres de l'action, ainsi que les limites à ne pas dépasser ou transgresser.

Pour un humanisme du divers

En situation de diversité et de diversification culturelle, l'enjeu ne peut donc être de connaître les cultures, même celles des autres, mais de comprendre l'expérience humaine dans ses singularités et aussi dans sa totale universalité. Ce qui compte, ce sont moins les connaissances que l'expérience de l'altérité qui s'appuie inéluctablement sur l'éthique. Si la reconnaissance des cultures a, dans un premier temps, développé une demande de formation en ethnographie, une demande sur les spécificités culturelles des communautés et groupes, les perspectives sont désormais davantage du côté de la reconnaissance de l'individu et donc d'une philosophie du sujet adossée à une éthique.

La construction de l'universalité n'est pas de l'ordre de l'abstrait, mais trouve son ancrage dans la connaissance et la reconnaissance du principe de variation. Apprendre à penser l'Autre, apprendre à penser le Moi à partir de la découverte d'autrui. Il nous faut, pour

ce faire, construire une théorie de la pluralité qui évite à la fois l'écueil d'une hiérarchisation et celui d'une atonie du système social par excès de relativisme.

C'est moins la connaissance des cultures que la relation aux autres qu'il faut apprendre à développer. L'enjeu consiste à conjuguer altérité et diversité, sans sombrer dans les dérives culturalistes. ”

L'enjeu est double. D'une part, instaurer des valeurs démocratiques dans une société de plus en plus hétérogène, ainsi que des références susceptibles de constituer le socle commun. D'autre part, penser le lien civique en fonction de la pluralité des allégeances, et non plus sur le mode de l'unicité, voire de l'exclusion réciproque. L'identité européenne n'exclut pas l'identité nationale qui n'évacue pas elle-même l'identité régionale, etc.

En somme, « toute la question est de passer d'un universel abstrait à un universel concret et reconnu »⁸. Il n'y a, selon Paul Ricoeur, que des universaux en contexte : « c'est une erreur de croire que l'on puisse accéder à l'universel en reniant toute appartenance à une tradition ou à une culture particulière. On ne peut que le reconnaître, en prenant acte que notre accès à l'universel reste métaphorique, ancré dans les figures de nos cultures et dans la diversité des langues »⁹. Ce qui importe, c'est davantage la variation et non les variétés, la pluralité et non le pluralisme ; c'est le principe de reconnaissance de l'altérité à la fois singulière et universelle. De fait, c'est moins la connaissance des cultures que la relation aux autres qu'il faut apprendre à développer. L'enjeu consiste à conjuguer altérité et diversité, sans sombrer dans les dérives culturalistes. La question de l'altérité et de la diversité conduit directement à celle du sens.

8 RICOEUR Paul, *Ethique et responsabilité*, Neufchatel, Ed La Baconnière, 1994, p. 21.

9 ABEL Olivier, *Paul Ricoeur : La promesse et la règle*, Paris, Ed. Michalon, 1966, p. 109.

Il s'agit de l'Autre en tant qu'Autre, et non pas de sa culture ou de ses appartenances. En effet, la connaissance d'autrui à partir de caractéristiques culturelles (revendiquées ou imposées, imaginées ou « naturalisées », etc.) présente le risque de n'être qu'une somme d'attributions et des catégorisations arbitraires. Connaître, ce n'est pas rencontrer.

Faute de cohérence d'ensemble, on multiplie les cohérences partielles et particulières, sources de contradictions potentielles, voire d'incompatibilités, à l'instar de la multiplication des droits catégoriels au détriment des devoirs. De même, la logique du contrat ne saurait remplacer l'adhésion à des références, à un horizon commun.

Si d'une part, comme l'a justement souligné Jean Duvignaud¹⁰, les définitions de l'humanisme sont toujours contemporaines des changements de structure sociale, et si, d'autre part, l'humanisme a pour préoccupation, non pas des idées abstraites, mais l'homme concret, on ne peut que souligner l'urgence de propositions dans ce domaine ; propositions qu'il ne faudrait pas confondre avec l'énoncé d'une simple morale destinée à résoudre les difficultés sociales actuelles.

Choisir l'immobilisme et ne rien changer au système de références, c'est prendre le risque d'un développement des dogmatismes et des intégrismes. Refuser de préciser, d'affirmer, de choisir un cadre de références au nom du principe de relativisme, c'est choisir une forme de nihilisme.

Il s'agit d'apprendre à penser cette diversité et en finir avec l'homogénéité, d'apprendre aussi à penser la tension singularité/universalité : ce sont des impératifs liés à la diversification et à la mondialisation du quotidien. Valoriser à outrance la singularité revient à sombrer dans le différentialisme en ne prenant en compte que les différences culturelles. A contrario, mettre l'accent uniquement,

10 DUVIGNAUD Jean, *Introduction à la sociologie*, Paris, Stock, 1966.

voire exclusivement, sur l'universalité au détriment de la reconnaissance de la diversité, c'est courir le risque de sombrer dans une forme d'universalisme qui n'est qu'une extrapolation au plus grand nombre de traits singuliers.

Ces quelques propos sont en fait une invitation à penser ce que j'appelle un humanisme du divers qui est la rencontre de l'Autre comme Autre. Il s'appuie sur l'exigence de la liberté d'autrui, sur le respect de sa complexité, de ses contradictions, voire d'une non-transparence. Il a comme lieu propre la relation entre les sujets, et non pas l'action sur l'Autre, même si cette action est généreuse, voire juste et charitable (avec toute l'ambiguïté du terme). Il s'agit d'agir AVEC et non pas SUR autrui. Cela relève d'un exercice de solidarité, exercice difficile, jamais achevé et toujours à reconstruire.

La recherche d'une cohésion sociale ne peut être effective qu'avec la recherche d'une cohérence. La première se situe au niveau des mesures, de la « technique sociale », la seconde, au niveau des valeurs et du sens. Ainsi, il ne peut y avoir de cohésion sociale sans cohérence. Aucun système, aucun groupe ne se prolonge sans être soutenu par un ordre symbolique.

UNIVERSALISME, STANDPOINT THEORY ET SOCIOLOGIE

Par **Gérald Bronner**



L'élection de Joe Biden a été un événement politique important aux Etats-Unis parce qu'il faisait suite à la présidence de Donald Trump qui avait fait couler beaucoup d'encre et s'est terminée par la lamentable invasion du Capitole. Pourtant, le 20 janvier 2021, jour de son investiture, une jeune poétesse de 22 ans, Amanda Gorman, lui vole la vedette. Son poème, *The Hill We Climb*, qu'elle lit devant un parterre conquis, fait le tour de la planète à la faveur des réseaux

socials. Sentant l'aubaine, de nombreux éditeurs souhaitent publier la jeune femme et la question de la traduction se pose donc.

C'est par les Pays-Bas que le scandale éclate, où les éditions Meulenhoff mettent la main sur les droits d'un recueil de poèmes. La traduction est confiée à Marieke Lucas Rijneveld, auteur néerlandais(e) qui se revendique non-binaire et a remporté le prestigieux *International Booker Prize* en 2020. Seulement voilà, elle est blanche et Amanda Gorman est noire. À peine Marieke Lucas Rijneveld a-t-elle l'imprudence de s'en réjouir sur les réseaux sociaux que la polémique, toujours prompte à s'épanouir dans les univers numériques, tue le projet dans l'œuf. Le 25 février, le

brasier devint un incendie qui enflamme jusqu'aux journaux papier, et notamment les pages du *Volkskrant* où Janice Deul, journaliste et militante néerlandaise noire, se scandalise de ce choix. Il n'en faut pas plus pour que Marieke Lucas Rijneveld, contrite, annonce qu'elle comprend les reproches qu'on lui adresse et renonce à cette traduction... alors même qu'Amanda Gorman elle-même avait avalisé ce choix !

Cette disposition à comprendre les actions d'autrui est une caractéristique cérébrale spécifique de l'espèce humaine. ”

L'affaire a été beaucoup commentée et les arguments de part et d'autre sont nombreux. Je ne la convoque ici que pour traiter un seul aspect de la question, sans prétendre l'épuiser : est-il possible de traduire quelqu'un sans partager toutes les variables qui font son identité ? En l'occurrence, faut-il être noir pour comprendre et traduire, sans dénaturer ses écrits, un auteur noir ? Peut-on

pénétrer et comprendre, dans le sens fort du terme, l'univers mental d'autrui sans avoir vécu exactement les mêmes expériences que lui ? C'est une question essentielle. D'une part, parce qu'elle ouvre celle de la cohabitation dans un même espace d'individus n'ayant pas la même identité : peuvent-ils se comprendre et vivre ensemble ? D'autre part, parce qu'elle convoque, d'une certaine façon, la possibilité même d'une science sociale qui invite le chercheur à reconstruire l'univers mental des acteurs sociaux pour comprendre les phénomènes collectifs qu'ils produisent : l'exercice est-il seulement possible ?

Nous sommes, le plus souvent, capables de *comprendre* le sens que nos concitoyens confèrent aux actions qu'ils produisent. Ainsi, nous *comprenons*, par exemple, pourquoi tel individu s'est fâché dans telle ou telle circonstance. Nous pouvons même supposer que cette colère est porteuse de sens sans en connaître les raisons

exactes. Cette disposition à comprendre les actions d'autrui est une caractéristique cérébrale spécifique de l'espèce humaine. Comme le précisent Decety et Jackson (2008, p.68) :

Au cours des cinq à huit millions d'années qui se sont écoulées depuis la divergence entre la lignée des hominidés et celle des chimpanzés, nos plus proches parents, l'une des évolutions importantes qui caractérise l'homme est la forte augmentation du volume du cerveau. Cette augmentation concerne surtout les régions qui jouent justement un rôle important dans les mécanismes qui nous permettent de comprendre que nous avons, ainsi que les autres personnes, des états mentaux à l'origine de nos comportements.

Nous serions donc capables de simuler le point de vue de l'autre pour comprendre et prédire ses conduites. Certaines zones du cerveau sont impliquées dans cette compétence compréhensive¹ : la région temporopariétale, la partie antérieure des lobes temporaux et, tout particulièrement, le cortex préfrontal médian qui est systématiquement impliqué dans les exercices d'attribution d'intentions à autrui².

Sans cette compétence, d'ailleurs, nous serions tout simplement incapables de vivre les uns avec les autres. C'est une chose dont nous faisons l'expérience ordinaire, y compris lorsque nous nous aventurons à fréquenter des œuvres dont l'univers culturel peut être très éloigné du nôtre. N'est-il pas vrai, par exemple, que nous pouvons voir un film chinois ou un film iranien en ressentant à la fois cette impression d'exotisme qui atteste de notre distance culturelle et, en même temps, comprendre l'entièreté des émotions, des intrigues et de ce qui se noue de fondamentalement humain dans la narration qui nous est proposée ?

1 Brunet, E., Sarfati, Y., Hardy-Bayle, M.C. et Decety, J. (2000), « A PET Investigation of the Attribution of Intentions With Nonverbal Task », *Neuroimage*, 11, pp. 157-166.

2 Frith, U. (2001), « Mind Blindness and the Brain in Autism », *Neuron*, 32, pp. 969-979.

Cette expérience ordinaire devrait nous rappeler qu'en général il y a toujours assez d'humanité dans une œuvre, malgré nos différences culturelles, pour que nous puissions la comprendre. Il arrive pourtant que cette capacité à comprendre, même au-delà des différences culturelles (c'est-à-dire malgré la diversité des variables qui caractérisent les individus), se grippe. En d'autres termes, comprendre autrui est toujours possible, mais cette compréhension n'est pas toujours spontanée.

En effet, cette disposition mentale, si nécessaire à la vie sociale, est parfois inopérante. Elle est, en quelque sorte, inhibée par certaines situations. Dès lors, nous ne parvenons plus à comprendre autrui et, de plus, nous le supposons animé par une forme d'irrationalité. En d'autres termes, nous interprétons ses actions comme la conséquence de *causes*, et non de *raisons*. C'est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit de rendre compte d'actions et de croyances qui sont inspirées par des systèmes de représentation auxquels nous n'adhérons pas et/ou qui conduisent les individus à produire des actions que nous n'approuvons pas. C'est pour pallier cette défaillance de nos capacités de comprendre autrui qu'une certaine tradition des sciences sociales suggère que le travail du sociologue consiste toujours à reconstruire l'univers mental des individus qui produisent les phénomènes sociaux qui sont l'objet de son intérêt scientifique.

Cette tradition intellectuelle a mis au centre de sa méthode cette capacité universelle de comprendre les intentions et les raisons de l'autre. Elle considère que l'individu, porteur d'un sens subjectivement visé, est le niveau de réflexion adéquat de l'analyse sociologique. Elle a trouvé, sous la plume de Max Weber, une expression solide. Le sociologue allemand plaçait, au cœur même de la définition de la sociologie, le fonctionnement *idealtypique* de la rationalité humaine. Dans un passage, souvent cité, il décrit cette discipline comme « une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. Nous entendons par « activité » un

comportement humain (...), quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif »³.

Cette acception de la sociologie propose de considérer le sens subjectivement visé comme un moteur fondamental de l'action individuelle et, de ce fait, des phénomènes collectifs qui intéressent les sciences sociales. Ce sens subjectivement visé présuppose l'existence d'une unité décisionnelle, globalement cohérente. C'est un point fondamental, car il s'agit du plus petit dénominateur commun de toute méthode compréhensive. Ce plus petit dénominateur est décrit par le sociologue Raymond Boudon⁴ comme fondé sur trois postulats.

Ce n'est pas parce que l'on cherche les raisons que les individus ont d'agir qu'on leur donne raison. ”

Le premier postulat (P1) est celui d'*individualisme* et affirme que les individus sont les seuls substrats possibles de l'action. Le deuxième postulat (P2), qui est celui de la *compréhension*, affirme que toute activité mentale, qu'elle se traduise ou non en action, peut être comprise, c'est-à-dire que le sens qu'elle véhicule n'est jamais

hors de portée d'un observateur. Le troisième postulat (P3), qui est celui de la *rationalité*, affirme que les conduites individuelles peuvent être décrites la plupart du temps par des raisons, quand bien même celles-ci ne seraient pas toujours clairement perçues par les acteurs eux-mêmes. Bien entendu, ce programme scientifique qui cherche à comprendre les phénomènes sociaux en découvrant les raisons de ceux qui les produisent, n'implique pas du tout d'être en accord avec eux.

3 Weber, M. (1921, 1971), *Économie et société*, Paris, Plon, p.24.

4 Boudon, R. (2003), *Raison, bonnes raisons*, Paris, Puf.

En d'autres termes, ce n'est pas parce que l'on cherche les raisons que les individus ont d'agir qu'on leur donne raison. Cette conception de la rationalité implique en revanche une forme d'universalité de la pensée humaine. On trouverait sans peine de nombreux extraits issus des textes de Boudon ou Weber où cette universalité est revendiquée par-delà le temps et la culture des hommes. Comme chacun sait, *Point besoin d'être César pour comprendre César*.

C'est à ce point fondamental que nous ramène l'affaire de la traduction de l'auteure Amanda Gorman. La question est de savoir s'il existe un socle cognitif commun à l'humanité pour justifier, par exemple, qu'un individu en traduise un autre, qu'il puisse donc

s'imprégner de son univers poétique, sans partager toutes les variables de son identité. Et, au-delà de cette affaire, est-il fondé épistémiquement de supposer l'existence d'un tel socle universel lorsqu'il s'agit de comprendre autrui dans le sens wébérien du terme ?

L'individu perçoit et comprend le monde au croisement d'expériences sociales et politiques qui forment un « point de vue ».

Une approche épistémologique que l'on appelle *standpoint theory*, ou encore « savoir / théorie située », permet de

revisiter une telle proposition. On pourrait sans doute remonter dans l'histoire des idées pour trouver quelques précurseurs à cette théorie – mais suivant ici les sages conseils de Canguilhem⁵, je me contenterai de faire démarrer cette approche épistémologique avec les écrits de Sandra Harding et de Donna Haraway dans les années 1980. L'une et l'autre sont des universitaires états-uniennes,

5 « C'est en cherchant à accrédi-ter sa découverte dans le passé, faute momentanément de pouvoir le faire dans le présent, qu'un inventeur invente ses prédécesseurs. » Dans son introduction aux *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 7^e éd. augm., 1994, p.12.

militantes féministes, et s'entendent sur le fait de rappeler – ce qui pourrait paraître être une banalité à la hauteur de l'histoire des idées, au moins depuis Emmanuel Kant – que le sujet connaissant est impliqué dans le processus de connaissance avec ses *a priori* et ses caractéristiques personnelles.

En d'autres termes, l'individu perçoit et comprend le monde au croisement d'expériences sociales et politiques qui forment un « point de vue ». Ces deux auteurs ont raison d'insister sur ce point, mais elles le font en focalisant leur attention sur certaines variables plutôt que d'autres qui seraient de nature à affecter le rapport méthodique que nous pouvons avoir au réel. Parmi ces variables, celle de genre, et/ou de perception de la race, leur paraît primordiale. En effet, être porteur d'une ou l'autre de ces variables (ou des deux) ferait voir des choses – et notamment la réalité des dominations – que certains, parce qu'ils bénéficient de ces effets de domination, ne verraient pas. C'est un point qui est intéressant et qui fait penser, d'une certaine façon, aux réflexions du philosophe François Jullien à propos de la dé-coïncidence⁶. Pour lui, lorsque les circonstances ou les efforts de l'esprit conduisent à créer une distance entre le moi et son environnement, une forme de conscience plus claire émerge. Cette dé-coïncidence crée une brèche qui est favorable à l'intelligence supérieure des événements.

Pour en revenir à la *standpoint theory*, les dominants ne verraient donc pas ce que les opprimés voient, parce que le résultat de ces oppressions leur paraîtrait normal. Le fait d'être porteur de certaines variables prédirait cette puissance du regard. Ces deux auteurs et ceux qui les ont suivis (ils sont nombreux, mais on peut citer par exemple Patricia Hill Collins, Adrienne Rich ou Elsa Dorlin⁷) vont bien plus loin. L'idée qui les fédère – et qui me paraît inquiétante épistémologiquement en ce qu'elle menace l'unité et peut-

6 Jullien, F. (2017), *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence ?* Grasset, 2017.

7 Hill Collins, P. (1990), *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge; Rich, A. (1986), *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, W. W. Norton Company ; Dorlin E. (2008), *Sexe, genre et sexualités : introduction aux philosophies féministes*, Puf.

être la possibilité même d'une sociologie – est qu'il s'agit de substituer *in fine* à toute approche méthodologique et nomologique, l'expérience des individus. Adrienne Rich, par exemple, évoque l'idée de « *Politics of location* » et d'une connaissance qui s'enracinerait dans l'expérience corporelle des femmes, comme la grossesse, le viol, l'hétérosexualité contrainte...

Les défenseurs de la *standpoint theory* considèrent même que toute forme de connaissance prétendant à l'universalisme dissimule bien souvent un discours masculin, blanc et hétérosexuel.

En insistant sur la position unique de chaque observateur du réel, ces auteurs cherchent à substituer à l'universalisme d'un énoncé visé par la science, le caractère inaccessible de l'expérience idiosyncratique. Les défenseurs de la *standpoint theory* considèrent même, comme le fait Donna Haraway⁸, que toute forme de connaissance prétendant à l'universalisme dissimule bien souvent un discours masculin, blanc et hétérosexuel. Pour un auteur comme Sally Haslanger

une épistémologie fondée sur la raison ou la rationalité doit être répudiée, car elle est aussi un élément de culture de la domination⁹. Ces réflexions aboutissent, peu ou prou, à l'idée qu'il faudrait sortir de l'illusion universaliste d'une hiérarchie des savoirs fondée sur l'objectivité. Dès lors, et c'est le cas notamment pour Sandra Harding, on peut imaginer la production de sciences attachées à des groupes identitaires, sans chercher à unifier la connaissance. Cette connaissance diffractée en autant de particularités qu'on

8 Haraway, Donna. (1988) « *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* », *Feminist Studies* 14, 3, pp.575-599.

9 Haslanger, S. (2012), *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Oxford, Oxford University Press, p. 35.

peut en trouver aboutirait à une forme d'objectivité supérieure¹⁰. Si on pousse jusqu'au terme cette logique et en se rapportant à l'introduction de cet article, seul César peut comprendre César.

On voit à quel point la *standpoint theory* est de nature non seulement à perturber les notions d'universalisme et de rationalité, mais encore à interdire une certaine pratique sociologique classique qui en découlait. Pour autant, il ne faut pas lui faire un mauvais procès. D'abord, elle n'est pas, comme on pourrait le croire en première instance, une forme de relativisme, c'est-à-dire l'affirmation selon laquelle aucune description du réel ne peut prétendre en surpasser une autre. Ce n'est en particulier pas le cas d'Haraway qui considère que sa position est intermédiaire entre celle d'une forme d'objectivisme naïf et le relativisme. Il s'agit d'une épistémologie des points de vue, c'est entendu, mais qui ne postule pas que tous les points de vue se valent. Sandra Harding, Donna Haraway ou Patricia Hill Collins, revendiquent une forme de privilège épistémologique. Pour le dire autrement, les connaissances produites par les minorités opprimées relèveraient d'une objectivité plus forte (« *Strong objectivity* »).

Certains pourraient considérer que c'est pire, puisque non seulement les sciences et la rationalité se voient mises en examen systématiquement, mais qu'en plus, on décrète que les modèles intellectuels qu'elles proposent seraient épistémiquement inférieurs aux savoirs produits par les expériences individuelles, en particulier lorsqu'elles se rattachent à des communautés dites « dominées ». En réalité, partant de cette situation, le dialogue est paradoxalement plus aisé qu'avec les tenants d'un relativisme absolu¹¹. On peut, par exemple, faire remarquer qu'il y a une forme d'autocontradiction dans les propositions de la *standpoint theory*. Celle-ci répudie, on l'a vu, la notion d'objectivité et de normes de rationalité. Or, admettre

10 Harding, S. (2020), « Repenser l'épistémologie du positionnement », in Manon Garcia (dir.), *Philosophie féministe*, Paris, Vrin, 2020, pp.129-189.

11 Sur ce point, voir Boudon, R. et Clavelin (1994), *Le relativisme est-il résistant ?* Paris, Puf.

qu'on peut hiérarchiser les modèles intellectuels (même en faveur du point de vue féministe par exemple) revient à accepter l'existence d'une norme universelle du jugement à partir de laquelle on peut établir cette hiérarchie, sinon vous vous heurtez à l'objection que votre savoir ne sera supérieur que pour vous-même et les gens qui se reconnaissent dans la communauté que vous avez désignée.

Si vous vous interrogez sérieusement sur les raisons qui vous font penser que votre système de représentation est fondé sur une objectivité plus forte, vous retomberez bien vite sur des normes d'appréciation que l'on connaît et accepte en pratiquant la pensée méthodique, celle qui caractérise ordinairement la pratique de la science. Sachant que ce type d'argument convainc rarement les idéologues, on peut essayer de situer un peu mieux les critiques de l'épistémologie du point de vue on les rapportant aux procédés conventionnels de vigilance épistémique. En effet, les limites qui pèsent sur la rationalité peuvent bien entendu ressortir des variables culturelles dont nous sommes porteurs. Il est évident qu'elles peuvent biaiser nos points de vue et nous font, non seulement interpréter certaines données du réel, mais aussi accéder à certaines données plutôt qu'à d'autres, comme le souligne Haraway.

Pour autant, ces biais représentationnels ne relèvent pas que du genre ou de la racisation des individus. Ainsi, l'appartenance à des catégories sociales, par exemple, peut altérer la perception de certaines réalités. Prenons une illustration célèbre : Jérôme Bruner et Cecile Goodman¹² ont demandé à des enfants d'évaluer la taille de pièces de monnaie et de rondelles de carton. Celle des premières était surévaluée par rapport aux secondes. La valeur de la pièce de monnaie la faisait percevoir comme plus grosse que des rondelles de carton ayant pourtant strictement la même taille. Cette surestimation était encore renforcée entre les enfants issus de milieux modestes et ceux d'enfants issus de milieux aisés. Les premiers étaient plus enclins que les seconds à céder à cette illusion.

12 Bruner J. et Goodman C., « *Value and need as organizing factors in perception* », *Journal abn.soc. Psychology*, 1947, 42, pp.33-44.

Mais s'en tenir aux seules variables représentationnelles n'est pas suffisant. Le jugement de l'individu est aussi lié à un univers informationnel limité dans le *temps* et dans l'*espace* (ce sont les conditions *dimensionnelles* de la rationalité humaine). La limite spatiale qui pèse sur notre jugement est la plus aisée à concevoir. Il s'agit d'une condition commune à l'humanité parce que l'information qui est traitée par notre cerveau nous parvient par les limites de nos sens et que nous n'avons le plus souvent accès par notre expérience qu'à un

échantillon du réel limité à partir duquel nous conjecturons. Il faudrait y ajouter les limites temporelles qui pèsent sur la rationalité, car nous avons souvent à juger au présent de situations futures, et notre recours au passé, c'est-à-dire à l'expérience qui est si chère aux tenants de la *standpoint theory*, ne peut se faire que par le tamis d'une reconstruction mémorielle qui est loin d'être un outil toujours objectif, comme nous allons le voir.

**Nos idées fausses
sont parfois la
conséquence
du fonctionnement
« normal »
de notre esprit.**

La troisième grande limite qui pèse sur notre rationalité et qui nécessite un travail de reconstruction méthodique est celle qui a trait à notre cognition et aux défaillances de certaines de nos inférences. Nos idées fausses sont parfois la conséquence du fonctionnement « normal » de notre esprit. Ce fonctionnement qui n'est pas perceptible sans un effort particulier, repose sur des procédures mentales que nous utilisons avec une telle habitude qu'elles deviennent presque des routines. Si nous les mobilisons aussi fréquemment, c'est qu'elles nous rendent de précieux services et proposent des solutions souvent acceptables à nos problèmes. Beaucoup de nos erreurs viennent de la confiance excessive que nous accordons à ces routines mentales, c'est pourquoi elles ne sont pas totalement déraisonnables, même lorsque les conséquences qu'elles engendrent sont cocasses ou dramatiques.

La vie quotidienne nous confronte à des situations dont la complexité excède, sur le court terme, nos capacités cognitives. Nous pouvons alors céder à des raisonnements captieux intuitivement satisfaisants, mais qui conduisent à des idées fausses¹³. La littérature a beaucoup étudié ces erreurs de notre raisonnement ordinaire en les nommant biais cognitifs ou heuristiques¹⁴.

La littérature montre que les premières expériences rencontrées auront tendance à être surévaluées par les individus – c’est le biais de primauté.”

C’est sans doute à la lumière de cette dernière catégorie que les arguments de la *standpoint theory* font le mieux voir leur insuffisance. On se rappelle que, pour ses défenseurs, il s’agit de substituer l’expérience des individus discriminés aux observations prétendument objectives d’une science genrée et crypto-coloniale. Cependant, on ne trouve sous la plume d’aucun d’entre eux une analyse sérieuse des biais de mémorisation qui pourraient affecter le recours à cette expérience supposée fondée sur une objectivité forte.

Ainsi, la littérature montre que les premières expériences rencontrées auront tendance à être surévaluées par les individus – c’est le biais de primauté¹⁵ – ; il en va de même pour les dernières – c’est le biais de récence¹⁶. On sait encore que notre jugement (par exemple lorsqu’il cherche à établir le nombre de fois où nous nous sommes sentis dominés) est susceptible de céder au biais

13 Pour un approfondissement concernant ces trois limites de la rationalité, cf. Bronner, G., *L’Empire des croyances*, Puf, 2003 et « Pourquoi une sociologie compréhensive augmentée ? », *L’Année Sociologique*, 2-2019, pp.153-174.

14 Tversky, A., Kahneman, D. et Slovic P. (Eds.), *Judgment under uncertainty : Heuristics and biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

15 Asch, S.E. (1946), « Forming impressions of personality », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 41, 258-290.

16 Drozda-Senkowska, E., *Les Pièges du raisonnement*, Retz, 1997.

de disponibilité : il s'agit de la tendance à estimer une probabilité ou une fréquence, à partir de la facilité avec laquelle on retrouve de mémoire des exemples qui, par leur type, viennent illustrer l'événement qui est objet de notre estimation. Ce dérapage peut s'opérer selon deux modes. D'une part, il peut relever de la complexité d'un problème et de la facilité concomitante de générer un certain nombre d'exemples qui s'offrent comme solutions. D'autre part, il peut être la conséquence de ce que les exemples qui sont générés ne sont pas neutres affectivement et l'on comprend, dès lors, que les croyances motivationnelles - nous y reviendrons - favorisent spécialement ce type de biais¹⁷. On pourrait ajouter encore le biais rétrospectif¹⁸ et quelques autres qui affectent notablement le jugement lorsqu'il prétend s'adosser à l'expérience des individus.

Pour résumer donc, d'une part, la *standpoint theory* insiste, sans le justifier méthodiquement, sur la prééminence que certaines variables individuelles auraient sur d'autres comme déterminant épistémique. D'autre part, elle ignore superbement que les variables sociales dont sont porteurs les individus peuvent, dans certains cas, recruter des données auxquels d'autres auront plus difficilement accès, mais aussi porter à notre connaissance un échantillonnage du réel qui n'a aucune raison d'être plus représentatif que les autres données recueillies ordinairement par l'expérience spontanée du monde. On n'y trouve aucune réflexion sérieuse pour mettre en examen l'idée que les faits observés à partir de la position d'un « dominé » passent peut-être plus inaperçus aux yeux d'un « dominant », mais qu'ils ne peuvent prétendre pour autant, sans autre forme d'analyse, à être un échantillon représentatif du réel. Comment évaluer que ces faits ne passent pas par le tamis du biais de disponibilité par exemple ?

.....
 17 Tversky, A. et Kahneman, D., « *Availability : A heuristic for judging frequency and probability* », *Cognitive Psychology* 4, 1973, pp.207-232.

18 Fischhoff, B. et Beyth, R., « *I knew it would happen: Remembered probabilities of once future things* », *Organizational Behavior and Human Performance*, 1975, 13, pp. 1-16.

Par conséquent, cet argument du regard qui voit mieux certaines choses, s'il est recevable par hypothèse, ne dédouane pas ceux qui en bénéficient de la rigueur habituelle de ceux qui ambitionnent de faire de la science. On peut même craindre l'inverse : le décret

qui conduit certains à penser qu'ils voient mieux *a priori* que les autres, grâce à leur expérience incommunicable, les rendra moins à même d'interroger les processus de sélection des données. C'est vrai en particulier si ce processus s'emboîte avec des récits idéologiques (qui sont d'autres variables qui ressortissent des limites culturelles de la rationalité). On peut donc prédire qu'avec cet *a priori* de la *standpoint theory*, il y a des

Le décret qui conduit certains à penser qu'ils voient mieux *a priori* que les autres, grâce à leur expérience incommunicable, les rendra moins à même d'interroger les processus de sélection des données."

chances de voir baisser la vigilance épistémique qui est la base même de la constitution de la science, et ouvrir grand la porte à des croyances que la littérature nomme « motivationnelles »¹⁹, c'est-à-dire la volonté de plier la catégorie du vrai à l'idée que l'on se fait du bien en l'occurrence.

Les propositions de la *standpoint theory* paraissent largement inachevées. Il n'y a pas lieu de les moquer pour autant, car les intentions épistémiques qu'elles manifestent sont stimulantes. Pourtant, les conclusions auxquelles elles aboutissent, en matière de remise en question d'universalisme et d'objectivité sont hyperboliques. Elles oublient un élément essentiel dans la constitution de la science : elle est d'essence collective. Ainsi, pour n'en prendre qu'un exemple, si la théorie de Pasteur s'est imposée finalement sur les considé-

19 Nisbett, R.E. et Ross, L. (1980), *Human inference : strategies and shortcomings of social judgement*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

rations de Pouchet concernant la génération spontanée, ce n'est pas parce que le premier possédait des réseaux plus puissants ou était positionné dans une structure sociale qui lui était favorable, comme ont essayé de le défendre certains²⁰. Si ce point de vue s'est imposé, c'est parce qu'il avait des arguments supérieurs et que ceux-ci ont été évalués au tamis du temps et de communautés de pairs qui ont pu en juger en exfiltrant la structure argumentative de Pasteur des caractéristiques individuelles dont il était porteur.

Les processus de recherches aboutissent à des énoncés dont certains deviendront des connaissances. Ce que font ces processus sociaux, c'est hiérarchiser des propositions prétendant décrire le monde en fonction des tests que leur impose la pensée méthodique qui, elle aussi, a donné lieu à un processus long de sélection collective. Ces processus ont pour conséquence d'exfiltrer les modèles intellectuels des caractéristiques individuelles de ceux qui les ont produits. Il n'y a pas de contradiction à admettre qu'il existe un point de vue situé dans « l'espace de la science » et que cette réalité est parfaitement dépassable.

Ce serait une terrible régression que d'assujettir le processus de connaissance à l'expérience subjective des individus comme nous y invitent certains tenants de la *standpoint theory*. De la même façon, la tradition compréhensive en sociologie ne doit pas renoncer à produire des modèles de compréhension du social qui postulent une forme d'universalité dans la cognition humaine. Elle retiendra cependant, comme y invitent Haraway et les autres, que certains acteurs, par la position qu'ils occupent dans le monde social et par les variables qui les caractérisent, sont porteurs d'une expérience qu'il s'agit de recueillir. Pour cette raison, elle aura intérêt à adjoindre à ses analyses corrélationnelles une approche qualitative du discours des acteurs sociaux. Cela tombe bien car c'est ce qu'elle a toujours fait.

.....
 20 À ce sujet, voir les propositions de Bruno Latour (1989), « Pasteur et Pouchet : hétérogénéité de l'histoire des sciences », in *Éléments d'histoire des sciences* (Serres Ed.), Paris, Bordas, pp. 423-445 et la réponse cinglante de Dominique Raynaud (2003), *Sociologie des controverses scientifiques*, Paris, PUF.

