

Groupe de travail «SENS » n°6

« Ecole catholique et immigration : quel vivre ensemble ?

I. Introduction

A. Un rôle de socialisation et de sens

Le sens d'une école catholique accueillant des populations issues de l'immigration est lié à sa capacité de leur donner accès à la vie en société et de jouer à l'égard de ces populations le rôle d'ascenseur social. L'école s'inscrit à cet égard dans la mise en œuvre des objectifs définis par le décret « Missions » :

- promouvoir la confiance en soi et le développement de la personne de chacun des élèves ;
- amener tous les élèves à s'approprier des savoirs et à acquérir des compétences qui les rendent aptes à apprendre toute leur vie et à prendre une place active dans la vie économique, sociale et culturelle ;
- préparer tous les élèves à être des citoyens responsables, capables de contribuer au développement d'une société démocratique, solidaire, pluraliste et ouverte aux autres cultures ;
- assurer à tous les élèves des chances égales d'émancipation sociale.

Dans ces diverses missions, l'école aidera les jeunes à développer leur esprit critique et à donner du sens à leurs actions et au savoir à acquérir.

B. Enseigner d'abord

Cependant, les difficultés du « vivre ensemble », les difficultés relationnelles et sociales de certains jeunes ont parfois hypertrophié la démarche de socialisation, au point d'en faire une priorité absolue. Au sein de l'école, c'est avant tout à travers **l'acte d'enseigner** que devra se faire cette socialisation. Les autres activités seront subordonnées à celui-ci.

C'est en mettant tout en œuvre pour être une école performante au niveau de l'acquisition des savoirs et des compétences que l'école répondra le mieux aux besoins d'insertion sociale de ses élèves et qu'elle contribuera à donner sens non seulement à leur travail scolaire mais également à leur engagement dans la société.

C. Des difficultés cumulées

Les difficultés scolaires que connaissent la plupart des jeunes de l'immigration en milieu populaire ne leur sont pas à proprement parler spécifiques. Elles sont fort parallèles, voire analogues à celles que connaissent les autres élèves issus des mêmes milieux. Si elles se caractérisent en milieu immigré, ce n'est pas tant par leur particularisme que par leur cumul. Elles ne sont pas des obstacles spécifiques, elles sont une accumulation d'obstacles.

Comme pour les jeunes de milieu populaires l'enseignement doit au moins se doter pour

pallier ces difficultés, d'équipes enseignantes stables, d'un environnement adéquat et d'un matériel adapté et performant. Le cumul des difficultés nécessitera cependant de part cet « effet cumulé » de remédiations spécifiques

D. Droit à la différence et devoir de « vivre ensemble »

Si la société moderne a mis à juste titre l'accent sur l'impérieuse nécessité de reconnaître la dignité de chaque femme et de chaque homme dans le respect de leur différence, il ne faudrait pas perdre de vue que vivre en société, c'est simultanément accepter et assumer des devoirs de «vivre ensemble».

Créer une société humaniste, ce n'est pas additionner en un lieu, dans l'équivalence, des cultures différentes qui vivent en parallèle sans se fraterniser. Comme le constate Hélé Béji, cela ne conduit pas à un humanisme, mais à des humanismes qui s'excluent et sont dès lors destinés tôt ou tard à s'affronter¹.

Créer une société humaniste, c'est oser d'abord se reconnaître entre personnes d'appartenance culturelle différente. C'est ensuite oser prendre acte que des désaccords existent, mais oser de même et simultanément tout mettre en œuvre pour les considérer ensemble, non comme des motifs d'affrontement, mais comme des références au départ desquelles chacun considère, dans la confiance, que l'autre s'efforce de trouver aux questions concrètes de vie en société, des solutions qui valent pour l'ensemble de ses composantes².

Les cultures peuvent humaniser si elles se respectent et s'attèlent ensemble au mieux être de tous les humains. Elles déshumanisent chaque fois que l'une ou plusieurs d'entre elles se considèrent comme supérieures aux autres. C'est encore Hélé Béji qui affirme que la priorité donnée à l'identité ne peut que s'affirmer au détriment de la liberté d'autrui.

E. Une chance pour l'école catholique

Accueillir ainsi des populations issues de l'immigration peut donc être regardé comme une richesse plutôt que comme une fatalité. En effet – et ne serait-ce pas le sens même de l'évangile et de la « catholicité » ? -, l'altérité est une chance pour le développement de chacun. N'y a-t'il pas un sens évangélique à vivre l'école plurielle, à vivre l'ouverture à l'autre qui interpelle ma spiritualité ?

II. Recommandations

A. Un règlement d'ordre intérieur clair et incontournable

L'accueil des parents doit faire l'objet d'une attention particulière. Le ROI peut être le support d'une rencontre fructueuse.

Le vivre ensemble à l'école doit reposer sur un corpus commun explicite et incontournable, qui doit faire l'objet d'un règlement d'ordre intérieur clairement exposé et remis aux parents lors de chaque inscription. Cette disposition, prévue par le décret, devrait faire l'objet d'un temps d'échange suffisant que pour s'assurer avec les parents et les jeunes d'une bonne

¹ Exposé donné aux Facultés Universitaires St Louis le 8 octobre 2002 – voir annexe 1

² C'est ce que le groupe « Avicenne » prône comme double approche d'un humanisme pluriculturel : le « désaccord fondateur » conduisant à un « consensus par confrontation ». – voir annexe 2

compréhension de chacun des éléments.

La teneur de ce règlement, si elle peut être renégociée dans le temps, ne peut en aucun cas être refusée de façon unilatérale. Cette renégociation se fera de manière concertée au sein du conseil de participation.

Le ROI doit contenir sans ambiguïté les exigences de tenue, de comportement et d'assiduité aux cours réclamées de tout élève. Son explicitation aux parents doit s'accompagner d'une demande expresse de remplir pleinement leur rôle de parents, soit de soutenir l'école en cohérence avec le règlement et de participer aux réunions de parents.

Lorsqu'elles sont claires et fermes dès l'inscription, - si ces exigences peuvent constituer une raison pour les parents de ne pas inscrire leurs enfants, ce qui est de leur plus stricte liberté, - elles ne pourront plus faire l'objet par la suite de conflits, ni avec les élèves, ni avec les parents : le non respect de ces règles souscrites en toute connaissance de cause constituera la frontière au delà de laquelle l'inscription deviendra d'office sans objet.

La demande faite aux parents d'être pleinement parents, dans de nombreux milieux populaires immigrés, conforte dans les familles le rôle parental et plus particulièrement celui du père, ce qui n'est pas sans influence sur le climat familial et, par voie de conséquence, sur le comportement scolaire et social des enfants et des jeunes.

