

A propos de la conférence de François Jullien

« Qu'en est-il de notre identité ? »

Organisée par l'ADEUS – MISHA – Strasbourg, le 6 février 2018

L'intitulé même de cette conférence interpelle et suffit à lancer le débat. Quel est le « nous » en question ? Le cas échéant, quelle est l'échelle de ce « nous » ? Faut-il aborder la question par l'identité du sujet ou par l'identité collective ? Trois questions qui ont structuré l'exposé de Jullien¹.

Les apories de l'identité culturelle

Penser en termes d'identités culturelles revient à dire que la culture est au fondement d'un collectif qui y trouve une assise objective. Pour Jullien, cette approche se fondait sur une pensée universelle, uniforme, du commun. L'approche européenne, à partir du XVI-XVII^e siècle, a consisté à aborder les phénomènes physiques, puis sociaux, en termes de nécessité. La nature faisant nécessité. Pour ne prendre qu'un exemple, la gravitation est universelle. Que l'on soit à Téhéran ou à Paris, la pomme continuera de tomber du pommier. A partir de cette époque, l'activité scientifique consiste non plus à rechercher des signes comme au moyen âge¹, mais à découvrir des lois de la nature qui sont sensées exister hors de toute intervention humaine et s'imposer à l'ensemble de l'univers physique. Le problème est que la vie collective a fait l'objet d'une même lecture naturaliste. On la retrouve par exemple² dans l'affirmation de Rousseau : « l'Homme est né libre ». A l'état naturel prévaut la liberté qui devient une qualité essentielle de l'humain en société. En découlent les théories du contrat (social) qui définissent le rôle des Etats au regard de cette définition de l'humain et de ses qualités substantielles. Ainsi, les Etats devraient, partout et en tout temps, puisque « la nature » est par définition intemporelle et a-spatiale, respecter les droits de l'Homme. Au nom de quoi cette injonction ? De la nature ? Mais la nature n'est qu'un concept construit consubstantiellement à celui d'humain. Cette injonction est donc *per se* indéfendable. Ce qui introduit pour le moins un certain relativisme culturel dont il n'y a rien à craindre. Dire que les droits de l'Homme sont une construction intellectuelle de l'Europe moderne ne signifie en rien qu'il faille y renoncer. Cela signifie seulement qu'il faudra réussir à convaincre car la réception par d'autres cultures de ces droits ne va pas de soi comme on aimait le croire encore récemment.

Enfin, penser en termes d'identité culturelle renvoie à une conception politique qui voit un groupe partager une identité. Ce peut-être la famille, la cité ou d'autres échelles encore, mais l'horizon est constitué par ceux qui partagent cette identité. C'est-à-dire aussi que l'horizon est celui de la frontière qui se crée avec ceux avec qui ne partagent pas la même culture, la même identité. Parler d'identité culturelle est donc choisir l'ambiguïté puisque référence est faite à la fois à son caractère inclusif et à son caractère exclusif.

Cette approche est périmée selon Jullien parce que l'Europe a découvert, à la rencontre d'autres cultures (récalcitrantes), que ce que nous prétendions universel ne l'était pas. La culture européenne, par ailleurs très hétérogène, composite, ne forme qu'une culture singulière³. D'ailleurs, l'Europe avait été capable de penser des droits de l'Homme universels... sans les femmes ! Prétendre définir l'humain par ses qualités substantielles revenait à penser, dans une vision platonicienne classique, que nous avons atteint le réel,

¹ Notes et bibliographie figurent en fin de document

l'être des êtres (l'essence), ce qui laissait de côté toutes les autres qualités jugées non substantielles. Cela permettait de confiner le politique à la protection de ces droits « fondamentaux »⁴. Dans les faits, ces réalités « secondaires » ont vite fait leur retour. L'une des questions de l'époque de l'immédiat après Révolution fut de savoir à quoi servait l'affirmation de la liberté comme principe premier et droit fondamental, si l'expérience quotidienne était celle de la servitude et de la soumission. Les « attributs secondaires », comme le genre, font très vite leur entrée en politique⁵ qui ne peut plus se réduire à l'arrachement de l'homme à sa condition et, paradoxalement, à la pleine réalisation de sa nature.