LA « DÉCLARATION DES DROITS ET DEVOIRS DE L'HUMANITÉ » : UNE ÉTHIQUE DE VIE EN ACTION

Par Christian Huglo



Il faut à l'humanité deux choses complémentaires pour agir sagement : du droit et de la démocratie. Les institutions, et le droit qui doit les gouverner, sont indispensables à l'Humanité, surtout lorsqu'il ne suffit pas de faire de vagues proclamations, mais qu'il faut promouvoir un véritable texte sous forme de Déclaration solennelle contenant un préambule, des considérants, des principes fondamentaux déclinés article par

article en vue de permettre une déclinaison cohérente de droits et de devoirs. Il existe donc aujourd'hui un texte formel qui définit les droits et les devoirs de l'Humanité par rattachement aux grandes déclarations de droit qui l'ont précédé (voir ce texte dit DDHU en annexe) auquel il suffit d'adhérer.

Pour en apprécier toute la portée, il faut voir que cette initiative s'inscrit effectivement dans une lignée de Déclarations qui a façonné notre monde dit occidental. Sans aucun doute ces textes exceptionnels que l'on appelle les lois noétiques ou les lois dites de Moïse - à savoir le décalogue - ont inspiré largement nos Déclarations humanistes. On peut en prendre plusieurs exemples : la Déclaration américaine du 4 juillet 1776,

notre déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 et enfin la Déclaration des Nations Unies de 1948.

L'affirmation de « droits relatifs à la vie et à la liberté, à la recherche du bonheur considérées comme inaliénables » figure dans la Déclaration de l'indépendance des États-Unis de 1776. Notre Déclaration des droits du 26 août 1789 a donné lieu à de longues délibérations sur leur caractère transcendantal puisque les députés qui ne souhaitaient pas qu'on les inscrive dans les Constitutions à venir ont emporté la conviction de l'Assemblée parce que pour eux ces droits étant intangibles ne devaient simplement qu'être reconnus compte tenu de leur qualité inaliénable et sacrée.

On y trouve naturellement la définition de la liberté, de la propriété considérées comme droits fondamentaux, mais surtout les règles qui vont inspirer toutes nos Constitutions depuis cette époque, à savoir en particulier la proclamation contenue à l'article 16 selon laquelle « toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée n'a point de constitution ». La Déclaration des Nations Unies de 1948 reprend les principes fondamentaux reconnaissant les droits individuels, les droits de la personne et un certain nombre de droits sociaux, mais elle est essentiellement fondée sur le fait que dans la charte des peuples des Nations Unies, dans laquelle ont été proclamés à nouveau des droits fondamentaux de l'Homme, ceux-ci sont inspirés de la valeur suprême attachée à la dignité de la personne humaine dans l'égalité des droits des hommes et des femmes.

Telles sont les principales caractéristiques de ces Déclarations. Il faut aussi, pour en apprécier l'intérêt, voir les fonctions qu'elles remplissent. On peut en cerner quatre. Premièrement, il s'agit toujours de fermer une période de troubles ou d'incertitudes, voire de libérer les peuples et les individus de l'oppression. Deuxièmement, il s'agit de dimensionner l'avenir dans une perspective humaniste de liberté. Troisièmement, il faut

permettre, à partir de la proclamation d'un certain nombre de valeurs et de vertus, de préparer l'édiction de lois, de conventions juridiques protectrices. Par exemple, si l'on prend la déclaration des Nations Unies de 1948, celle-ci est évidemment à la source des conventions juridiques de droit positif, telle que la convention de Paris de 1951, convention qui est à la source de la création de la Cour Européenne des Droits de l'Homme dont la juridiction s'étend sur 46 États, de la Russie jusqu'à la Turquie (ces deux derniers États n'ont pas encore osé la dénoncer, ce qui fait qu'elle devrait continuer à s'appliquer). Quatrièmement, la fonction la plus essentielle à nos yeux, c'est de tenter de figer dans des textes une réponse aux besoins des temps présents. C'est clairement le cas de la Déclaration Universelle des Droits et Devoirs de l'Humanité.

La nature subit les effets néfastes des dérèglements écologiques qui constituent autant de violations des droits fondamentaux des êtres humains et surtout une menace vitale pour les générations présentes et futures. ”

La DDHU, comme on l'appelle habituellement, est justifiée par son Préambule. Celui-ci rappelle le péril dans lequel se trouve l'Humanité, du fait que la nature subit les effets néfastes des dérèglements écologiques qui constituent autant de violations des droits fondamentaux des êtres humains et surtout une menace vitale pour les générations présentes et futures. Il contient d'emblée une définition double de l'humanité : d'une part, dans sa dimension verticale, la chaîne des générations passées, présentes ou futures, d'autre part dans sa dimension horizontale, l'humanité

définie comme comprenant les individus, les organisations humaines, ce qui intègre les États, les organisations publiques, mais également toutes les organisations privées, les ONG, les entreprises et enfin les simples citoyens.

Le Préambule montre l'interdépendance entre l'existence et l'avenir de l'humanité et de son milieu naturel, l'interdépendance entre les droits fondamentaux des êtres humains et les devoirs de sauvegarder la nature, constat qui conduit à la définition de quatre principes simples sur lesquels repose la déclaration :

- ▶ La responsabilité, l'équité, la solidarité entre les Hommes ;
- ▶ La dignité de l'Humanité en particulier par la satisfaction des besoins fondamentaux ;
- ▶ La pérennité de l'espèce humaine ;
- ▶ La non-discrimination générationnelle.

Ce dernier principe est lui-même novateur puisqu'il concerne en tout premier lieu notre génération dans la mesure où elle naît avec une dette climatique et une dette environnementale colossale, et que le premier enjeu est de faire en sorte que cette dette soit réduite de manière à permettre des choix collectifs, individuels et réels pour les générations suivantes.

Sur la base de ces quatre principes sont bâtis six droits et six devoirs qui se répondent. Parmi ces six droits, le premier d'entre eux est défini à l'article 5 qui reconnaît « à l'humanité comme à l'ensemble des espèces vivantes le droit de vivre dans un environnement sain et écologiquement soutenable ». Les autres droits concernent le développement, la protection et l'accès au patrimoine et aux biens communs, la transmission des biens communs, le droit à la paix, le droit au libre choix de déterminer son destin. La déclaration vise, en réalité, à dépasser la notion de droit – donc en substance celle de droit de l'Humanité – pour aller vers celle de devoirs pour l'Homme vis-à-vis de la génération présente et des générations futures. On ne peut plus aujourd'hui proclamer des droits pour l'Humanité tout entière sans que ceux qui la composent ne s'imposent des devoirs qui portent d'abord sur le respect des droits de l'humanité : l'obligation pour les générations présentes de conserver pour les suivantes les conditions écologiques et le patrimoine commun de l'humanité, orienter le progrès conformément aux droits de l'humanité, intégrer le long terme et rendre effective la présente déclaration, afin d'assurer la pérennité de la vie sur terre.

On pourrait illustrer de la façon suivante le caractère impératif de la notion de devoir et d'urgence. Imaginez que tous les passagers du Titanic se soient rassemblés sur le pont du navire quelque temps avant la collision avec l'iceberg. Auraient-ils discuté de leurs droits à une première, une deuxième ou une troisième classe ? Il est clair que l'urgence et la prévention priment les droits individuels et qu'il n'est pas nécessaire de réussir immédiatement pour agir. Avant de revenir sur des principes, droits et devoirs contenu dans la DDHU, il apparaît utile pour permettre tout échange et discussion, de s'accorder sur le sens d'un certain nombre de mots qui vont être utilisés dans les développements qui suivent.

Sur les droits et devoirs et le mot sens, il faut d'abord distinguer la morale, l'éthique et le droit. La morale commande à la conscience, l'éthique recommande un comportement, le droit établit une

contrainte sociale. Pour que le droit soit effectif il doit être susceptible d'application directe. S'il existe deux sortes de droits, des droits collectifs et des droits individuels, il n'existe pas de droits sans devoirs corrélatifs. C'est ce qu'illustre très clairement l'article 4 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 qui crée un lien indissociable entre liberté et responsabilité en disposant que « la liberté consiste à pouvoir faire

La morale commande à la conscience, l'éthique recommande un comportement, le droit établit une contrainte sociale. »

tout ce qui ne nuit pas à autrui : *ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits... »*

Or, il doit être bien clair que l'exercice de cette liberté est étroitement conditionné par la preuve préalable que n'a été fait aucun dommage à Autrui. Pour Emmanuel Lévinas, « la rencontre d'autrui est d'emblée ma responsabilité pour lui ». Il suggère ainsi que la

responsabilité (pour employer un terme non sévère) est ce que l'on appelle l'amour du prochain. Par « amour » il entend - pour ce sens exceptionnel de la responsabilité - qu'il s'agit de prendre sur soi le destin d'autrui. Cette affirmation, plus exactement cette proposition, joue un rôle fondamental eu égard au destin qui est universellement le nôtre. Le mot « sens » doit être précisé : on pourra évoquer la définition du poète François Tcheng pour lequel ce mot signifie d'abord « sensation », puis « savoir s'orienter » (par rapport à la raison et à la foi) et enfin l'acceptation de « signification ». C'est la dimension métaphysique du mot sens qui s'exprime très bien dans la formulation de l'interrogation que nous avons posée lors de notre adolescence : « *la vie vaut-elle la peine d'être vécue ?* »

Cette problématique est cruciale car une des difficultés du monde contemporain est de savoir s'il faut mettre la direction avant la signification ou l'inverse, car la situation actuelle du monde et le destin qui attend notre génération et celles qui suivent, sont totalement exceptionnels, sans précédent aucun. Il nous faudra donc accepter de changer de paradigme et, pour y parvenir, dénoncer les errements que nous sommes tentés de mettre en avant pour échapper à notre devoir d'agir (première partie). Il nous faudra ensuite apprendre à réorienter notre regard pour agir dès maintenant en prenant conscience de l'importance de l'éthique à mettre en place (deuxième partie) et enfin montrer en quoi précisément la DDHU est une base de références (et de réponses indispensables) des moyens à mettre en œuvre.

Partie 1 - Mesurer l'importance de la crise et dénoncer nos errements

Nous nous interrogerons, tout d'abord :

- ▶ sur l'ampleur et la complexité de la crise (A),
- ▶ définir son caractère (B),
- ▶ enfin dénoncer les errements (C).

A – Quand on parle de dérèglement climatique il faut en mesurer toute l'ampleur comme toute la complexité. La question n'est pas assimilable à la notion de crise puisque la crise permet, une fois son évolution réalisée, le retour à une situation dite normale. En l'espèce, le dérèglement climatique, comme les modifications de la biodiversité, vont vers un changement radical sans retour.

La conférence des Parties, issue de l'institution de la convention climatique des Nations Unies de 1992, a fixé des objectifs à partir de l'accord de Paris dont on ne sait, en aucune façon, s'ils pourront être atteints (ce qui est loin d'être probable, car l'objectif proclamé de 1,5 degré pour 2100 par rapport au seuil d'émissions de

1990 sera atteint dans les toutes prochaines années). Mais la question climatique est complexe, car elle étend son effet sur la santé humaine, ce qui risque de remettre en cause nos règles actuelles de la vie en société, les droits fondamentaux de la personne humaine et enfin, en particulier, de remettre en question la notion de dignité humaine, car il ne s'agit pas de se contenter de survivre, mais de continuer à vivre pleinement.

Le contentieux climatique a fait apparaître par compensation de nouveaux devoirs et de nouvelles obligations. ”

Une des plus grandes difficultés que nous ayons à saisir réellement est que la crise est globale et non nationale, que les erreurs faites par une nation déterminée profitent aux autres, ce qui met en cause le principe de la solidarité internationale mise à mal ces dernières années à travers l'attaque répétée des grandes institutions internationales – lesquelles sont la voix et la garantie d'une véritable politique internationale, à vocation universelle.

Or, l'hyper nationalisme des États autoritaires a mis en lumière les faiblesses du droit international car leur politique nous conduit finalement à la guerre. Si le contentieux climatique, c'est-à-dire le recours de la société civile aux juges nationaux, a fait apparaître par compensation de nouveaux devoirs et de nouvelles obligations,

ceux-ci restent, en réalité, encore non transcrits dans des règles de droit positif adaptées à la situation.

Chacun sait que la difficulté rencontrée pour accomplir et réaliser non plus la transition écologique, mais une véritable transformation attendue, est liée à ce que d'éminents spécialistes appellent la fragilisation des horizons. Cette fragilisation est liée au fait qu'il y a, en effet, une très grande difficulté à mettre en œuvre les actions liées à la transformation écologique nécessaire dans une perspective de long terme, alors que le calendrier des acteurs de la vie politique et économique se situe essentiellement dans le court terme : court terme et long terme sont ici des ennemis déclarés.

B – En second lieu, la crise climatique n'est pas une crise dont les aspects et les effets sont strictement matériels, c'est une crise de l'Homme à deux points de vue. Tout d'abord, parce qu'elle trouve sa source dans la conception des activités humaines tournées vers la domination de la nature, l'épuisement de ses ressources conçu dans une perspective de progression infinie sans pour autant en mesurer les effets (on rappellera ici les propos savoureux de Joseph Stiglitz : « Celui qui dit que les ressources sont inépuisables est un fou ou un économiste... »).

Ensuite, on ne peut que percevoir que la continuité et l'aggravation de la crise se heurtent à nos propres limites à agir et à changer, car nous cherchons des faux-semblants en proclamant que c'est la planète qu'il faut sauver alors que c'est l'Homme qu'il faut changer : cela nous permet de mesurer toutes nos erreurs et nos errements et plus particulièrement ceux qui s'inscrivent dans des courants idéologiques.

C – On peut caractériser ces errements par référence à ce que l'on appelle le négationnisme, le technicisme scientifique ou le radicalisme, qu'il soit politique, économique et juridique. Le négationnisme est trop connu, il réapparaît malgré le perfectionnement des travaux du GIEC grâce auquel des données scientifiques objectives et sérieuses sont construites (rappelons-nous les propos éclairants de Jean-Pierre Dupuy : « Le drame de l'Homme moderne c'est qu'il

ne croit pas ce qu'il sait. »). Or, ici, il s'agit d'une volonté délibérée de favoriser certains intérêts particuliers et, au passage, nier tout simplement la réalité.

Le deuxième errement qui vise ce que l'on pourrait appeler le technicisme scientifique consiste à considérer qu'il faut seulement faire

confiance à la science technicienne car toute solution n'est que technique et que, par exemple, on pourra faire diminuer le trou de la couche d'ozone en projetant des produits dans le ciel et sur les nuages et que tout s'arrangera grâce à notre technologie à venir.

Il existe en politique un radicalisme vert qui considère que le problème doit être résolu à l'avance, qu'il faut faire appel à des dogmes, ce qui permet de rejeter toute dimension humaine et spirituelle de la crise. ”

Le radicalisme est aussi un ennemi. Il existe en politique un radicalisme vert qui considère que le problème doit être résolu à l'avance, qu'il faut faire appel à des dogmes, ce qui permet de rejeter toute dimension humaine et spirituelle de la crise. Si le rôle des lanceurs d'alertes doit être pris en considération, il n'en reste pas moins que les solutions

offertes qui visent au mieux l'établissement de contraintes et d'atteintes aux libertés, ne favorisent pas ce que certains appellent la transition et d'autres la transformation attendue.

Le radicalisme économique peut être considéré également comme un ennemi déclaré de toute vision réaliste de la situation. Lorsque le capitalisme est soit mis hors de cause, soit, inversement, considéré comme fauteur de tous les maux, dans un cas, comme dans l'autre, l'urgence climatique commande que la modification du système économique mondial ou quasi mondial ne soit pas l'objectif prioritaire et immédiat de la lutte contre le réchauffement climatique. Il existe enfin une radicalisation juridique du débat qui tourne autour de deux idées : la proclamation absolue de la nécessité de reconnaître l'écocide et deuxièmement de faire de la nature un sujet de

droit. Sur le premier point, il est vrai que le fait de condamner des comportements qui s'assimilent à des crimes contre l'humanité (destruction volontaire de l'Amazonie, la disparition des zones de protection de biodiversité soit sur terre soit sur mer) constitue un terrible indicateur et non pas la solution ; dans la loi climat/résilience de 2021, on accepte l'écocide à condition que le dommage causé à l'environnement ait duré au moins 10 ans, ce qui consiste tout simplement à permettre de continuer à détruire l'environnement pour pouvoir réprimer le crime. Il faut penser l'écocide dans un autre sens et penser aussi que ce qui est important ce n'est pas simplement la répression, la réparation, mais surtout la prévention qui doit être mise en œuvre.

La question relative à la Nature comme sujet de droit mérite quelques observations. Ce discours sur la nature sujet de droit est proclamé et mis en avant dans un certain nombre d'écoles de droit, en référence à des décisions de justice et des conventions passées soit en Amérique du Sud, en Australie, en Nouvelle Zélande ou en Inde, avec des peuplades primitives qui invoquent leurs référents fondamentaux. On se retrouve encore ici dans une double difficulté qui est d'abord de savoir qui va représenter la nature : un procureur privé défendra ses intérêts ; mais s'orienter vers le choix d'un processus public, c'est oublier le fait que les États ne s'intéressent en général qu'au court terme ; il n'est pas sûr alors que l'État plaidera dans le sens de la réparation du dommage écologique. À cet égard, il est bien significatif que dans les affaires Amoco Cadiz ou Erika en France, l'État n'a jamais voulu demander de dommages écologiques, et que seules les collectivités ont pris en charge la nécessité de le proclamer pour aboutir à une réparation accordée à la nature. Ensuite, ne faut-il pas oublier que, sur un autre plan, nous devons perfectionner les modes de réparation ? Est-ce que nous ne nous distrayons pas de notre devoir de prévenir ? Il faut admettre finalement que pour sortir de ces difficultés nous avons besoin de changer de regard pour agir.

Partie 2 - Réorienter notre regard tant du point de vue de l'éthique que du point de vue juridique à la demande de la société civile.

A – Comme nous l'avons indiqué, nous avons pénétré dans l'ère de l'irréversibilité, ce qui risque de développer deux intégrismes opposés. Tout d'abord, la tentation du transhumanisme qui sera en quelque sorte une surcompensation de l'Homme : un homme augmenté face à une humanité appauvrie. Dans son ouvrage *Leurre et malheur du transhumanisme*, Olivier Rey a démontré tous les ressorts de ce qu'il faut bien appeler un mirage. En réalité, le caractère exorbitant et injuste d'une telle perspective ne peut que conduire à un renforcement d'un intégrisme absolu version écologiste.

Humanisme et écologie seraient, dans cette perspective, dans une situation de tension et d'opposition quasi absolue, car c'est à

l'Homme et à l'Homme seulement que revient la possibilité de parvenir à définir les conditions d'une vie acceptable sur terre pour les générations futures (Hans Jonas). Or cet enjeu se décline en termes éthiques et juridiques : il s'agit d'abord de constater que face à une responsabilité humaine horizontale – « qu'as-tu fait de ton frère ? »

– se profile une responsabilité située

dans le temps et dans l'avenir que l'on pourrait dénommer « responsabilité verticale » : « que fais-tu pour ton frère de demain ? ». Cette idée essentielle permet effectivement de donner un projet à l'aventure humaine, un projet avec un sens, c'est-à-dire une direction conforme à la vocation de l'humanité qui doit continuer à chercher à se dépasser. Marc Alain Ouaknin dans son ouvrage *Zeugma* insiste sur cette responsabilité (voir à cet égard *Pour une éthique de la nature*) :

**Tu aimeras ton lointain
comme toi-même. ”**

Elle ne concerne plus seulement le proche et le prochain mais aussi le lointain c'est-à-dire ceux que nos yeux ne seront plus là pour voir, autrement dit les générations futures dont nous n'avons pas le droit d'hypothéquer l'existence par notre simple laisser aller.

Il poursuit ainsi :

Le sujet concerne la célèbre expression biblique : tu aimeras ton prochain comme toi-même (...) Elle s'énonce après Hans Jonas : « Tu aimeras ton lointain comme toi-même ».

C'est peut-être aussi le sens de toute la pensée de Levinas qui parle de l'autre en tant que l'autre absolu, celui que l'on ne connaît pas et que l'on ne connaîtra jamais et qu'il appelle la fécondité ou la transcendance du fils. En fait, comme on le voit, la question déborde l'éthique et atteint pratiquement la métaphysique. C'est une révolution complète, au sens propre du terme, de la dimension que l'on se fait de la notion de l'autre et du prochain.

B – Il faut prendre conscience en droit que la même idée de faire de la place pour l'autre de demain commence à émerger dans ce que l'on appelle la justice climatique, c'est-à-dire le développement d'actions contentieuses dans tous les États du monde par saisine des tribunaux par la société civile, les associations, les personnes, les groupements et souvent les villes et les grandes villes en particulier. Apparaissent ainsi à travers des décisions de justice qui se multiplient (on en dénombre près de 1500 dans le dernier rapport de l'ONU) plusieurs idées fondamentales.

La première vague est liée à la philosophie du droit constitutionnel américain qui consiste à considérer que le gouvernement est obligé d'agir par ce que l'on appelle les « trusts », parce que l'harmonie des liens entre l'Homme et la nature est en cause. C'est en partie une tentation de recours au droit naturel version XXI^e siècle.

La seconde variante est plus proche de la philosophie continentale européenne, comme le contentieux de l'Association Urgenda qui a abouti à des décisions fondamentales qui remettent en cause la planification de la lutte des gaz à effet de serre en Hollande, car elle se fonde sur les articles 2 et 8 de la Convention Européenne

des Droits de l'Homme dont l'un protège le droit à la vie et l'autre le droit à une vie familiale normale au domicile familial. La conception française consiste plutôt, comme dans l'affaire Commune de Grande Synthe dont le territoire est situé en dessous du niveau de la mer, à faire émerger l'obligation impérative qui s'impose à l'État d'augmenter la lutte contre les émissions de gaz à effet de serre et établir une planification raisonnable que l'on désigne comme impérative et catégorique.

Le but des décisions de justice qui finalement s'inspirent d'une certaine transcendance de la vie humaine sur terre est de tracer la voie vers un droit futur climatique adapté. ”

La décision la plus intéressante est celle qui a été rendue récemment le 21 mars 2022 par la Cour constitutionnelle de Karlsruhe et qui vise, en substance, à annuler le plan du gouvernement allemand pour la réduction des gaz à effet de serre en ce qu'il l'estime insuffisant pour la période 2030/2050 et au motif qu'il y a là privation d'une chance pour les générations futures. Cette décision forte relie donc la question climatique à la question des Droits de l'Homme, comme la décision Urgenda. Le but des décisions de justice qui finalement s'inspirent d'une certaine transcendance de la vie humaine sur terre est de tracer la voie vers un droit futur climatique adapté et, à cette fin, la Déclaration des Droits et Devoirs de l'Humanité contenue dans la DDHU peuvent nous aider grandement.

Partie 3 - La DDHU guide d'action

La DDHU n'est pas un texte qui est destiné à rester à l'état de projet ou de document : elle peut, et doit, être guide d'actions pour trois raisons essentielles. Tout d'abord, en raison de son contenu et de son adaptation aux besoins actuels. Ensuite, pour sa diffusion et son effectivité. Enfin, pour son caractère pérenne.

A – La DDHU répond aux enjeux posés par l'éthique. C'est le seul texte signé par la société civile et des entités publiques, c'est le seul texte destiné à lier des sujets traités habituellement de manière séparée qui s'inscrivent en complément de la Déclaration des Nations Unies de 1948 et s'inscrit dans un contexte de protection du droit souple. Il traite de tous les grands enjeux actuels, rapport du vivant et l'humanité, droits et devoirs collectifs, droits et devoirs individuels, équité intergénérationnelle, préservation des ressources, gestion du progrès technologique, approche globale des enjeux de l'Humanité.

B – En second lieu, son adhésion dans la société civile, des entreprises, des collectivités publiques est tout à fait fulgurante. Pour donner quelques exemples : le Parlement de la Méditerranée qui

regroupe des élus l'a adoptée ; la grande association internationale « Cités Unies » qui siège aux Nations Unies comme observateur et qui regroupe 240 000 villes et représente 5 milliards d'habitants, l'a adoptée ; l'Union des Grandes villes internationales, qu'il s'agisse des villes des États-Unis, de l'Amérique du Sud, de l'Asie ou de l'Europe, l'a adoptée. L'association qui soutient la DDHU a un statut dans l'organisation dite Ecosoc, c'est-à-dire le Conseil

La Déclaration est non seulement universelle mais elle est pérenne parce qu'elle est valable au-delà des toutes premières générations, et si elle se rattache au passé, c'est pour construire l'avenir. ”

Économique et Social des Nations Unies, et de nombreux États africains notamment pourraient effectivement y adhérer dans les années à venir. Les entreprises, les particuliers, les associations de juristes ou d'avocats, les universités l'ont également adoptée. Ce n'est qu'un début.

C – Enfin, en troisième lieu, la Déclaration a un caractère universel : elle s'adresse à l'humanité tout entière, quelles que soient les orientations politiques, religieuses. On signalera d'ailleurs la tenue récente d'un colloque aux Bernardins en décembre 2021 sur la question des droits collectifs, en présence de représentants de toutes les religions et organisations de systèmes de pensée. La Déclaration est non seulement universelle mais elle est pérenne parce qu'elle est valable au-delà des toutes premières générations, et si elle se rattache au passé, c'est pour construire l'avenir. Sa portée juridique n'est pas négligeable, même si, certes, elle n'est pas contraignante (son adoption est extrêmement aisée puisqu'il s'agit de la signer). Elle peut être le prélude à des engagements beaucoup plus puissants et devenir une référence par répétition de ce que l'on appelle des coutumes internationales. Lorsqu'un principe migre dans une Convention, une Constitution, une loi, ou est repris dans un texte par l'Union européenne ou toute Organisation régionale, sa diffusion est assurée.

Finalement, la DDHU constitue la référence pour la construction d'un nouveau code climatique international, simplement parce qu'elle équilibre droits et devoirs et surtout s'oriente à partir des valeurs universelles comme la paix, la solidarité et la responsabilité. Elle n'est pas une convention strictement environnementale, car elle dépasse effectivement le simple instrument de mesure qu'est l'écologie.

DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DE L'HUMANITÉ

Paris, le 8 décembre 2022

PRÉAMBULE

Rappelant que l'humanité et la nature sont en péril et qu'en particulier les effets néfastes des changements climatiques, l'accélération de la perte de la biodiversité, la dégradation des terres et des océans, constituent autant de violations des droits fondamentaux des êtres humains et une menace vitale pour les générations présentes et futures,

Constatant que l'extrême gravité de la situation, qui est un sujet de préoccupation pour l'humanité tout entière, impose la reconnaissance de nouveaux principes et de nouveaux droits et devoirs,

Rappelant son attachement aux principes et droits reconnus dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, y compris à l'égalité entre les femmes et les hommes, ainsi qu'aux buts et principes de la Charte des Nations Unies,

Rappelant la Déclaration sur l'environnement de Stockholm de 1972, la Charte mondiale de la nature de New York de 1982, la Déclaration sur l'environnement et le développement de Rio de 1992, les résolutions de l'Assemblée générale des Nations Unies « Déclaration du millénaire » de 2000 et « L'avenir que nous voulons » de 2012,

Rappelant que ce même péril est reconnu par les acteurs de la société civile, en particulier les réseaux de personnes, d'organisations, d'institutions, de villes dans la Charte de la Terre de 2000,

Rappelant que l'humanité, qui inclut tous les individus et organisations humaines, comprend à la fois les générations passées,

présentes et futures, et que la continuité de l'humanité repose sur ce lien intergénérationnel,

Réaffirmant que la Terre, foyer de l'humanité, constitue un tout marqué par l'interdépendance et que l'existence et l'avenir de l'humanité sont indissociables de son milieu naturel,

Convaincus que les droits fondamentaux des êtres humains et les devoirs de sauvegarder la nature sont intrinsèquement interdépendants, et convaincus de l'importance essentielle de la conservation du bon état de l'environnement et de l'amélioration de sa qualité,

Considérant la responsabilité particulière des générations présentes, en particulier des États qui ont la responsabilité première en la matière, mais aussi des peuples, des organisations intergouvernementales, des entreprises, notamment des sociétés multinationales, des organisations non gouvernementales, des autorités locales et des individus,

Considérant que cette responsabilité particulière constitue des devoirs à l'égard de l'humanité, et que ces devoirs, comme ces droits, doivent être mis en œuvre à travers des moyens justes, démocratiques, écologiques et pacifiques,

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à l'humanité et à ses membres constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde,

Proclame les principes, les droits et les devoirs qui suivent et adopte la présente déclaration :

LES PRINCIPES

ARTICLE I – Le principe de responsabilité, d'équité et de solidarité, intragénérationnelles et intergénérationnelles, exige de la famille humaine et notamment des États d'œuvrer, de manière commune

et différenciée, à la sauvegarde et à la préservation de l'humanité et de la terre.

ARTICLE II – Le principe de dignité de l'humanité et de ses membres implique la satisfaction de leurs besoins fondamentaux ainsi que la protection de leurs droits intangibles. Chaque génération garantit le respect de ce principe dans le temps.

ARTICLE III – Le principe de continuité de l'existence de l'humanité garantit la sauvegarde et la préservation de l'humanité et de la terre, à travers des activités humaines prudentes et respectueuses de la nature, notamment du vivant, humain et non humain, mettant tout en œuvre pour prévenir toutes les conséquences transgénérationnelles graves ou irréversibles.

ARTICLE IV – Le principe de non-discrimination à raison de l'appartenance à une génération préserve l'humanité, en particulier les générations futures et exige que les activités ou mesures entreprises par les générations présentes n'aient pas pour effet de provoquer ou de perpétuer une réduction excessive des ressources et des choix pour les générations futures.

LES DROITS DE L'HUMANITÉ

ARTICLE V – L'humanité, comme l'ensemble des espèces vivantes, a droit de vivre dans un environnement sain et écologiquement soutenable.

ARTICLE VI – L'humanité a droit à un développement responsable, équitable, solidaire et durable.

ARTICLE VII – L'humanité a droit à la protection du patrimoine commun et de son patrimoine naturel et culturel, matériel et immatériel.

ARTICLE VIII – L’humanité a droit à la préservation des biens communs, en particulier l’air, l’eau et le sol, et à l’accès universel et effectif aux ressources vitales. Les générations futures ont droit à leur transmission.

ARTICLE IX – L’humanité a droit à la paix, en particulier au règlement pacifique des différends, et à la sécurité humaine, sur les plans environnemental, alimentaire, sanitaire, économique et politique. Ce droit vise, notamment, à préserver les générations successives du fléau de la guerre.

ARTICLE X – L’humanité a droit au libre choix de déterminer son destin. Ce droit s’exerce par la prise en compte du long terme, et notamment des rythmes inhérents à l’humanité et à la nature, dans les choix collectifs.

LES DEVOIRS À L’ÉGARD DE L’HUMANITÉ

ARTICLE XI – Les générations présentes ont le devoir d’assurer le respect des droits de l’humanité, comme celui de l’ensemble des espèces vivantes. Le respect des droits de l’humanité et de l’homme, qui sont indissociables, s’appliquent à l’égard des générations successives.

ARTICLE XII – Les générations présentes, garantes des ressources, des équilibres écologiques, du patrimoine commun et du patrimoine naturel, culturel, matériel et immatériel, ont le devoir de faire en sorte que ce legs soit préservé et qu’il en soit fait usage avec prudence, responsabilité et équité.

ARTICLE XIII – Afin d’assurer la pérennité de la vie sur terre, les générations présentes ont le devoir de tout mettre en œuvre pour préserver l’atmosphère et les équilibres climatiques et de faire en sorte de prévenir autant que possible les déplacements de

personnes liés à des facteurs environnementaux et, à défaut, de secourir les personnes concernées et de les protéger.

ARTICLE XIV – Les générations présentes ont le devoir d'orienter le progrès scientifique et technique vers la préservation et la santé de l'espèce humaine et des autres espèces. A cette fin, elles doivent, en particulier, assurer un accès et une utilisation des ressources biologiques et génétiques respectant la dignité humaine, les savoirs traditionnels et le maintien de la biodiversité.

ARTICLE XV – Les États et les autres sujets et acteurs publics et privés ont le devoir d'intégrer le long terme et de promouvoir un développement humain et durable. Celui-ci ainsi que les principes, droits et devoirs proclamés par la présente déclaration doivent faire l'objet d'actions d'enseignements, d'éducation et de mise en œuvre.

ARTICLE XVI – Les États ont le devoir d'assurer l'effectivité des principes, droits et devoirs proclamés par la présente déclaration, y compris en organisant des mécanismes permettant d'en assurer le respect.

DIFFÉRENTIALISME FÉMINISTE ET UNIVERSALISME

Par **Véronique Bonnet**



Le féminisme, que l'on aurait pu croire aux avant-postes de l'humanisme et de l'universalisme, et dont certains combats furent indéniablement émancipateurs, n'est-il pas, à l'occasion de la montée des différentialismes, amené à se redéfinir de manière parfaitement surprenante et ce faisant, à manifester encore davantage ses limites, différentialisme parmi les différentialismes ?

Quelques éléments de contextualisation, d'abord, à partir de deux décisions de censure qui eurent lieu en février 2023. Parce que « des étudiants de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne auraient été choqués par l'intitulé de la communication, l'énigme du transsexualisme, et par le fait qu'une personne non transsexuelle s'exprime sur le sujet de la transsexualité », les organisateurs du séminaire « Rencontres phénoménologiques » furent contraints d'annuler la conférence du philosophe Philippe Cabestan, prévue le samedi 11 février 2023, de 10h à 12h.

Ce collègue, par son expertise, sa connaissance fine des études sur ce sujet, aurait pu, avec l'humilité et le respect constamment

manifestés dans sa démarche philosophique, aborder cette question qui traverse des existences pour sensibiliser à elle et ouvrir des pistes de réflexion. Tel ne fut pas le cas. De quoi ce rejet *a priori* d'une prise de parole interrogative et ouverte est-il le signe ? L'orateur pressenti, choisi pour ses compétences, fut visiblement perçu comme hostile *a priori* puisque parlant « du dehors ». Mon collègue a été privé de sa liberté d'expression réfléchie, alors qu'il aurait suffi à ceux qui ne voulaient pas l'écouter de s'en abstenir.