Enfin, il n'est peut-être pas inutile de mentionner dans ce règlement d'ordre intérieur les options philosophiques et spirituelles sur lesquels se fonde l'enseignement donné dans l'institution, avec leurs implications, notamment dans les cours et les activités. A ce propos, il peut être bon de mentionner qu'en ce qui concerne les activités liées au culte catholique, des activités alternatives seront proposées aux élèves d'autres religions

B. Une offre d'apprentissage du français aux parents

Cette démarche d'accueil, plus particulièrement dans l'enseignement fondamental et dans les classes d'élèves primo-arrivants, devrait permettre d'identifier les parents qui ne maîtrisent pas le français. Offre devrait pouvoir leur être faite de s'initier le plus rapidement et le plus efficacement possible à la langue de l'enseignement.

Cette offre, certes non contraignante mais néanmoins persuasive, ne devrait pas être une possibilité mise en œuvre par l'institution scolaire elle-même. Celle-ci pourrait toutefois être, et le relais de détection des besoins au service des décideurs politiques, et le lieu d'incitation le plus efficace, nombre de parents effectuant la démarche d'inscription scolaire dans un état d'esprit plein d'espoir pour l'avenir de leurs enfants, y percevant la chance possible pour eux d'une véritable promotion sociale.

Si l'institution scolaire n'avait à assumer, ni la création, ni le fonctionnement de ces modules d'apprentissage de la langue destinés aux parents, elle pourrait en être partenaire, en ouvrant par exemple ses locaux à des associations telle que "Lire et Écrire" qui, aidées adéquatement par le politique, pourraient mettre au point de tels modules, en concertation par exemple avec les associations locales des populations immigrées.

Outre qu'une telle démarche faciliterait par la suite les relations de l'école avec les parents,

elle concourrait simultanément à :

- une meilleure intégration de ces personnes dans la population belge ;
- éviter les déstabilisations familiales que peut provoquer le fait que ce sont les enfants, même parfois en relatif bas âge encore, qui doivent servir de traducteurs, de facilitateurs, voire de négociateurs pour leurs parents, analphabètes de fait dans notre société ;
- une relation à l'élève qui intègre valablement ses parents dans un dialogue sur son comportement et sur son avenir scolaire et socioprofessionnel.

C. Priorités pédagogiques

1. L'apprentissage de la langue

Si l'apprentissage de la langue française est une des bases essentielles de l'enseignement de tout élève, qu'il soit ou non de milieu défavorisé, il l'est plus encore pour les élèves issus de l'immigration dont, pour la toute grande majorité, la langue française n'est pas la langue maternelle.

Dans toute société, l'insertion sociale se fait prioritairement par la langue véhiculaire qui y est utilisée. De plus, comme elle est, d'une manière générale, la langue de l'enseignement, sa connaissance est la voie d'accès aux autres branches et donc une condition presque incontournable de réussite scolaire.

L'apprentissage de la lecture en compréhension sera dès lors une priorité absolue.

2. L'attention aux dimensions interculturelles des matières

Dans toutes les écoles du réseau, au sein d'une Europe qui s'élargit à des pays qui ont une histoire et une culture différente de la nôtre, une attention devrait de plus en plus être portée aux dimensions multiculturelles que revêtent toutes les matières enseignées. Ainsi, n'est-il pas indifférent par exemple de souligner en mathématique que l'origine de l'algèbre est arabe et que le nom même de cette matière, qui pour la plupart est un mot de la langue française, est la transcription phonétique de l'inventeur de cette discipline.

On comprendra qu'une telle affirmation dans une classe composée d'élèves belges, et d'autres d'origine maghrébine, ne laissera personne indifférent, et contribuera à ce que les élèves issus de l'immigration se sentent reconnus à travers ce qui n'est finalement qu'une situation de fait de l'histoire de la mathématique. Pour une population qui, à tort ou à raison se sent humiliée, la fierté liée à la reconnaissance est un vecteur d'insertion et dès lors de réussite scolaire.

Ce rapport à l'histoire au sens large, réclamera attention et doigté de la part des enseignants. En effet, la mémoire que les cultures ont des faits historiques est non seulement différente, mais elle est souvent conflictuelle. Or, aujourd'hui encore, cette mémoire, qui peut être une mémoire humiliée, est mouvante, manipulée, et peut conduire à des conflits entre élèves,

attisés trop souvent par l'actualité³.

Il y aurait lieu par ailleurs de ne pas limiter les approches historiques des pays et des nations à leurs seuls aspects politiques et conflictuels, mais à les ouvrir aux éléments et aux événements culturels : littérature, philosophie, science, musique, arts graphiques, sculpture et architecture. Plutôt que de créer des oppositions potentielles entre élèves, ces approches leur permettent au contraire de s'intéresser les uns aux autres et de se découvrir des influences communes ou réciproques. L'algèbre en est un exemple.

D. La formation des professeurs

1. Ouvrir les matières au pluriculturel

Pour être à même d'enseigner valablement dans ce contexte relativement inédit, les professeurs doivent pouvoir se former en conséquence. Ils peuvent évidemment le faire personnellement, et bon nombre d'entre eux s'y emploient déjà, par la lecture, l'intérêt porté à leurs élèves et les diverses sources médiatiques auxquelles ils ont accès.

Une formation plus systématique aux différents aspects évoqués ci avant, par des personnes comme Valérie Rosoux, Bishara Kader, Altay Manço ou Xavière Remacle, par exemple, devrait toutefois pouvoir leur être dispensée, formation qui, loin d'une vague neutralité, devrait leur permettre d'accéder à une attention autorisée sur les sentiments, les valeurs et les intérêts particuliers des jeunes issus des immigrations.

Car il ne faut pas l'oublier, ce n'est pas face à un seul type culturel d'immigration que nos écoles sont placées, et même en s'en tenant par exemple au seul Islam, outre le fait que toutes les familles immigrées de culture islamique ne sont pas d'office des familles croyantes ou d'observance religieuse, l'Islam du Maroc n'est pas celui de Turquie et celui des Pakistanais n'a pas grand chose à voir, hormis le Coran, avec celui des Bosniaques.

Une formation des professeurs à la spécificité culturelle et sociale des jeunes est donc nécessaire, comme une connaissance suffisante des implications pluriculturelles des différentes matières à dispenser. El Kalima à Bruxelles et les Centres Régionaux d'Actions Interculturelles peuvent être d'excellents lieux ressources à contacter en la matière.

Il serait également utile de prévoir un accompagnement des enseignants – des jeunes en particulier -, afin qu'ils puissent s'approprier et exprimer de façon claire et sereine leur propre identité culturelle et religieuse.

2. Pouvoir être porte-parole de la loi

De nombreux jeunes abordent l'école en ayant été peu structurés dans leur milieu familial - et ceci se vérifie dans toutes les classes sociales et dans toutes les cultures -. Un travail important de rapport à la loi sera donc nécessaire.