Les grandes identités universelles qui traversent l'histoire européenne (tous les hommes ont un même salut devant Dieu pour les chrétiens, le prolétaire comme figure universelle des exploités chez Marx etc.) opèrent des clôtures en pensant des totalités abstraites à laquelle l'ensemble de la réalité est soumise⁶. Le risque étant, bien sûr, que ce « nous » (les prolétaires, les chrétiens, les...) ne fasse plus référence à quelque chose de commun, de partagé, mais à du communautarisme, c'est-à-dire à un nous exclusif car basé sur des qualités essentielles qui disqualifient ceux qui n'en sont pas pourvus. Autrement dit, il y a un grand danger à penser les identités sur la base des différences entre groupes ou personnes. Se distinguer par rapport à un autre aboutit à une logique de classement, de hiérarchie où l'autre finit par disparaître. Qu'on pense par exemple à la façon dont la philosophie européenne n'a eu de cesse de distinguer l'homme de l'animal, de définir l'homme par ce qu'il n'est pas : l'animal. Une fois cette distinction opérée, (l'humain comme être pensant, riant ou autre⁷), l'animal disparaît totalement du tableau. N'étant pas humain, il lui devient totalement subordonné, n'est plus qu'un objet ou un meuble en droit français⁸. Penser en termes de différences conduit à la négation de l'autre et par suite au « choc des cultures ».

Penser une identité ouverte

Il est plus fécond, selon Jullien, de penser l'identité en termes de distance à l'autre. Qui, du coup, reste le référent central de l'identité, ne disparaît jamais. L'identité est une tension entre moi et l'autre. Nous sommes toujours entre des cultures, irréductibles les unes aux autres ou à une autre, faute d'être en soi, d'essence... C'est dans cet écart entre des cultures et des identités que peuvent s'inventer, de manière heuristique, des communs. Le langage courant exprime bien cette idée au travers d'expressions comme inter-générationnel, inter-personnel, inter-culturel... L'écart (inter) est ce qui permet le passage entre des générations, des personnes, des cultures. Faire un écart, c'est sortir de la norme (le chemin tout tracé d'une identité pensée comme immuable), introduire du dérangement dans les ordres établis. Les identités, comme les cultures, ne sont pas des données, mais des processus qui les mettent en tension dans la rencontre des unes et des autres et qui conduisent à leur invention permanente. Ce qui est commun à des personnes ne peut être construit sur leur ressemblance⁹, mais sur l'écart qu'elles entretiennent à l'autre.

Cette approche de l'identité constitue un outil précieux pour l'action publique. Il est toujours possible de railler les discours vantant, par exemple, la mixité sociale dans les quartiers ou dans l'espace public. C'est une voie étroite, dont beaucoup ne veulent pas¹⁰. C'est un objectif qu'il est de fait beaucoup plus facile de proclamer que de réaliser. Pourtant, le maintien de ces espaces d'entre-cultures est essentiel pour ne pas succomber aux identités assignées, qui tracent des frontières entre groupes¹¹. Dans ces espaces d'entre-cultures, l'autre est toujours en regard et sa présence à distance réinterroge les identités. La présence de l'autre, le regard qu'il porte sur moi autant que le regard que je porte sur lui introduit une « mitigation » identitaire. Il faut insister sur l'importance des espaces publics qui sont des espaces d'entre-cultures. Ils sont entre des espaces d'habitats où souvent cohabitent des personnes regroupées sur la base de leur ressemblance (statuts sociaux, revenus...) et ils ouvrent la possibilité de devenir en quelque sorte étranger à soi-même dans le contact avec l'autre.



L'identité comme ressource

Penser les identités comme ressources permet d'éviter quatre impasses.