Essentialisation sans respect du devenir intime et singulier des êtres ? Fixation artificielle des identités par des lignes de partage qu'il conviendrait de considérer comme étanches et infranchissables ? Réductionnisme culturel excluant ouverture et bienveillance vigilante ? Cet épisode malheureux renvoie à d'autres paradoxes qui commencent à menacer la transmission contextualisée de références culturelles. Comme si ce différentialisme voulait absolutiser son point de vue et l'imposer à quiconque, aux vivants comme aux morts, dans sa relecture projective de l'histoire.

Le différentialisme pose une séparation péremptoire et étanche entre ceux qui auraient le droit de s'exprimer sur une question, ou non. ”

Toujours en février dernier, aux Pays-Bas, une représentation d'*En attendant Godot* a été censurée faute de mixité qu'on voulait imposer. Beckett, de son temps, avait stipulé, exerçant son droit moral d'auteur, que ses cinq personnages masculins devaient être joués par des hommes. Le metteur en scène a été privé de sa liberté de création et d'appréciation alors qu'il

aurait suffi aux censeurs de s'abstenir du spectacle sans en priver les autres. Autant la recherche d'une parité entre hommes et femmes a pu, dans des contextes politiques et entrepreneuriaux, par des législations incitatives et contraignantes, aller dans le sens des droits de l'être humain quel qu'il soit, autant dans un contexte de restitution scénique, elle peut s'avérer hors sol, factice.

Peut-on, sans préjudice pour sa propre existence, s'enfermer si tôt, en brûlant les étapes, dans une essence considérée comme un point final ? Faire interdire des conférences ou des spectacles dans la perspective naïve de faire croire à une adhésion universelle ? Naïve ou pas. Tacite disait de la paix romaine (*pax romana*) qu'elle consistait à exclure, étouffer toute expression alternative, toute existence alternative : « Là où ils font le vide, ils disent qu'ils font la paix ». Pourquoi viser seulement un universel factice qui déconsidère ceux qui veulent l'imposer ? Pourquoi pas l'universel dense et exigeant qui relève du tissage de la parole ? Dans le *Gorgias*¹, Platon met en scène un certain Calliclès, qui, s'apercevant du risque qu'il prend à écouter l'argumentaire de Socrate, susceptible de l'amener à infléchir sa propre thèse, entreprend de le faire taire.

Le différentialisme pose une séparation péremptoire et étanche entre ceux qui auraient le droit de s'exprimer sur une question, ou non. Entre ceux qui auraient le droit d'interpréter une pièce, ou non. Ceux qui auraient le droit de respecter les intentions d'un auteur, ou non. Poser, du haut d'une hypothèse de lecture particulière, un interdit s'imposant à quiconque de l'humanité passée, présente et future ? Faire croire magiquement d'une perspective spécifique qu'elle est universelle ? Chez un auteur comme Pierre Bourdieu, par exemple, cette structuration porte un nom, celui de violence symbolique, d'autant plus redoutable qu'elle s'avance masquée. Mais là n'est pas nécessairement le plus préoccupant.

Comme tous les différentialismes, à l'aune de leurs combats particuliers, prétendent valoir universellement, ils entrent en collision les uns avec les autres. C'est ainsi que le féminisme, qui porte le combat des êtres féminins et seulement des êtres féminins, certaines féministes prétendant simultanément promouvoir la diffusion de textes, tableaux, chansons, réalisés par les femmes tout en prétendant que seule une femme est capable de saisir la finesse de l'œuvre d'une femme, se trouve actuellement en pleine interrogation.

.....
 1 Platon, *Gorgias*, GF, 1993.

Comme le différentialisme transgenre, précédemment évoqué, se trouve dévoyé par certains esprits mal intentionnés, au prix de manœuvres intéressées, par exemple dans le domaine sportif, pour disputer des compétitions comme femme alors que l'on était homme, par exemple dans le domaine juridique et pénitentiaire, en Espagne, pour se voir appliquer des peines et des conditions d'incarcérations réservées aux femmes, certaines féministes se

trouvent confrontées à leur propre paradoxe : avoir à défendre leurs intérêts particuliers, défendre les athlètes femmes surclassées par des athlètes néo-femmes, contre d'autres intérêts particuliers.

Rien n'est plus pertinent et fort que de chercher à être reconnu et respecté dans sa manière particulière de vivre son humanité. ”

Certes, jusqu'ici, le féminisme pouvait apparaître comme partie prenante de la marche patiente des humains vers l'éducation, l'émancipation,

l'expression dense d'eux-mêmes. Mais la montée sans précédent du différentialisme, d'abord aux États-Unis, ensuite ailleurs, a mis en lumière le caractère réducteur de ses luttes, reposant sur une réalité biologique naguère étanche, aujourd'hui poreuse. Étrangement, la réponse de certaines féministes a été d'en rajouter dans l'assise naturelle en voulant rabattre le culturel sur le naturel. En guise d'émancipation, on peut mieux faire, semble-t-il... Ainsi, il a été récemment question du femellisme². Pourquoi pas, en face, le mâlisme ? Pourquoi pas, si la nature devient l'arbitre de l'expression différentialiste, le nourrissonisme, le puérilisme, l'adolescentisme, le maturisme, le seniorisme, etc. Sans compter les intersectionnalismes, croisant genre, ou non

2 Marguerite Stern - Dora Moutot : *Le transgenrisme est un cheval de Troie masculiniste s'apparentant à une religion* - L'Express.

genre, et phase biologique de développement, qui peuvent en résulter. Le féminisme, en quelque sorte, ne fait que montrer par cette dernière péripétie que ce qu'il vise n'est ni humaniste, ni universaliste.

Sans doute avec les meilleures intentions du monde, ce différentialisme abîme le légitime droit d'expression des diversités et minorités qu'il prétend défendre. Or, rien n'est plus pertinent et fort que de chercher à être reconnu et respecté dans sa manière particulière de vivre son humanité. On a l'impression que le différentialisme veut bien de l'universel, mais comme clandestinement, visant sans le dire une reconnaissance universelle à marche forcée.

Pourquoi ne pas reconnaître ce droit d'inventer sa manière d'être humain avec et par l'autre, plutôt que contre l'autre ou malgré l'autre ? Soit sur un mode universel, assumé comme tel, et non dissimulé. Droit qu'aurait chaque être humain d'être admis dans la communauté des humains comme expression particulière, irremplaçable et précieuse, dans la mesure où aucun de tous n'abaisse l'humanité de l'autre ni la sienne. Au lieu de formuler explicitement comme principe universel l'accueil de l'inventivité plastique et mobile de chacun, il semblerait que le différentialisme garde en cale l'universel, en le rencontrant néanmoins comme aspiration à une reconnaissable universelle, sans qu'il y ait réciprocité.

Pourquoi vouloir de toute force appartenir à une catégorie prédéfinie qui peut nuire au potentiel de transformation et d'évolution de chacun, en laissant les autres au dehors ? Car après tout, malgré l'intransigeance du différentialisme, notamment du différentialisme féministe, il y a bien en lui l'aspiration, universalisable, de faire de sa vie une trajectoire autonome, inventive.

En ce sens, les revendications du différentialisme sont en grande partie héritières de l'humanisme de la Renaissance et du siècle des Lumières, et, plus près de nous, du potentiel d'émancipation de l'existentialisme et du structuralisme. A ceci près que le différentialisme semble méconnaître, on ne sait pourquoi, ce qui, dans ces

avancées magnifiques, dépasse l'expression de ce qui serait seulement singulier et refermé sur soi, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un groupe. Humanisme, existentialisme et structuralisme posent universellement une compétence des « frères humains », pour reprendre l'expression de François Villon, à faire valoir une courbe existentielle sans pareille.



Humanisme, existentialisme et structuralisme posent universellement une compétence des « frères humains », à faire valoir une courbe existentielle sans pareille.

Le propos de cet article n'est pas de nourrir de vaines polémiques, encore moins de rejeter ou stigmatiser, mais seulement de pointer ce de quoi les tenants du différentialisme risquent malheureusement de se priver dans cet héritage. Ce qui suit, formulé sous bénéfice d'inventaire, est bien sûr sujet à discussion.

La revendication humaniste d'une essence imparfaite et ouverte, comme celle de Louise Labé, est la base même d'une aspiration à se différencier, sans qu'il soit besoin de séparer.

Si l'Antiquité et le Moyen-âge se réfèrent à l'individu humain, c'est essentiellement pour lui accorder le statut passif de réceptacle pouvant, à certaines conditions, se tourner vers sa propre source. Aristote, par exemple lui reconnaît le privilège de pouvoir se livrer à la contemplation, *théoria* en grec, en plus de la croissance, *phusis*, et du déplacement, *phora*, alors que les plantes n'ont compétence qu'à croître, et les animaux qu'à croître et se déplacer.

La notion de sujet, soit d'un être qui serait non pas seulement réceptacle mais partiellement source, non pas seulement destinataire mais initiateur, est tardive dans la culture occidentale. Il faut attendre Descartes pour que la liberté d'indifférence, c'est-à-dire la compétence à ne pas se laisser entièrement mouvoir par

le dehors, soit reconnue à un être muni dès lors d'une latitude et d'un pouvoir d'initiative. Mais c'est bien à la Renaissance que cette « révolution copernicienne », au sens propre comme au sens figuré, et le changement de représentation du statut de l'être humain, de *L'Homme et le zodiaque des Très Riches Heures du Duc de Berry*, des frères Limbourg, à *L'Homme de Vitruve* de Léonard de Vinci, sont esquissés. Chez les frères Limbourg, un couple d'humains soumis à une énergie extérieure centripète, chez Vinci, un humain déployant au dehors une énergie centrifuge, dessinant des figures par ses jambes et ses bras.

L'invention de l'imprimerie modifia le mode de transmission du savoir. La prise de Constantinople obligea à trouver d'autres routes, à contourner, ruser, innover. La découverte des Amériques fut l'occasion de la perception d'une diversité culturelle humaine qui démentait la surdétermination d'une identité originellement attribuée comme le concevait l'Antiquité. L'humanité, hétérogène, se fit une autre idée de la variété des rapports aux autres et à soi. Non pas une nature humaine, mais une humaine condition, dans l'indétermination fructueuse d'un statut à manifester. Ceci finit par donner à l'homme une place éminente et centrale, par la dynamique de son incomplétude même.

Un certain glissement est alors enclenché. Est progressivement valorisé l'imparfait, plutôt que le parfait. Le manque plutôt que la complétude. Dans la mythologie, Épiméthée, nom qui signifie en grec « celui qui réfléchit après », ou encore « l'étourdi », chargé par Zeus de donner à chaque espèce vivante des atouts pour survivre, les plumes aux oiseaux, les écailles au serpent, oublie l'homme. Heureuse faute, puisque le frère d'Épiméthée, Prométhée, doit alors dérober le feu aux dieux pour donner aux humains la possibilité de remédier à leur extrême dénuement. Comme l'indique une définition attribuée par la tradition à Platon, « l'homme est un animal sans chaussure, sans couverture et sans arme. » Symboliquement, grâce au feu octroyé, il doit s'attacher à construire des réponses de plus en plus subtiles, toute une montée en puissance de la culture, pour remédier aux manques

qui l'invitent à inventer. Au prix, certes, de maladresses, de distorsions, de boursouflures, de mélanges, mais aussi de déplacements fructueux, de nouveaux équilibres, de responsabilités.

On appelle alors humanisme le mouvement qui fait de l'être le plus fragile, parce que non totalement déterminé par une essence, celui qui doit se construire.

L'humanisme de la Renaissance fait de l'identité de chaque être en recherche de lui-même ce qui constitue une finalité jamais atteinte. On appelle alors humanisme le mouvement qui fait de l'être le plus fragile et déshérité, parce que non totalement déterminé par une essence, celui qui doit, dans une individualité originale, se construire. N'étant pas corseté par les impératifs d'un corps imposé, l'être humain peut aller vers un corps compo-

sé, non superposable au corps de ses mal nommés semblables. L'être humain ne se détermine plus comme étant un corps, obéissant aux lois d'une espèce, mais comme ayant un corps.

Ce glissement, de la contrainte d'être un corps à l'indétermination d'avoir un corps, peut être repéré, par exemple, dans les *Sonnets*³ de Louise Labé, qu'elle soit « femme de papier » ou non, qu'elle soit prête-nom de Maurice Scève ou d'autres poètes lyonnais, ou non. Puisque précisément, son identité sexuelle n'est pas décisive, le corps étant posé comme territoire propre et non générique. On va alors de l'homogène objectif, propre à l'espèce, à l'hétérogène subjectif, propre aux êtres singuliers, qu'ils soient hommes ou femmes. Et alors, un homme n'est pas un homme, une femme n'est pas une femme.

Voir en « Louise Labé », une féministe en resterait à une approche générique. S'aviser que, comme Rabelais et Montaigne, elle est hu-

³ Louise Labé, *Sonnets*, (1555). Edition Sansot de 1910 sur Wikisource.

maniste, revient à lui reconnaître une dimension novatrice et émancipatrice beaucoup plus pertinente. Plus intéressant que le clivage entre masculin et féminin, Louise Labé dessine le clivage entre nature humaine et condition humaine, qui prépare le clivage entre essence et existence. Ses *Sonnets* ne s'enferment pas dans une organicité mais la déjouent, la multiplicité des agencements symboliques de ses dimensions constituent des significations œuvrées. Ainsi, c'est tant par la mise en conflit des parties de son corps, œil et cœur, que par la mise en osmose des deux corps des amants, que Louise Labé manifeste que son plaisir n'est pas plaisir d'être un corps mais d'avoir un corps, au point de le morceler comme de l'aliéner, comme de le réinventer plastiquement. Dans le *Sonnet XI*, la fragmentation est consommée entre l'œil et le cœur :

[...]

*Doncques, mes yeux, tant de plaisirs avez,
Tant de bons tours de ses yeux recevez ;
Mais toi, mon cœur, plus les vois s'y complaire,*

*Plus tu languis, plus en as de souci.
Or devinez si je suis aise aussi,
Sentant mon œil être à mon cœur contraire.*

Ou encore, variante, la fatalité d'être un corps est conjurée par la compétence à faire du corps la moitié du corps de l'autre, les deux corps ne faisant plus qu'un. Avoir un corps se manifeste aussi bien dans la mise en union, qui dénature et humanise, que dans la mise en conflit précédemment rencontrée. L'« aise » ainsi éprouvée serait « heureuse », y compris dans la mort, reproduisant ainsi l'enlacement végétal de Philémon et Baucis. Ainsi, dans le *Sonnet XIII*, le plaisir d'avoir un corps est plaisir de dépossession et fusion :

[...]

*Si, de mes bras le tenant accollé,
Comme du lierre est l'arbre encercelé,
La mort venait, de mon aise envieuse,*

*Lorsque souef plus il me baiserait,
Et mon esprit sur ses lèvres fuirait,
Bien je mourrais, plus que vivante, heureuse.*

Dans le *Sonnet III*, les deux dernières strophes vont plus loin encore dans la déconnection de l'être douloureux de l'amante explorée dont les deux yeux sont « sources et fontaines » : son corps est perçu comme transpercé de tant de flèches que l'amoureuse, en Saint Sébastien saturé de traits de toutes parts, ne peut offrir à Eros aucune parcelle de chair disponible. L'amante ne pourrait alors être davantage « empirée », c'est-à-dire gouvernée par ce qui n'est pas elle. D'où une paradoxale reprise de pouvoir, ou plutôt une cessation de l'emprise du pouvoir de l'autre corps sur le sien. Car son propre corps, dont elle se dissocie pour la caractériser, est saisi comme indisponible, érigé en douleur même. Au grand déplaisir d'un Cupidon, alors dépité :

*[...]
Qu'encor Amour sur moi son arc essaie,
Que nouveaux feux me jette et nouveaux dards,
Qu'il se dépîte, et pis qu'il pourra fasse :*

*Car je suis tant navrée en toutes parts
Que plus en moi une nouvelle plaie
Pour m'empirer ne pourrait trouver place.*

D'où, dans le *Sonnet XIV*, la perspective du désir de mort, du deuil du corps le plus radical qui soit, si les yeux, la main, et l'esprit se déroben. Est alors évoquée l'acceptation de la tâche difficile de composer avec le déplaisir d'avoir un corps autrefois, et seulement autrefois, désiré par l'autre, mais tant que les instances corporelles physiques et spirituelles y consentent. Sinon, autant la noirceur de la mort :

*Tant que mes yeux pourront larmes répandre
A l'heur passé avec toi regretter
Et qu'aux sanglots et soupirs résister,
Pourra ma voix, et un peu faire entendre ;*

*Tant que ma main pourra les cordes tendre
Du mignard luth, pour tes grâces chanter ;
Tant que l'esprit se voudra contenter
De ne vouloir rien fors que toi comprendre,*

*Je ne souhaite encore point mourir.
Mais, quand mes yeux je sentirai tarir,
Ma voix cassée, et ma main impuissante,*

*Et mon esprit en ce mortel séjour
Ne pouvant plus montrer signe d'amante,
Prierai la mort noircir mon plus clair jour.*

Si l'humanisme effectue la proposition universelle d'une compétence qu'aurait tout être à tendre vers une identité composée et non pas imposée, il doit constamment se garder des offensives politiques de répression et de conditionnement qui veulent assigner les individus à une identité étanche définie à tout jamais. Dans notre pays, au terme d'un âge classique dont l'absolutisme politique va de pair avec un absolutisme social et esthétique, le siècle dit des Lumières renoue avec la revendication d'une trajectoire de vie non totalement déterminée, de la naissance à la mort, par un système féodal tout-puissant.

Le combat des Lumières pour préserver la perfectibilité, la plasticité de l'expression de notre être, vise à garantir une réversibilité de notre expression de nous-même, en toute autonomie. Émilie du Châtelet et Ada Lovelace en furent d'exceptionnelles bénéficiaires.

C'est ainsi qu'un philosophe comme Jean-Jacques Rousseau, dans *Émile ou de l'Éducation*⁴, dénonce une assignation à identité, un conditionnement plutôt qu'une éducation qui, elle, serait capable, en éloignant chacun de ses impulsions immédiates, de mettre à distance le donné pour élargir celle de l'imagination et de la

4 Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, (1782). Edition de 1852 sur Wikisource.

création de soi-même. Rousseau propose de porter une attention respectueuse à l'éclosion d'un être, sans pour autant renoncer à l'éduquer. Dénoncer, alors, pour infléchir ce qui se faisait alors. Proposer non seulement des principes, mais des outils pédagogiques et politiques. L'enfant est emmailloté, c'est-à-dire symboliquement réduit au strict espace de son corps. Ses mouvements et même sa respiration sont verrouillés, et ceci est le premier chaînon d'une injonction sociale oppressive d'être seulement ceci ou seulement cela, qui durera jusqu'à la mort :

L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage. À sa naissance on le coud dans un maillot, à sa mort, il est cloué dans une bière. Tant qu'il garde figure humaine, il est enchaîné par nos institutions.

La plasticité physique et intellectuelle se trouve alors ankylosée, ce qui va à l'encontre de ce que Rousseau nomme la « perfectibilité », c'est-à-dire la possibilité de parachever à son idée une manière d'être que la nature n'a fait qu'esquisser et qui n'est pas close. Rousseau appelle « homme de l'homme » celui qui a contracté par conditionnement des habitudes irréversibles qui ne lui permettent plus de retrouver sa perfectibilité, soit la faculté d'infléchir ce qu'il est.

Rousseau appelle « homme de la nature » celui dont la plasticité, l'adaptabilité, ont été préservées. Alors que le libre déploiement des mouvements des bras, des jambes, des yeux, est entravé par le maillot, il faudrait que les enfants sautent et crient. Ils sont perfectibles. Ils ont le potentiel de s'écarter de la nature pour la parachever en l'infléchissant pour se construire comme des individus singuliers, et non pas comme des exemplaires standards de l'espèce. Sans pouvoir le faire spontanément, fort heureusement, sinon c'est l'impulsion naturelle qui les gouvernerait.

La liberté n'est pas réductible à l'absence de contrainte extérieure. Puisqu'au dedans de l'être se trouvent des impulsions, des pulsions, des préjugés, sources d'hétéronomie, c'est-à-dire de subordination, il importe, pour que l'enfant puisse se déterminer lui-même, qu'il

soit éduqué, conduit hors de lui-même, qu'il soit décentré, afin d'avoir une part d'autonomie, qu'il puisse obéir à lui-même. Certes, la puissance du déterminisme social est très lourde, à l'époque de Rousseau, l'Ancien Régime dessinant une structure telle que chacun est voué à une identité dont il ne peut s'écarter.

Plutôt que de contrarier la nature, Rousseau commence par défendre les droits pour l'être à venir [...], le droit d'être d'abord et tant qu'il le faut un enfant. ”

Dans l'ordre naturel, les hommes étant tous égaux, leur vocation commune est l'état d'homme... Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu m'importe. Avant la vocation des parents, la nature l'appelle à la vie humaine.

Rousseau préconise de se garder d'une précipitation à vouloir transformer prématurément les enfants en adultes. Il dénonce la méconnaissance aussi bien du temps de la nature que du potentiel d'autonomie

des humains, pour en appeler à un respect de la dynamique de développement de l'enfance. Si l'on fait violence à l'enfance en voulant passer en force, on abîme aussi bien l'homme que le citoyen. Au lieu d'émanciper l'enfant, on l'asservit à tout jamais, l'installant dans une minorité sans issue. C'est pourquoi, plutôt que de contrarier la nature, comme le font ses contemporains, et sans doute à dessein pour la brider, Rousseau commence par défendre les droits pour l'être à venir de prendre son temps pour se construire, le droit d'être d'abord et tant qu'il le faut un enfant.

Selon l'analogie que Rousseau proposait dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*⁵, roman épistolaire, le jardinier travaille sur le vivant et doit cultiver la nature sans la brutaliser, ce qui constitue une ébauche de texte pédagogique. Alors même que dans cette fiction, Julie,

5 Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, 1761, Edition Houssiaux de 1852, Wikisource.

qui a l'âme aussi sensible que le corps, s'éprend de son précepteur Saint-Preux, tout comme Héloïse s'éprit autrefois d'Abélard :

La nature, a continué Julie, veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes. Si nous voulons pervertir cet ordre, nous produirons des fruits précoces qui n'auront ni maturité ni saveur, et ne tarderont pas à se corrompre ; nous aurons de jeunes docteurs et de vieux enfants. L'enfance a des manières de voir, de penser, de sentir, qui lui sont propres. Rien n'est moins sensé que d'y vouloir substituer les nôtres ; et j'aimerais autant exiger qu'un enfant eût cinq pieds de haut que du jugement à dix ans.

D'où, dans ce texte où Julie comme Saint-Preux sont porteurs du projet des Lumières, une invitation à temporiser :

La raison ne commence à se former qu'au bout de plusieurs années, et quand le corps a pris une certaine consistance. L'intention de la nature est donc que le corps se fortifie avant que l'esprit s'exerce. Les enfants sont toujours en mouvement ; le repos et la réflexion sont l'aversion de leur âge ; une vie appliquée et sédentaire les empêche de croître et de profiter ; leur esprit ni leur corps ne peuvent supporter la contrainte. Sans cesse enfermés dans une chambre avec des livres, ils perdent toute leur vigueur ; ils deviennent délicats, faibles, malsains, plutôt hébétés que raisonnables ; et l'âme se sent toute la vie du dépérissement du corps.

Laisser à la nature le temps de la maturation des organes et du développement des facultés. Et notamment, laisser se développer la sensibilité, condition de possibilité de la pitié, ressentir au dedans de soi ce que tout autre être humain peut ressentir, qui qu'il soit et quoi qu'il éprouve. C'est ainsi que dans l'*Émile*, l'usage plénier du corps, de la sensibilité comme de la mémoire sensorielle, fait intervenir des processus progressifs qui requièrent d'être réitérés. Le but de ce processus de maturation et de sollicitation des cinq sens est de parvenir à exercer ce que Rousseau appelle le sixième

sens ou sens commun, parce qu'il résulte de l'usage bien réglé des cinq autres sens :

Ce sixième sens n'a pas, par conséquent, d'organe particulier. Il ne réside que dans le cerveau, et ses sensations, purement internes, s'appellent perceptions ou idées.

Si l'éducation étouffe la sensibilité, alors elle risque tout aussi bien d'étouffer la sympathie et la voix de la conscience, cette attention aux autres qui fait prévaloir l'universel sur le particulier. D'où des préconisations qui invitent à élargir son regard pour assumer sa perfectibilité et s'ouvrir à la diversité des humains, sans s'enfermer dans une identité particulière. Dilater l'être et non pas le resserrer, l'inciter aux passions qui rassemblent et incluent, plutôt qu'aux passions qui séparent et excluent :

Pour exciter et nourrir cette sensibilité naissante, pour la guider ou la suivre dans sa pente naturelle, qu'avons-nous donc à faire, si ce n'est d'offrir au jeune homme des objets sur lesquels puisse agir la force expansive de son cœur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout retrouver hors de lui ; d'écarter avec soin ceux qui le resserrent, le concentrent et tendent le ressort du moi humain ; c'est-à-dire, en d'autres termes, d'exciter en lui la bonté, l'humanité, la commisération, la bienfaisance, toutes les passions attirantes et douces qui plaisent naturellement aux hommes, et d'empêcher de naître l'envie, la convoitise, la haine, toutes les passions repoussantes et cruelles, qui rendent, pour ainsi dire, la sensibilité non seulement nulle mais négative, et font le tourment de ceux qui les éprouvent.

À cette fin, le philosophe des Lumières propose à ses contemporains de se défaire des prétendues évidences idéologiques, afin de protéger celui qu'il éduque d'un dogmatisme délétère :

J'enseigne à mon élève un art très long, très pénible, et que n'ont pas les vôtres ; c'est celui d'être ignorant.

L'obscurantisme qui gouverne cette époque amène Rousseau à n'évoquer la sagacité féminine que par le biais d'une mère qui lui aurait demandé conseil. Dans la « Préface » de l'*Émile*, l'écrivain se réfère à la demande d'une mère intelligente et perplexe qui l'aurait interrogé pour savoir comment procéder :

Ce recueil de réflexions et d'observation fut écrit pour complaire à une bonne mère qui sait penser.

Et Rousseau fait même de cette mère, réputée douce, la gardienne du jeune, capable de s'opposer à ce qui lui porterait atteinte :

C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère, qui sus t'écarter de la grand route et garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines.

Une gravure d'ailleurs est associée aux premières éditions de l'*Émile*, très ambivalente. Elle représente Thétis plongeant le jeune Achille dans le Styx, fleuve des Enfers, dans le but de le rendre immortel, en le tenant au talon. S'agit-il, de la part d'une mère, d'aguerrir prématurément, ou d'endurcir son fils pour déjouer le sort ? Mais elle le tient ferme, dans la tendresse qui le lie à lui, par ce talon qui restera vulnérable, ce qui permettra à son fils d'exposer sa vie et d'avoir un destin effectivement héroïque.

Malheureusement, le contexte idéologique de l'époque ne permet pas à Rousseau d'envisager les violences sexistes portées par la dissymétrie entre l'éducation d'Émile et celle de Sophie qui sera sa compagne, et qui s'en trouve partiellement finalisée et conditionnée. Mais les femmes, de manière exceptionnelle, du fait d'un contexte conjugal et familial spécifique, ont les coudées franches pour étudier et s'ouvrir à la connaissance. On peut penser ici à la très accomplie Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise du Châtelet, mathématicienne, physicienne aussi, qui avait traduit Newton, aimé Voltaire, et prêté le flanc aux commentaires acerbes de ses contemporaines à l'esprit étroit. Par exemple une certaine

Madame du Deffand, réputée pourtant pour son esprit et son salon fréquenté par les Lumières, qui avait écrit à son propos :

Sans talents, sans mémoire, sans goût, sans imagination, elle s'est faite géomètre pour paraître au-dessus des autres femmes, ne doutant pas que la singularité ne donnât la supériorité.

Émilie mourut en couches. Tout comme la première programmeuse, Ada Lovelace, un siècle plus tard, mourut d'un cancer de l'utérus. Comme si par-là, la nature s'était ingéniée à souligner ce à quoi les femmes devraient s'en tenir lorsqu'elles « conçoivent ». Conception, et non pas concept. Filles d'Eve, comme chacun sait, et non d'Adam. Êtres devant se tenir du côté du sensible, non de l'intelligible. Émilie du Châtelet, au XVIII^e siècle, femme des Lumières, ou plutôt Lumière parmi les Lumières, par l'extrême ouverture d'esprit d'un époux qui la laissa faire ce qu'elle entendait, put accéder à la pratique de l'abstraction, de la réflexion, de la traduction, fit autorité. Jadis, il était inenvisageable qu'un être féminin accède aux arcanes de la mathématique.

Un être humain est doté du même potentiel qu'un autre être humain, pour peu que le regard qu'on pose sur lui soit aussi bienveillant. ”

Au XIX^e siècle, Ada Lovelace, la programmeuse qui réalisa la première ligne de code de l'histoire pour la machine de Babbage, fut, comme Émilie du Châtelet, une exception. Ada, put, au XIX^e siècle, en Angleterre, s'adonner à l'étude des nombres et des figures, pour des raisons très contingentes. De dépit d'avoir été abandonnée par le poète Byron, père

d'Ada, la mère d'Ada décida que l'enfant qu'elle élèverait seule, quel que soit son sexe, n'aurait pour trajectoire de vie ni la poésie ni la littérature, mais les mathématiques et les sciences, considérées alors comme aux antipodes des lettres. Ce qui se voulait une vengeance fut pour Ada une opportunité de trouver ouverte une voie qui, alors, était quasiment fermée aux filles : la pratique de l'abstraction et du calcul de propositions. Certes, Anabella, la mère,

était elle-même mathématicienne par inclination, et Byron l'appelait sa « princesse des parallélogrammes ». Mais Ada fut programmeuse par profession, et réalisa, pour Charles Babbage, qui l'appelait « l'enchanteresse des nombres », les lignes de code destinées à sa « machine analytique », premier ordinateur qui aurait pu fonctionner à la vapeur si la mise de fonds pour le terminer avait été suffisante.

Ce que purent accomplir Émilie du Châtelet et Ada Lovelace, dans la longue chaîne des physiciens et programmeurs des deux sexes, suggère une lecture existentielle élargie. Un être humain est doté du même potentiel qu'un autre être humain, pour peu que le regard qu'on pose sur lui soit aussi bienveillant. Ce qui requiert que les peuples travaillent à abolir les dispositifs rétrogrades qui entravent la liberté des chances et font persister une dissymétrie que peut aggraver la misère. A la précarité économique, à la privation parfois pure et simple d'éducation imposée par des idéologies d'un autre âge, les femmes paient encore un lourd tribut. Faut-il ajouter à ces difficultés un différentialisme féministe d'arrière-garde qui méconnaît l'universalisme, l'humanisme, et l'existentialisme ?

L'existentialisme fait l'hypothèse que notre essence, ce que nous finirons par être, n'est que la résultante de choix existentiels successifs, l'identité étant toujours fugace et provisoire, comme purent l'expérimenter Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre.

Héritier des idéaux des Lumières, l'existentialisme de Kierkegaard, puis de Sartre et Beauvoir, revisite les notions d'incomplétude et de perfectibilité en se référant à une existence – terme qui signifie sortir de soi, s'écarter de soi – de l'être humain. L'être humain existe au sens où il bénéficie d'un délaissement originaire qui le livre à lui-même, en tant qu'il est mu par un manque à être. L'homme n'est pas un homme comme un livre est un livre. Le livre coïncide parfaitement à lui-même. Il relève de l'en-soi. Alors que l'homme ne devient lui-même sous la forme que ses choix successifs ont fini par dessiner, que lorsqu'il n'est plus.

L'être humain n'a pas d'essence. Sartre retravaille le mythe d'Épiméthée en le rendant plus aigu encore. L'homme n'a pas été oublié dans la distribution. Son statut est celui d'un être délaissé, ayant surgi dans le monde sans être lesté par une identité. Ce de quoi il s'explique dans *L'Existentialisme est un humanisme*⁶. Abandonné, l'être humain est dans l'obligation de se constituer lui-même :

L'existentialisme athée que je représente [...] déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être, c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme.

D'où, en chacun, la responsabilité de construire son devenir, pas à pas. Ce qui exclut qu'il prétende s'enfermer prématurément dans telle ou telle identité. Alors qu'une subjectivité est à assumer dont on ne saurait se défausser :

Mais que voulons-nous dire par là, sinon que l'homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table ? Car nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est à dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce

.....
 6 Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946. Gallimard, « Folio Essais », 1996.

qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur ; rien n'existe préalablement à ce projet [...] et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être.

Dans la perspective de l'existentialisme, prétendre valoir plus qu'un autre revient à méconnaître l'universalité d'une condition humaine en recherche perpétuelle d'elle-même. Jean-Paul Sartre fait intervenir la figure du « salaud » qui s'imagine que seule son existence est nécessaire, alors que celle des autres est contingente :

Si nous avons défini la situation de l'homme comme un choix libre, sans excuses et sans secours, tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi.[...] Les uns qui se cacheront, par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes leur liberté totale, je les appellerai lâches; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est contingente même de l'apparition de l'homme sur la terre, je les appellerai des salauds.

Dans les *Cahiers pour une morale*⁷ qui ouvraient la voie à la *Critique de la Raison dialectique*⁸, Sartre dénonce le cynisme des salauds prêts à tout écraser, et notamment les autres, au nom d'un humanisme mal compris qui leur sert d'alibi, lorsqu'ils prétendent, du haut de leur essence étanche, incarner l'idéal humain. Dans son récit autobiographique *Les Mots*⁹, Sartre fait bien état de phases transitoires de modalités d'existence qui s'achèment en douceur vers une esquisse de lui-même :

7 Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.

8 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960.

9 Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, Gallimard, 1964.