Les directions et les pouvoirs organisateurs auront beau rédiger clairement et exposer

³ voir à ce propos les travaux menés par Valérie-Barbara Rosoux, chercheur CNRS et professeur à l'UCL. et particulièrement : *Les usages de la mémoire dans les relations internationales*, Bruxelles, Bruylant, 2001.

fermement aux parents le règlement d'ordre intérieur de l'institution, ce ne sont pas moins les professeurs qui sont et seront quotidiennement avec les élèves et c'est donc eux qui sont les véritables relais de la loi de et dans l'école. Ils sont celles et ceux qui transmettent aux élèves les règles de socialisation et de citoyenneté, au départ de ce qui est vécu dans la microcosme social qu'est l'institution scolaire.

Plus spécifiquement, vis-à-vis des jeunes de religion musulmane, il faudra prendre conscience d'un rapport à la loi radicalement différent pour ceux qui considèrent que "la loi unique est celle de Dieu". Cela implique pour eux un rapport différent au politique, à l'espace public.

E. Les cours de religion

Puisque nous accueillons les élèves de l'immigration dans un enseignement qui se réfère explicitement à la religion catholique, il est fondamental d'exprimer clairement nos références de valeurs, de sens et de foi.

Il est toutefois indispensable que l'ensemble des enseignants aient une connaissance minimale des religions et des cultures de leurs élèves.

Par ailleurs de nombreux jeunes - souvent de milieux populaires, qu'ils soient chrétiens (issus de confessions ou d'Eglises diverses, d'ailleurs) ou musulmans (de tendances diverses également) peuvent être imprégnés d'une religiosité vague ou agressive. Le travail du cours de religion devrait les aider à se libérer d'une religiosité crispée sur des certitudes, pour les ouvrir à une foi éclairée et respectueuse des options et des convictions différentes des leurs. En effet, s'il se positionne clairement comme cours confessionnel, s'il a pour objet de présenter la foi chrétienne, le cours de religion catholique le fait dans le respect inconditionnel des croyances de chacun et dans le cadre qui est le sien, celui de l'enseignement. Il entend offrir des clés pour entrer dans l'intelligibilité du religieux, de son rapport à l'existence et à la culture. Et, par la dynamique même mise en place par le programme, il a aussi pour horizon de formation le croisement des regards philosophiques, religieux, culturels. Ainsi, dans la mesure où le contrat de confiance entre l'école (et le cours de religion) et l'élève (et ses parents) sur lequel repose l'inscription dans l'établissement en début d'année est respecté, dans la mesure où le programme distingue clairement les registres de la foi et ceux du savoir et où l'évaluation porte sur des compétences, dans la mesure où le cours permet l'expression et l'échange dans un cadre clairement établi et respectueux de tous, les fruits engrangés ne peuvent être que ceux d'une identité plus éclairée et vécue plus sereinement ainsi qu'une plus grande convivialité, cela grâce à une meilleure connaissance de ses propres convictions et des convictions des autres.

Ces considérations sont développées dans les travaux du groupe sens n°4, notamment dans sa version courte et, plus largement, dans une « *Outil d'accompagnement au programme de religion catholique pour les classes à forte population musulmane* » rédigée également à la suite du Congrès.⁴

⁴ Ces deux notes seront disponibles sur le site du secteur religion

F. Des démarches pastorales

La question se pose de savoir comment vivre ensemble, interculturellement et interconvictionnellement, les grands événements de la culture religieuse chrétienne (Noël, Pâques ...) , et de faire également droit au vécu des autres religions, et concrètement, à celui de l'Islam (eid el Kebir, ramadan ...). Des expériences ont été tentées avec plus ou moins de succès dans certains établissements et pourraient utilement être partagées⁵ .

On privilégiera, pour « célébrer ensemble », les événements du quotidien de la vie des jeunes (naissance d'une petite sœur ou d'un petit frère, l'accident, la maladie ou la mort d'un proche etc.) ou du monde (actualité, problèmes de société, mouvements de solidarité etc.). A cette occasion, on peut imaginer un temps de célébration commune : partage de paroles de vie tirées de traditions religieuses différentes, expression de recherches de sens, célébration de l'humanité en marche et/ou d'une espérance en un monde meilleur. Pourquoi, dans ce cadre d'une célébration pluri-convictionnelle, ne pas proposer d'exprimer ses convictions, sa foi, de dire ce qui fait vivre ? Dans la mesure où cette expression se fait dans un climat d'hospitalité des convictions de chacun et dans le sens d'un désir de voir grandir l'humain en soi et dans le monde, la célébration ne peut que s'en trouver enrichie.

Des ateliers de réflexion philosophiques et religieuse, des démarches visant une recherche de sens respectueuse de la pluralité des convictions trouveront leur place dans l'école. Comment, par exemple, parler de la paix, de la non-violence, d'un développement durable et pour tous ? Pourquoi ne pas œuvrer ensemble dans cette perspective et s'inscrire dans des démarches ou campagnes plus globales comme Amnesty International, Oxfam, 11. 11. 11., Iles de paix etc. ?

Cette pastorale déclinée au pluriel n'exclut pas, au contraire, qu'il puisse y avoir des temps où des chrétiens se retrouvent pour célébrer leur foi au Dieu de Jésus-Christ. On veillera alors à ce que les élèves non-chrétiens se sentent reconnus et respectés dans leurs convictions et foi propres. Qu'ils aient une place –à inventer- dans une célébration qui n'est pas sacramentelle et qui leur permet d'être en accord avec eux-mêmes (cette proposition rejoint celle qui est exprimée plus haut); ou, notamment dans le cas d'une célébration sacramentelle, qu'il leur soit proposé de vivre une démarche parallèle par laquelle ils ne se sentent pas marginalisés et qui ait du sens pour eux.

On comprendra avec quel tact et quel respect de la liberté d'autrui de telles ouvertures doivent être faites, puisqu'il s'agit toujours de tenir ensemble les deux pôles du projet éducatif chrétien : enracinement dans sa tradition propre et ouverture aux autres traditions. Cela demande que le public adulte de l'établissement –la direction, les professeurs, les éducateurs, les parents ?- ait mûri lui-même ces questions. Ne serait-il pas utile, nécessaire même, de lui offrir, au sein même de l'école, des ateliers « travail du sens » ou « travail de la foi » ou « travail de la rencontre interreligieuse » ?

Ces différentes questions, assorties de quelques propositions, ont été rencontrées et travaillées

⁵ Un appel est fait aux écoles pour nous faire connaître leurs expériences en ce qui concerne le vivre ensemble interculturel et interconvictionnel.

30.09.04

LE PLURALISME CULTUREL FONDE-T-IL UN NOUVEL HUMANISME ?

Je suis moi-même pluriculturelle. Personnellement, j'en ai tiré de grands bénéfices sur le plan intellectuel et affectif, et en particulier une plus grande liberté de perception et d'analyse. Mais parce que c'est une expérience vécue, elle contient une part d'illusion et de faux-semblants, de dangers proportionnels à sa richesse -en vertu de ce principe que j' ai remarqué que chaque avancée de la conscience se paye aussi par la formation de nouvelles passions, de nouvelles erreurs, de nouveaux préjugés que la raison humaine n'avait pas prévus.