- La première est celle de l'appropriation par une personne ou un groupe. Les identités comme ressources appartiennent à qui les explore ou les exploite. Ce sont des biens publics diraient les économistes, c'est-à-dire que l'exploitation des ressources culturelles par l'un n'empêche pas leur exploitation par un autre.
- C'est la deuxième impasse à éviter : les ressources culturelles sont des richesses, mais d'une nature différente des richesses matérielles car elles ne sont pas finies et peuvent être exploitées et déployées sans limite.
- La troisième impasse serait de considérer les identités comme des valeurs qui se prêchent et s'imposent. Vues comme des ressources, elles s'ajoutent les unes aux autres, sans se concurrencer.
- Enfin, faire référence à des « racines » ne conduit à rien si ce n'est qu'à se référer à une origine mythique et donc fictive ; à un point fixe déterminé à jamais. Dans les faits, les identités se composent, se déforment, se recomposent sans cesse puisque sans cesse soumises aux tensions ouvertes par l'entre cultures. Pour paraphraser Arendt, les identités sont comme les traditions, ce que l'on invente quand le monde ne va plus de soi, qu'il faut y redéfinir sa place. On a alors le choix entre un mythe originel (« nos ancêtres les Gaulois »...) et l'invention d'une identité ouverte sur le monde, sur l'autre.

Pour être plus précis, la personne a le choix car, dans la pensée de Jullien, les apories de l'identité collective conduisent à privilégier l'identité du sujet. Ce qui ouvre la possibilité d'une éthique de responsabilité même si, il faut le reconnaître, la compréhension des relations entre le « je » et le « nous » n'en sort pas simplifiée.

Chaque personne naît dans une culture « locale » : son foyer, sa ville, son milieu et sa langue... La question est donc multiscalaire. Il existe de nombreuses échelles de partage d'une culture, du local au mondial. Porter voire défendre une identité ou une culture n'est donc pas s'enfermer dans un espace de partage (ou le commun n'est fait que de ressemblances), mais explorer les ressources dont chacun est porteur pour voir de quoi elles sont ou non porteuses dans d'autres espaces. Cela rejoint la position des pragmatistes et de Dewey notamment qui notait que nous avons des identités multiples. Nous appartenons tous à des espaces de partage différents : famille, club, parti, entreprise, nation... Une identité ne peut donc être confinée à l'un ou l'autre de ces espaces. Elle est nécessairement composite. Elle offre des ressources pour explorer d'autres espaces et il appartient au sujet de prendre des initiatives à des échelles différentes, d'élargir son horizon en changeant d'échelle. Etre sujet, c'est être alerte et non inerte. C'est passer d'une échelle à une autre via le dialogue¹² alors que les identités renfermées sur une unique échelle (elle-mêmes, auto-référentes) conduisent à l'exclusion et au rapport au force.

Là également, la réflexion de Jullien dessine des outils à mettre en œuvre. Qu'en est-il par exemple des opportunités offertes aux personnes de changer d'échelle ? Pour les étudiants, existe par exemple le programme Erasmus. Quid des plus jeunes et des non étudiants ? De la même manière, le langage pourrait constituer un axe de travail fondamental pour qu'il ne soit plus le vecteur de projections identitaires sur les autres, mais l'organisateur d'un dialogue¹³. Que penser encore de la littérature qui constitue une formidable exploration des ressources d'une langue. Quelle place lui fait-on, par exemple dans les temps scolaires, qui permettrait cette exploration ? Quelle place est faite aux littératures étrangères comme occasion d'explorer d'autres ressources et de rendre intelligibles d'autres cultures ?

Car c'est bien de cela qu'il s'agit. D'un cheminement pour que chacun laisse passer quelque chose de l'autre pour qu'émerge quelque chose en commun : le commun de l'intelligible¹⁴.



Notes et bibliographie

1) Foucault, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Gallimard, 1966.