Je commençais à me découvrir. Je n'étais presque rien, tout au plus une activité sans contenu, mais il n'en fallait pas davantage. [...] Je suis né de l'écriture : avant elle, il n'y avait qu'un jeu de miroirs ; dès mon premier roman, je sus qu'un enfant s'était introduit dans le palais de glaces. Écrivant, j'existais, j'échappais aux grandes personnes ; mais je n'existais que pour écrire et si je disais : moi, cela signifiât, moi qui écris.

Simone de Beauvoir, qui partageait avec Sartre une complicité existentielle, disait du mariage qu'il reposait sur un engagement mutuel problématique pour deux êtres dont les identités étaient encore à venir. ”

La conclusion elle-même de cette œuvre se refuse à évoquer une identité, et encore moins une identité qui prétendrait s'imposer à tous par une quelconque valeur :

Ce que j'aime en ma folie, c'est qu'elle m'a protégé, du premier jour, contre les séductions de « l'élite » : jamais je ne me suis cru l'heureux propriétaire d'un « talent » : ma seule affaire était de me sauver — rien dans les mains, rien dans les poches — par le travail et la foi. Du coup ma pure option ne m'élevait au-dessus de personne : sans équipement, sans outillage je me suis mis tout entier à l'œuvre pour

me sauver tout entier. Si je range l'impossible Salut au magasin des accessoires, que reste-t-il ? Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui.

C'est bien dans la même perspective mobiliste d'une identité constamment jouée que, dans *Le Deuxième sexe*¹⁰, la philosophe Simone de Beauvoir, qui partageait avec Sartre une complicité existentielle, disait du mariage qu'il reposait sur un engagement mutuel problématique pour deux êtres dont les identités étaient encore à venir. Elle y écrivait que le mariage permettait déjà difficilement

10 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, Gallimard, 1949.

aux conjoints d'être des amis : « L'intimité quotidienne ne crée ni compréhension, ni sympathie. » Et dans *La Force de l'Âge*¹¹, à propos du couple qu'elle constitue avec Sartre, elle précise :

Entre nous, m'expliquait-il en utilisant un vocabulaire qui lui était cher, il s'agit d'un amour nécessaire : il convient que nous connaissions aussi des amours contingentes. Nous étions d'une même espèce et notre entente durerait autant que nous ; elle ne pouvait suppléer aux éphémères richesses des rencontres avec des êtres différents. Comment consentirions-nous, délibérément, à ignorer la gamme des étonnements, des regrets, des nostalgies, des plaisirs que nous étions capables aussi de ressentir.

D'où, eu égard à l'humanisme existentialiste qu'elle porte, le récit par Beauvoir du « pacte » entre deux êtres qui se refusent à se référer à une essence stable qu'ils n'ont pas :

Un après-midi [...] nous nous sommes assis sur un banc de pierre accoté à l'une des ailes du Louvre. [...] C'est à ce moment-là que Sartre a proposé « signons un bail de deux ans ». Je pouvais m'arranger pour demeurer à Paris pendant ces deux années et nous les passerions dans une intimité aussi étroite que possible. Après il me conseillait de solliciter, moi aussi, un poste à l'étranger. Nous resterions séparés deux ou trois ans, et nous nous retrouverions quelque part sur terre, à Athènes par exemple, pour reprendre, pendant un temps plus ou moins long, une vie plus ou moins commune. Jamais nous ne deviendrions étrangers l'un à l'autre, jamais l'un ne ferait en vain appel à l'autre, et rien ne prévaudrait contre cette alliance ; mais il ne fallait pas qu'elle dégénérât en contrainte ni en habitude ; nous devions à tout prix la préserver de ce pourrissement.

.....
11 Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Gallimard, 1960.

Comme Sartre est un homme de parole, elle consent à lui donner la sienne pour ce pacte très inhabituel pour l'époque :

J'acquiesçai. [...] Les libertés que nous nous étions théoriquement concédées, il n'était pas question d'en user pendant la durée de ce « bail » ; nous entendions nous donner sans réticence et sans partage à la nouveauté de notre histoire. Nous conclûmes un pacte : non seulement aucun des deux ne mentirait jamais à l'autre, mais il ne lui dissimulerait rien.

Humilité, aveu d'incertitude. Qu'advient-il de nous, de l'autre ? Infini respect des tribulations du devenir, aux antipodes de l'affirmation tranquille et ostensible d'une essence dont on serait détenteur, et même d'un dogmatisme théorique, les deux philosophes

ayant passé leur vie à infléchir leurs suggestions, conscients du caractère expérimental de leurs propositions en travail.

Ceux qui considèrent les autres croyances et pratiques que les leurs comme barbares sont eux-mêmes des barbares. ”

Le structuralisme, qui établit des analogies entre différentes manières de manifester son humanité, met en garde contre la présentation de ce qui est particulier comme universel à lui tout seul, sans les autres et contre les autres. Pierre Bourdieu, dans son analyse de la domination masculine, emprunte ses outils à Claude Lévi-Strauss.

Claude Lévi-Strauss lui-même, dans sa dénonciation de la barbarie de ceux qui apercevaient la barbarie chez tous ceux qui n'étaient pas eux, avait dit à quel point il était difficile de ne pas se prévaloir d'une universalité factice, de ne pas présenter le subjectif comme objectif. Il l'écrit même dans *Race et Histoire*¹², œuvre de 1952, dont la rédaction lui avait été confiée par l'Unesco après la

12 . Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Unesco, 1952. Repris dans la collection « Folio Essais », Gallimard, 1987.

seconde guerre mondiale pour réfuter les pseudo-fondements biologiques du racisme de Gobineau. L'anthropologue s'inquiète de la récurrence d'une telle confusion, après avoir rencontré chez de nombreux groupes humains situés à de multiples coins du globe cette tendance lourde à déprécier et dénigrer les pratiques des autres, au nom de l'excellence de la leur :

L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie les « hommes » - ou parfois – dirons-nous avec plus de discrétion - les « bons », les « excellents », les « complets », impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus – ou même de la nature humaine, mais sont tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou d' « œufs de pou ».

Claude Lévi-Strauss énonce alors la violence symbolique qui consiste à présenter comme universel ce qui est particulier, en reprenant aux Grecs aux Latins la notion de barbarie. Ceux qui considèrent les autres croyances et pratiques que les leurs comme barbares sont eux-mêmes des barbares :

En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus « sauvages » ou « barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. [...] Comment réagir devant des pratiques, des coutumes, des modes de vie tellement éloignés des nôtres qu'ils nous semblent inadmissibles, horribles, intolérables ? La réponse la plus fréquente consiste dans le rejet. Et c'est cette attitude qui pose le problème de l'ethnocentrisme.

D'où une approche qui vise à dépasser l'enfermement dans une identité, dans une communauté, dans une culture fermée, par le biais d'une tolérance active capable de dépasser les particularités,

à percevoir comme telles, dans la visée d'une humanité assemblée autour d'elle-même :

La tolérance n'est pas une position contemplative, dispensant les indulgences à ce qui fut ou à ce qui est. C'est une attitude dynamique, qui consiste à prévoir, à comprendre et à promouvoir ce qui veut être. La diversité des cultures humaines est derrière nous, autour de nous et devant nous. La seule exigence que nous puissions faire valoir à son endroit (créatrice pour chaque individu des devoirs correspondants) est qu'elle se réalise sous des formes dont chacune soit une contribution à la plus grande générosité des autres. [...] [L'humanité] ne se développe pas sous le régime d'une uniforme monotonie, mais à travers des modes extraordinairement diversifiés de sociétés et de civilisations ; cette diversité intellectuelle, esthétique, sociologique, n'est unie par aucune relation de cause à effet à celle qui existe, sur le plan biologique, entre certains aspects observables des groupements humains ; elle lui est seulement parallèle sur un autre terrain.

Pourquoi un « sexe faible » et un « sexe fort », et qu'en est-il de la pérennisation d'une telle dichotomie ? ”

On le voit, l'universalisme du structuralisme l'amène à dénoncer les pratiques de subordination qui osent se prévaloir d'une scientificité fallacieuse, qui déploient un discours d'autorité ne faisant que se draper dans un universel de pacotille.

S'inscrivant dans cette perspective, Pierre Bourdieu, dans *La Domination masculine*¹³, se demande ce qui « fait tenir » les préjugés allant dans le sens d'une nécessaire subordination des femmes aux hommes. Pourquoi un « sexe faible » et un « sexe fort »,

13 Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

et qu'en est-il de la pérennisation d'une telle dichotomie ? Il fait alors l'hypothèse de représentations croisées entre des hommes dominants qui s'imaginent que les femmes doivent être dominées, et des femmes dominées qui s'imaginent que les hommes doivent être dominants :

Si les femmes soumises à un travail de socialisation qui tend à les diminuer, à les nier, font l'apprentissage des vertus négatives d'abnégation, de résignation et de silence, les hommes sont aussi prisonniers, et surnoisement victimes, de la représentation dominante. [...] Le propre des dominants est d'être en mesure de faire reconnaître leur manière d'être particulière comme universelle. Les dominés appliquent des catégories construites du point de vue des dominants aux relations de domination, les faisant ainsi apparaître comme naturelles.

C'est en ce sens que les représentations de femme objet et d'homme sujet, qui sont vécues comme « allant de soi », rendent l'émancipation idéologique et des unes et des autres très complexe :

La domination masculine, qui constitue les femmes en objets symboliques, dont l'être (esse) est un être-perçu (percipi), a pour effet de les placer dans un état permanent d'insécurité corporelle ou, mieux, de dépendance symbolique : elles existent d'abord par et pour le regard des autres, c'est-à-dire en tant qu'objets accueillants, attrayants, disponibles. On attend d'elles qu'elles soient « féminines », c'est-à-dire souriantes, sympathiques, attentionnées, soumises, discrètes, retenues voire effacées. Et la prétendue « féminité » n'est souvent pas autre chose qu'une forme de complaisance à l'égard des attentes masculines, réelles ou supposées, notamment en matière d'agrandissement de l'ego.

Dès lors, tout se passe comme si les femmes, au lieu d'avoir un corps aux usages ouverts, étaient leur corps, pieds et poings liés à lui :

Sans cesse sous le regard des autres, elles sont condamnées à éprouver constamment l'écart entre le corps réel, auquel elles sont enchaînées, et le corps idéal dont elles travaillent sans relâche à se rapprocher. Ayant besoin du regard d'autrui pour se constituer, elles sont continûment orientées dans leur pratique par l'évaluation anticipée du prix que leur apparence corporelle, leur manière de tenir leur corps et de le présenter, pourra recevoir (de là une propension plus ou moins marquée à l'auto-dénigrement et à l'incorporation du jugement social sous forme de gêne corporelle ou de timidité).

Les simulacres eux-mêmes sont analysés par Pierre Bourdieu comme des résultantes de représentations fermées que la violence symbolique tend à prolonger d'âge en âge :

La jouissance masculine est, pour une part, jouissance de la jouissance féminine, du pouvoir de faire jouir : ainsi Catharine McKinnon a sans doute raison de voir dans la « simulation de l'orgasme » (faking orgasm), une attestation exemplaire du pouvoir masculin de rendre l'interaction entre les sexes conforme à la vision des hommes, qui attendent de l'orgasme féminin une preuve de leur virilité et la jouissance assurée par cette forme suprême de la soumission.

Pour autant, l'émancipation des esprits et des corps peut-elle prendre pour vecteur un féminisme différentialiste qui reconduit la séparation biologique du genre humain en deux, rabat le culturel sur le naturel ?

Si, comme nous l'avons suggéré, les différentialismes sont rivaux, quelle avancée espérer par eux ? Il est indéniable que le différentialisme féministe peut se prévaloir d'un héritage fort, certains combats du passé ayant eu besoin de poser avec énergie le droit à la différence. A la condition de mettre en exergue la fragilité de la notion d'identité. Du fait de la tentation toujours recommencée de méconnaître le caractère toujours provisoire, particulier et incomplet d'une visée de soi.

Aujourd'hui encore, les conditions ne sont certainement pas réunies pour que ce droit à s'ouvrir à tous les possibles, qu'on soit indifféremment femme ou homme, aille de soi. La persistance, à certains endroits du monde - et même presque partout - de tutelles législatives, économiques, et même symboliques, est pesante et requiert bien des combats. Pour certaines religions – et peut-être même toutes – il n'est pas indifférent d'être humain femme ou bien humain homme pour pouvoir accéder ou non à certaines modalités délectables, joyeuses ou sérieuses, de la vie.

Certaines représentations sont tenaces, et s'insinuent encore dans nos choix alors même que les opportunités d'existence doivent être ouvertes à l'identique pour chaque être, nous devons y veiller. Il y a encore vingt ans, j'enseignais à une classe préparatoire à dominante biologique avec un seul garçon parmi toutes les filles, et dans une classe préparatoire à dominante mathématique avec une seule fille parmi tous les garçons. Femmes princesses et enchantresses de la biologie, par leur pouvoir de mettre au monde la chair de leur chair ? Hommes princes et enchanteurs de la mathématique, par la grâce de l'abstraction désincarnée ? Certes, l'obsolescence programmée en matière de reproduction des humains féminins est plus précoce que celle des humains masculins, et les humains féminins portent l'enfant à naître dans leur corps alors que les humains masculins le confient à un corps autre. Et alors ?

Alors que les différentialismes sont en concurrence les uns avec les autres, l'humanisme et l'existentialisme, attentifs à l'universel, manifestent une vigilance élargie pour ouvrir les êtres à l'autonomie, la générosité et la présence aux autres, quels que soient leur sexe, leur âge et leur couleur.

L'ARCHITECTURE : POUR UN UNIVERSALISME DU DIVERS

Par Alain Farel



Il est possible de savoir intuitivement ce que signifie le mot universalisme, et se contenter de laisser aux spécialistes le soin d'en explorer toutes les acceptions. Pour préciser la façon dont j'entends ce mot ici, je me contenterai de m'appuyer sur les deux définitions suivantes : celle du CNRTL – « Qui vaut pour tout, pour tous » – et celle du Larousse – « Conception selon laquelle les idées et les valeurs sont indépendantes du temps et du lieu ». Mais pour ce

qui concerne l'architecture, plus de 45 ans après avoir commencé mes études dans cette discipline et après des décennies de pratique et d'enseignement, je ne sais toujours pas la définir en quelques mots. C'est d'ailleurs ce qui m'a poussé à dédicacer mon livre *Architecture et complexité* « à ceux pour qui l'architecture demeure une énigme féconde ». Et pourtant je me suis engagé à écrire un article sur cette thématique. Aïe... Afin de rendre mon propos intelligible, il me faut donc commencer par décrire succinctement ce que j'essaye d'exprimer par le mot « architecture »...

1 Alain Farel, *Architecture et complexité*, éditions Parenthèses, 2008.

De l'architecture

Dans l'histoire de l'humanité, il n'y a pas toujours eu d'architectes au sens que le terme possède aujourd'hui. Car, comme l'ont superbement montré l'exposition et le livre de Bernard Rudofsky, *Architecture sans architectes*², de tous temps et en tous lieux, de superbes bâtiments sont apparus sur la planète sans qu'il soit question de professionnels nommés architectes. Aussitôt vient une question : peut-on ainsi dissocier architecture et architectes sans jouer sur les mots ?

C'est surtout à des bâtisseurs anonymes, dits maçons ou maîtres d'œuvre, que l'on doit les constructions domestiques ou monumentales qui ont abrité les humains, leurs activités et leurs réunions depuis la plus haute antiquité et dont il reste des vestiges de nos

jours. Pourquoi ne pas les nommer franchement architectes ? Parce que soit ils copiaient des modèles traditionnels, soit ils bâtissaient sans avoir nécessairement conçu leur ouvrage au préalable comme on le fait aujourd'hui. Ainsi, pour construire une cathédrale, action qui pouvait durer plusieurs siècles, on commençait à un bout et on avançait, on élevait. Si ça s'écroulait, à cause de trop d'audace ou d'une grave erreur,

on recommençait (à l'image de ce qui s'est produit à Beauvais). Si on avait vu trop grand, on changeait d'objectif et la cathédrale achevée n'était, par exemple, que le transept initialement prévu (Sienne), ou on attendait des décennies qu'un nouveau venu affirme avec aplomb qu'il savait faire : on était alors bien obligé de lui faire

Depuis les premiers traités, l'architecture est très souvent définie par trois termes : *necessitas, commoditas et voluptas.* ”

2 Bernard Rudofsky, *Architecture sans architectes*, éditions du Chêne, 1980.

confiance (ce fut le cas avec Filippo Brunelleschi auteur de la coupole de Sainte-Marie-de-la-Fleur à Florence). Celui-ci est d'ailleurs considéré comme le premier architecte au sens moderne du terme parce qu'il a conçu le dôme de Florence et le mode opératoire pour le bâtir, avant d'en commencer la construction³.

Donc l'architecte, tel qu'on l'entend depuis la Renaissance, avant d'être bâtisseur opérationnel, se doit d'être concepteur. Léonardo da Vinci affirmait d'ailleurs que l'architecture était une « *cosa mentale* ». Bien sûr un ingénieur, qui lui aussi est un concepteur, peut également imaginer un bâtiment. Mais il n'adoptera pas le même point de vue que l'architecte et n'aura pas les mêmes préoccupations ni les mêmes priorités. Où se situent les différences ?

Depuis les premiers traités, l'architecture est très souvent définie par trois termes : *necessitas* (protection des individus grâce à une construction solide), *commoditas* (satisfaction des besoins résultant des activités humaines, publiques ou privées), *voluptas* (plaisir ressenti devant la beauté), chez Leon-Battista Alberti (XV^e siècle) traduisant Vitruve (I^{er} siècle). Architecte à Rome sous le règne de l'empereur Auguste, Marcus Vitruvius Pollio, dans son traité *De architectura* redécouvert en Suisse au XV^e siècle, définit l'architecture à partir de trois termes complémentaires qui ont traversé l'histoire de la discipline jusqu'à nos jours : *firmitas*, *commoditas*, *venustas* (solidité, confort, beauté), dont une traduction pourrait correspondre aux formulations actuelles de Construction, Fonction, Forme, ou encore Force, Sagesse et Beauté, mais ceci est une autre histoire.

Les trois ordres antiques – dorique, ionique et corinthien – dont l'utilisation réapparaît à la Renaissance, en sont la représentation symbolique. Ils sont dits anthropomorphiques car leurs colonnes faisaient référence au corps de l'homme, solide, trapu, pour le premier, au corps de la femme pour le deuxième, plus fin et plus élevé (les chapiteaux ioniens évoquent la coiffure des femmes

3 Giulio Carlo Argan, *Brunelleschi*, éditions Macula, 1981 et Mario Salvadori, *Comment ça tient*, éditions Parenthèses, 2005.

de Ionie), femme qui fait *fonctionner* le foyer familial, et enfin à l'élégance et à la beauté du corps de la jeune fille, plus élancé et au chapiteau plus ouvragé, pour le troisième. Quelle que soit la localisation, quelle que soit la destination de l'ouvrage (son programme), quelles que soient les conditions de sa production, seule la combinaison, *a minima*, de ces trois registres d'exigences complémentaires et parfois contradictoires, est censée distinguer l'architecture de la simple construction. Là se situe sans doute une première spécificité, communément admise, de l'architecture. Et cela inclut les « architectures sans architectes » dans lesquelles cette caractérisation est respectée. Pourtant il ne s'agit là que d'une propriété définitionnelle, qui ne dit rien de la qualité universaliste dont l'architecture pourrait être porteuse.

La révolution moderne : une doctrine à vocation universelle

Pendant des siècles, ce que l'on considère comme de l'architecture s'avère l'exception, destinée à magnifier par des monuments le pouvoir, temporel ou religieux. Les bâtiments du quotidien ne sont pas concernés, construits par des maçons et des charpentiers au fil des traditions locales. Ce n'est qu'à partir du XIX^e siècle en Europe occidentale et aux États-Unis que les architectes mettent leur talent au service de la bourgeoisie avec les immeubles de rapport, les théâtres ou les grands magasins par exemple. En outre, certains industriels se préoccupent de s'attacher leur main d'œuvre en lui proposant des logements décents (pour l'époque), tandis que des philanthropes imaginent, voire mettent en œuvre, des solutions innovantes pour loger les ouvriers et leurs familles (cf. le familistère de Guise dans le Nord de la France). Des discours hygiénistes apparaissent concomitamment pour lutter contre les conditions de vie des pauvres des grandes métropoles, dangereuses pour la santé de tous les citoyens.

Dès le début du XX^e siècle et surtout après les effarantes destructions consécutives à la première guerre mondiale, des architectes

se préoccupent de loger dans de bonnes conditions l'ensemble des populations urbaines. Avec le Mouvement moderne, cette louable intention est théorisée. Gropius et son équipe du Bauhaus⁴ en Allemagne, Le Corbusier⁵ en France, souhaitent révolutionner l'approche professionnelle des architectes en conjuguant arts et industrie et en rationalisant leur démarche. Dans ses écrits, Le Corbusier justifie ses préférences doctrinales par l'appel à la Raison.

Les prétentions à l'universalité de la doctrine corbuséenne, si longtemps valorisée, ont conduit à uniformiser les villes partout sur la planète avec des principes architecturaux abstraits. ”

Se réclamant de « l'esprit de la recherche scientifique », il élabore ses *cinq points d'une nouvelle architecture* qui aboutissent à totalement transformer l'image de l'habitat et les conditions de vie qui en découlent. Il justifie la construction sur pilotis, le toit-jardin, le plan libre, les fenêtres en longueur et la façade libre par des arguments d'une rationalité qui se veut implacable. Comme les professeurs du Bauhaus, il cherche à rapprocher les démarches de production du bâti des processus industriels. L'architecte doit concevoir des « machines à habiter », fabricables en série (l'une de ses maisons emblématiques se nomme

Citrohan en référence au constructeur d'automobiles). Enfin, ses choix formels reposent sur l'apologie des formes géométriques primaires prétendument utilisées par les ingénieurs.

Théoricien brillant et praticien mondialement reconnu, il a parfaitement le droit de penser que l'usage de la raison légitime ses choix et qu'en outre tout doit se construire à partir de son échelle du Modulor reposant sur les dimensions d'un corps humain idéal. Cependant, à bien réfléchir, on se rend indubitablement compte

4 Giulio Carlo Argan, *Gropius et le Bauhaus*, éditions Parenthèses, 2017.

5 Le Corbusier, *Vers une architecture*, 1923. Flammarion, coll. « Champs », 2008.

que sa démarche est totalitaire, dans le sens le plus exécrationnel du mot. Ainsi, tout doit être dimensionné pour un homme mesurant 1,82 m, ce modèle se voulant universel. Inutile, je pense, de développer l'absurdité de la démarche qui s'apparente au lit sur lequel Procuste allongeait ses victimes.

Ses *a priori* doctrinaux sont censés avoir la valeur d'une vérité scientifique et doivent s'appliquer partout. Pourtant on n'habite pas de la même façon à Paris, à Dakar ou à Manille. Les prétentions à l'universalité de la doctrine corbuséenne, si longtemps valorisée, ont conduit à uniformiser les villes partout sur la planète avec des principes architecturaux abstraits qui ne tiennent compte ni du contexte culturel, ni du climat, ni des modes d'habiter de ceux à qui sont destinés ses logements. Bien sûr, la volonté de mettre l'architecture au service de tous honore les architectes cités plus haut, mais leur idéologie les a conduits à sciemment ignorer la complexité du réel au bénéfice d'un fantasme d'uniformisation universelle justifié par un usage de la Raison hélas très discutable et imparfait.



© Jean-Pierre Dalbéra / Creative Commons

Le Corbusier, l'unité d'habitation Corbusierhaus, construite en 1957 à Berlin.



© Martavictor / Creative Commons

Walter Gropius : école du Bauhaus, construite en 1925-1926 à Dessau.

Heureuses exceptions au XX^e siècle

Il convient quand même de mentionner que des hommes de l'art très talentueux ont su échapper au rouleau compresseur rationaliste du XX^e siècle. Parmi les presque contemporains de Le Corbusier, citons Frank Lloyd Wright qui a hissé l'architecture à des sommets grâce à une démarche d'artisan-poète, Louis Kahn qui a défini l'architecture comme devant être « silence et lumière »⁶, Luis Barragan virtuose de la couleur⁷ ou Oscar Niemeyer orfèvre de la forme. Chacun d'eux s'est intéressé au Mouvement moderne, et certains ont commencé par en suivre les préceptes. Mais après avoir pris conscience des limites de cette démarche, ils ont su développer leur propre voie vers des productions originales aux finalités différentes.

Frank Lloyd Wright, influencé par l'architecture traditionnelle japonaise plus que par les modernistes européens, s'est donné pour objectif de développer un style architectural propre aux Etats-Unis et donc sans rapport avec le style dit international du Mouvement moderne.

6 Louis I. Kahn, *Silence et lumière*, éditions du Linteau, 1996.

7 José Maria Buendia Júlbez et al., *The life and work of Luis Barragan*, éditions Rizzoli NY, 1998.

Louis Kahn s'est éloigné de la démarche moderniste, pour avancer vers une certaine atemporalité quasi métaphysique, à la recherche de ce que serait l'essence de l'architecture par-delà les apparences contextuelles (il a construit notamment en Inde et au Pakistan). Après un début de carrière banal, Luis Barragan a décidé de ne travailler que pour créer des bâtiments à son goût. Il a alors développé un rapport aux formes les plus simples si ce n'est traditionnelles, magnifiées, exaltées par son travail sur la couleur devenue part fondamentale de sa production, à rebours de l'architecture du Mouvement moderne qui ne tolérait que le blanc, en dehors de quelques couleurs primaires utilisées accessoirement. Quant à Oscar Niemeyer, il s'avère proche du Mouvement moderne et de son plus illustre représentant au Brésil, Lucio Costa, avec lequel il va, en quelques mois, concevoir Brasilia (Costa pour l'urbanisme, Niemeyer pour les bâtiments emblématiques). Mais sa dilection pour les formes courbes va le conduire à créer sa propre écriture architecturale, avec un brio époustouflant. Ces architectes ont fait preuve d'une résistance particulièrement inventive aux dogmes en vigueur à leur époque et ont brillamment montré que la diversité des approches est une qualité essentielle de l'architecture.



© iachrimae/2 / Creative Commons

F.L. Wright : maison Kaufmann, dite « sur la cascade », Bear Run, Pennsylvanie.



© Donatas Babravolis / Creative Commons

Oscar Niemeyer : Palais du congrès national à Brasília, composé de deux gratte-ciels, une coupole convexe (le Sénat) et une coupole concave (la Chambre des députés) sur un soubassement commun.

Un monde en évolution accélérée

Il y a environ un siècle, Le Corbusier énonçait que la journée d'un citadin se découpait en trois périodes de huit heures chacune, consacrées respectivement au travail, aux loisirs et au sommeil. Ceci le conduisait *rationnellement* à découper la ville en trois zones distinctes mettant les résidences à l'écart des nuisances provoquées par les usines ou les lieux de distraction. De la même façon, il était plus *logique* de séparer la circulation des véhicules de celle des piétons en superposant une dalle sur laquelle déambuler et un sous-sol où circulaient les véhicules. Principes affichés, répétons-le, comme des vérités universelles.

Cependant l'expérience a conduit à tirer un bilan très négatif de l'urbanisme de dalles et il ne viendrait à l'idée de personne d'ériger en modèles les cités-dortoirs ou les zones pavillonnaires qui, de fait, s'avèrent ségrégationnistes. En outre, aux erreurs de théories dogmatiques détachées de la vie réelle, s'ajoutent les changements radicaux qui se sont produits depuis dans nos sociétés.

A. Le changement climatique nous oblige à repenser la ville afin qu'elle reste supportable pendant des canicules qui vont se multiplier et s'accroître, mais aussi cesse de nuire à la santé des citoyens par une pollution pathogène (air toxique et bruit). Le rapport au végétal, à l'automobile, la notion d'imperméabilisation des sols, devraient s'en trouver profondément modifiés. L'implantation des immeubles, la ventilation naturelle, l'isolation thermique, les protections solaires, naturelles (feuillage des arbres) ou artificielles, les prolongements extérieurs des appartements, les choix de matériaux, font désormais partie des préoccupations indispensables avant de commencer toute construction.

B. Nos modes de vie changent très rapidement. L'informatique a non seulement modifié la nature du travail, mais elle a aussi permis le télétravail, le téléachat et les télé-loisirs. Il en résulte que le fonctionnement même des villes et des territoires, ainsi que celui des logements, est en évolution permanente (on évoque surtout ici les sociétés dites avancées) et doit être repensé sans cesse.

C. L'homme n'est pas un robot mais un être social. Ce truisme vise seulement à indiquer que si tout dans notre vie était calculable et prévisible, car rationnel, nous serions morts d'ennui avant peu.

En effet, nous avons besoin d'imprévu, de rencontres aléatoires, de légèreté, d'écarts, de surprises, comme la Ville doit pouvoir en offrir. Qu'en est-il alors des lieux de rencontres physiques et pas seulement virtuelles ? Aux architectes et aux urbanistes de contribuer à créer les conditions d'une vie sociale riche et agréable, non limitée aux réseaux virtuels, si toutefois les décideurs (élus, promoteurs) le leur permettent et leur en donnent l'occasion.



Que les architectes ne peuvent s'en tenir à une hyper-technicité sans vision globale, comme la société a tendance à le leur demander de plus en plus."

D. Sur le plan sociétal, le logement familial a perdu la pérennité qu'il avait autrefois. Il apparaît déstabilisé. Le nombre de personnes qui le composent peut se trouver modifié plusieurs fois en peu de temps, sans pour autant que le foyer soit conduit à déménager. Un ou plusieurs enfants arrivent pour un week-end ou quelques jours, puis repartent, un ancien peut se trouver hébergé temporairement, une chambre ou un séjour peut devenir bureau à certaines heures de la journée, etc... Tout ceci milite pour que les logements possèdent une relative capacité d'évoluer dans le temps. À cette fin, au lieu de faire diminuer systématiquement les surfaces des appartements comme c'est le cas depuis quelques décennies, il conviendrait que les logements puissent offrir des espaces à l'usage non déterminé *a priori*. Ainsi, chacun pourrait trouver sa place au sein de l'appartement. Ainsi dans l'immeuble, des activités, intergénérationnelles ou non selon les heures de la journée, pourraient se dérouler au plus grand contentement des habitants, permettant des échanges entre les résidents et une vie sociale épanouissante.

De telles pistes de réflexion indiquent que les architectes ne peuvent s'en tenir à une hyper-technicité sans vision globale, comme la société a tendance à le leur demander de plus en plus. Les empilements successifs de normes et de textes réglementaires toujours plus pointus ont pour résultat effectif de tendre à empêcher de répondre aux questions fondamentales qui devraient se poser. Et ce sont les habitants qui le payent dans leur vie quotidienne. Il semble malheureusement que ce constat de négligence ou d'incompétence des pouvoirs publics sur un tel sujet soit universel, au détriment de la qualité de vie de leurs concitoyens.

La revanche des petits cochons

Au tournant des années 80-90 du siècle dernier me semble-t-il, un étudiant est venu me demander de diriger son projet de diplôme d'architecture. Il me tint un discours d'une rare pertinence : « dans la petite ville du Nord du Cameroun où j'ai passé mon enfance, les gens veulent tous se faire construire des maisons en parpaings et

tôle ondulée parce que ça fait «moderne». Pourtant c'est inadapté au climat et aux conditions économiques locales. Je voudrais que mon diplôme porte sur un hôpital construit en terre, bois et palmes dans cette ville. Un tel édifice sera naturellement moins pérenne et demandera un entretien régulier, mais le confort thermique y sera très supérieur et cet équipement de prestige, construit en matériaux locaux, devrait inciter les habitants à revenir aux savoir-faire des constructions ancestrales, plus appropriés que la copie irréfléchie des maisons occidentales très bas de gamme ». J'acceptais avec enthousiasme. Cet étudiant gagna le prix du meilleur diplôme de l'année avec, à la clé, une bourse pour effectuer une année post-diplôme aux USA.

Le mythe de la modernité occidentale triomphait sans doute encore à la fin du XX^e siècle et, peut-être, le conte pour enfants des trois petits cochons introduisait-il également un biais cognitif non négligeable.

La question qu'il avait soulevée était celle d'un précurseur. Déjà essentielle à l'époque, elle l'est d'autant plus aujourd'hui, rendue plus aigüe encore par la nécessité de lutter contre le réchauffement climatique. Le mythe de la modernité occidentale triomphait sans doute encore à la fin du XX^e siècle et, peut-être, le conte pour enfants des trois petits cochons introduisait-il également un biais co-

gnitif non négligeable. Tous les enfants savaient qu'il convenait de construire en *dur*, brique ou parpaing de béton, car le loup pouvait souffler les maisons en paille et en bois. Aujourd'hui pourtant on revient à la construction dans ces deux matériaux qui sont économiques et possèdent d'excellentes qualités d'isolation thermique.

Si l'on considère que le bâtiment produit en France près de 30 % des émissions de gaz à effet de serre, et que fabriquer du ciment exige de très grandes quantités d'énergie, on comprend facilement que des alternatives au béton sont profitables à la planète.

Quant aux modes de vie occidentaux, absurdement énergivores, ne convient-il pas de les remettre en question partout où cela se peut ? Une bonne ventilation naturelle est préférable à une climatisation très coûteuse en électricité. Dans le cas de l'Afrique équatoriale, comme dans de nombreuses régions du monde, il convient de valoriser les matériaux locaux abondants et bon marché, adaptés au climat, même si leur faible stabilité contraint à les entretenir, voire à les remplacer régulièrement. En outre, leur bilan carbone est incomparablement meilleur que celui des matériaux à base de ciment, d'acier ou d'aluminium. Aussi l'idée de bâtir un équipement prestigieux comme un hôpital en matériaux traditionnels pour frapper l'imaginaire des habitants est-elle des plus justes.

Précisons que ces préoccupations commencent à enfin trouver un écho favorable à l'échelle internationale. De ce fait, l'architecte burkinabé Diébédo Francis Kéré s'est vu décerner en 2022 le *Pritzker Architecture Prize*, équivalent du prix Nobel pour l'architecture.