Ainsi, l'idée de pluralisme est une de ces ouvertures extraordinaires de l'esprit humain qui s'est accompagnée de nouvelles fermetures morales et idéologiques qu'on n'avait pas soupçonnées. Et c'est cette expérience à la fois excitante et en même temps très inquiétante que j' éprouve tous les jours, parce que j 'y suis directement impliquée, et qui est devenue pour moi d'une certaine manière une seconde nature; mais qui m'a fait entrevoir, derrière des formulations très séduisantes et très attrayantes, des périls dont la gravité peut mettre en jeu la vocation humaine de la culture, et même la survie de la culture comme moyen de compréhension entre les hommes. C'est donc ce parcours critique, cette intériorisation critique des difficultés que rencontre le pluralisme culturel, dont je vais essayer de donner un aperçu.

1. Le «*pluralisme culturel*» fait partie de ces énoncés modernes que tout le monde prend comme une évidence mais qui cache peut-être une ignorance. Veut-il dire éclatement des cultures ou synthèse des cultures, nouvel ordre culturel ou désordre culturel, nombre infini ou nombre fini de cultures, assimilation culturelle ou séparation culturelle, mimétisme ou singularisation, peut-être tout cela à la fois ? Quelque chose nous dit que le pluralisme culturel est au-delà de sa formulation intellectuelle, qu'il participe de manière intime aux troubles les plus élevés, mais aussi les moins élucidés, de notre époque.

« *Fonde-t-il un nouvel humanisme ?* » On se dit: mais l'humanisme a toujours été une pensée de la diversité. Le pluralisme a toujours existé dans l'histoire, *il a fait l'histoire*. C'est la multiplicité des influences, des emprunts, des croisements, des rencontres, des découvertes qui ont fait de la culture cette expérience mystérieuse où je ne puis vraiment distinguer ce que je suis de ce que j'emprunte. La Méditerranée est de ce point de vue exemplaire. Elle n'est pas seulement une région, elle est un monde, non pas le centre du monde, mais la vision de son unité, ou le rayonnement de ses parties, là où les mots Orient et Occident se révèlent l'un à

⁶ Donner les références de la plaquette en cours de réalisation : cfr M. Tonus

l'autre, où le sens de leur déploiement réciproque est décisif pour l'humanité toute entière. Elle est l'horizon de toute l'humanité dans notre voisinage immédiat. Dans cette alchimie, je tire un supplément d'être de tout ce que je suis et de tout ce que j'accueille. Cet accroissement de ma puissance d'être n'est autre que l'humanisme.

Je pense que cette image peut illustrer le sens de la pluralité qui a nourri le vieil humanisme, au sens d'un élargissement perpétuel de notre expérience, dans le temps et dans l'espace, dans *les temps* et *les espaces*, qui, au-delà *du monde*, peut aller jusqu'à la pluralité *des mondes* (suivant le titre de Fontenelle). L'humanisme, dans le sillage même des *humanités* -au sens classique de «faire ses humanités», le mot est au pluriel et je crois qu'en Belgique il signifie études secondaires -est bien cette disposition intellectuelle et morale par laquelle on cultive l'apprentissage des oeuvres humaines, dans leurs aspects les plus originaux, pour se familiariser avec leur étrangeté, afin non point de s'en effaroucher, mais au contraire, d'apprendre à les apprécier en s'en étonnant sans cesse, et de faire de cet «étonnement» l'exercice de notre sagesse philosophique et de notre élévation morale.

Depuis Montaigne, l'humaniste n'a cessé de lutter contre le préjugé selon lequel «*chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*», et il a cherché derrière la variété singulière des climats, des postures, et des visages, «*la forme entière de l'humaine condition*», le miracle ontologique d'une ressemblance entre les hommes, d'une «lumière naturelle» diraient les philosophes du XVIII^e siècle, qui habite toutes les créatures humaines, et qui les distingue radicalement des autres espèces vivantes. L'humanisme a toujours été pluraliste, mais de telle sorte que le *dissemblable* ne fasse pas oublier l'amour de l'homme pour son *semblable*.

Donc: pourquoi parler de «*nouvel humanisme*»? Parce que cette pluralité naturelle des hommes, cette unité de l'espèce humaine au-delà de la diversité des races, selon la formule classique, l'humanisme qui l'a conçue sur le plan intellectuel, l'a trahie sur le plan historique et politique. En effet avec l'entreprise coloniale, il s'est trouvé pris dans une contradiction entre d'une part la volonté de conquérir des peuples dits primitifs afin de les civiliser, c'est-à-dire la mission de les amener à devenir un jour de futurs humanistes, et d'autre part le principe contraire qui leur interdisait de les assujettir, même avec de bonnes intentions, au nom de la règle universelle énoncée par Pufendorf qui dit: «*Je ne saurais me persuader que la seule excellence de nature suffise pour donner droit à un être d'imposer quelque obligation à d'autres êtres, qui ont aussi bien que lui, un principe intérieur pour se gouverner eux-mêmes.*»

Avec l'anthropologie moderne, on ira plus loin, on découvrira que, dans le domaine des choses «sensibles», notion rousseauiste reprise par Levi-Strauss à côté de «l'intelligible», les primitifs paraîtront plus humains que les civilisés. A partir du moment où on démontre que la vie sauvage est elle-même culture, il ne pouvait plus y avoir de barrière raciale entre les indigènes et les civilisés, chacun étant doté d'une culture où se révèle le signe manifeste de son humanité. Peu à peu, on s'est mis à ne plus pouvoir concevoir l'homme sans son identité culturelle, l'*humain* s'est assimilé au *culturel*. Ce par quoi nous nous reconnaissons comme humains, par quoi notre humanité nous devient visible, tangible, sensible, c'est notre culture.

Il y a déjà là tout le dilemme et l'échec de la conquête coloniale ou impériale, consciente d'un humanisme qui lui interdit l'asservissement de nos semblables, si étranges qu'ils nous paraissent par leurs moeurs, mais entraînée par la civilisation née de cet humanisme même à répandre ses idéaux par tous les moyens, fussent-ils inhumains. Il est bien évident que les colonialistes n'étaient pas tous des humanistes et ne pensaient pas tous aussi bien que Montaigne. Mais ils étaient animés d'une foi dans la civilisation européenne qui leur faisait confondre le droit de conquête avec le rayonnement du progrès. Il s'est produit dans le colonialisme une sorte d'alliance contre-nature entre l'homme du monde et le criminel, telle que la décrit H. Arendt «*quand, dit-elle, la société tombe amoureuse de ses bas-fonds et le*

criminel se sent élevé lorsqu'une froideur civilisée, le souci d'éviter des efforts inutiles, le savoir-vivre l'autorisent à créer une atmosphère vicieuse et raffinée autour de ses crimes.» (dans les *Origines du totalitarisme*). La civilisation apparut alors à la lumière sinistre des fléaux répandus par ses comptoirs et ses expéditions. Plus les autochtones naissaient à l'humain, plus les civilisés se couvraient d'inhumain. On retrouvait la pensée selon laquelle le cœur du sauvage était plus sensible que le cœur corrompu du civilisé. La pensée du XVIII^e avait donné au sauvage une âme vertueuse, l'ethnologue lui a trouvé une culture authentique, la décolonisation lui a fait une conscience politique.