2) Autres exemples : les physiocrates au XVIII^e ou les positivistes à la suite d'Auguste Comte, au XIX^e, qui recherchent les lois naturelles qui commandent l'organisation de la société. Cela a pour conséquence que les lois positives (humaines) doivent se calquer sur ces lois naturelles et ne surtout pas les contrecarrer. L'approche naturaliste est profondément normative.

3) Parler comme le fait Jullien de singularité n'est pas neutre. Les philosophes distinguent en effet la singularité de la particularité. Les cas particuliers ne forment qu'une variante d'un ordre général. La singularité au contraire renvoie à l'unicité du phénomène qui porte en lui-même sa propre grandeur, sans avoir à se référer à un ordre général dans lequel il s'inscrirait.

4) Pour que les Hommes soient pleinement Hommes, il fallait que l'universel se réalisât et, pour cela, mettre en place les conditions (les institutions par exemple) pour que le principe puisse se réaliser. Avec l'idée courante qui voulait que si les humains n'étaient pas conformes au principe, cela venait que leur nature avait été pervertie par les institutions. D'où la nécessité première de changer les institutions. Les principes issus de la nature constituent des points fixes a-historiques grâce auxquels résoudre le dilemme : « comment avoir des institutions vertueuses si les citoyens ne le sont pas, comment avoir des citoyens vertueux si les institutions ne le sont pas ? ».

5) Les mouvements « féministes » sont très importants au cours du XIX^e siècle, avec des propositions très radicales telle l'abolition du mariage, de la dot etc.

6) C'est d'ailleurs en s'y soumettant que l'universel pourra être atteint et l'humain devenir réellement Humain.

7) Voir à ce sujet le roman de Jean Claude Carrère, La controverse de Valladolid ou celui de d'Umberto Eco, Le nom de la rose.

8) Pour des auteurs comme Locke ou Thiers qui se réfère explicitement à Locke, les Hommes qui ne se comportent pas selon les passions sociables ne sont plus Hommes, « ce sont des lions, des tigres »... On voit ce qu'il peut en advenir. Dans le langage courant, on assimile d'ailleurs facilement un assassin à un monstre. On le renvoie au non humain, ce qui autorise tous les traitements.

9) De nombreux sociologues prennent pour point de départ le fait que les groupes se constituent sur leur ressemblance, sur des caractéristiques communes et leur distinction par rapport aux autres. C'est pourquoi, selon Putnam par exemple, il convient ensuite de « faire des ponts » entre des groupes dissemblables. Ce qui, au passage est beaucoup plus facile à conceptualiser qu'à mettre en œuvre. L'avantage de l'approche de Jullien est de penser en un seul et même moment la formation d'un commun et son lien à l'autre. La relation n'est pas disjonctive mais dialectique.

10) N'en veulent pas les groupes communautaristes qui ne souhaitent pas que d'autres entrent dans les territoires qu'ils contrôlent et les groupes « privilégiés » qui ne veulent pas être dérangés par d'autres, ne partageant pas les mêmes « valeurs ».

11) Ce qui conduit au mieux au côté à côté, au pire au clash, en passant par des tentatives d'assimilation.

12) Le « dia » de dialogue exprime ce qui traverse et donc ce qui circule entre deux interlocuteurs

13) Voir les débats actuels sur l'écriture inclusive.

14) On relèvera que la pensée de Jullien reste résolument dans l'optique des Modernes, qui fait une bonne place à l'intellection comme vecteur des relations sociales. Les Post-Modernes, comme Mafesoli, pourraient répondre que les affects, les émotions, les affinités sont beaucoup plus opérantes pour les comprendre et en rendre compte.

Le Bloc Notes de l'Agence, édité et imprimé par :
L'Agence d'Urbanisme de la Région Mulhousienne
33 avenue de Colmar, 68 200 Mulhouse
www.aurm.org

Rédaction : Didier Taverner

Date : Février 2018

Toute reproduction autorisée avec mention précise de la source et référence exacte