© Sierd Hoekstra / Creative Commons

Diébédo Francis Kéré : Léo Doctors' Housing, logements pour le personnel du centre de santé de Léo, Burkina Faso.

L'architecture peut-elle se prétendre universaliste ?

Il ressort de ce qui précède que le Mouvement moderne, hégémonique pendant plus d'une cinquantaine d'années, a produit au XX^e siècle une doctrine architecturale à prétention universelle. Aveuglés par un rationalisme étroit et hors-sol, ses tenants n'ont pas su traiter les questions architecturales dans toute leur diversité ni dans toute leur complexité. Ils se sont fourvoyés, notamment par absence de prise en compte du site dans lequel les hommes de l'art sont censés intervenir. Une telle approche a causé des dégâts accablants.

Son universalité s'est avérée factice. Toutefois, dans la plupart des régions de la planète, les gens peuvent très bien se passer d'architectes « modernes » en respectant les traditions locales dans le domaine du logement.

Se vérifie comme impératif universel la nécessité de réfléchir avant de construire, de penser la ville et l'habitat, mais aussi les équipements, en fonction du contexte et de multiples facteurs. ”

Les affirmations des théoriciens du Mouvement moderne selon lesquels l'architecture doit être conçue partout de la même façon étaient injustifiées et erronées. Le Corbusier, Gropius, Mies van der Rohe et leurs adeptes ont voulu, à tort,

créer un style dit international en édictant des préceptes dogmatiques justifiés par une raison que l'on peut qualifier d'étroite, unilatérale, incomplète, mutilée. En revanche, se vérifie comme impératif universel la nécessité de réfléchir avant de construire, de penser la ville et l'habitat, mais aussi les équipements, en fonction du contexte et de multiples facteurs. Le climat, les usages, les habitudes constructives, les traditions culturelles, les conditions économiques, doivent faire partie intégrante des éléments à prendre en considération avant de passer à l'acte de bâtir. Ce qui s'avère universel, ce n'est pas une doctrine prétendument cartésienne

censée s'imposer partout de façon spontanée ou forcée, mais le besoin d'envisager l'architecture selon toutes ses dimensions historiques, géographiques, techniques, économiques, écologiques, sociologiques, psychologiques, voire symboliques, sur les registres conceptuel et pratique.

Il me semble donc impossible aujourd'hui d'alléguer qu'il existerait une architecture universelle. *A contrario*, pour la qualité de vie des êtres humains au quotidien, le besoin d'architecture, lui, est réel et « indépendant du temps et du lieu ». A défaut d'un *désir* d'architecture généralisé (ne rêvons pas...), au moins envisageons une exigence de réflexion multidimensionnelle sur l'ensemble des approches qu'il faut prendre en compte pour construire des établissements humains.

L'APPEL DU DIVIN EN L'HOMME, ENTRE ORIENT ET OCCIDENT

Par **Abdenmour Bidar**



La lecture attentive des maîtres de sagesse chrétienne, hindoue, islamique, fait surgir l'hypothèse, entre eux, d'une expérience spirituelle commune et qui, bien qu'elle ait aussi des différences, peut être exprimée synthétiquement comme l'expérience du divin faite en l'homme – comme si, au point culminant de la vie intérieure, les catégories et les réalités jusque-là séparées du divin et

de l'humain se rencontraient, s'unissaient, perdaient une extériorité donc relative pour apparaître comme foncièrement, ou ultimement, inséparables.

Nous lirons ainsi, pour nous en rendre compte, Maître Eckhart (1260-1328) du côté chrétien, Adi Shankara (VIII^e siècle) du côté de l'hindouisme et Abd el Kader (1808-1883) du côté du soufisme, la voie initiatique de l'islam. Ces auteurs ne sont évidemment pas choisis au hasard : dans leurs traditions respectives, ils sont reconnus et salués comme des références majeures, des modèles de réalisation spirituelle et de transmission. Ils ont vécu à des époques et dans des cultures religieuses très différentes, mais ils témoignent, chacun selon le génie propre à sa tradition, que l'Appel du divin

en l'homme lui vient d'un Tout-Autre qui se révèle aussi immanent en l'être humain qu'il lui est transcendant. Ainsi la relation à Dieu – qu'il soit le Père, Allâh ou Brahma – est-elle vécue par ces sages (et par bien d'autres de leurs coreligionnaires fameux, théologiens, mystiques, gnostiques dont le nom est resté dans l'histoire mais dont, faute de place, nous ne pourrions faire ici la mention) comme expérience paradoxale et radicale d'une identité avec l'altérité pure, d'une infusion dans l'individualité de ce que l'hindouisme nomme le Purusha ou Purshottama, la Personnalité divine ultime, que la *Katha Upanishad* invite à chercher au cœur de soi, alors même que pourtant il transcende l'être et le non-être, c'est-à-dire le manifesté et sa source infinie dans le non-manifesté :

Au-dessus des sens se trouve le mental, au-dessus du mental se trouve la pure lumière (sattwa) ; au-dessus de la pure lumière, se trouve le majestueux Atman ; au-dessus du majestueux Atman se trouve le Non-Manifesté. Au-dessus du Non-Manifesté, se trouve le Purusha, omnipénétrant, sans signe emblématique. Celui qui le connaît est libéré et parvient à l'immortalité (2, III, 7-8). Le Purusha, de la taille d'un pouce, siège en tant que l'Atman intérieur dans le cœur des créatures. On doit l'extraire du corps avec précaution, comme on tire la tige hors d'un brin d'herbe. On doit le connaître comme étant le Resplendissant et l'Éternel – oui, connaître le Resplendissant et l'Éternel (2, III, 17).¹

Précisons, avant d'examiner les correspondances entre cette sagesse hindoue et les sagesses chrétienne et islamique, que nous avons choisi ces trois traditions parce que ce sont celles que nous connaissons le mieux, et non pas parce qu'elles auraient le privilège d'exprimer quelque chose que les autres traditions spirituelles ne recèleraient pas. Chacun trouvera sans doute, avec tel ou tel autre univers spirituel, bien des résonances de ce même thème qui semble

1 108 *Upanishads*, Traduction et présentation Martine Buttex, Dervy, 2012, pp. 252-253.

constituer un universel effectif, selon ce que Frijthof Schuon (1907-1998) nommait « l'unité transcendante des religions »². Il ne s'agit pas là, dès lors, sur ce thème de la rencontre entre l'humain et le divin, d'opérer un illégitime syncrétisme, c'est-à-dire un rapproche-

ment aussi hasardeux qu'abusif, mais d'y relever une convergence centrale entre traditions spirituelles, tout en reconnaissant – ce que nous ferons – que chacune des trois que nous avons choisi de mobiliser se dirige vers ce point de convergence, et en témoigne, d'une façon aussi singulière que partageable avec les autres.

À l'hindouisme qui invite à chercher en soi-même le Purusha, la Personnalité divine, le christianisme et l'islam répondent en écho. ”

À l'hindouisme qui invite à chercher en soi-même le Purusha, la Personnalité divine dont l'individualité mortelle n'est que le reflet transitoire dans cet

état d'existence, le christianisme et l'islam répondent en écho. Le premier interroge en ce sens par la bouche de l'apôtre Paul, dans la 1^{ère} Epître aux Corinthiens (16-17) : « Ne savez-vous pas que vous êtes un sanctuaire de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le sanctuaire de Dieu, cet homme, Dieu le détruira, car le sanctuaire de Dieu est saint, et ce sanctuaire, c'est vous ». Quant à l'islam, le Coran (L,16) insiste sur le fait que l'univers entier est une théophanie, une manifestation divine, dont le cœur humain est cependant un lieu privilégié car, dit ici le divin au sujet de l'être humain : « Nous sommes plus proche de lui que sa propre veine jugulaire ».

Mais il reviendra aux exégètes mystiques de ces deux traditions d'explicitier cela, comme le fait Abd el Kader lorsqu'il commente la parole du prophète Mohammed selon laquelle « viendra un jour où le soleil se lèvera à son couchant ». C'est alors que la proximité

2 Frijthof Schuon, *De l'unité transcendante des religions*, NRF Gallimard, 1948.

intime entre humain et divin se révélera, que l'être humain se connaîtra divin, parce que symboliquement cette image du soleil qui se lève à l'ouest signifie ceci : le « soleil véritable, source à la fois des lumières sensibles et spirituelles », est « désigné par le verset : « Allâh est la Lumière des cieus et de la terre » (Coran, XXIV, 35). Son lever à son couchant, c'est le moment où il se dévoile et apparaît dans le lieu où il s'était caché et occulté, c'est-à-dire dans l'âme humaine, laquelle est le voile et l'occident du Soleil de la Réalité essentielle. Ce lever au couchant qui est l'âme, c'est pour cette dernière la connaissance de soi : « Celui qui connaît son âme connaît son Seigneur divin »³. Abd el Kader témoignera plus loin dans le même ouvrage d'une ouverture intérieure personnelle correspondant, sur le plan de l'expérience mystique, à ce que cette conception dit, elle, sur le plan doctrinal :

*« Je suis Dieu, je suis créature ; je suis Seigneur et serviteur,
« Je suis le Trône, je suis la natte qu'on piétine ; je suis l'enfer
et l'éternité bienheureuse,
« Je suis l'eau, je suis le feu ; je suis l'air et la terre
« Je suis le combien et le comment ; la présence et l'absence,
« Je suis l'essence et l'attribut ; la proximité et l'éloignement,
« Tout être est mon être ; je suis le Seul, l'Unique »⁴.*

L'identification au divin, l'absorption de soi en Dieu, ne fait pas ici disparaître l'individualité humaine : c'est le « je suis » humain d'Abd el Kader qui parle de son intégration dans une individualité infiniment plus vaste, de la cessation de l'illusion d'être une individualité mortelle, séparée du tout, et de la prise de conscience d'être une individualité divine, ce que le philosophe Mohammed Iqbal (1873-1938) nommera « l'Ego Ultime », précisant que le divin n'est autre que cette individualité suprême. « Mais », explique-t-il, « il est difficile de comprendre ce qu'est exactement un individu » car « l'individualité est une affaire de degrés et n'est pas pleinement

.....

3 Abd el Kader, *Écrits spirituels*, traduits et présentés par Michel Chodkiewicz, Points Sagesses, Seuil, 1982, p. 80.

4 Ibid., p. 177.

réalisée même dans le cas de l'unité apparemment close [achevée] de l'être humain » et ce n'est qu'en se découvrant divin que l'être humain peut enfin accéder au degré de l'individualité plénière ou

« ego parfait »⁵. Ainsi la conception de Dieu en islam est-elle bien plus complexe qu'on le croit habituellement, la distance entre un Dieu absolument transcendant et un être humain réduit à n'être qu'une créature dérisoire constituant seulement la croyance de base, la sous-culture religieuse commune qui n'a aucune conscience qu'en réalité le Coran et les plus

Ainsi la conception de Dieu en islam est-elle bien plus complexe qu'on le croit habituellement. ”

grands esprits de cette tradition disent tout autre chose, à savoir la mystérieuse liaison entre humain et divin, le partage entre homme et Dieu d'une nature individuelle dont le mot « Dieu » exprime la signification ultime, que l'être humain a vocation à réaliser au terme de son parcours spirituel personnel – et qui attend l'humanité comme son saut évolutif final.

Voilà tout ce que dit Iqbal, déplorant à ce titre qu' « il est surprenant de voir que l'unité de la conscience humaine », c'est-à-dire son union avec le divin que peut réaliser la conscience de soi de l'être humain, et « qui constitue le centre de la personnalité humaine », ne soit « jamais réellement devenue un point d'intérêt dans l'histoire de la pensée Musulmane ». Et ce, alors même que cette unité vécue de l'humain et du divin fut l'expérience constamment attestée par l'histoire de la sainteté en islam, Iqbal citant plus particulièrement le cas archétype du mystique soufi Mansour Hallâj (858-922) : « Le développement de cette expérience dans la vie religieuse de l'islam a atteint son point culminant dans les mots bien connus de Hallâj : « Je suis la Vérité créatrice » et « la véritable interprétation de cette

5 Mohammed Iqbal, *La reconstruction de la pensée religieuse en Islam*, traduction et présentation par Abdennour Bidar, NRF Gallimard, 2020, p. 151-152.

expérience, par conséquent, n'est pas [celle de] la goutte tombant dans la mer, mais la réalisation et l'affirmation hardie dans une phrase immortelle de la réalité et de la *permanence de l'ego humain dans une personnalité plus profonde*⁶ ».

À ce sacrifice du divin en l'homme doit répondre [...] un sacrifice par l'être humain de toute prétention à exister par lui-même. »

Ce thème d'une « personnalité plus profonde » que l'être humain est appelé à réaliser, et qui indique l'orientation par excellence de la vie spirituelle, paraît tout aussi prégnant dans le christianisme. Dans le sillage de Paul, déjà cité, Saint Augustin confesse à Dieu que, le cherchant au-dessus et en dehors de lui, il finit par s'apercevoir que « vous étiez au-dedans de moi plus profondément que mon

âme la plus profonde », sans cesser d'être pourtant « au-dessus de mes plus hautes cimes »⁷. Nous retrouvons bien ici les thèmes, d'une part, de la révélation finale du divin en soi, de la divinité « suessentielle »⁸ de l'âme humaine, et, d'autre part, ce vertigineux paradoxe d'un divin qui, sans perdre de son altitude métaphysique, de son infinité, vient pourtant se sacrifier dans la finitude humaine.

Le sens du sacrifice est ici aussi capital qu'il est complexe : le divin, en effet, qui se donne tout entier dans la particularité, mortalité, misère et dérision de chaque individualité humaine, se sacrifie cependant sans se perdre, parce qu'il se disperse sans pour autant se diviser, demeurant tout entier lui-même en chacune de ses manifestations par le complexe âme-corps qui constitue la forme de l'être humain ; et à ce sacrifice du divin en l'homme doit

6 *Ibid.*, pp. 196-198. Nous soulignons.

7 Saint Augustin, *Les Confessions*, traduction et présentation par Joseph Trabucco, GF Flammarion, 1964, p. 57.

8 C'est-à-dire au-delà même de l'esse, l'être.

répondre, selon la mystique chrétienne développée de manière particulièrement remarquable par maître Eckhart, un sacrifice par l'être humain, sacrifice de toute prétention à exister par lui-même, afin que ce divin se révèle en lui comme ce qui le soutient dans l'être et qui anime de part en part son être entier.

Le maître rhénan exprime cela en répétant inlassablement que le divin ne se communique à l'âme qu'au fur et à mesure que celle-ci approfondit son humilité jusqu'à se vider d'elle-même. « J'ai dit un jour dans un monastère : L'image propre de l'âme est là où ne se trouve formé ni d'extérieur ni d'intérieur que ce qu'est Dieu lui-même (...) Aussi longtemps [donc] l'homme a-t-il temps et espace et nombre et multiplicité et quantité, il n'est pas du tout comme il faut, et Dieu lui est lointain et étranger. C'est pourquoi notre Seigneur dit : Qui veut devenir mon disciple, *il lui faut se laisser soi-même*⁹ (...) »

Toutes créatures, en elles-mêmes, ne sont rien. C'est pourquoi j'ai dit : Laissez le rien et saisissez-vous d'un être accompli » et alors, « quand la créature regarde Dieu, elle prend là son être » et « là où est Dieu, là est l'âme, et là où l'âme est, là Dieu est »¹⁰. Mais cette expérience du divin ne peut survenir qu'au terme de l'exercice de toute une vie qu'Eckhart explicite encore ainsi : « lorsque j'en viens à ne me configurer à rien », c'est-à-dire lorsque je chasse de moi-même toute image de moi-même et du monde, toute conscience de moi-même aussi bien que tout désir et toute peur de quoi que ce soit « et que je rejette et répudie ce qui est en moi, alors je puis me trouver établi dans l'être nu de Dieu » ; car Dieu ne répond qu'à l'appel de celle ou celui en qui toute image même de Dieu s'est éteinte, « et il faut qu'en moi ne soit manifeste rien d'égal ni aucune image, car il n'est aucune image qui nous ouvre la déité ni son être »

9 Nous soulignons.

10 Maître Eckhart, *Les Sermons*, Sermon X, traduits et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Spiritualités Vivantes, Albin Michel, 2009, ppp. 134-145.

et à l'inverse « resterait-il quelque image en toi ou quelque chose égale, tu ne deviendrais jamais un avec Dieu »¹¹.

Telle est la voie de l'amour exclusif de Dieu qui, ainsi, ne laisse subsister dans l'âme aucune image du monde et aucune image même sublime du bien-aimé divin : rien ne rassasie cet amour que la présence même de Dieu, au-delà de toutes ses représentations, et Eckhart prie finalement « pour que nous nous élevions d'un amour à l'autre et devenions unis en Dieu et demeurions en cela éternellement bienheureux, qu'à cela Dieu nous aide. Amen. »¹².

Peut-on concevoir pleinement la dignité propre de l'être humain, dont l'affirmation fonde tout humanisme, sans interroger la possible dimension divine de notre humanité ? ”

Ce thème de l'âme qui se vide d'elle-même pour répondre à l'appel du divin est très développé aussi par le maître hindou Adi Shankara, qui nous invite à considérer comme pure illusion le fait, pour un être humain, de se considérer comme ayant un être à part de la réalité et de la présence divine : « Les notions « moi-même » et « appartenant à moi-même » sont imaginées par nescience » et « Si vous savez que les désirs, les efforts et

le sens même du « je » individuel et de « mien » sont, de par leur nature même, vides de toute connexion avec l'Atmân [Le Soi divin], demeurez ancrés dans votre propre Soi [l'expression singulière en chacun du Soi divin unique]. Quelle est alors l'utilité de faire des efforts ? »¹³. Des efforts pour devenir ou obtenir ce qui est déjà là, seul réelle, seul présente : la Personnalité divine. Celui que Adi Shankara nomme le « libéré » de l'illusion, dit : « Que pourrait-il rester à réa-

11 Ibid., Sermon 76, pp. 589-596.

12 Ibid. Sermon 75, p. 588.

13 Shankara, *Les Mille Enseignements*, Traduit par Anasuya, Arfuyen, 2013, p. 129.

liser pour moi, l'éternel libéré, qui suis la lumière de la conscience pure ? Dans cette lumière, on ne trouve jamais l'ignorance » ; et pour lui il n'y a pas davantage d'effort à fournir pour rejoindre le Soi divin qu'il n'y a d'affranchissement à viser ou à atteindre vis-à-vis de quelque condition limitative que ce soit, car « étant donné que le Soi est au-delà du temps, de l'espace, de toute direction ou circonstance particulière, l'ascète qui contemple constamment le Soi est libre des restrictions propres à ces domaines »¹⁴.

Le sujet de l'appel du divin en l'homme est immense, et nous n'en avons donné ici qu'un bref aperçu à partir de l'esquisse d'une comparaison entre la façon dont des sages hindous, chrétiens, musulmans, enseignent de façon analogue que cet appel est, en l'être humain, celui de sa véritable identité. Cela pose la question du lien de l'anthropologie avec la théologie, mais aussi celui de la véritable dimension de l'humanisme. Peut-on concevoir pleinement la dignité propre de l'être humain, dont l'affirmation fonde tout humanisme, sans interroger cette possible dimension divine de notre humanité, ou tout au moins selon Blaise Pascal (1623-1662) la réalité de « ce qui en l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable, que vous ignorez. Écoutez Dieu. »¹⁵ ?

D'autres ont approfondi le thème de cet appel du divin entre Orient et Occident, et pour les lecteurs désireux d'étudier plus avant la question, nous recommandons en particulier le livre de Reza Shah-Kazemi, *Shankara, Ibn 'Arabî et Maître Eckhart, La voie de la transcendance*¹⁶.

On y trouve développé ce qui n'a été ici qu'abordé : la conviction étayée qu'entre Orient et Occident, rien ne ressemble davantage à un sage qu'un sage d'une autre tradition ; les deux témoignent que la distance entre humain et divin est d'autant plus importante, que

14 Ibid., pp. 131-132.

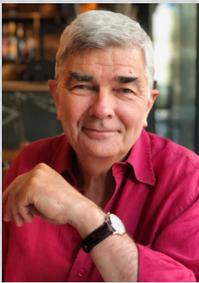
15 Blaise Pascal, *Pensées*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954, p. 1207.

16 Collection Théôria, L'Harmattan, 2010.

son illusion agit d'autant plus, que l'être humain est spirituellement immature ; que l'appel du divin ne retentit pas du dehors, mais du dedans de nous-mêmes ; et que dès lors, si une communication universelle peut s'installer entre les êtres humains sur toute la planète, c'est parce que l'universel est en chacun d'eux, la qualité intrinsèque du divin étant bien le caractère universel de sa réalité. Quelle leçon peuvent donc tirer de cela nos vœux d'une paix universelle ?

MAIS POURQUOI (FAUDRAIT-IL) RIRE ?

Par Patrick Brunel



Le rire et le comique bénéficient d'un *a priori* favorable. Autrefois combattus et vilipendés par les églises, les États et les Pouvoirs de toutes sortes, longtemps discrédités en littérature et dans les arts au bénéfice du sérieux et du tragique, ils ont – du moins dans nos sociétés démocratiques – pris leur revanche et conquis droit de cité. Partout les « humoristes » sont valorisés et nous vivons quasiment désormais sous l'injonction de devoir rire.

Non toutefois de ce « rire gai » si cher à Stendhal, ou de tout autre rire bienveillant. Nous sommes incités à pratiquer un rire agressif qui, sous les masques – ô combien plus valorisants ! – de l'humour et de l'ironie, tend à devenir la norme. Petit à petit, insidieusement, au fil des ans et d'une évolution à laquelle nul n'a pris garde, il est devenu naturel, non seulement de moquer, de railler individus et institutions, idées, croyances et valeurs, mais de professer mépris à leur égard. Que signifie cette propension à la dérision ? Pourquoi cette banalisation du sarcasme ?

Et question plus cruciale encore : un tel rire est-il compatible avec une vision humaniste et universaliste du monde ? Il peut apparaître saugrenu de poser le problème en ces termes, tant la modernité et la postmodernité n'ont cessé de valoriser le rire *per se*. Nous rions, nous voulons rire, nous sommes convaincus qu'il s'agit d'une pratique naturelle dont il ne nous vient pas à l'esprit de questionner les fondements, encore moins la dimension éthique. Rire est devenu un droit, presque un acquis social ! N'est-il pas au demeurant supposé être « le propre de l'homme » ? Pourquoi y aurait-il lieu de s'interroger sur notre rapport à lui ?

Or, les choses ne sont pas si simples et il nous semble pertinent, après nous être demandé si le rire est bien notre « propre », ou du moins jusqu'à quel point et dans quelle mesure il l'est, d'examiner la nature de ce rire agressif qui prévaut aujourd'hui, de tenter d'en saisir l'origine, de peser les conséquences de son développement et de se demander si d'autres formes de rire ne seraient pas plus conformes à une éthique humaniste. Demeurera alors une dernière question : la joie, plus que le rire, ne serait-elle pas la marque de notre humanité ?

Le propre de l'homme ?

L'« Avis aux lecteurs » de *Gargantua* (1534) est constitué d'un dizain dont les deux derniers vers donnent à lire :

*Mieux est de rire que de larmes écrire
Pour ce que rire est le propre de l'homme.*

Telle est l'origine de la formule répétée à l'envi comme une évidence : « Le rire est le propre de l'homme. » Mais Rabelais n'a, *stricto sensu*, rien affirmé de tel ! Il a seulement, en tant qu'écrivain et dans le cadre d'un rapprochement entre la tristesse et la gaieté, exprimé, ou feint d'exprimer, une préférence en matière de thématique. Il n'a pas proféré une assertion philosophique ou anthropologique « savante », mais s'est livré à une réflexion mé-

talittéraire amusée qui, comme l'ensemble de son œuvre, relève d'un régime ludique d'écriture. Vouloir faire de ces quelques mots un adage à portée universelle revient donc à en gauchir le sens et en fausser la portée.

En affirmant que l'homme est un animal et que parmi les animaux il est seul doté du rire, Aristote tout à la fois l'abaisse et l'élève. ”

La formulation reviendrait-elle à Aristote à qui Rabelais l'aurait « empruntée » ? Pas davantage : dans son traité *Les Parties des animaux*¹, le Stagirite affirme seulement : « L'homme est le seul animal qui ait la faculté de rire. » Ce qui ne signifie nullement que le rire soit son « propre », mais ce qui renvoie en revanche à une question centrale dans l'Antiquité, notamment depuis Platon : celle de l'échelle des êtres, qui, de bas en haut, comprend les minéraux, les végétaux, les animaux, les hommes, les

héros et les demi-dieux, les dieux². En affirmant que l'homme est un animal et que parmi les animaux il est seul doté du rire, Aristote tout à la fois l'abaisse – puisqu'il n'est qu'un animal, et l'élève – puisque seul il possède le rire³.

Au demeurant, dans l'Antiquité, les dieux rient peu et rarement, et surtout, lorsqu'ils le font, ils n'outrepassent pas leur mesure. À la différence de l'homme chez qui le rire est la marque de l'*hubris*, de

1 Et non, la précision importe, dans un de ses traités de rhétorique, de politique ou de métaphysique.

2 Au Moyen-Âge, cette échelle sera baptisée *scala naturae* et servira d'argument théologique pour affirmer la prééminence du monde divin.

3 Les zoologistes nous apprennent que le rire de l'homme est plus complexe que celui des grands primates. Pour certains anthropologues, le rire serait apparu au cours de l'évolution, il y a plus de quatre-vingt-sept millions d'années, chez un ancêtre commun aux primates et aux rongeurs... Et pour Darwin, « le rire paraît être l'expression primitive de la joie proprement dite ou du bonheur ». (*L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*, 1872. Cité par Eric Smadja, *Le Rire*, coll. « Que Sais-je ? », PUF, 1993, p. 33.).

la démesure⁴. Il est toutefois une figure de la mythologie grecque qui brouille la frontière et mérite de retenir l'attention : celle de Pan, à la fois dieu, homme et animal. Mi-bouc mi-homme, il participe de l'animalité dont il incarne un versant inquiétant du fait de son rictus sardonique, de l'humanité par sa pratique de la danse et de la musique, et du divin parce que cette pratique artistique en est en lui la manifestation⁵. Mais il est significatif que ce soit son rire qui le rattache à l'animalité : c'est qu'il s'agit d'un rire incontrôlable et communicatif, déraisonnable surtout, au sens littéral un fou rire, le rire panique. C'est ce rire-là que les rhéteurs de l'Antiquité et les théologiens du Moyen Âge condamnent : l'homme sérieux et raisonnable, le sage en un mot, ne rit pas comme une bête. Rire, c'est devenir bouc, régresser vers l'animalité. Pour la théologie catholique, Dieu ne rit pas et le rire est l'attribut du diable. Le rire de Pan devient alors celui de Lucifer ou de Satan.

Pour Baudelaire qui emprunte la formule à Bossuet, « Le Sage ne rit qu'en tremblant. » Et « le Sage par excellence, le Verbe Incarné, n'a jamais ri. Aux yeux de Celui qui sait tout et qui peut tout, le comique n'est pas. » La conclusion s'impose : « Le rire est satanique, il est donc profondément humain. » Et Baudelaire de remettre l'homme à sa place sur l'échelle des êtres, entre les animaux et les « sages », et de faire du rire un attribut « essentiellement humain » certes, mais aussi et surtout la marque d'une douloureuse contradiction :

Le comique, la puissance du rire est dans le rieur et nullement dans l'objet du rire. (...) Les animaux les plus comiques sont les plus sérieux ; ainsi les singes et les perroquets. D'ailleurs, supposez l'homme ôté de la création, il n'y aura plus de comique, car les animaux ne se croient pas supérieurs aux végétaux, ni les végétaux aux minéraux. Signe de supériorité relative-

4 Voir l'article de Catherine Collobert, « Hephaistos, l'artisan du rire inextinguible des dieux », *Le Rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce ancienne*, sous la direction de Marie-Laurence Desclos, Ed. Million, 2000.

5 La psychanalyse a quelquefois vu en Pan une représentation de l'appareil psychique : le bouc = le çà ; l'aspect homme = le moi ; la nature divine = le surmoi.

ment aux bêtes, et je comprends sous cette dénomination les parias nombreux de l'intelligence, le rire est signe d'infériorité relativement aux sages, qui par l'innocence contemplative de leur esprit se rapprochent de l'enfance⁶.

Le rire apparaît ainsi au poète, certes comme le propre de l'homme, mais d'un homme déchiré. Il est la marque d'une « dégradation physique et morale », notamment celle du péché originel, et affecté d'un coefficient négatif.

L'origine diabolique du rire fournira également à Milan Kundera l'occasion de composer une savoureuse variation sur le thème dont il renouvelle la signification en lui retirant toute dimension théologique. Dans un apologue du *Livre du rire et de l'oubli*, il imagine la réaction de l'ange lorsque, au cours d'un festin, il a entendu pour la première fois le rire du diable. Comprenant « que ce rire était dirigé contre Dieu et contre la dignité de son œuvre », l'ange entend réagir, mais ne sait comment :

Ne pouvant rien inventer lui-même, il a singé ses adversaires. Ouvrant la bouche, il émettait des sons entrecoupés, saccadés, dans les intervalles supérieurs de son registre vocal (...), mais en leur donnant un sens opposé : tandis que le rire du diable désignait l'absurdité des choses, l'ange voulait au contraire se réjouir que tout fût ici-bas bien ordonné, sagement conçu, bon et plein de sens.

Kundera livre lui-même la clé de son apologue :

.....

6 Charles Baudelaire, *De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques*, Pléiade, Œuvres complètes II, pp. 525-543. Nos citations se trouvent pp. 527, 528 et 532. Schopenhauer notera lui aussi la dimension diabolique du rire tel qu'il s'exerce, par exemple, à l'égard de la mort d'autrui : « La joie maligne est diabolique et sa raillerie, le ricanement de l'enfer. » Voilà pourquoi « aussitôt après le coït, on entend ricaner le diable » : le roi des menteurs se gausse de ce que la sexualité ne fait surgir la vie que pour mieux promettre celle-ci à la mort. *Parerga et Paralipomena II*, in *Le Sens du destin*, livre IV, §67 et chap. XIV, § 166. Cité par Marie-José Pernin-Ségissemment, « Selon Schopenhauer, nous pourrions rire de ce qui fait pleurer le plus : la mort », *L'Enseignement philosophique*, 2012/2.

Les anges sont partisans non pas du bien mais de la création divine. Le diable est au contraire celui qui refuse au monde divin un sens rationnel. (...) S'il y a dans le monde trop de sens incontestable (le pouvoir des anges), l'homme succombe sous son poids. Si le monde perd tout sens (le règne des démons), on ne peut pas vivre non plus⁷.

Le couple d'antonymes Bien/Mal traditionnellement appliqué à Dieu et au Diable laisse ainsi la place à celui de Sens/Non-sens, plus pertinent pour penser ce que l'écrivain présente comme un dilemme, presque une aporie : embrasser « sans rire » le sérieux pontifiant des vérités révélées, ou les rejeter et les tourner en dérision. C'est précisément la seconde attitude qui rencontre la faveur de nos contemporains, mais elle entraîne un prix à payer très élevé : la

perte du sens. Vouloir préserver ce dernier impliquerait-il donc de devoir renoncer au rire ? N'y aurait-il de choix qu'entre l'esprit de sérieux et la soumission aux discours officiels et au « politiquement correct », ou les ricanements de la dérision et le dénigrement systématique de toute valeur, donc à terme le relativisme, voire le nihilisme ?

Rire n'est peut-être pas toujours la marque d'une grande humanité...

Nous avons depuis longtemps balayé les interdits des théologiens et nous ne croyons plus guère au diable ! Mais sur les plans anthropologique et éthique, nous aurions beaucoup à apprendre, sinon de cette méfiance longtemps proclamée à l'égard du rire, du moins des hésitations et scrupules exprimés par les philosophes et les artistes quant à la possibilité qu'il soit notre « propre ». Après tout, rire n'est peut-être pas toujours la marque d'une grande humanité...

7 Milan Kundera, « (A propos des deux rires) », *Le Livre du rire et de l'oubli*, Gallimard, 1979. éd. Folio, pp 101-102.

Rire d'accueil ou rire d'exclusion ?

Tel est le cas, par exemple, du rire qui revendique la violence en s'abritant derrière une pétition de principe, devenue *doxa* :

*Le rire doit être agressif. Plus il est agressif, plus il est efficace.
Il est là pour lever les interdits⁸.*

Mais qui ne voit que ce critère d'agressivité, outre qu'il ne repose sur aucune assise théorique, se révèle extrêmement dangereux dans l'exacte mesure où il ne permet aucunement de discriminer les rires d'un Juvénal ou d'un Voltaire, de ceux d'un Léon Daudet ou d'un Rebatet. Tous les combats ne se valent pas et l'histoire montre que si le rire a pu se mettre au service de causes justes et louables, il a aussi défendu, sous la plume de polémistes et de pamphlétaires au demeurant quelquefois talentueux, des causes abjectes. Ce critère d'agressivité doit donc être écarté car, en soi, il ne permet pas de distinguer un rire éthique d'un rire anéthique. Il ne permet pas davantage de distinguer deux types de rire agressif : le rire de combat et le rire de dérision.

Le premier s'inscrit dans une riche tradition, celle des satiristes, des caricaturistes, des polémistes et des pamphlétaires qui, dans une visée libératrice, ont toujours utilisé l'arme du rire pour dénoncer et railler, souvent férocement, les travers des hommes, les vices des institutions, les injustices sociales, les atteintes aux libertés, les oppressions de toutes sortes. Soucieux de défendre une cause, les praticiens de ce rire ont le courage d'affronter des adversaires souvent puissants, susceptibles de répondre par des mesures de rétorsion : censure, bannissement, lettres de cachet, condamnation à mort... Ce rire tire sa grandeur et sa légitimité de ce qu'il représente la seule réponse possible de l'opprimé à la violence de l'opresseur.