Ainsi la culture de l'homme n'est pas seulement de maîtriser la nature, mais de s'humaniser lui-même. Être «humain» ne signifie pas seulement appartenir à l'espèce humaine, cela signifie *être capable d'agir avec humanité*, être capable de bonté, de sensibilité. La culture n'est pas seulement les performances du développement; elle réside aussi dans une vie symbolique plus profonde, un dialogue avec la nature, un imaginaire, un langage poétique de l'âme et du cœur, où le mystère de l'existence devient inséparable de la quête d'une sagesse spirituelle. Le génie humain dispose d'une gamme infinie de représentations qui apportent un supplément d'humanité à l'humanisme même. Inversement, la civilisation, contrairement à la foi humaniste, ne rend pas automatiquement les hommes meilleurs, et leur insensibilité peut même augmenter avec leur niveau de progrès. Ici éclate dans toute sa force l'idée de Rousseau (qui lui avait valu justement la hargne de la coterie philosophique), premier grand penseur moderne à avoir énoncé la séparation entre la société civilisée et l'humain, dans son *Discours sur les sciences et les arts*. Cette idée, on s'en souvient, a été la première illumination de sa vie, sur la route de Vincennes, où il marchait pour rendre visite à son ami Diderot emprisonné. «*Nos âmes, dit-il, se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection.*» idée qu'avait injustement raillée Voltaire en disant qu'elle lui avait donné «l'envie de marcher à quatre pattes». L'idée de Rousseau était que la civilisation répand, avec le progrès, le règne des passions artificielles qui le séparent de la sagesse et du bonheur.

Est-ce qu'on ne serait pas dans un malaise similaire ? La modernité ne vit-elle pas un divorce entre son génie scientifique et son indigence morale face aux maux de la société ? Et l'appel à d'autres cultures, au sens anthropologique, ne résonne-t-elle pas comme la redécouverte d'un bien profond, une équivalence de l'idée de nature au XVIII^e siècle, une vérité première où l'homme veut se réconcilier avec lui-même ? Ainsi le pluralisme chercherait dans le réveil d'autres cultures, dans *l'homme culturel* un renouveau humain, comme le XVIII^e siècle cherchait dans le rêve de *l'homme naturel* une image d'innocence et de bonté qu'il ne retrouvait plus dans l'injustice de son temps.

C'est ainsi que nous sommes entrés dans *l'ère moderne du pluralisme culturel*, et l'idée de «nouvel humanisme» serait alors liée, non pas seulement à la pluralité, mais à *l'équivalence des cultures* entre elles. Donc, plus de hiérarchies culturelles, plus de cultures supérieures ou inférieures. Toutes ont une dignité humaine, une valeur spirituelle équivalente, un droit égal de reconnaissance. Avec la décolonisation, ce principe est devenu irréversible. On pourrait même imaginer, non pas un humanisme au singulier, mais des humanismes au pluriel, chaque culture étant capable d'apporter ses propres lumières civilisées. Cet humanisme second devait donc naître de la révolution historique qui donne à tous les peuples le droit de résister culturellement à leur domination.

Donc des humanismes au lieu de *l'humanisme*, réduit à n'être qu'un humanisme parmi d'autres, voilà ce que suggère au prime abord le pluralisme culturel. En fait, toute la question est de savoir si le mot *humanismes* au pluriel va continuer à prendre l'homme pour valeur suprême en le rendant plus tolérant, ou si au contraire le facteur de multiplication ne va pas être un facteur de division, et si «*des humanismes*» ne renvoie pas à «*des humanités*», non plus au sens classique d'étude du genre humain, mais de différenciation par ses origines en

familles culturelles distinctes. Le fait qu'il y ait des humanismes n'est-il pas le signe de la fin de l'idée de *fraternité* humaine ?

2. La première application historique de ces humanismes au pluriel a été les Indépendances, la traduction nationaliste de son appartenance culturelle, soutenue par toutes les consciences éclairées du siècle. On voit déjà que le principe de se gouverner soi-même, devenu ce fameux «*droit des peuples à disposer d'eux-mêmes*» est bien ce principe d'égalité culturelle forgé par la conscience philosophique qu'on évoquait. Donc, la notion même d'identité culturelle n'est pas tirée d'un fonds qui lui serait propre, mais bien l'expression du droit universel à son émancipation. L'identité culturelle est elle-même le fruit d'une conscience qui est au-delà de l'identité. Paradoxalement la colonisation, malgré son injustice, par la présence d'une culture étrangère (c'était déjà une sorte de pluralisme), avait semé des germes de renaissance culturelle autonome se réclamant des valeurs de l'humanisme.

Or, après la victoire des mouvements anti-colonialistes, cet humanisme second a pris une tournure imprévisible. En effet on constate, dans la plupart des pays décolonisés, une fermeture culturelle sans précédent, des pratiques politiques profondément hostiles à la liberté culturelle (les ministères de la culture sont des ministères de la censure), une exaltation nationaliste de sa culture à des fins populistes et autoritaires.

On voit déjà ici une première faillite du discours culturel à fonder, après le régime colonial, une société pluraliste. On a cru que l'aliénation historique s'arrêterait immédiatement avec le retrait de l'occupant, on s'est trompé. C'était une illusion, une *illusion culturelle* justement. L'affirmation de sa culture n'est donc pas forcément un progrès de justice et de liberté au sein de sa société. Au contraire, on peut même dire que l'argument culturel a servi les penchants fascistes, en assimilant la libre critique à une trahison nationale. Ainsi on peut dire qu'une culture *décolonisée*, c'est-à-dire délivrée de la domination étrangère, n'est pas forcément une culture *libre*, c'est-à-dire capable de défendre des valeurs de liberté et d'égalité, elle peut être même une culture de la soumission. Les sociétés décolonisées ne sont donc pas devenues des sociétés pluralistes, mais profondément rigides et uniformes.

Donc, s'il est vrai que la conscience démocratique moderne a posé l'équivalence des cultures entre elles, l'inverse n'est pas vrai: la revendication culturelle ne débouche pas forcément sur une conscience démocratique. Pourquoi ? Parce que les valeurs culturelles sont insuffisantes politiquement sans un autre type de valeurs qui ne sont pas, elles, culturelles mais *civiles*. L'humanisme n'est pas seulement de nature culturelle. C'est la *civilité*, et non la *culturalité* qui fonde l'humanité du politique. Relier l'homme à ses semblables dans une société, n'est pas culturel, mais civil. C'est vivre ensemble sans pour autant se ressembler. Se rassembler sans se ressembler. Nos vertus politiques, notre capacité à fonder une politique humaine, vivable, ne sont pas le simple effet de nos sentiments culturels. Et même toute société qui s'enfermerait dans ce type d'illusion est guettée par la tyrannie. L'appartenance culturelle ne nous protège pas contre la bêtise, l'injustice ou l'incurie de nos compatriotes. Le religieux par exemple, qui est un critère culturel absolu, débouche en politique sur l'absolutisme.

Donc, est-ce que la quête de ses origines culturelles s'est donné un imaginaire politique, un humanisme plus humain ? Non, dans les états décolonisés, la restauration culturelle n'a pas été le creuset des libertés et de la pluralité politique. Malgré sa critique décisive de la domination coloniale, la non-Europe ne s'est pas encore constituée en monde meilleur. La renaissance multiforme des traditions culturelles, qui devait élargir la promesse d'humanismes futurs, ne s'est pas réalisée.

3. On peut me faire, et je me fais l'objection suivante: ce que vous nous dites là n'est pas le pluralisme culturel, c'est même plutôt le contraire, c'est l'intégrisme culturel. Le vrai

pluralisme culturel ne peut s'épanouir qu'avec le pluralisme politique, il est un progrès de la démocratie, et non une régression de la démocratie; il n'est pas une confiscation des droits politiques, mais un élargissement de ces droits à ce qu'on pourrait appeler des *droits culturels*, qui seront une extension des droits individuels et sociaux à de nouvelles formes d'expression plus accomplies.

Cette formulation est évidemment séduisante, et la notion de droit culturel a quelque chose qui semble à l'avant-garde d'un humanisme de la tolérance. Les droits culturels devraient protéger et pacifier les cultures dans une coexistence des différences où elles seront forcées de se tolérer les unes les autres, en se pliant à l'exercice du droit réciproque d'écoute et d'expression. Est-ce bien le cas ?

Tout d'abord, en devenant un droit, chaque contenu culturel va se définir et se singulariser davantage, et sa différence va devenir un impératif, une frontière symbolique qu'on ne sera pas autorisé à transgresser. Donc le pluralisme, tout en encourageant les idées de mélange et de combinaison des cultures entre elles, les contraint en même temps à des types de réaction et de défense de soi assez proches du sentiment de pureté raciale. En fait, un droit fondé sur ses origines culturelles implique une exaltation de ses origines et de leur pérennité. Il peut conduire celui dont la culture a été méprisée à en tirer un orgueil qui est une forme de discrimination inversée. Et de fait l'angoisse culturelle d'être contaminé par l'autre et de disparaître peut faire de l'anti-raciste un alter ego du raciste, par préjugé colonial inversé.

Mais en même temps, ces droits culturels favorisent un existentialisme assez vague, emprunt d'une sublimation subjective dont la légitimité ne peut jamais être prouvée aux autres. On risque de tomber dans un galimatias culturel, dans de nouvelles complaisances narcissiques de la psyché moderne, des épanchements immatures où la moindre identité obscure veut être admise à la dignité d'un principe. Obscur, le critère culturel originel l'est de ne jamais pouvoir être clairement établi, et de gagner en puissance affective ce qu'il perd en discernement intellectuel.

Or, comment fonder un contrat culturel sur ces bases, quand on sait que chaque culture veut être sa propre norme, et qu'elle ne se départira pas si aisément de ses critères du licite et de l'illicite, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'obéissance et de la transgression, de l'innocence et de la faute ? Il y a un hermétisme, une opacité interne à chaque conviction culturelle qui rend inextricable le désaccord ontologique entre elles. Un même droit peut être vécu par d'autres comme une contrainte intolérable.

Plus encore. Avec la notion de droit culturel, donc de légitimité propre à chaque culture, il y a déjà la non-reconnaissance implicite d'une morale valable pour tous les hommes. Aucun acte ne sera plus répréhensible aux yeux de la conscience, non pas qu'il ne serait pas en soi condamnable, mais parce qu'il n'y aurait plus de conscience arbitrale en position de l'affirmer. Un droit culturel rend d'emblée illégitime tout jugement critique à son égard. Plus l'emphase culturelle est forte, et plus l'instance juridique de la personne humaine est faible.

Il est autre une raison qui empêche d'assimiler les droits culturels à des droits humains fondamentaux: c'est que les droits de l'homme sont des droits dits *naturels*, et non culturels. Ils sont imprescriptibles, ils fondent l'humain en arrachant l'homme à ses déterminismes culturels, à ses préjugés. Les droits de l'homme surgissent dans le retrait, l'effacement de la différence culturelle. Tous les hommes sont libres et égaux en droit quelle que soit leur origine, leur langue, leur religion, etc. c'est-à-dire dans l'*indifférenciation* de leur personnalité culturelle, dans leur *impersonnalité* culturelle. Au contraire, les droits culturels valorisent l'origine culturelle dans la reconnaissance entre les hommes, ils en font un postulat préalable de la relation, tandis que les droits de l'homme suspendent le critère culturel dans la considération de la personne. Les droits naturels et les droits culturels sont dans une logique contradictoire

Enfin, dernière antinomie entre les droits humains naturels et les droits culturels, c'est que les droits de l'homme sont soumis à une loi civile, à l'autorité de la force publique : «*La liberté consiste à faire 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 des mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.*» (Art 4, Déclaration de 1789). Un droit a des *bornes*, il n'est jamais laissé à une jouissance indéfinie, il doit toujours répondre de ses abus devant la loi. Or, quel code juridique interculturel va réglementer ces nouvelles exigences? Il n'y en a aucun pour le moment.

Nous touchons là, avec le pluralisme, à la question du malentendu affectif et intellectuel entre les cultures. Car comment empêcher qu'on use d'un droit culturel pour justifier l'injustifiable ? N'importe quelle horde, n'importe quelle bande, n'importe quelle puissante fratrie peut prétendre à une appartenance culturelle pour forcer la reconnaissance générale. Certes, tout le monde a le droit d'exister, mais nul ne peut forcer la reconnaissance. La reconnaissance relève du consentement de l'esprit (c'est-à-dire de la liberté de consentir ou de refuser) mais pas de la contrainte. « *Force, dirait Rousseau, ne fait pas droit.* » C'est une chose de dire qu'en toute culture est contenue une part inaliénable de l'humain, c'en est une autre d'en faire un capital d'impunité et d'irresponsabilité. Des droits sans obligation ne sont que des appétits, ou des expressions déguisées de la force. Ce serait une ironie du sort que la culture nous ramène à l'état sauvage, la guerre de tous contre tous.