8 Alain Vaillant, *Le Monde*, 30 mars 2013. Le même auteur a coordonné avec Matthieu Letourneau *L'Empire du rire, XIX^e – XX^e siècle*, CNRS éditions, 2021, 998 pages.

Tel n'est pas le cas du rire de dérision qui n'est qu'un pâle avatar, une version abâtardie du rire de combat. Alimenté par le carburant de la haine, du mépris, du ressentiment, il conduit, bien à l'abri derrière le paravent de la liberté d'expression, à ricaner à bon compte et en toute quiétude, sans prendre le moindre risque ni encourir le moindre danger, de tous et de tout. C'est un rire *ad hominem*, explicitement destiné à nuire et à disqualifier un adversaire traité en ennemi, ou bien encore un rire avide de ridiculiser et de piétiner des idées, des principes, des croyances qui forment un socle de valeurs. Par lui, et à l'opposé du rire de combat qui se fait fort de défendre une cause érigée en valeur, se trouve sournoisement installé le relativisme.

Le rire de dérision n'est qu'un pâle avatar, une version abâtardie du rire de combat. ”

« Ils ne croient en rien, ne respectent rien, se moquent de tout⁹ », pouvait-on lire il n'y a pas si longtemps dans un article de *Paris-Match* consacré à quelques animateurs et « humoristes » à la mode. Plutôt que de se réjouir, comme semble le

faire l'hebdomadaire, d'un tel état de fait, mieux vaudrait réfléchir aux conséquences d'un tel dénigrement systématique et mesurer la portée du brouillage évaluatif qu'il induit. De fait, mépris et sarcasme, les deux ressorts du rire de dérision, conduisent à traiter tout événement, fût-il historique, comme un fait divers, toute conduite humaine, fût-elle admirable, comme une anecdote risible, toute pensée, tout écrit, toute œuvre d'art, fussent-ils de premier plan, comme des propos de comptoirs ou de simples expressions d'un moi qu'il est loisible de ridiculiser. Toute hiérarchie des valeurs est ainsi abolie dans un nivellement arasant qui finit par avoir raison du sens même des choses.

9 « Les Rois du rire », *Paris-Match*, n° 3372, 1^{er}-8 janvier 2014.

Version contemporaine du persiflage mondain des salons, le rire de dérision, quel que soit le camp dont il se réclame, et même lorsqu'il n'en revendique aucun, est un rire de supériorité, un rire de vainqueur qui, fort de ses certitudes, en toute bonne conscience, cherche d'une part à terrasser ses adversaires et à les anéantir, allant même jusqu'à leur dénier leur part d'humanité, d'autre part à ébranler le socle des valeurs qui fondent notre société, – et c'est au demeurant ce dernier trait qui le distingue du rire mondain des siècles précédents.

Dès lors, quel critère retenir pour définir un rire éthique ? En 1928, Eugène Dupréel, soucieux de proposer « une théorie sociologique du rire », et non plus seulement philosophique, proposait une éclairante distinction entre « rire d'accueil » et « rire d'exclusion »¹⁰. Le premier témoigne d'une démarche d'empathie, signale « la manifestation d'une communion dans un groupe », cependant que le second, « synthèse de joie et de malignité », relève d'une volonté de rejet, tantôt à l'encontre d'un individu, tantôt d'un groupe. Rire bienveillant d'un côté, rire agressif de l'autre. Lucide, l'auteur reconnaissait que « le grand rire qui nous secoue de ses spasmes est rarement un rire d'accueil ; il lui faut un excitant plus vif, quelque causticité ; c'est le rire d'exclusion. » Mais même si la propension à l'exclusion est plus partagée que l'invitation à l'accueil, celle-ci n'en reflète pas moins un comportement plus urbain et pour tout dire plus humaniste.

Retenir le critère « accueil/exclusion » comme discriminant pour évaluer un rire à un instant T, dans un espace géographique et social donné, nous semble donc opératoire et pertinent. La sociologie rencontre alors l'éthique. Ces deux rires sont en effet d'inégale valeur et doivent être discriminés : exclure ne saurait s'inscrire dans une démarche universaliste.

.....
 10 Eugène Dupréel, « Le Problème sociologique du rire », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1928. Repris en volume par L'Harmattan en 2012. Nos citations se trouvent pp. 46, 51 et 55 de cette édition.

Rire et universalisme

Au-delà des implications éthiques et de tout point de vue moral, il est un autre aspect du rire qu'il importe de toujours évaluer : son rapport à l'universel. Sur un plan anthropologique, le rire fait partie des universaux. En tant qu'affect et comportement, il est inné et universel : il ne semble pas exister de société où il soit inconnu. Le sociologue ajoutera qu'il relève aussi de l'acquis, puisqu'il est une pratique sociale réglementée : l'éducation nous apprend à rire de telle manière plutôt que de telle autre, et plus encore peut-être à ne pas rire n'importe comment, n'importe où et avec n'importe qui.

Mais ce rire universellement partagé n'est pas pour autant un « rire universel » ! Quelle pourrait bien être au demeurant la nature d'un tel rire capable d'être compris de tout être humain, indépendamment de son époque, de son pays et de sa culture d'origine ? Peut-être, comme le suggère David Le Breton¹¹, le burlesque de Buster Keaton, Laurel et Hardy et Charlie Chaplin est-il ce qui s'en rapprocherait le plus. Mais à dire vrai, la question importe peu. D'une part, parce que la diversité des formes de comique s'accommode aisément de la réalité anthropologique d'un rire universel ; d'autre part, parce que tout rieur, quelles que soient ses origines et la nature de son comique, peut s'inscrire dans une démarche universaliste. Même les rires nationaux et les rires communautaires sont parfaitement compatibles avec cette dernière. On peut tout à fait distinguer l'humour anglais, l'esprit français, le grotesque allemand et la bouffonnerie italienne¹², l'humour juif et le comique gay, et penser

11 David Le Breton, *Rire, une anthropologie du rieur*, Métailié, 2018.

12 Stendhal et Baudelaire, pour ne prendre que deux exemples, font une place à cette dimension nationale du rire. Le premier célèbre la gaieté italienne et lui oppose l'esprit français qui règne à la cour. Quant au second, il écrit : « En France, pays de pensée et de démonstration claires, (...) le comique est généralement significatif. (...) La rêveuse Germanie nous donnera d'excellents échantillons de comique absolu. Là tout est grave, profond, excessif. Pour trouver le comique féroce et très féroce, il faut passer la Manche et visiter les royaumes brumeux du Spleen. La joyeuse, bruyante et oublieuse Italie abonde en comique innocent. (...) Les Espagnols sont très bien doués en fait de comique. Ils arrivent vite au cruel, et leurs fantaisies les plus grotesques contiennent souvent quelque chose de sombre. » Baudelaire, *op. cit.*, pp. 537-538.

que chacun de ces rires participe, fût-ce de manière stéréotypée, à l'identité des Anglais, des Français, des Allemands et des Italiens, des juifs et des homosexuels, tout en considérant qu'aucun ne compromet le sentiment d'appartenance de ces peuples et de ces communautés à l'humanité dans ce qu'elle a de plus universelle. À une condition toutefois bien évidemment : ne pas revendiquer de ne pouvoir rire qu'avec les siens.

Le rire de dérision court-circuite toute tentative de penser et de faire advenir l'universel, car il privilégie le détail sur l'ensemble, le particulier sur le général. ”

La Grèce, le judaïsme et le christianisme nous ont appris à penser le rapport dialectique existant entre particulier et universel. Pour Saint Paul, « il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plu ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ »¹³. Et sur un plan plus politique, notre idéal républicain est un idéal universaliste. Une grande part de la philosophie occidentale repose ainsi sur cette idée que les différences entre êtres humains sont moindres que les ressemblances, et que

le rôle de la pensée et de la politique est de faire en sorte que les différences ne soient pas la source de discriminations.

Or, c'est précisément ce que fait le rire de dérision. Reposant sur la raillerie et le sarcasme, et non sur l'ironie ou l'humour comme aimeraient le faire croire ses adeptes, il court-circuite toute tentative de penser et de faire advenir l'universel, car il privilégie le détail sur l'ensemble, le particulier sur le général. Il atomise le réel ramené à une somme de détails risibles ou ridicules. La personne disparaît derrière le défaut censé la rendre passible d'un rire-sanction, elle n'est plus qu'un individu ramené à une singularité jugée coupable et livré pour cela à la vindicte d'une communauté de rieurs. Nous sommes loin de la comédie moliéresque ou du conte voltairien qui

.....
13 Épître aux Galates, 3:28.

visent à l'universel. C'est que le détail, certes indispensable à la naissance du rire¹⁴, se doit d'être *exemplaire* et de renvoyer à une généralité qui le subsume.

À dire vrai, le rire de dérision n'est pas le seul à compromettre la dimension universaliste du rire. Il en va de même d'une forme particulière d'ironie : l'ironie romantique. C'est d'ailleurs elle qui, d'un point de vue de l'histoire des idées, se trouve, fût-ce lointainement, au fondement du rire de dérision, même si les praticiens de ce dernier l'ignorent. Née en Allemagne, Friedrich Schlegel (1772-1829)

est son premier théoricien et la pense d'emblée comme un objet philosophique¹⁵. Elle lui apparaît comme la réponse trouvée par l'artiste pour parvenir à surmonter l'angoisse qu'il ressent devant le chaos du monde. Elle est cet affect qui permet de mettre à distance la souffrance engendrée par le tragique et de rendre ainsi le monde habitable. Faute de pouvoir atteindre l'Absolu auquel pourtant elle aspire, la conscience ironique cherche à

faire coexister les contraires : elle rompt avec le carcan du rationalisme, revendique la possibilité de tenir un discours non univoque dont le positionnement axiologique demeurera incertain, comme en suspens, voire énigmatique. Schlegel qualifie cette nouvelle ironie de « véritable bouffonnerie transcendante » (elle allie le

Au XX^e siècle, le tragique de l'Histoire a renforcé cette conception de l'ironie qui a pu paraître adaptée au scepticisme qui caractérise « l'ère du soupçon ».

14 « On ne fait pas rire avec des *généralités* ; pour être ridicule, pour faire rire, il faut des *détails*. » Stendhal, *Racine et Shakespeare*, chap. V, « Nécessité des détails », p. 92.

15 « La philosophie est la véritable patrie de l'ironie, que l'on aimerait définir comme étant la beauté logique : car partout où l'on philosophe en dialogues parlés et écrits, et sur un mode qui ne soit pas rigoureusement systématique, il faut faire et exiger de l'ironie. », Friedrich Schlegel, *Lyceum*, 42. Cité par Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, « Points Essais », Seuil, 2001, p. 102.

grotesque au sublime) et de « parabase permanente » (le « je » de l'artiste est omniprésent).

La modernité et la postmodernité, et plus spécifiquement les avant-gardes, ont vu dans cette forme d'ironie la marque des grandes œuvres. Mais au prix d'une altération : toute dimension « transcendante » en a été évacuée, au profit du culte de la dérision et, dans le meilleur des cas, de l'autodérision. La création artistique, toutes disciplines confondues, est devenue un jeu fondé sur le rejet du sérieux, cependant que la recherche d'une vérité ou l'expression d'une vision du monde – celles de de l'artiste –, n'étaient plus à l'ordre du jour. Au XX^e siècle, le tragique de l'Histoire a renforcé cette conception de l'ironie qui a pu paraître adaptée au scepticisme qui caractérise « l'ère du soupçon » : comment croire en l'homme et en l'humanité, à quelles valeurs adhérer, comment créer, après des événements comme la Shoa et Hiroshima, puisque tous les discours militants et toutes les œuvres de la pensée ont été impuissants à empêcher leur survenue ? Logiquement, la distance ironique a pu, dans ce contexte, apparaître comme une réponse idoine.

Hegel avait pourtant fermement condamné l'ironie romantique, allant, dans *Principes de la philosophie du droit*, jusqu'à la ranger parmi « les formes morales du mal » et en en soulignant, dans son *Esthétique*, le subjectivisme et le narcissisme qui l'éloignent de l'universalisme, ainsi que son indifférence au vrai et au faux qui la conduit au relativisme. « Concentration du moi en soi », elle ne peut « vivre que dans la béatitude de la jouissance de soi » et incite à vouloir « vivre comme un artiste et donner une forme *artistique* à sa propre vie » :

La virtuosité de la vie ironico-artistique s'appréhende alors elle-même comme une génialité divine (...). Celui qui se trouve à un tel stade de génialité divine regarde du haut de son rang élevé le reste des hommes et les trouve limités et plats, car le droit, la moralité, etc., revêtent encore pour eux une valeur ferme, obligatoire et essentielle. Ainsi l'individu qui vit comme un artiste peut bien entretenir des rapports avec les

autres, entretenir des relations d'amitié, d'amour, etc., mais, en tant que génie, ce rapport à sa propre réalité spécifique, à ses actions particulières, et aussi bien à l'universel en soi et pour soi, n'est en même temps rien pour lui, et son attitude à l'égard de tout ceci est ironique¹⁶.

L'ironie ne vise que le triomphe du moi et ignore la portée de la « vraie gravité », celle qui « ne procède que d'un intérêt substantiel, d'une chose valide en soi-même, comme la vérité, la moralité, etc. »¹⁷ Elle n'est que « négativité infinie absolue », c'est-à-dire « l'activité de l'idée qui se nie en tant qu'infini et universel pour devenir finitude et particularité », sans jamais atteindre « le moment dialectique de l'idée », celui qui permet de « restaurer l'universel et l'infini dans le fini et le particulier »¹⁸.

Radicale, la critique de Hegel est donc à la fois psychologique, morale et proprement philosophique puisque c'est bien l'universel en soi que, sous couvert de ne pas verser dans la pensée dogmatique, ni s'abandonner aux certitudes doctrinales, l'ironie romantique ignore. Plus largement, repliée sur elle-même, l'ironie, patrie du relativisme, refuse de prendre en compte le sérieux de la vie. Elle l'esquive. Comme l'écrit joliment Vladimir Jankélévitch, elle « volatilise tous les problèmes, au lieu de les résoudre »¹⁹.

16 Hegel, *Esthétique*, « Introduction », Le Livre de Poche, p. 125. Hobbes avait déjà noté : « La passion du rire n'est rien d'autre qu'une gloire soudaine, et dans ce sentiment de gloire, il est toujours question de se glorifier par rapport à autrui ».

17 *Ibid.* p. 124.

18 *Ibid.* p. 128.

19 Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie*, Flammarion, 1964. Coll. « Champs », p. 159. Dans ce très beau livre, le philosophe reprend la critique hégélienne de l'ironie romantique (elle est « une ivresse de la subjectivité transcendante » (p. 16) et distingue « l'ironie humoresque » de « l'ironie vitupérante ». C'est à propos de cette dernière, fort proche de ce rire de dérision que nous cherchons à définir, qu'il écrit ces mots. Il précise qu'elle pratique « la disjonction des éléments » et fait en sorte « d'éviter à tout prix que l'univers ne figure derechef en chacune de ses parties » (p. 22). « Partout exilé, toujours transhumant, éternellement nomade, l'ironiste ne trouve jamais où se fixer : c'est un apatride. (...) La vie ironique est donc pure négation et relativité : elle flotte entre des réalités particulières sans se poser nulle part, et sa richesse elle-même n'est autre chose que ce refus d'adopter une image de préférence aux autres. » (pp. 152-153).

Mais lesdits problèmes demeurent ! Et parmi eux, ceux qui ont trait à la vie de la cité...

Rire et politique

Pour Aristote, l'homme n'est pas seulement le seul animal doté de la faculté de rire, il est aussi « un animal politique » (*zoon politikon*) dont la place est au sein de la cité, car il y vit mieux qu'isolé dans la nature. Il est en outre un animal rationnel doté du *logos*. Comment articuler ces trois caractéristiques ? Est-ce parce qu'il est doté de raison qu'il est un être politique et se plaît à vivre en compagnie de ses semblables ? Est-ce parce qu'il vit en leur compagnie qu'il éprouve le besoin d'en rire ? Le rire est-il la preuve de sa raison ou le symptôme de sa déraison ? Le rire joue-t-il un rôle au sein de la cité ? Ou pour le dire autrement, le rire est-il politique ?

Passons rapidement sur ceux qui conscients du pouvoir subversif du rire cherchent à l'interdire. On sait que pour Platon, le rire doit être tenu à l'écart de la vie de la Cité²⁰. Par ailleurs, Aristophane, Aristote et Platon encore rejettent l'ironie dans laquelle ils voient un discours dissimulateur et mensonger²¹. Les Pères de l'Église reprennent cet argument et Thomas d'Aquin

.....

20 Certes *Les Lois* (Livre VII, 816 d-e) admettent la comédie, mais uniquement dans une visée pédagogique : elle montre aux citoyens ce qu'ils doivent faire et ne pas faire, dire ou ne pas dire. Mais *La République* donne à lire des propos nettement plus sévères. Après avoir contesté aux poètes le droit d'évoquer le séjour des morts en des termes susceptibles d'engendrer la crainte de mourir, (crainte préjudiciable à un gouvernement qui a besoin de soldats prêts à sacrifier leur vie), ainsi que le droit de peindre des sentiments de déploration et de lamentation (les hommes forts ne sont pas sujets à de telles émotions, seuls les lâches ou encore les femmes le sont), Platon en vient à évoquer le cas du rire : *Mais, en vérité, il ne faut pas non plus que nos gardiens aiment à rire; car, quand on se laisse aller à rire avec force, un tel excès va d'ordinaire chercher une réaction contraire, également forte. - Je le pense aussi, dit-il. - Alors, la peinture d'hommes considérables, en proie à un rire incoercible, ne doit pas être admise.* Platon, *La République*, Livre III, Pléiade, pp. 937 sq.

21 Dans le théâtre comique d'Aristophane, l'*eirôn* est un type négativement connoté et le personnage qui l'endosse incarne la ruse et la dissimulation. Ironiser, c'est mentir. Un siècle plus tard, dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote évoque l'*eirôn* et l'*alazôn* (le vantard) et porte sur eux un jugement moral sévère, sauf toutefois lorsque la dissimulation du premier est la marque d'une feinte modestie.

n'hésite pas à écrire d'elle qu'« elle est toujours un péché », car l'homme doit se montrer tel qu'il est et surtout ne pas chercher à dissimuler ses faiblesses.

L'important est que les Pouvoirs n'ont au fond jamais réussi à endiguer la force du rire qui a su user de sa *vis comica* pour les défier et les railler. Fabliaux anticléricaux du Moyen-Âge, œuvres des Libertins du XVII^e siècle, littérature des Lumières, libelles antiroyalistes de la Révolution, rire « fumiste » des dernières années du XIX^e siècle, provocations dadaïstes et surréalistes, ce ne sont

là que quelques exemples d'un rire utilisé comme une arme pointée sur des cibles (la religion, la monarchie, l'esclavage, la guerre...). Et naturellement, la nature politique de ce rire de combat est évidente.

Les Pouvoirs n'ont au fond jamais réussi à endiguer la force du rire qui a su user de sa *vis comica* pour les défier et les railler. ”

Mais il souffre de deux faiblesses. La première est idéologique : si je m'octroie le droit, au nom de mes valeurs et d'une cause que je crois juste, de rail-

ler féroce-ment un adversaire dont j'estime le comportement ridicule, les idées nuisibles, les croyances obsolètes ou saugrenues, dois-je pour autant, en toute logique, accepter qu'il agisse de même à mon endroit et moque mes valeurs au nom des siennes ? Sauf à prôner un relativisme intégral, la réponse ne peut être que négative. Il n'est que de songer aux années trente et quarante du vingtième siècle, lorsque fleurissaient diatribes et caricatures antisémites dont certaines procédaient, non d'un simple oppor-

tunisme, mais bien d'authentiques convictions²², pour mesurer combien le caractère agressif et la dimension politique d'un rire ne sauraient suffire à le justifier et combien il est nécessaire pour l'apprécier de prendre en compte un autre critère : son rapport avec les valeurs universelles qui fondent notre humanité.

La deuxième faiblesse du rire de combat est sa piètre valeur esthétique. Il s'agit d'un rire destiné à produire ce « comique de mœurs », ce « comique significatif », « ordinaire », « féroce » dont parle Baudelaire qui voyait en lui, *pour le regretter*, la caractéristique du comique de la France, « pays de pensées et de démonstrations claires, où l'art vise naturellement et directement à l'utilité ». Railler et satiriser sont des expressions de second ordre, car elles reposent sur l'imitation (c'est la dimension mimétique du comique). Seul le grotesque, « comique absolu », ressortit à la création véritable, raison pour laquelle il « domine le comique d'une hauteur proportionnelle »²³.

C'est cependant ce comique significatif, celui qui entend clairement signifier un message, qui est le mieux connu et le plus répandu. Sans doute parce qu'il est d'un accès plus aisé que le grotesque et que l'école de la République a permis à des générations d'adoles-

22 Il n'est que de lire les divers volumes des *Souvenirs* de Léon Daudet (1867-1942) pour mesurer qu'il était alors possible d'être sincèrement antisémite, persuadé que conduire une croisade contre les juifs était faire œuvre salutaire et que la parfaite maîtrise de l'écriture agonistique en garantissait l'efficacité. Daudet a publié ses souvenirs entre 1914 et 1921, alors qu'il était encore jeune, afin d'offrir à ses lecteurs « un tableau véridique sans l'atténuation qu'apporte aux jugements un âge avancé ». C'est dire si la radicalité des propos est revendiquée : « Certains de ceux que je nommerai ont fait beaucoup de mal à la France. Morts ou vifs, je tiens à les marquer sans miséricorde. » Il s'agit d'éclairer la jeunesse sur « les erreurs » de la génération précédente afin de lui « faire voir à quel point elle a raison de tourner le dos aux chimères démocratiques, qui nous ont mis là où nous sommes ». Daudet mène une guerre, « la guerre franco-juive », mais ses salves sont aussi dirigées contre le parlementarisme, la III^e République, la République en soi, la démocratie. Il justifie la violence de ses écrits : les « polémiques *ad principia* » sont insuffisantes, celles « *ad personas* » nettement plus efficaces lorsqu'il s'agit de « nuire réellement à une doctrine pernicieuse » (« Avant-Propos » du *Stupide XIX^e siècle*, 1922). Daudet maîtrise parfaitement les ressorts de l'écriture agonistique dont les attaques *ad hominem*, odieuses et abjectes, se justifient à ses yeux par le fait qu'elles sont au service du rétablissement de la vérité, cette vérité que tout pamphlétaire s'acharne à vouloir rétablir afin de faire pièce, non à l'erreur, mais au mensonge et à l'imposture de ses ennemis. Voir sur ce sujet l'analyse très convaincante de Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire, typologie des discours modernes*, Payot, 1982.

23 Charles Baudelaire, *op. cit.* p. 535.

cents de le découvrir : le théâtre de Molière, une certaine littérature du XVIII^e siècle, plus largement encore les écrits satiriques et autres écrits de combat, ont ainsi servi d'étalons pour initier les élèves à la *vis comica*. L'idée que le rire se devait d'être railleur et agressif

s'en est trouvée accréditée, au détriment de toute autre forme de rire. Et aujourd'hui, c'est aussi ce « comique significatif » que les médias et les réseaux sociaux privilégient.

**Au sein d'un groupe,
le rire « réprime
les excentricités »
de ceux qui s'écartent
de la norme. »**

A quoi il faut ajouter que les philosophes ont bien souvent eux aussi concentré leurs analyses du rire sur sa dimension sociétale, donc politique. Nietzsche pour qui « rire signifie : prendre

plaisir au malheur d'autrui, mais avec bonne conscience »²⁴, donne comme « explication » de cette « joie maligne » l'idéal d'égalité qui caractérise l'avènement de la société²⁵. Mais c'est sans doute Bergson qui a le mieux analysé, la revendiquant comme « l'idée directrice de toutes ses recherches » en la matière, la « fonction sociale » du rire. Sa thèse est connue : au sein d'un groupe, le rire « réprime les excentricités » de ceux qui s'écartent de la norme et

24 Nietzsche, *Le Gai Savoir*, 1887, troisième livre, § 200, Garnier-Flammarion, p. 207. Baudelaire avait déjà fait la même remarque : « ... quel signe plus marquant de débilité qu'une convulsion nerveuse, un spasme involontaire comparable à l'éternuement, et causé par la vue du malheur d'autrui ? Ce malheur est presque toujours une faiblesse d'esprit. Est-il un phénomène plus déplorable que la faiblesse se réjouissant de la faiblesse ? » *Op. cit.*, p. 530.

25 Le mal être de chacun le prédispose à se réjouir de celui qui frappe l'autre : « Le dommage qui touche l'autre fait de lui son égal, il apaise sa jalousie. (...) Les sentiments égalitaires projettent leur échelle de mesure dans le domaine du bonheur et du hasard : la joie maligne est l'expression la plus commune de la victoire et du rétablissement de l'égalité, y compris dans l'ordre supérieur du monde. C'est seulement depuis que l'homme a appris à voir ses égaux dans d'autres hommes, donc seulement depuis la fondation de la société, qu'il y a une joie maligne. » Nietzsche, *Humain, trop humain II*, 1880, Seconde partie, « Le Voyageur et son ombre », §27, Garnier-Flammarion, pp. 254-255.

qui, parce qu'ils font preuve de « raideur », ne savent, ne peuvent, ni ne veulent, s'adapter aux usages communs :

Le rire est, avant tout, une correction. Fait pour humilier, il doit donner à la personne qui en est l'objet une impression pénible. La société se venge par lui des libertés qu'on a prises avec elle. Il n'atteindrait pas son but s'il portait la marque de la sympathie et de la bonté²⁶.

Au XVII^e siècle déjà, Jean de Santeul avait écrit à propos de la comédie : « *Castigat ridendo mores.* » Ce n'est donc pas tant le fait que le rire soit une « correction » qui représente l'apport le plus intéressant de l'analyse bergsonienne, mais plutôt le fait que le philosophe insiste sur une condition nécessaire à l'éclosion du rire : l'indifférence. « Le rire n'a pas de plus grand ennemi que l'émotion », assène-t-il d'emblée, avant de préciser :

Le comique exige donc enfin, pour produire tout son effet, quelque chose comme une anesthésie momentanée du cœur. Il s'adresse à l'intelligence pure²⁷.

Voilà qui ne devrait pas manquer de retenir l'attention des humanistes ! Absence de sympathie et de bonté, indifférence, anesthésie des sentiments, incompatibilité avec les émotions, n'est-ce pas là la description d'un affect proprement « inhumain » ? Sartre va un cran plus loin dans l'analyse de la mécanique du rire et en tire une conséquence radicale sur le plan politique. Prenant l'exemple de l'ivrogne dont la foule se gausse, il affirme que, pour pouvoir légitimer leur rire, les rieurs doivent, dans un retournement de mauvaise foi, retrancher leur victime de l'humanité, lui prêter une intention mauvaise, sans oublier de s'octroyer une position de supériorité :

26 Henri Bergson, *Le Rire*, 1899. Coll. « Quadrige », P.U.F., p. 150. Les précédentes citations se trouvent pp.6 et 15.

27 *Ibid.*, p. 4. Stendhal le notait déjà en 1823 : « Seule borne du rire : la compassion et l'indignation. » *Racine et Shakespeare*, chap. 1, « Qu'est-ce que le rire ? ».

*L'ivrogne n'est ni mon prochain dégradé ni mon ennemi diabolique ; c'est un sous-homme qui se prend pour un homme et j'assiste, moi, personne humaine de droit divin, à ses efforts grotesques et vains pour approcher de notre condition*²⁸.

Un tel rire – de supériorité – est l'indice d'une rupture dans la chaîne de solidarité qui nous relie à nos semblables. On ne s'étonnera donc

pas que Sartre en tire une conclusion lapidaire : « Le rire est conservateur. » Une telle assertion est à mille lieues de la vulgate progressiste qui voit au contraire dans le rire un instrument de libération et qui écrit son histoire dans une perspective téléologique : au rire populaire et carnavalesque du Moyen-Âge et de la Renaissance, au rire d'Ancien-Régime et de l'absolutisme reposant, faute de liberté, sur l'ironie mondaine et la gaieté moqueuse, aurait succédé le rire démocratique moderne, libérateur et

émancipateur. Il y a certes une historicité du rire, mais celle-ci ne relève pas d'une vision si optimiste.

Balzac, comme Germaine de Staël et Stendhal, ont parfaitement saisi en leur temps la nature essentiellement problématique de ce qui se jouait en matière de rire. Ils ont notamment compris que les bouleversements politiques et l'entrée dans le monde démocratique ne pouvaient qu'en modifier la nature : dès lors qu'il est possible de renverser un gouvernement, l'ironie devient nécessai-

Dès lors qu'il est possible de renverser un gouvernement, l'ironie devient nécessairement plus « vitupérante » et le comique encore plus « significatif » car il vise l'obtention d'un résultat tangible. ”

28 Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de famille*, Gallimard, 1971, T.1, p. 814. A dire vrai, Eugène Dupréel avait déjà, sans son article de 1928 cité plus haut, esquissé semblable analyse (voir p.60). Mais Sartre connaissait-il ce texte ?

rement plus « vitupérante » et le comique encore plus « significatif » car il vise l'obtention d'un résultat tangible. Balzac note ainsi, pour le regretter, que à l'opposé de « la littérature fine, vive, railleuse et gaie du XVIII^e siècle, où les auteurs ne se tenaient pas toujours droits et raides », le rire démocratique relève de l'esprit de sérieux : « Nous ne pouvons aujourd'hui que nous moquer. La raillerie est toute la littérature des sociétés expirantes.²⁹ »

Il existe donc bien, à l'arrière-plan de certaines formes de rire, des implications politiques dont certaines vont jusqu'à questionner la capacité même de « faire société ». Elles peuvent à ce titre paraître inquiétantes. Mais il est possible de ne pas leur laisser le dernier mot, car elles ne recouvrent pas l'ensemble du spectre comique. Il est d'autres formes de rire que le rire agressif auquel elles s'appliquent.

Les rires inclusifs

Notons d'abord qu'à côté de l'ironie romantique et de « l'ironie vitupérante », il est d'autres modalités d'ironie, ainsi que d'autres rires, dénués de toute visée agonistique et compatibles avec une démarche humaniste. Sans chercher à établir une taxinomie exhaustive, en voici quelques-uns :

1. Tout d'abord, bien sûr, l'ironie socratique. Socrate incarne l'ironiste. Par le détour de la feinte ignorance, il permet à ses

.....

29 Préface à *La Peau de chagrin*, 1831. On retrouve l'idée sous la plume de Henri Chantavoine (1850-1918) : « Les ironiques sont peut-être faits pour égayer l'agonie des sociétés qui meurent. » (Cité par Pierre Schoentjes, *op. cit.*, p. 272.) Stendhal de son côté remarque : « L'auteur comique est comme le citoyen de New-York, il doit compter les suffrages et non les peser. – La majorité qui juge les pièces a donc changé, et changé en mal, par la Révolution qui a donné le bon sens à la France. / C'est peut-être le seul mauvais effet produit par la Révolution. (...) / Donc la comédie impossible depuis la Révolution, car il y a contradiction dans les conditions ; il faut plaire à la fois : 1) Aux artistes qui ont l'intelligence des scènes fines (...); 2) Aux bourgeois qui font le succès de MM. V. Hugo, Anselot et Alex. Dumas. » (Notes figurant dans l'exemplaire personnel de Stendhal du *Rouge et Noir*, dit « Exemplaire de Civita-Vecchia ». Cité par Pierre-Georges Castex dans son édition du roman, « Classiques Garnier », 1989, p. 496.)

interlocuteurs la découverte de la vérité. À ce titre, la vertu heuristique de son ironie est évidente. Mais celle-ci ne prétend aucunement délivrer des certitudes – l’ironiste n’est pas un polémiste,

encore moins un pamphlétaire – et Socrate lui-même apparaît plein de doutes. Il pratique une ironie dialectique, complexe et subtile, qui permet de démasquer le mensonge, la mauvaise foi, l’erreur, notamment celles des sophistes, sans pour autant aboutir à l’affirmation d’un savoir. La pensée de

In fine, l’ironie socratique relève de la sincérité.”

Socrate n’a pas de contenu doctrinal et son ironie relève d’un procédé éristique. S’il porte un masque et feint l’ignorance, c’est pour que ce masque lui soit arraché. *In fine*, l’ironie socratique relève ainsi de la sincérité. Pour le dire avec les mots de Vladimir Jankélévitch, elle « est une pseudo-pseudologie, un mensonge qui se détruit lui-même comme mensonge en se proférant », « un savoir extra-lucide et si maître de soi qu’il se rend capable de jouer avec l’erreur »³⁰. C’est cette dimension ludique³¹ de l’ironie socratique qui la rend inclusive : il ne s’agit pas de rabaisser le disciple en le raillant, mais au contraire de l’élever jusqu’à ce qu’il soit en mesure de trouver sa vérité. L’ironie joue ainsi un rôle crucial, au cœur même de la maïeutique.

2. À l’échelle de l’Histoire, et non plus seulement de l’individu en proie à la joie maligne du ressentiment, l’ironie du sort, ou l’ironie tragique, ou, pour le dire de manière plus neutre, l’ironie de situation, sont l’expression du sentiment de résignation ou de révolte éprouvé devant le déroulement d’événements perçus comme injustes, ou fruits de la fatalité. Se manifeste alors, non une attitude explicitement agressive ou polémique, mais un point de vue résigné

30 Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 59.

31 Nietzsche évoque pour sa part la « manière joyeuse d’être sérieux » et la « sagesse pleine d’espièglerie » de Socrate. *Le Voyageur et son ombre*, § 86.

ou indigné, sceptique ou relativiste, sur le cours du monde. Il semble que ce soit en Angleterre, dans la deuxième moitié du dix-huitième siècle, que le mot ironie ait été ainsi utilisé pour désigner le rapprochement brutal de la joie et de la douleur. En France, les historiens de la langue s'accordent pour dater de 1807 la première utilisation en ce sens du vocable : dans son roman *Corinne*, Mme de Staël évoque « cette amère ironie du malheur ».