D'ailleurs, les droits culturels ont déjà conduit des entreprises de la force. La colonisation a été, de son point de vue à elle, un «droit culturel», le droit de civiliser ceux qui ne l'étaient pas. Et aujourd'hui, qui peut empêcher certaines cultures de se présenter avec une vocation mondiale, en raison même du droit de chacune d'obéir à son génie propre ? Après tout pourquoi ne verrait-on pas la société occidentale comme une immense tribu très complexe qui tire son énergie et sa raison d'être de ses valeurs d'exploration et de découverte, de ses goûts prométhéens, fût-ce au détriment de celles qui se contentent de la jouissance de leur être sans se soucier d'un au-delà de leur horizon ? On voit donc que les doctrines culturelles qui au départ ont relevé les faibles, ont donné des atouts redoutables aux forts, à ceux dont l'enjeu consiste à contrôler culturellement leur époque pour ne pas qu'elle les asservisse.

Nous voyons bien ici comment l'équivalence des cultures, la démocratie culturelle, laisse entière la question de l'*inégalité* des forces en présence. D'autres formes de *partition* de l'humanité sont en train de naître, qui se réclament du génie occidental de la modernité. La performance professionnelle, la culture économique, l'idéologie des battants, le savoir-faire technologique, la supériorité démocratique elle-même, la vitesse de développement, et même l'idéologie humanitaire avec tout son cortège de surpuissance, sont autant de forces culturelles qui ont succédé à la sélection raciale, et se traduisent en suprématie morale et en maîtrise perpétuelle, avec les signes d'un nouvel avilissement de groupes et de nations tout entières. Il y a donc de nouvelles formes d'emprise culturelle plus diffuses, plus impitoyables, en comparaison desquelles le paternalisme colonial pourrait paraître presque humain

4. On voit que ce que j'avais dit de la culture au début, à savoir la faculté par laquelle j'accomplis mon humanité, n'est pas tout à fait vrai. Certes, dans chaque culture est à l'œuvre le mystère de l'âme, le langage du cœur, le travail de l'esprit. Mais justement, parce que ces dispositions se cultivent, elles peuvent aussi se détruire. Et cette même culture par quoi nous nous éveillons à notre humanité et à celle de nos semblables, cette culture si créatrice de notre humanité, peut aussi nous la dérober, nous la rendre méconnaissable, nous en ôter l'accès. Il peut y avoir *inversion de la vocation culturelle*. On peut s'humaniser, mais on peut aussi se déshumaniser par elle. Aucune culture n'est inoffensive, chacune est une combinaison subtile d'instincts humains et inhumains. Ce couple *humain/inhumain, élévation/abaissement*,

création/destruction, est un noyau ésotérique où chaque culture est une énigme pour soi. Cette ambivalence est universelle, et il revient à chacun de nous de faire ce travail de discernement, de maintenir notre vigilance quant à la dualité morale de toute culture.

Or, le plus grand risque d'une culture réside en elle-même, c'est elle qui peut sécréter les facteurs de sa propre ruine. C'est la culture démocratique qui a vu naître en son sein le goût des expéditions coloniales, c'est la culture européenne qui a conçu le fascisme où elle a failli s'anéantir, c'est la culture allemande qui a inventé le nazisme, c'est la culture russe qui a engendré le monstre soviétique, c'est la culture américaine qui invente le culte de la puissance, c'est l'islam qui sécrète ses fanatismes, etc. Je rappellerai que le principal danger des musulmans aujourd'hui ne vient pas de l'influence occidentale, mais des musulmans eux-mêmes, quand ils font cent cinquante mille morts en Algérie, et que le despotisme défait les sociétés musulmanes de leur propre chance de civilisation. De même, ce qui menace la société occidentale n'est pas la pénétration de la culture musulmane, mais les maux liés à la modernité, la perte du lien social, la destruction de la civilité, les formes extrêmes de l'individualisme, les violences désespérées qu'elles suscitent, les excès de la consommation, les pratiques attentatoires de la communication, les méthodes inquisitoriales de la presse, etc. J'ai dit plusieurs fois par exemple que faire porter un voile à une petite fille relève d'une même pratique attentatoire, obscurantiste, que la jeter en pâture à l'opinion publique dans des interviews à sensation. Entre ceux qui, par une restauration de leur tradition, ne parviennent pas à repenser la liberté, et ceux qui, au nom de la liberté, ont laissé se développer de gigantesques outils de canalisation de la culture, d'étouffement de la démocratie par ses organes de diffusion, la même part d'humain a été sacrifiée.

Or l'idéalisme culturel d'aujourd'hui veut ignorer cette double potentialité présente dans les cultures. Il y a une démission générale de la conscience devant toutes les revendications culturelles, sur le fond vide d'une condition humaine dont le destin commun n'exalte plus personne. Cela signifie que la notion même d'humanisme devient impraticable dans sa finalité d'unifier le genre humain - pour la simple raison que le critère culturel seul ne peut prétendre fonder une méthode de reconnaissance entre les hommes. Car il y a dans le sentiment culturel une sorte de tyrannie intérieure qui s'auto-satisfait, comme un ramassé totalitaire de la conscience, un raccourci de la pensée qui rend presque caduques toutes les autres aspirations. Par certains côtés, le pluralisme, loin de relativiser le rapport à sa culture d'origine, l'absolutise. Etre tributaire de sa culture d'origine, lui appartenir (appartenance), c'est ne plus *s'appartenir*, c'est faire de sa culture non plus le fruit de sa conscience, mais de son atavisme. *L'appartenance va à l'encontre de l'émancipation*. La priorité accordée à *l'identité* est le signe d'un désintéret à l'égard de la *liberté*.

Si on prend l'emblème culturel comme seule valeur de son humanité, on est déjà sorti de l'humain. La multiplication des a-priori culturels fait disparaître du champ de notre conscience la forme même de notre humanité. Peut-être que cette obsession d'images de nos contemporains est le signe que plus rien n'est à notre image, plus aucun idéal humain où nous pourrions nous reconnaître et nous retrouver - la recherche d'identité devenant une sorte de compensation hyperbolique à notre perte d'humanité. On cherche dans la quête forcenée d'images culturelles l'icône introuvable de l'humanité elle-même. Au nom de la diversité des cultures, on s'est tellement épouventé de la notion de race qu'on a oublié la seule qui méritât considération: la *race humaine*, celle dont Simone Weil dit qu'il y a «*obligation envers tout être humain du seul fait qu'il est un être humain, sans qu'aucune condition n'ait à intervenir*».

Il semble donc que le goût de la *dissemblance*, poussée au bout, détruise l'amour de l'homme pour son *semblable*. *L'existentialisme culturel n'est pas un humanisme*. On a poussé si loin le goût des différences que l'humain a brouillé ses formes, les hommes ne veulent plus ressembler aux hommes. Les vieux critères de l'identité humaine n'intéressent plus personne.