Cette forme d'ironie désigne la coexistence de deux réalités antinomiques (« Quelle ironie sanglante qu'un palais en face d'une cabane !³² », lance ainsi Théophile Gautier), ou encore un brutal et inattendu retournement de situation, étant entendu que le retournement peut être la marque de l'équité et de la justice (les premiers seront les derniers), ou au contraire celle de l'injustice et de la dimension tragique de l'Histoire (la roche Tarpéienne est proche du Capitole). Il est intéressant de noter que cette importance accordée à l'ironie de situation a pu, sur le plan philosophique, être mise en rapport avec le scepticisme, et sur le plan théologique, avec le recul du rôle accordé à la Providence au profit du hasard : dans un univers non gouverné par la raison ou par la volonté divine, les événements sont perçus comme des aléas dépourvus de toute signification, et l'existence apparaît soumise à la seule contingence.

3. Il convient aussi d'évoquer l'ironie souriante, celle qui préserve des dangers de l'agressivité. Anatole France l'a en quelque sorte définie :

L'ironie que j'invoque n'est pas cruelle. Elle ne raille ni l'amour, ni la beauté. Elle est douce et bienveillante. Son rire calme la colère ; et c'est elle qui nous enseigne à nous moquer des méchants et des sots, que nous pouvions, sans elle, avoir la faiblesse de haïr³³.

.....
 32 Cité par Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, op. cit., p. 50. Ce paragraphe doit beaucoup au chapitre 3 de cet ouvrage, « L'ironie de situation ».

33 Anatole France, *Le Jardin d'Epicure* (1894). Cité par Pierre Schoentjes, op. cit., p 255.

Un tel programme peut sembler naïf, idéaliste, et France lui-même est loin de s'y être toujours tenu ! Il n'en offre pas moins un horizon d'attente à qui entend se garder de piétiner les valeurs (« elle ne raille ni l'amour, ni la beauté »), ni sombrer dans la haine de l'autre, tout en gardant la possibilité du rire et de la moquerie. Bienveillante, elle relève du rire d'accueil et d'inclusion.

La gaieté et la plaisanterie comme antidotes à la haine et au sarcasme, tel est au fond le programme de ce « rire gai » [...] empreint d'humanisme.”

4. Le rire gai. La vie en société offre d'innombrables occasions de rire. Bien sûr, ce peut être sur un mode agressif : railleries mordantes, épigrammes, sailies, traits d'esprit, autant de modalités de ce rire mondain, véritable « brimade sociale », qui authentifie la théorie bergsonienne évoquée plus haut. Mais il existe aussi, en société, un « rire gai » dont la plaisanterie, la blague, la taquinerie, la

facétie et autres marques d'amusement sont quelques-uns des visages. Ce rire repose sur le pur plaisir de la gaieté partagée et, dépourvu de toute visée aggressive, ne cherche à blesser personne, mais plutôt, dans une démarche inclusive, veille à réunir autour de soi un cercle de rieurs désireux de savourer le plaisir de l'existence. Le partage est aussi celui que permet le théâtre, lieu par excellence de sociabilité, lorsqu'il ne sombre pas dans le « comique significatif » et le militantisme³⁴. La gaieté et la plaisanterie comme antidotes à la haine et au sarcasme, tel est au fond le programme de ce « rire

³⁴ *La comédie de Molière est trop imbibée de satire, pour me donner souvent la sensation du rire gai, si je puis parler ainsi. J'aime à trouver, quand je vais me délasser au théâtre, une imagination folle qui me fasse rire comme un enfant.* Stendhal, *Racine et Shakespeare* (1823), chapitre II, « Le Rire ». C'est cette « imagination folle » et le « rire gai » qu'elle engendre que notre modernité éprouve du mal à saisir. Il est significatif que dans sa « Note d'intention » pour sa mise en scène de *Così fan tutte* (Aix-en-Provence, 2023), le metteur en scène Dmitri Tcherniakov reconnaisse que « la première difficulté » qu'il ait rencontrée soit « la bouffonnerie » de l'œuvre, bouffonnerie qui lui « est assez opaque », « tout sauf naturelle », et qu'il ait décidé de la supprimer !

gai » qui, pour inactuel qu'il puisse être, n'en demeure pas moins empreint d'humanisme.

5. De nature plus radicale est le rire de résistance, à la fois ontologique et politique. Au plan individuel tout d'abord, il s'offre comme une réponse au désespoir qui nous assaille face au tragique de notre condition. « Il faut rire avant que d'être heureux, de peur de mourir sans avoir ri »³⁵. Ces mots de La Bruyère expriment parfaitement la dimension ontologique de ce rire, véritable mécanisme de défense du moi, dont l'efficacité thérapeutique est indéniable. Mais il se montre également efficace à l'échelle d'un groupe. Tzvetan Todorov rappelle ainsi opportunément que Germaine Tillon avait placé son combat dans la Résistance sous l'éclairage du rire. Dans un tract destiné à la presse clandestine, elle écrivait ceci :

Nous pensons que la gaîté et l'humour constituent un climat intellectuel plus tonique que l'emphase larmoyante. Nous avons l'intention de rire et de plaisanter et nous estimons que nous en avons le droit.

Deux ans plus tard, devenue déportée, Tillon saura mettre en pratique ce précepte et composera une « opérette-revue », *Le Verfügbar aux enfers*, qu'elle chantera le soir à ses camarades afin de les inciter à rire de leur malheur. « L'humour fait donc partie des valeurs de la résistance »³⁶, conclut très justement Todorov. Notons bien qu'il s'agit d'un rire gai : c'est à l'opérette et à d'autres formes joyeuses de divertissements populaires (comptine, cabaret musical) que Tillon déportée a spontanément fait appel pour mettre à distance les souffrances du camp, non à des genres relevant du « comique significatif ». Il s'agit aussi d'un rire inclusif, tourné non contre une cible

35 La Bruyère, *Les Caractères*. Céline reprendra l'idée dans une lettre de 1916 à Simone Saintu : « Il faut se hâter de rire avant d'être heureux sans quoi nous risquerions de mourir sans avoir ri ».

36 *Le Monde*, 21 février 2014. « *Le Verfügbar aux enfers* », *Une opérette à Ravensbrück*, texte présenté par Tzvetan Todorov et Claire Andrieu, La Martinière, 2005. De courts extraits figurent dans le recueil de Alya Aglan *Le Rire ou la vie, Anthologie de l'humour résistant 1940-1945*, coll. « Folio histoire », Gallimard, 2023, pp. 142-146.

(ce qui, au demeurant, eût été impossible), mais vers ses compagnes dont il était nécessaire d'alléger le poids du malheur.

Rire seul ? - « L'extrême du possible »

Autant qu'un comportement social, le rire est un affect et revêt à ce titre une dimension psychologique : il renvoie à la subjectivité du rieur, à son for intérieur. La question se pose donc de savoir s'il est possible de rire seul. A l'encontre de Bergson pour qui « notre rire est toujours le rire d'un groupe », il est possible de concevoir le rire comme un affect purement individualiste. Cette position a été défendue au début du XX^e siècle par Georges Palante dont l'essentiel de l'œuvre tourne autour de la question du rapport entre individu et société, et qui, dans un long article de 1906 consacré à l'ironie, affirme qu'elle « est, par ses origines, un sentiment plutôt individualiste. » Elle est causée par « la dissociation qui s'établit dans une âme entre l'intelligence et la sensibilité », mais peut aussi être le fruit d'un conflit « au sein de la sensibilité elle-même entre plusieurs instincts opposés » : « En particulier l'instinct individualiste cherche à tuer l'instinct social, et vice versa. » Et Palante de définir ainsi « le principe métaphysique de l'ironie » :

Il réside dans les contradictions de notre nature, et aussi dans les contradictions de l'univers ou de Dieu. L'attitude ironiste implique qu'il existe dans les choses un fond de contradictions, c'est-à-dire, au point de vue de notre raison, un fond d'absurdité fondamentale et irrémédiable. Cela revient à dire que le principe de l'ironie n'est autre que le pessimisme³⁷.

Nous voici bien éloignés d'une ironie conçue comme simple raillerie au service d'une cause ! Pour Palante, elle est essentiellement problématique et témoigne de la dualité d'une condition humaine déchirée entre ses aspirations sociales et le repli sur son être propre.

.....
37 Cité par Pierre Schoentjes, *op. cit.*, p. 265.

L'écrivain ne voit aucune issue à ce conflit et ce n'est pas pour rien que les termes « absurdité » et « pessimisme » surgissent sous sa plume³⁸.

L'ironie témoigne de l'insatisfaction éprouvée par l'homme du fait de la nature conflictuelle de son rapport à la société. En 1909, Frédéric Paulhan en est arrivé ainsi à prôner, non une « morale de l'ironie », mais une « attitude d'ironie », et à imaginer que celle-ci se développe

au sein d'une instance en surplomb, qu'il nomme « tiers esprit », distincte de l'individu et de la société, « qui est en dehors d'eux, qui ne résulte pas de leur mélange indistinct et confus, mais qui s'organise en dehors et au-dessus d'eux, qui les juge et les apprécie, les unit et les dirige». Sans doute cette notion de « tiers esprit » demeure-t-elle confuse, mais l'intéressant est qu'elle traduit la nature éminemment

Aucun moi ne saurait être naturellement ironique. ”

problématique de l'ironie, au point que le moi (qui jouait un rôle si fort dans l'ironie romantique) n'est plus une instance suffisante pour la penser et qu'il devient nécessaire d'en imaginer une autre. Aucun moi ne saurait être *naturellement* ironique :

La morale de l'ironie est évidemment celle d'un être qui est mal adapté à la vie, et c'est le cas de l'homme partagé entre son âme égoïste et son âme sociale, entre le 'moi' et 'les autres'. L'animal qui n'a que des relations sociales très restreintes, ou qui au contraire est bien adapté à ces relations, peut se passer d'ironie. Ni le perdreau, ni la fourmi ne doivent être ironiques. C'est qu'ils se contredisent moins que l'homme et qu'ils sont moins contredits par la vie³⁹.

38 Palante fournira à son ami Louis Guilloux le modèle du personnage de Cripure dans *Le Sang noir* (1935) et influencera notablement Jean Grenier et, par l'entremise de ce dernier, Albert Camus.

39 Frédéric Paulhan, *La Morale de l'ironie*, 1909. Nous citons d'après la deuxième édition (1914), p. 173.

En ce début de XX^e siècle, tant pour Palante que pour Paulhan, l'ironie est ainsi le fait d'un homme dont le rapport au monde ne va pas de soi.

Mais il y a plus radical encore que cette « attitude d'ironie », malgré tout arrimée au social, fût-ce de manière conflictuelle. Nous voulons parler de ce que Georges Bataille a nommé « l'expérience intérieure » et qui est, peu ou prou, une « expérience mystique », mais non « confessionnelle » car elle s'affranchit de tout dogme, de toute croyance religieuse,

et repose au contraire sur « le non-savoir ». Elle n'aboutit à aucune connaissance, mais débouche sur « l'inconnu inconcevable ». Elle est « la mise en question (à l'épreuve), dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être ». Elle ne relève ni de la foi, ni de la science, ni d'une recherche d'ordre esthétique, elle est « un

**Il ne s'agit pas de penser
le rire, mais de le vivre,
de l'expérimenter.
La pensée ne peut que
le rater car elle l'objective. ”**

voyage au bout du possible de l'homme », voyage qui « suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible ». Elle en appelle à « l'extase », à « la transe » et « atteint pour finir la fusion de l'objet et du sujet, étant comme sujet non-savoir, comme objet l'inconnu ». Car « nous ne sommes totalement mis à nu qu'en allant sans tricher à l'inconnu »⁴⁰.

Significativement, le rire joue un rôle clé dans cette expérience, ainsi que dans la pensée et l'œuvre de Bataille qui en a fait l'enjeu central de sa réflexion. Déçu par sa rencontre en 1920 avec Bergson et par sa lecture du *Rire* (il juge « courte » son analyse), Bataille qui sort d'une crise religieuse, expérimente le rire et en saisit l'importance⁴¹, au point

40 Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, Œuvres complètes, t. V, Gallimard, 1973. La première parution date de 1943. Nos citations renvoient aux pages 16, 19 de la dernière édition.

41 (...) dès le premier jour, je n'avais plus de doute : le rire était révélation, ouvrait le fond des choses. (...) mais la question, le sens demeuré caché du rire, fut dès lors à mes yeux la question clé (...), l'énigme qu'à tout prix je résoudrai (qui, résolue, d'elle-même résoudrait tout). *Ibid.*, p. 80.

de voir en lui, il l'écrira plus tard, « la donnée centrale, la donnée première, et peut-être même la donnée dernière de la philosophie »⁴². Mais à une condition : qu'il ne soit pas l'objet d'une théorie, mais l'enjeu d'une pratique. Il ne s'agit pas de penser le rire, mais de le vivre, de l'expérimenter. La pensée ne peut que le rater car elle l'objective. Le rire est trop fluide et volatile pour se laisser enfermer dans un concept. Le rire de Bataille est un rire nietzschéen. La première page de l'« Avant-Propos » de *L'Expérience intérieure* contient trois citations de Nietzsche, dont celle-ci :

Voir sombrer les natures tragiques et pouvoir en rire, malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin.

À quoi répond, comme en écho, cette interrogation de Bataille lui-même :

*Dieu serait-il un homme pour qui la mort, ou plutôt la réflexion sur la mort, serait un amusement prodigieux ? Manière de parler bien incorrecte ? Sans doute. Manière de rire, plutôt.*⁴³

Lier la *divinité* du rire à sa dimension transgressive, tel est au fond le pari de Bataille, étant entendu que cette transgression n'a rien d'anecdotique, mais est de l'ordre de l'absolu puisqu'elle touche à la mort, au tragique, au sacré⁴⁴.

42 *Conférences sur le non-savoir*, *Ibid.*, t. VIII, p. 220.

43 *Incipit* d'un projet non publié de « Préface du *Coupable* », *ibid.*, t. V, p. 494.

44 Nietzsche se laissait aller pour sa part à imaginer que « les dieux sont sarcastiques » et savent à la fois philosopher et « rire d'une manière surhumaine et nouvelle – et ce aux dépens de toutes les choses sérieuses ! », fussent « à l'occasion des cérémonies sacrées ». *Par-delà bien et mal*, neuvième section, § 294, Garnier-Flammarion, p. 277. En dépit des apparences, Bataille n'ignore pas le rire d'accueil, celui qui relève de la communication entre deux êtres et qui est de l'ordre de « l'union », de la « fusion ». Il en donne comme exemples l'érotisme (« se regarder en riant peut être une forme de relation érotique ») et le chatouillement par la mère de son enfant, à l'origine d'un sentiment de subversion féérique. (*Ibid.*, t. V, p. 390.) Comme l'amour, le rire est un instrument de connaissance de l'autre. (*Ibid.*, p. 250).

Rire, souffrance et misanthropie : les limites d'un rire humaniste

Nous voici parvenus à un seuil. Celui qui, *possiblement*, sépare le rieur de ses semblables. C'est en effet le revers de tout rire absolu - celui de Baudelaire, de Flaubert, de Bataille ou de Céline, la liste n'est pas exhaustive - que, du fait qu'il témoigne d'un rapport problématique de l'individu avec la société, de déboucher, en sa version extrême, sur un détachement qui compromet le sentiment d'appartenance à l'humanité. Flaubert (1821-1880) est un de ceux qui, dès sa jeunesse, a très clairement identifié en lui ce sentiment dont il n'a cessé de circonscrire les contours :

Vraiment je n'estime profondément que deux hommes : Rabelais et Byron les deux seuls qui aient écrit dans l'intention de nuire au genre humain et de lui rire à la face. Quelle immense position que celle d'un homme ainsi placé devant le monde ! (...)

J'en suis venu maintenant à regarder le monde comme un spectacle et à en rire. Que me fait à moi le monde ?⁴⁵

Cette indifférence peut bien feindre d'être vécue sur le mode de la transgression joyeuse et jouissive, elle n'en demeure pas moins lestée d'un poids de souffrance que seul le rire parvient à tenir à distance. Ce rire-là, ambigu de drôlerie, de sentiment de supériorité, de révolte et de sens du tragique, Flaubert le nomme « grotesque triste » et en fait en quelque sorte sa signature littéraire :

Ne te semble-t-il pas quelquefois qu'il y a des vues si tristement grotesques qu'on voudrait mourir pour n'en pas garder la mémoire ? - Chose étrange chez moi ! Est-ce un effet de l'orgueil, est-ce un résultat de l'isolement de plus en plus grand au milieu duquel je vis, mais parfois en regardant un homme je me demande si c'est bien vrai que ce soit là mon

45 A Ernest Chevalier, 13 septembre 1838, *Correspondance*, Pléiade, t. 1, p. 28.

semblable ; et quand je m'interroge, que je cherche entre lui et moi les points de ressemblance possible, je trouve entre nous deux une différence plus grande que si nous habitions deux planètes séparées⁴⁶.

La conviction que le monde et la vie sont *essentiellement* grotesques⁴⁷, et non plus seulement un mélange de grotesque et de sublime comme le pensaient les romantiques, conduit inéluctablement le rieur à devoir se tenir en équilibre instable au-dessus de la

notion d'humanité, oscillant entre goût du sarcasme et sens du tragique, entre souffrance et misanthropie. Selon que l'un des termes l'emporte sur l'autre, le rieur bascule du côté de l'inhumanité, ou parvient au contraire à se prémunir de cette haine du genre humain. C'est le privilège des très grands artistes que de réussir à faire du grotesque un usage radical en poussant aux limites les parts respectives de pénible et de risible qui le constituent, tout en ayant soin de préserver en eux, fût-ce partiellement, leur part d'humanité.

**C'est le privilège
des très grands artistes
que de réussir à faire
du grotesque
un usage radical. ”**

Le rire est-il compatible avec une vision humaniste et universaliste du monde, demandions-nous au début de cette réflexion ? Le moment est venu d'esquisser une réponse. Il *peut l'être*, mais conditionnellement :

1. Il doit être un rire d'accueil et non d'exclusion. Un rire sans réelles victimes, qui cherche le partage dans la complicité. Un rire convivial fondé sur la gaieté ou l'ironie souriante, la taquinerie ma-

46 À Louise Colet, 10 octobre 1846, *Ibid.*, p. 382

47 C'est la position de Céline qui dès 1933, peu après la parution de *Voyage au bout de la nuit*, écrit à Léon Daudet : « Je ne me réjouis que dans le grotesque aux confins de la mort. » Les trois termes importent, et notamment le dernier : c'est l'ombre de la mort, autrement dit le sens du tragique, qui, du moins dans les romans, arrache le rire célien aux seules imprécations haineuses et lui confère sa part d'humanité.

licieuse plus que la raillerie féroce. Car pour le dire avec les mots de Kant, « on doit rire des autres de telle façon que ceux-ci puissent aussi rire avec nous »⁴⁸. Encore faut-il pour cela ne pas les avoir inutilement blessés !

Cela signifie que le rire de combat n'est justifié que s'il est au service des faibles et des opprimés. En leurs mains il est une arme au service de leur libération. Dans les mains des puissants – quels qu'ils soient : États, Institutions, mais aussi humoristes en position de pouvoir – il devient un instrument d'oppression et d'asservissement, d'anéantissement même (les caricatures antisémites des années trente et quarante). Dans un texte censuré de 1939, « Manifeste du journaliste libre »⁴⁹, Camus a lumineusement fixé les limites d'un tel rire. Il y réfléchit aux conditions et aux moyens par lesquels, dans un contexte de censure généralisée, « un journaliste peut rester libre ». Il en identifie quatre : « la lucidité, le refus, l'ironie et l'obstination ». La première parce qu'elle « suppose la résistance aux entraî-

nements de la haine et au culte de la fatalité ». Le refus, parce qu'il permet de ne pas véhiculer les fausses informations de la propagande et de « servir le mensonge ». L'ironie, parce que, « arme sans précédent contre les trop puissants », « elle complète le refus » et « permet, non plus de rejeter ce qui est faux, mais de dire souvent ce qui est vrai ». Et Camus de préciser :

L'ironie n'est pas de l'ordre du « plaisant », mais est la seule réponse possible lorsque les événements tragiques surgissent. ”

48 Cité par Winfried Menninghaus, « Le mouvement du rire chez Kant », *Dix-huitième siècle*, n°32, 2000, p. 266.

49 Destiné à paraître à Alger le 25 novembre 1939 dans *Le Soir républicain* que Camus codirigeait avec Pascal Pia, le texte fut censuré. Il fut redécouvert en 2012 par une journaliste du *Monde* aux Archives nationales d'outre-mer à Aix-en-Provence et publié par le quotidien le 18 mars de cette même année.

Un journaliste libre, en 1939, est donc nécessairement ironique, encore que ce soit souvent à son corps défendant.

Le dernier membre de phrase est capital et porte en lui toute la dimension humaniste du recours camusien à l'ironie : celle-ci doit relever de la nécessité. Ce n'est pas de gaieté de cœur que le journaliste pratique l'ironie, il n'a pas d'autre choix, il y est contraint :

Oui, c'est souvent à son corps défendant qu'un esprit libre de ce siècle fait sentir son ironie. Que trouver de plaisant dans ce monde enflammé ? Mais la vertu de l'homme est de se maintenir en face de tout ce qui le nie.

L'ironie n'est pas de l'ordre du « plaisant », mais est la seule réponse possible lorsque les événements tragiques (« monde enflammé ») surgissent. Camus adopte une position éthique (rejet de la haine), n'hésite pas même à recourir au lexique du moraliste (la vertu). Magnifique exemple d'une position qui, affranchie de tout narcissisme, concilie éthique et rire.

2. Le rire humaniste ne doit pas craindre de se faire transgressif, à condition toutefois de ne pas sombrer dans le mépris à l'égard des valeurs. Ce point exige d'être précisé car, selon la *doxa* en cours, le respect des valeurs ne serait rien d'autre que la soumission à l'ordre établi. Mais cet argument relève de la sophistique. Certes, les valeurs peuvent être invoquées avec perfidie, mauvaise foi et cynisme, cette « philosophie de la surenchère »⁵⁰, par un pouvoir tyrannique, mais il s'agit alors d'un détournement qui ne remet aucunement en cause leur validité. Toute communauté ne peut vivre que si ses membres s'accordent sur un socle de valeurs fondamentales. Ce qui ne signifie nullement que celles-ci ne puissent être interrogées. Elles peuvent bien même être dégradées. C'est là au demeurant la fonction de l'humour qui, selon les mots de Raymond Devos, n'est rien d'autre qu'une « dégradation des valeurs ».

50 Selon l'expression de Jankélévitch (*op. cit.*, p. 16) qui donne cet exemple : « le fascisme (...) est obligé de se dire plus socialiste que le socialisme » (*ibid.*, p. 97).

Et Gilles Deleuze a montré comment là où l'ironiste, toujours du côté du sérieux, prétend s'élever jusqu'au Ciel des Idées (le Vrai, le Beau, le Bien, le Juste, Dieu, la République, la Patrie...), l'humoriste opère « une double destitution de la hauteur et de la profondeur au profit de la surface ».

À la désignation des Essences, il préfère la monstration des choses. Diogène cherche un homme une lanterne à la main pour bien signifier qu'il ne croit aucunement à l'essence de l'homme. Et « au "bipède sans plumes" comme signifié de l'homme selon Platon, il répond en lançant un coq plumé »⁵¹. Aux idées et aux croyances empreintes d'idéalisme, l'humoriste oppose un point de vue marqué du sceau du scepticisme. Mais scepticisme n'est pas nihilisme. L'humour est une dégradation des valeurs, non une dénégation, la distinction est capitale. Au

Plus encore que des valeurs, ce dont l'humoriste rit, c'est du discours sur elles, discours dont il met à nu l'ambivalence et l'hypocrisie, dont il moque l'emphase et la grandiloquence, et qu'il s'amuse à dégonfler. "

demeurant, plus encore que des valeurs, ce dont l'humoriste rit, c'est du discours sur elles, discours dont il met à nu l'ambivalence et l'hypocrisie, dont il moque l'emphase et la grandiloquence, et qu'il s'amuse à dégonfler.

Tout au long de l'Histoire, des saturnales antiques au rire de Mai 1968, en passant par le carnaval du Moyen-Âge, les fêtes des Fous, la présence du bouffon du roi à la Cour, le rire n'a cessé de se plaire à mettre le monde à l'envers. Certes, ce rire contestataire s'exerçait dans des limites strictement circonscrites : le Carnaval ne durait qu'un temps, après lequel les choses rentraient dans l'ordre et le

51 Gilles Deleuze, « De l'Humour », *Logique du sens*, éd. 10-18, 1973, pp. 183-190.

monde était remis à l'endroit. Quant à la personne sacrée du roi, le bouffon savait très bien qu'il n'était pas question de chercher à l'atteindre. La transgression avait des bornes ! C'est que rire transgressif n'est pas synonyme de rire progressiste. On peut le regretter au nom de tel positionnement idéologique ou de tel idéal révolutionnaire, mais on peut aussi voir dans le respect, imposé ou choisi, des valeurs, un garde-fou contre le nihilisme et le relativisme.

Transgressif, et non pas agressif, le rire ose une confrontation joyeuse avec les valeurs. L'humoriste se plaît à les affronter en un tête-à-tête dont il sait qu'il ne sortira pas forcément vainqueur car, Devos le faisait observer, certaines valeurs résistent mieux que d'autres aux assauts de l'humoriste ! Et leur capacité de résistance est d'autant plus grande qu'elles sont de l'ordre de l'absolu et non du relatif, ce que sont en revanche les cibles de l'ironie. Une chose est de railler les mœurs, les institutions, les travers et les ridicules des hommes, les rites et les croyances, une autre est de s'en prendre à Dieu, à l'Homme, à la Liberté, à la Démocratie... « Comique significatif » d'un côté, « comique absolu » de l'autre.

3. Le rire enfin doit être empreint de gravité, il ne doit pas ignorer le tragique de l'Histoire, ni celui de notre condition. Il n'a de force et de sens que s'il surgit après une traversée victorieuse d'épreuves qui laissent dans leur sillage des embruns de souffrance. Il faut avoir éprouvé au plus profond de soi les déchirements du monde, les tourments du cœur, l'omniprésence du mal, et en avoir souffert, pour pouvoir songer à en rire. Le comique n'est pas dans les choses, mais dans le point de vue du rieur. Il n'est pas une donnée de la vie, mais une conquête de l'homme raisonnable doté du *logos*. Un rire qui ne résonne pas d'accents douloureux est un rire d'esquive et de défausse qui contourne l'obstacle du tragique. Voilà pourquoi l'analyse du rire comme phénomène social ne retient pas l'attention de Bataille car elle repose sur une « tricherie » : elle nie le rôle de l'angoisse⁵². L'angoisse ne doit pas être niée, mais affrontée, condi-

52 « Le rire commun suppose l'absence d'une véritable angoisse, et pourtant il n'a pas d'autre source que l'angoisse. » *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 113.

tion indispensable pour en percevoir le sens. Le rire en société n'est à ce titre, trop souvent, que « l'attitude de compromis qu'adopte l'homme en présence d'un aspect qui répugne, quand cet aspect ne paraît pas grave ». Tel est le cas, par exemple, du rire occasionné par la sexualité :

*L'extrême licence liée à la plaisanterie s'accompagne d'un refus de prendre au sérieux – j'entends : au tragique – la vérité de l'érotisme*⁵³.

À rebours du sens commun, Bataille s'attache à révéler la part de tragique que recèle l'érotisme. Mais il faut pour cela se détourner de « ce grand rire » que suscite « la plaisanterie licencieuse », car il voile l'essentiel qui est « l'identité du plaisir extrême et de l'extrême douleur » et interdit de comprendre « que la joie est la même chose que la douleur, la même chose que la mort »⁵⁴.

Durire à la joie

Pourquoi faudrait-il rire ? Pourquoi *valoriser* ce besoin, certes universel sur le plan anthropologique, mais virtuellement dangereux, non en raison de son caractère subversif, mais de sa charge d'inhumanité ? Les réflexions sur le rire n'abordent plus jamais cette question de sa *valeur*. Celle-ci est prise pour argent comptant et oser interroger la raison d'être de tel rire peut apparaître inopportun, voire suspect.

Nous maintenons quant à nous la nécessité d'opérer des distinctions entre les rires, et nous réaffirmons que tous ne se valent pas. Nous avons tenté d'esquisser les contours d'un rire éthique et humaniste. Rappelons-les : un tel rire se doit d'être inclusif et de ne se faire agonistique que s'il y est contraint par la force de l'Histoire ; il se

53 « Préface » (1956) de *Madame Edwarda, Romans et récits*, Pléiade, p. 318.
La première parution de l'œuvre eut lieu en 1941.

54 *Ibid.*, pp 318 et 319.

met alors au service des humbles et des opprimés. Il prend en charge le tragique des choses. Il n'hésite pas à se faire transgressif dès lors qu'il lui apparaît nécessaire d'éprouver les valeurs, de dénoncer leurs faux-semblants, d'interroger leur bien-fondé, sans jamais aller jusqu'à les piétiner ni les rejeter car il sait qu'elles sont nécessaires au contrat social.

Mais ce rire, même ainsi circonscrit, n'en demeure pas moins un pis-aller. Nous rions faute de pouvoir vivre épanouis dans la plénitude et l'unité de la joie. « La joie est une. Le rire est l'expression d'un sentiment double, ou contradictoire ; et c'est pour cela qu'il y a convulsion »⁵⁵, affirme Baudelaire. La quête de l'universel ne devrait-elle pas être à ce titre tournée vers l'un de la joie, bien plus que du rire ? À moins bien sûr qu'il ne soit possible de réconcilier les deux affects...

Nous rions faute de pouvoir vivre épanouis dans la plénitude et l'unité de la joie. ”

Spinoza, on le sait, s'y est employé. L'Éthique offre une très profonde et méthodique réflexion sur rire, gaïeté et joie. Le philosophe prend soin de distinguer moquerie (elle relève de la haine qui « ne peut jamais être bonne ») et rire :

Entre la moquerie (que j'ai dit être mauvaise) et le rire, je fais une grande différence. Car le rire, comme aussi la plaisanterie (jocus), est une pure joie ; et par conséquent, pourvu qu'il ne soit pas excessif, il est bon par lui-même.

L'originalité de la pensée spinoziste est qu'elle ne conçoit pas les affects, ou les passions, comme des états, mais comme des passages : la joie (« *laetitia* ») est ainsi « la passion par laquelle l'esprit passe à une perfection plus grande » et s'oppose à la tristesse,

.....
55 *Op. cit.*, p. 534.

« passion par laquelle il passe à une perfection moindre »⁵⁶. La joie est accroissement de l'être, la tristesse amoindrissement. Spinoza décrit des mouvements dynamiques de l'être. Le rire est l'un d'eux : expression de la gaieté (« *hilaritas* »), « pure joie », il est une étape sur la route qui conduit le Sage à « l'éternel et suprême bonheur ».

Loin d'être naturel, le rire, mieux que le langage souvent impuissant à s'affranchir des servitudes de la raison, est une réponse, en forme de défi, à la pesanteur de l'esprit, mais cette réponse est le fruit d'un apprentissage : « Hommes supérieurs, apprenez donc à rire ! »⁵⁷, lance ainsi le Zarathoustra de Nietzsche. Se dessine ainsi les contours d'un rire conçu comme une des modalités de l'initiation de qui est désireux d'atteindre la sagesse. Et à en croire Nietzsche, quiconque s'astreint à cet apprentissage se voit payé de retour par un dépassement du rire par et dans la joie, et plus encore par l'avènement du sourire, marque de réconciliation avec l'existence :

*Rire et sourire. – Plus l'esprit devient joyeux et sûr de lui, plus l'homme cesse de s'esclaffer bruyamment ; en revanche, il lui vient continuellement un sourire plein d'esprit, signe de son émerveillement devant les innombrables charmes cachés de la vie bonne*⁵⁸.

56 Spinoza, *L'Éthique*, traduction Roland Cailliois, coll. « Folio Essais », pp. 192 et 193, 307, 311.

57 *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Quatrième et dernière partie », « De l'homme supérieur », alinéa 20, traduction Geneviève Bianquis, Garnier-Flammarion, p. 356.

58 *Le Voyageur et son ombre*, § 173, Garnier-Flammarion, p. 328.

LE SPORT EST-IL UNIVERSEL ?

Par Alain Grangé-Cabane



Y a-t-il activité plus universelle que le sport ? Non, en apparence. Il suffit, pour s'en convaincre, de mesurer les chiffres d'audience télévisée que recueillent les Jeux Olympiques, le Mondial de Football, ou certains grands Prix de F1. C'est par centaines de millions que les téléspectateurs de toutes contrées se rassemblent devant leur écran, faisant fi des décalages horaires, pour ces moments de communion sportive. De même les mouvements de base du sport (courir, sauter,

lancer, nager) sont-ils les gestes élémentaires de tous les hommes ou femmes – en tous lieux et de tous temps – pratiqués par nos aïeux depuis l'Homme des cavernes. Quant à la pratique sportive, elle s'appuie sur un subtil mélange d'habileté physique, de maîtrise technique et d'intelligence tactique – heureuse harmonie entre la tête et les jambes, celle qu'on retrouve dans toutes les sociétés.

Le sport est aussi fondé sur quelques motivations universelles : le dépassement de soi, le culte de l'effort, l'acte gratuit ou l'émulation d'une part, mais aussi la camaraderie, la loyauté et le respect de l'adversaire de l'autre – ces diverses valeurs qui imprègnent toutes les cultures. C'est ce qu'exprime notamment l'altruiste formule selon

laquelle l'important est moins de gagner que de participer. Enfin, le sport est partout reçu comme un spectacle, souvent à valeur exemplaire, le sportif, lui, étant reconnu comme un modèle, voire salué comme un héros. Tels sont les traits qui, depuis les Jeux Olympiques de la Grèce antique jusqu'à leur résurrection par Pierre de Coubertin, permettent de voir dans le sport une des composantes universelles de notre société.

À moins que... À moins qu'il ne s'agisse d'une vision idéale, idyllique, à laquelle nous sommes désireux de nous accrocher – tant nous avons envie d'y croire. Aurions-nous oublié – première atteinte à l'universalisme – que les femmes n'ont été admises dans la plupart des compétitions sportives que longtemps, voire très longtemps, après les hommes ; ainsi, les premiers jeux Olympiques « modernes »

se tiennent-ils à Athènes en 1896, avec des épreuves exclusivement masculines. C'est quatre ans plus tard, aux Jeux de Paris, que, malgré l'opposition du baron de Coubertin, 22 femmes (sur 997 athlètes) sont admises à concourir, dans cinq sports (tennis, voile, croquet, équitation et golf). Et c'est en 1922 qu'à l'initiative d'une militante, Alice Milliat, que se tiennent à Paris, les premiers Jeux Olympiques féminins ; ils ne pourront pas se renouveler car le CIO (Comité International Olympique) dépose à son profit le droit de s'appeler « olympique ».



Ce professionnalisme dans la plupart des sports va permettre aux champions issus de milieux défavorisés de sortir de leur condition par leurs performances athlétiques, spécialement dans les disciplines « dures » ou dangereuses. ”

Mêmes différences d'un point de vue social. Dans sa version moderne (à partir du dix-neuvième siècle), le sport, alors amateur, est empreint, dans les faits, d'une conception « aristocratique » : développé principalement à l'Université, il est marqué, notamment

en Angleterre ou aux USA, par les différences sociales résultant du recrutement des étudiants de l'enseignement supérieur ; c'est notamment dans les collèges ou universités anglaises que s'observe cet élitisme dans le sport. Mais peu à peu, toutefois, la démocratisation à l'université va s'accompagner d'un plus grand mélange social sur les stades, accéléré par le passage de l'amateurisme au sport professionnel.

Réciproquement, ce professionnalisme dans la plupart des sports va permettre aux champions issus de milieux défavorisés de sortir de leur condition par leurs performances athlétiques, spécialement dans les disciplines « dures » ou dangereuses (boxe, cyclisme) : pour eux, leurs victoires sont souvent vectrices de promotion sociale. Ainsi est-il intéressant de noter l'ascendance « étrangère » des trois plus grands joueurs français de football de l'après-guerre (Kopa, Platini, Zidane).

D'autre part, les inégalités raciales ne sont pas absentes du sport ; ainsi jusqu'à la fin de l'apartheid, aucun joueur sud-africain non blanc n'était-il sélectionné dans l'équipe nationale de rugby. A l'inverse, le film de Clint Eastwood *Invictus*, hymne à la réconciliation nationale, célèbre le triomphe des Springboks « multicolores » en finale de la Coupe du Monde de rugby (1995), donnant au Président Nelson Mandela l'occasion de remettre le trophée au capitaine (blanc) de l'équipe. Les tensions raciales aux États-Unis avaient auparavant conduit deux athlètes noirs de ce pays à brandir un poing levé et ganté de noir pendant toute l'exécution de l'hymne américain (*The Star-Spangled Banner*) lors de la cérémonie de remise des médailles couronnant l'épreuve du 200 m aux Jeux de Mexico en 1968.

La politique elle aussi peut déchirer le voile universaliste qu'on attend du sport. Ainsi, aux Jeux Olympiques de Berlin de 1936, le Chancelier Hitler ne souhaite pas avoir à féliciter l'athlète noir américain Cornelius Johnson pour sa médaille d'or dans l'épreuve du saut en hauteur ; les officiels ayant alors fait savoir au Chancelier qu'il doit, quand il est au stade, soit féliciter tous les vainqueurs, soit n'en féliciter aucun, Hitler choisit de quitter l'enceinte, n'ayant ainsi pas à

féliciter Owen Jones, quadruple médaille d'or cette année-là ; ce champion déplorera peu après que, de son côté, le Président des USA l'ait lui aussi « snobé » en ne lui envoyant même pas un télégramme de félicitations pour ses performances berlinoises.

Les Jeux Olympiques, par leur retentissement médiatique, par leur caractère omnisports, et par la participation de délégations venues de tous les pays (ou presque), sont le symbole le plus universel du sport. ”

Les Jeux Olympiques, par leur retentissement médiatique, par leur caractère omnisports, et par la participation de délégations venues de tous les pays (ou presque), sont le symbole le plus universel du sport (ce qu'on retrouve sur la bannière aux cinq anneaux). Mais cette symbolique rend les Jeux vulnérables aux tensions politiques, en ce qu'elle fait d'eux un otage dans les querelles du monde. Ainsi le gouvernement espagnol de Front populaire appelle-t-il au boycott des Jeux de Berlin de

1936 (attribués à l'Allemagne avant l'arrivée des nazis au pouvoir) et organise-t-il les Olympiades populaires, qui ne pourront toutefois se tenir en raison du déclenchement de la guerre d'Espagne.

Les premiers boycotts effectifs atteignent les Jeux de Melbourne (1956) de la part de plusieurs États, qui entendent protester soit contre l'invasion soviétique en Hongrie, soit contre l'expédition anglo-franco-israélienne au Canal de Suez, soit contre la présence de Formose (Taïwan) à ces Jeux. Des Olympiades de 1964 à celles de 1992, l'Afrique du Sud n'est plus invitée aux Jeux, pour cause d'apartheid.

En 1980, les J.O. de Moscou sont marqués, à l'initiative du Président Jimmy Carter, par le boycott des États-Unis et d'une trentaine de pays en protestation contre l'invasion de l'Afghanistan par l'URSS. Quatre ans plus tard, l'Union soviétique et quatorze de ses alliés

boycottent les jeux de Los Angeles, en réponse au boycott américain des Jeux précédents.

Enfin, la beauté ou la pureté qu'on souhaite accoler au sport se trouvent altérées par les déviations, voire les perversions, résultant du succès croissant des performances accomplies par les champions. Quand les sportifs luttent sous leur maillot national, leurs exploits sont patriotiquement célébrés, revendiqués, et magnifiés par leurs concitoyens, jusqu'à l'extrême et même au-delà, comme en attestent ces affrontements où les supporters se transforment en hooligans. Du patriotisme on passe rapidement au chauvinisme, puis au nationalisme, souvent encouragé par les gouvernants – comme avaient notamment l'habitude de le faire les États communistes, soucieux de démontrer, par les succès de leurs athlètes, la supériorité de leur régime. C'est pourquoi aussi de nombreux États organisent des « fermes d'élevage à sportifs », où sont détectés, élevés et formés de futurs champions.

Dans les disciplines où les sportifs ne concourent pas sous un maillot national, ils sont la proie d'une marchandisation de plus en plus rapace, qui souvent fait d'eux autant de mercenaires. De manière plus générale, la médiatisation du sport via les multiples retransmissions, transforme de plus en plus les jeux du stade en jeux du cirque, apportant aux peuples leurs rasades de divertissement.

Le nationalisme et le professionnalisme poussant les champions dans un engrenage de performances toujours plus exigeantes, il est inévitable que du simple entraînement on passe au suivi médical avant de verser dans le dopage. Comme quoi le sport, à défaut d'être universel, est – comme toute activité humaine – à l'instar de la langue d'Ésope : la meilleure et la pire des choses.

Note de lecture

PAUL AUDI, TROUBLANTE IDENTITÉ

Par Michel Payen



*Le problème c'est qu'on sache ce qui est inscrit sur mes papiers d'identité. Quelque chose fait que je ne le supporte pas.*¹

Paul Audi exècre son identité libanaise ! Entre deux allégories, la première précédée par un prologue et la seconde suivie d'un épilogue, huit chapitres vont explorer dans tous les sens cette haine, d'abord à l'endroit de cette identité particulière, puis, au fil des pages, envers toute identité en raison du risque de la réduction et de l'enfermement qu'elle constitue. Le prologue débute par les phrases citées ci-dessus, explicitées par la sourde angoisse du « flicage » : « L'enfer social n'est-il pas pavé des meilleures intentions identificatrices ? »² Ouvert par le mot « problème », ce prologue s'achève sur l'étymologie du mot, du grec *problêma* : ce que l'on projette devant soi et qui fait obstacle. Ainsi, avoir un problème avec soi-même est-il ce qui génère tous les questionnements du livre !

1 Paul Audi, *Troublante identité*, Stock, septembre 2022, p. 9.

2 Ibid.

La première allégorie repose sur le récit d'une longue scène du film de Mickael Mann, *Ali*, au cours de laquelle, la caméra suit, en surplomb, Muhammad Ali (ex Cassius Clay) en train de faire son jogging dans les rues de Kinshasa, en 1974, dans l'ex Zaïre, à la veille de son combat contre Georges Foreman. D'abord entouré par la foule et les médias, le boxeur peu à peu allège son cortège en s'enfonçant dans les ruelles où les véhicules de presse ne peuvent le suivre et où seuls restent les enfants qui continuent à crier autour de lui : « Tue-le, Ali, tue-le ! ». Et cette exhortation à la victoire, également peinte en un dessin naïf sur un mur délabré, qui, au début de la scène, ne signifie que la reconnaissance de son statut de champion noir américain, devient, alors, une assignation identitaire : « Ali est devenu l'enfant du pays, l'espoir de tout un peuple, le porte-drapeau du continent africain, celui, même, de la "race noire" tout entière »³. Lorsque ses amis le rejoignent en voiture et lui demandent : « Muhammad où étais-tu ? », la réponse se lit dans son regard :

Je suis là où le devenir me ramène vers moi : non pas vers celui que j'étais depuis ma naissance, et en vertu de ma naissance, mais vers cet autre-en-soi que j'étais aussi peut-être, sans que je le sache, car c'est grâce à lui que je renaiss à présent [...]»⁴

Pour Paul Audi, cette histoire a une morale. On ne choisit pas son identité : « [...] c'est l'identité qui toujours vous désigne [...]. Et cette désignation, qui laisse très vite sa place à une assignation, se produit quand vous vous y attendez le moins ! »⁵ Ce traumatisme identitaire pourrait n'être qu'un problème personnel (pas de quoi « en faire tout un plat »⁶) mais, désormais sexagénaire, Paul Audi ne peut plus ne pas s'interroger sur les raisons de la persistance de ce rejet.

3 Ibid., p. 17.

4 Ibid., p. 21.

5 Ibid., p. 22.

6 Ibid., p. 23.

Les deux premiers chapitres, intitulés, « Baptême » puis « Retour », disent, l'un la nécessité de fuir une guerre civile et l'accueil de la France suivi de l'obtention rapide de la nationalité française derrière laquelle tenter de masquer l'origine libanaise ; et, le suivant, comme une fatalité, un mariage avec une libanaise qui dut revenir au Liban (ce pays qui « s'est suicidé »⁷) pour reprendre les affaires de son père décédé brutalement. Alors se trouve ravivé l'inconfort, vécu jusqu'au malaise, de l'écartèlement identitaire.

S'il exècre sa naissance en terre libanaise, Paul Audi l'explique dans le troisième chapitre, intitulé « Chimère », par ce qu'il faut comprendre de ce qu'est le Liban. Ce pays, créé de toute pièce par les occidentaux et donné, sans aspiration à être une nation et sans coup férir, à une population gâtée, s'est tourné vers l'identité religieuse pour exister en tant que peuple. Rien de pire que ce facteur diviseur et ravageur ! :

[...] qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou pas, il n'est pas un seul Libanais qui ne se trouve exposé au tragique de voir sa liberté sacrifiée par les Libanais dans leur ensemble sur l'autel d'une foi jurée en une chimère assassine. [...] Autrement dit, quand l'Etat libanais s'adresse aux citoyens, il ne s'adresse pas à leur liberté, mais uniquement à ce qui les rattache à ce qu'ils ont (une religion) mais ne sont pas. Sans cette violence originare, l'Etat libanais n'existerait pas⁸.

Quant à la « chimère » évoquée tantôt, elle désigne très exactement – on l'aura compris – l'équation fondatrice, mensongère et erronée, politiquement aberrante et historiquement fallacieuse, qui aura présidé à la création, au milieu du XX^e siècle, de la République libanaise⁹.

7 Ibid., p. 67.

8 Ibid., pp. 104-105.

9 Ibid., p. 109.

Cette « république » n'en a que le nom. Imposée par les Occidentaux à des populations façonnées à la soumission depuis des siècles sous le joug ottoman, jamais, en son sein, l'intérêt général ne triomphe des intérêts partisans. Le clientélisme (un « féodal-clientélisme ») reste de mise en toute contradiction avec la notion de république. D'où un conflit sans fin d'intérêts divergents. Dès lors comment s'étonner que cycliquement la violence explose et que la loi du plus fort cherche à s'établir. « Tous les trente ans Le Liban accomplit son infanticide rituel, espérant ainsi se réconcilier sur le dos de la victime et trouver l'unité. »¹⁰ D'où un état de guerre civile qui ne cessera jamais, d'autant que, n'ayant cure de l'intérêt public, les politiciens ne sont que des affairistes et les prétextes de la violence qui se déchaîne, pour idéologiques qu'ils se présentent, ne sont que d'ordre lucratif. Et tout le monde se plie à ces faux-semblants. Ceux qui naïvement disent tout haut que le roi est nu le paient très cher.

Alors, oui, il y a de quoi être honteux d'être identifié à tout cela ! Mais il ne s'agit pas que d'une honte pour un objet externe. Il s'agit aussi d'une honte intime. C'est le sujet du quatrième chapitre, précisément intitulé « Honte ». A l'instar du personnage du roman *Extinction* de Thomas Bernhard, Franz-Josef Murau¹¹, qui exècre ses origines de riche héritier terrien autrichien, Paul Audi fait siens les propos de Murau au sujet de sa famille : « Je les déteste, je les méprise et, en même temps, j'ai conscience de mon effroyable injustice à leur égard. » Et de convoquer Henri Michaux :

Sois fidèle à ton injustice, à ton terrain d'injustice innée, et le plus d'années possible. Ne va pas, poussé par de bonnes intentions et des conseils sans profondeur, y renoncer, injustice qui t'es indispensable et t'évite de vils compromis, ainsi qu'à beaucoup il arrive, à cause d'une justice d'emprunt et de calculs où, apeurés, ils se sont soumis prématurément.

10 Ibid. p. 122.

11 Paul Audi se réfère à ce personnage dès les premiers chapitres de son livre.

*Sache n'importe où tu te trouves reconnaître ton axe. Ensuite tu aviseras*¹².

Paul Audi reconnaît, ainsi, qu'il s'est installé sur son « terrain d'injustice innée » et qu'il essaie d'y trouver son « axe ». Car s'il considère de son devoir de dire ce qui va et ce qui ne va pas, il a besoin, en même temps, de justifier ce qui pourrait passer pour de l'impudence. Certes la nécessité de s'éloigner du Liban et de ses dangers vient d'abord de sa mère ; mais cette impulsion fondatrice s'est renforcée d'une impossibilité de s'associer à quelque « nous » identitaire que ce soit :

*[...] il se trouve que j'interprète n'importe quel nous d'appartenance comme un signe de reterritorialisation, de réenracinement, d'enfermement, de captation d'héritage, de coagulation sociale, de grégarisme, de prétention axiologique, de violence actuelle ou potentielle, de réarmement métaphorique ou réel des esprits, c'est selon. Et, à travers tout cela, je sens l'incroyable fantôme de la domination [...]*¹³

Le renoncement à la liberté est une faute majeure, impardonnable. Et Paul Audi convoque autant Rousseau que Sartre sur cette question fondamentale autour de ce qui fonde l'humain de l'Homme, c'est-à-dire la liberté. Aussi est-ce là, en soi, une raison essentielle d'avoir honte d'être Libanais.

Mais cela va plus loin. Il y a cette honte endogène que le regard d'autrui suscite. Ce regard qui objective et nous réduit à ce que cet autre veut voir et non notre être dans toutes ses composantes et sa richesse vivante. Cette expérience, Paul Audi la fit lors de sa première scolarisation en France. C'était en Normandie où, présenté maladroitement par l'un de ses professeurs aux autres élèves, il ressentit immédiatement tous les regards l'assimiler à l'immigré

12 Henri Michaux, *Poteaux d'angle*.

13 Paul Audi, *op. cit.*, p. 133.

maghrébin, « l'arabe », avec toutes les connotations négatives impliquées, et dans l'impossibilité de s'en défendre face à l'abîme de déficit culturel qui le séparait des autres élèves. « La honte je l'éprouve donc sous le regard vague, mais humiliant, des non-Libanais : honte de devoir être réduit à ce que les non-Libanais ne sont « heureusement » pas.¹⁴ »

Par bonheur, peu de temps après, sa famille déménagea à Paris où des gens un peu plus au fait de l'histoire et de la géographie l'arrachèrent à cette confusion qui reste, néanmoins, toujours, l'arrière-plan de sa crainte d'être mêlé, malgré lui, à tout ce qui évoque le colonialisme, l'immigration depuis l'Afrique du Nord, la guerre d'Algérie, etc. Ainsi, dès le départ il y a la honte et la peur qu'elle se voie, et la peur qu'on voie cette peur : « Angoisse d'être à tout jamais celui qui porte sur son front une tache de naissance. La tâche de sa naissance.¹⁵ »

La conséquence en est une totale intégration à la France, à sa culture, à ses valeurs, à son histoire et au présent qui en est issu. C'est l'objet du cinquième chapitre intitulé « Affiliation ». Toute revendication identitaire péremptoire et exclusive est une mystification, car une identité « est un mixte, un subtil mélange de projections imaginaires et de repères symboliques : un complexe d'images inconscientes [...] ; quoi qu'on fasse, quoi qu'on pense, une identité ça ne se dresse et ça ne dure que le temps que s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'identification — comme le dit quelque part Derrida — selon une endurance à laquelle il peut être donné le nom de condition humaine.¹⁶ »

Mais la certitude du bien-fondé de cette déclaration ne suffit pas à aplanir ce point d'achoppement sur lequel Paul Audi bute psycho-

14 Ibid. p. 146.

15 Ibid. p. 158.

16 Ibid. pp. 160-161.

logiquement. Toute revendication identitaire fait, en effet, se lever à l'horizon un triple malheur éthique, moral et politique :

Éthique, parce que je n'arrive jamais à coïncider avec moi-même ; moral, parce que je refuse toujours d'être défini par un autre ; politique, pour avoir éprouvé jusque dans ma chair à quel point, comme le dit quelque part Michel Henry¹⁷, " le destin de l'individu n'est pas celui du monde."¹⁸ "

A quoi s'ajoute un malheur encore plus grand avec la dépréciation de la valeur de l'Universel que cultive notre époque et dont la conséquence est le repli identitaire vers lequel l'humanité semble vouloir aller, mais qui, chez Paul Audi, « rouvre le dossier de l'identité personnelle ». Et cela le conduit à analyser la notion d'identité autant en ce qui la compose que dans le récit qui l'accompagne, narration non rationnelle mais émotionnelle, esthétique au sens du partage communautaire (aïsthésis, la sensation que l'on partage).

Puis, Paul Audi interroge l'émergence identitaire, l'identité étant ce qui vous désigne, mais aussi ce qui vous est signifié par un autre. Le processus d'identification se réalise toujours en se produisant dans le registre de l'imaginaire et en se produisant dans le registre du symbolique, l'un « par le truchement d'une projection de soi dans une figure en miroir où le moi se reconnaît comme faisant partie d'un tout » ; l'autre « par la mise en relief d'entités signifiantes qui reflètent une histoire en laquelle le sujet inscrit la sienne propre.¹⁹ »

Imaginaire et symbolique sont toujours tressés dans la réalité d'une personne ou d'une collectivité. Toutes les identités « se définissent par la projection d'un sujet (individuel ou collectif) dans une image composée de "traits particuliers" jouant le rôle d'éléments de reconnaissance, servant donc de repères symbo-

17 Michel Henry, *L'Amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976, p. 288.

18 Paul Audi, *op. cit.*, p. 163.

19 Ibid. pp. 175-176.

liques : image qui permet au sujet en question de s'insérer dans ou de s'incorporer à un ensemble signifiant à même de l'unifier, donc de lui conférer un fondement consistant car déjà unitaire.²⁰ » Et le discours qui va avec !

En cela, l'identité relève de l'unité et non de la singularité, elle est une « représentation totalisante et unificatrice »²¹ des particularités de la personne, formant figure ; « c'est un reflet constituant qui, en plus de poser le moi devant lui-même, de le représenter, l'égalise à lui-même et avec lui-même.²² » Pour celui qui s'enferme dans une identité, le devenir n'a plus de sens, condamné qu'il est à la répétition du même. L'identité particulière devient uniformité. Il ne faut pas confondre particularité et singularité. Les éléments particuliers de notre personne ne nous singularisent pas pour autant. Ce ne sont que des différences que l'on peut partager avec d'autres.

La singularité je la conçois, quant à moi, comme une catégorie non pas descriptive mais prescriptive : comme une détermination relevant de l'éthique. C'est qu'elle résulte d'un travail de soi sur soi qui trouve dans la rencontre d'un autre-en-soi la juste mesure de son unicité incomparable, peut-être même irremplaçable.²³ »

Aussi ne naît-on pas singulier mais le devient-on et, uniquement, tant qu'on le devient.

Après toutes ces pages de minutieuses analyses de la notion d'identité, Paul Audi en vient à ce qui justifie le titre de ce cinquième chapitre, « Affiliation ». Avant même que la guerre civile ne le chasse du Liban, (outre deux séjours d'un trimestre en Normandie les années précédentes), à 10 ans, chez un ami, il découvre la France dans les films du fonds culturel français auxquels ce dernier a accès et qu'il

20 Ibid. p. 176.

21 Ibid. p. 177.

22 Ibid.

23 Ibid. p. 178.

projette chez lui. C'est ainsi qu'il développe sa « francité » au travers de ces « réalité auxquelles [il] souhaitait appartenir.²⁴ » Cet accès à une certaine culture française a cristallisé en lui, même naïvement, une affiliation esthétique (sensible, sentimentale) à la France et cela a constitué sa planche de salut.

Mais parce que le processus d'identification « encage », la honte ressurgit chaque fois qu'il se sent piégé dans l'assignation à être ceci ou cela, et impuissant à conjurer dans le regard de l'autre une réduction à sa « libanité ». Etre assimilé à une identité libanaise déclenche cette honte non seulement pour tout ce qui a été dit de l'état politique et moral du Liban, mais surtout pour la raison que tout un peuple s'est soumis à la servitude volontaire. Appuyée sur le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie, l'idée de la France de Paul Audi est constituée de toutes ces admirables pages de la littérature française qui édifie œuvre après œuvre « une École de la liberté plantée sur une éminence de salut.²⁵ »

C'est là, dans ce bain symbolique qu'il a plongé très tôt, et à l'école également, et qu'il a appris que le nom France était celui d'une « manière d'être [et pas n'importe laquelle], puisque c'est celle par laquelle se révèle l'essence même de l'homme. »²⁶ Et tout cela grâce à la Littérature (qu'il écrit avec un « L » majuscule) et à la philosophie auxquelles il s'est voué entièrement en y plaçant toute sa confiance pour « qu'elles résolvent pour [lui] les contradictions de la grande Histoire et celles de [sa] petite histoire.²⁷ »

Alors, quelle honte que de n'être pas reconnu d'emblée comme tel ! Et que d'aucuns le renvoient à une médiocrité qu'il rejette de tout son être ! Aussi la honte s'accompagne-t-elle de « la haine de soi ». Honte et fierté s'associent dans une dialectique par laquelle

.....
24 Ibid. p. 182.

25 Ibid. p. 193.

26 Ibid. p. 200.

27 Ibid. p. 204.

elles se renforcent l'une l'autre et donnent au regard d'autrui le pouvoir de nous ôter notre liberté en nous réduisant soit à l'objet de notre honte, soit à l'objet de notre fierté. Il faut donc que nous nous soyons résignés à n'être que tantôt l'un, tantôt l'autre.

Telle est l'indiscutable conclusion de Sartre : les fiers comme les honteux [...] sont des résignés [...] de la réduction de soi au déjà-là. Ils se sont résignés à n'être plus qu'un objet déterminé [...] ; résignés surtout à soumettre leur moi au processus de l'identification [...] ; résignés, donc, à ne se grandir ou à ne se rabaisser que sur la base de ce qu'ils ont été et non sur celle d'un éventuel devenir.²⁸

Comment ne pas se haïr de renoncer à ce qui constitue fondamentalement l'humain de l'Homme : sa liberté ? C'est ainsi que débute le sixième chapitre, « Aliénation », au cours duquel Audi interroge cette compagne de la honte, la haine de soi, en parcourant cette ligne de fracture : honte d'être Libanais versus fierté d'être Français :

Aujourd'hui, du seul fait de décrire mes inquiétudes, j'en suis arrivé à mieux comprendre en quoi ma revendication obsessionnelle de la francité peut être tout aussi problématique que la paranoïa dans laquelle me plonge une éventuelle reductio ad libanum ; je vois plus clairement qu'une fois la désignation faite, l'assignation peut être aussi désespérante que la résignation²⁹.

La haine de soi est le salaire du désespoir de ne pouvoir être ce que l'on voudrait car dans ce vain effort, apparaît ce que l'on veut cacher, à l'instar du personnage du roman de Philip Roth, (*J'ai épousé un communiste*), Eve Frame, qui veut absolument effacer sa judéité jusqu'à se montrer antisémite, mais qui ne réussit jamais à être crédible. La haine de soi, de ce qu'on ne voudrait pas être, ne fonctionne pas sans l'amour propre, la réaction idéalisante d'un ce

28 Ibid. pp. 206-207.

29 Ibid. p. 209.

qu'on voudrait être qui sauverait l'image de soi. Le désespoir se situe entre un désir de construction et un désir de destruction sans jamais parvenir à une fin : « [...] le désespoir se fonde sur cette butée sur soi qui définit selon moi, la finitude humaine.³⁰ » Et pour tenter d'en sortir, il y a ce « vouloir être autre » impossible car toujours battu en brèche par le regard d'autrui et par tout ce qu'on en a incorporé et qui construit notre surmoi.

Ainsi entre-t-on dans un processus d'aliénation dont Paul Audi démonte le piège dans une analyse appuyée sur ce qu'en dit Sartre dans *Saint-Genet, comédien et martyr*. Ce piège enferme l'individu soumis au processus d'identification en tant qu'il est déterminé par l'autre (autrui ou surmoi). Ce qu'il a intégré de la France et qui lui a fait éjecter le Liban, a pris une place considérable au point de devenir « une identité « sur mesure » prenant la valeur d'une essence [...] je me suis aliéné non pas à autrui, mais à l'objet que j'étais ou que je m'imaginai être pour autrui [...] Élever la nationalité au rang d'une nature, voilà l'enjeu que recèle le syndrome du naturalisé »³¹ :

[...] c'est adossé à un imaginaire autonomisé, hypostasié, répondant au nom de "France", que mon attitude dans la vie s'est construite et continue de se construire, et aussi que cet imaginaire s'est arrogé la fonction de définir et ma réalité et mon désir jusqu'au point de définir également, comme son ombre portée, mon identité la plus prochaine, soit le fait que je me sente si "intimement" français³².

Mais ce qui devait être une libération définitive, un détachement des attaches, a créé d'autres dépendances. Les deux derniers chapitres du livre, intitulés « Explication » et « Position », montrent, l'un « le manque d'attaches » et la nécessité de s'inventer une vie à la mesure de ces absences, et partir à la rencontre de cet autre-en-soi

30 Ibid. p. 227.

31 Ibid. p. 232, 234.

32 Ibid. p. 237.

indispensable pour dépasser la honte et le désespoir, ce qui « expliquerait » le problème ; et le chapitre suivant, le maintien d'une « position » irréaliste quant à sa vision de la France :

Mais qui peut aimer sans prendre ses désirs pour des réalités ? Ainsi ma France se pavane-t-elle en habit haute couture ; elle arbore un habit de lumière façonné, festonné, cousu de mes mains avec le fil de mes affinités électives. France un tantinet postiche à laquelle je me sens d'autant plus appartenir qu'elle est le fruit d'une invention³³.

Mais, de ce fait, ce n'est pas pleinement la France et si Paul Audi se sent *définitivement* et « libanais d'extraction » et « français d'affirmation », il n'est jamais *pleinement* les deux. Aussi, la position qu'il occupe par rapport à l'un et à l'autre, est toujours une position d'écart par rapport à lui-même. Et en cela, il se sent proche des juifs qui sont nécessairement dans cette position d'écart. Etre né n'est pas l'affaire. « D'autant que c'est bien ce qui est encore et toujours à faire qui confère au Juif sa judéité de façon certes définitive mais en tout état de cause jamais complète.³⁴ » Ce qui reste à faire, c'est de témoigner de la gratitude pour le don de la vie qui s'accompagne de ce qui scelle la création d'un nouvel être vivant, telle la circoncision qui en est la marque, signe de l'être-créé et non seulement né. Créature affranchie du temps linéaire pour laquelle passé et avenir ne sont pas dans le cours de l'histoire, mais transcendants à toute histoire.

Tout est dans la transmission. Le fait initial de la naissance est non originel car provenant déjà de plus loin, provenance « de génération en génération » (expression biblique) qui donne la précellence à ce qui est à venir, à ce qui n'est pas encore arrivé. L'agir est donc toujours en faveur des descendants. Le bien se mesure donc à l'infini.

33 Ibid. p. 279.

34 Ibid. p. 294.

Que l'être-déjà-donné ne soit lui-même pas encore tout à fait « être », alors qu'il est déjà sens ; qu'il ait trait non seulement au pouvoir-être mais aussi, et surtout, au devoir-être et, ainsi, au vouloir-être et au savoir-être, tel est le plan sur lequel se dresse la tentation de l'infini qui caractérise, en résumé, le judaïsme³⁵.

L'identité juive n'en est donc pas tout à fait une. L'identité relevant de l'ordre de l'être et fermée sur de l'imaginaire et du symbolique est assez étrangère à la préoccupation de l'absolu irréprésentable et indicible. La judéité est un réel : elle ne se décide pas, elle nous atteint. La naissance se décide hors du sujet, mais elle se décide pour lui, non pour son bénéfice égocentrique, mais pour qu'il se tourne vers le tout autre et qu'il sache dire : « Me voici ! ». Ce sens de l'autre est la responsabilité qui vous échoit avec la vie qui vous est donnée. C'est répondre de et à ce que je reçois et qui me lie aux autres (l'Arche d'Alliance et la transmission) et qui dicte ce que j'ai à faire, guidé par l'injonction à la justice : « Soyez justes ! »

L'acte de justice, celui de faire justice, de rendre justice, de donner droit, est en effet l'alpha et l'oméga de toute action humaine, quels qu'en soient le contenu et la fin. Si le monde a une possibilité de s'ouvrir à l'avenir, [...] s'il a une chance de témoigner de l'infini, c'est dans la mesure où il se trouve posé [...] sur une balance de justice. Ce n'est pas que l'acte (de justice) soit suspendu au monde, c'est que le monde est suspendu à lui ; d'où la valeur absolue que le judaïsme accorde à la fois à l'action juste et à la liberté³⁶.

Pour toutes ces raisons essentielles, mais aussi pour l'importance que le judaïsme accorde à la réalité charnelle qui fait sens par une culture de la proximité, ce que Lévinas nomme « visage », et par la transmission des textes (la chair et la lettre), pour tout cela, Paul Audi se sent juif de position. Non « enraciné », hypersensible à tout ce qui tente de le définir ou, pire, de le contenir, il tient par-dessus

35 Ibid. p. 297.

36 Ibid. p. 302.

tout à sa « différence » : car « c'est muni de cette "différence" que je rejoins chaque fois "les miens". »

Le livre s'achève, alors, sur une seconde allégorie et un épilogue. Cette allégorie se fonde sur la disposition que Marcel Duchamp avait imaginée pour son nouveau petit appartement en 1927. Pour le cloisonner sans occuper trop de place, il choisit d'installer deux cloisons perpendiculaires délimitant trois espaces, une chambre, une salle de bain et un atelier, mais les deux ouvertures nécessaires pour le passage d'un espace à l'autre furent placées côte à côte à angle droit afin qu'il n'y eût besoin que d'une seule porte. De sorte que soit l'on fermait la salle de bain et l'on avait un espace chambre-atelier, soit l'on fermait l'atelier et l'on avait un espace chambre-salle de bain. Paul Audi y voit une parfaite représentation de son vécu de bi-national jamais complètement ouvert, jamais complètement fermé et souvent entr'ouvert :

Mon "rapport d'identité", le conclurai-je sur cette image insolite, sur cet ingénieux schéma rotatif ? / Je crois plutôt que la seule conclusion qui vaille est de n'en rien conclure, c'est-à-dire de ne laisser aucune porte fermée, même celle qui ne se ferme jamais sans s'ouvrir en même temps... La seule conclusion souhaitable est celle qui, en assumant le trouble, donnerait toutes ses chances à ce devenir-soi qui se veut être lui-même fonction d'une rencontre avec un autre - un autre-en-soi. En tout cas, la plus juste des conclusions est celle qui saurait émettre un souhait quant à l'à-venir, en le prolongeant, si besoin est, par une promesse³⁷.

C'est à quoi s'emploie l'épilogue...

Ce livre, à partir d'une problématique personnelle, étudie en profondeur l'immense question de l'identité qui ne se résume pas à « l'identité nationale » comme on fut tenté de le faire, en France, il

.....
37 Ibid. p. 324.

y a quelques années. Cette étude est menée grâce à des analyses fouillées, appuyées sur une vaste culture littéraire (romans, poésies, chansons), philosophique et cinématographique. D'où l'intérêt que l'on prend à la découvrir, dépassant très vite le cas de l'auteur pour atteindre une problématique existentielle universelle.

spirale

HUMANISME ET PROSPECTIVE

**Universalisme,
Standpoint theory
et sociologie**

// Gérard Bronner

**Mais pourquoi
(faudrait-il) rire ?**

// Patrick Brunel

**L'architecture :
pour un
universalisme
du divers**

// Alain Farel

ET AUSSI :

Le sport est-il universel ?

// Alain Grangé-Cabane

**Note de lecture :
Troublante identité,
de Paul Audi**

// Michel Payen

Prix : 10€