On peut même se demander si l'humain lui-même n'est pas devenu, si j'ose dire, *objet de haine raciale*. Pourvu qu'on se distingue, on s'affublerait bien d'un autre qualificatif que celui d'humain, celui de *monstre*, pourquoi pas. On cultive l'image du monstre. L'homme ne tient plus tellement à sa nature. Il s'accommode d'un comportement contre-nature, d'une *culture inhumaine*, pour affirmer sa différence. Le monstre ne se soucie plus de son appartenance à l'humain, il veut être d'une autre espèce, il se réclame d'un *droit philosophique et culturel* à être un monstre - le propre du monstre étant d'être insensible non seulement à la souffrance d'autrui, mais à la sienne propre. C'est pourquoi, si l'éloge des différences énonce un nouveau sophisme propre à entériner le silence de la conscience, alors je me déclare pour *l'irrespect des différences*.

Les droits culturels peuvent développer une *culture de l'inhumain*. Ainsi, la culture moderne se caractérise par le fait que toutes sortes de valeurs humaines se retournent en codes inhumains. La *souveraineté*, qui est l'empire qu'on a sur soi-même, est remplacée par la *suprématie* qui est celui qu'on prend sur les autres. La *tolérance*, qui est refus de l'intolérable (Voltaire disait « *le droit à l'intolérance est absurde et barbare* ») est au contraire devenue droit à l'intolérable. La *démocratie* est devenue un slogan d'hégémonie ou de théocratie. La *communication*, au lieu du comprendre, répand l'inintelligible. Les *différences culturelles*, qui devaient se diversifier pacifiquement, ont un penchant identique, la violence. *L'humanitaire*, qui se veut du côté des faibles s'accompagne de la *surpuissance*, avec une dimension de Providence, celle qui a pouvoir absolu de nourrir et tuer, perdre et sauver, affamer et soigner, détruire et relever. *L'anti-racisme* est devenu aussi intolérant que le racisme, *l'anti-colonialisme* aussi fasciste que le colonialisme, *l'individualisme* a multiplié les maladies de l'intime au lieu de les guérir, *l'anti-sexisme* développe une obsession du sexe, le *droit du plus faible* se modèle sur les abus du *droit du plus fort*, les droits des victimes se traduisent en une morale de bourreaux, etc. Les *droits de l'homme* se sont dégradés, je cite, « *au profit de principes vagues, interprétés selon des idéologies individualistes et arbitraires, au mépris de l'idée que le droit est d'abord l'institution des relations entre les humains, faites de droits et de devoirs et non l'exaltation d'un individu solitaire dont les libertés indéfinies sont autant de pouvoirs exercés sur autrui, donc d'altération de la liberté ou de la dignité de l'autre.* » (Catherine Labrusse-Riou, professeur de droit à Paris I).

5. Pourtant cette modernité, par ailleurs si implacable, recèle peut-être aussi son antidote. Elle a peut-être donné à chaque culture le moyen de se dépasser dans sa confrontation avec les autres, je veux parler de la communication. En effet, à première vue, quel meilleur outil pour la tolérance que faire circuler la pluralité culturelle sans en sacrifier la diversité, à travers la communication ? Avec la communication, qui est *l'essence de la culture moderne* - c'est-à-dire la capacité de se trouver une forme perceptible et identifiable par l'humanité tout entière – toute culture, si ignorée soit-elle, peut acquérir une visibilité immédiate qu'elle n'aurait jamais eue par ses méthodes traditionnelles. La communication serait-elle cette raison introuvable entre les cultures, cette *instance démocratique* où elles vont se convertir à une méthode de transmission commune (*communicatio* = mise en commun), se célébrer sans se nuire, s'exprimer sans se détruire - l'impératif de «communiquer» étant à la conscience moderne ce qu'était celui de «prier» à la religion, le geste par lequel on sera sauvé, et sans lequel on est damné ? Pour répondre à cette question, il faut observer que la communication va faire subir à toute expression culturelle un certain nombre de modifications. Je vais en relever quelques-unes pour voir si effectivement la communication est vraiment cette scène où toutes les cultures deviendraient des images de tolérance.

D'abord l'acte de communiquer sacrifie la véracité, le contenu, le sens du message à son rayon de diffusion, son retentissement. Toutes sortes de représentations circulent, mais sous une forme rudimentaire, des demi-savoirs ou des faux savoirs, des raccourcis et des

amalgames, des clichés, des simulacres d'analyse, dans une sorte d'équivalence illusoire du mensonge et de la vérité. La communication, bien qu'étant notre premier organe d'information, ne nous sert pas pour autant d'instrument réel de discernement, d'*intelligibilité*. On y exploite *l'illusion de s'exprimer, mais pas la faculté de se comprendre*.

Secondement, la communication nous désoriente par la surenchère culturelle elle-même, réduite aux passions de la foule, et l'accroît dans l'excès même de la sollicitation. Quand tout le monde se réclame de sa *différence*, c'est là que triomphe *l'indifférence*, et cette indifférenciation excite en retour le désir de se distinguer. Plus les cultures se mêlent, plus elles trahissent un besoin de pureté. Il n'est pas sûr que la pression des autres nous fasse renoncer à considérer ce qui nous est propre comme le centre de l'universel. Quand la multiplicité nous égare, le centre de l'humain revient toujours à *soi*, au *moi*. Peut-être que le culte de sa différence n'est que le sentiment caché de sa *supériorité*. L'âge de la communication, en rendant toutes les cultures plus *accessibles*, les rend aussi plus *narcissiques*. Leur *visibilité* incessante les installe peut-être dans leur *rivalité*.

Troisièmement, en sacrifiant la complexité des signes culturels à leur propagation, et leur profondeur à leur exhibition, on favorise l'accoutumance à la *domestication mentale*, non par conspiration mais par nivellement progressif des consciences. L'objet religieux devient indifféremment un objet publicitaire, et l'objet publicitaire un objet religieux. L'intolérance n'est jamais mieux servie que par l'outil censé la vaincre. L'archaïque est hyper-moderne, puisque qu'il mêle ses moyens de prophétie à un artifice d'illumination sans précédent, l'audiovisuel, au diapason de la foule à la fois indifférente et fascinée, cynique et terrorisée. Les déshérités de la terre utilisent les mêmes figures pour exister, que les privilégiés pour dominer. Là où chacun croit défendre l'excitation de son *appartenance*, la communication détaille les maillons de sa *puissance*.

Enfin, la communication a instauré, sous son discours démocratique, un nouveau mode de gouvernance de l'esprit humain. La *mondialisation* ne signifie pas que tout le monde s'uniformise ou se ressemble, pas du tout, mais que *chaque expression culturelle peut et doit avoir une résonance mondiale*; ou qu'une culture n'a d'existence que si elle se donne une portée mondiale, que la vocation mondiale est à l'oeuvre dans toute culture. Toutes les identités culturelles, même si elles font semblant de s'y opposer, font allégeance à ce mythe. Elles participent à cette nouvelle représentation historique où elles ont chacune un *droit de mondialité*. La culture mondiale est donc bien autre chose que cette facilité d'accès et cette harmonie qu'elle sous-entend, puisque *l'instinct hégémonique* de chaque culture s'y donne libre cours. La communication développe en chacune non pas seulement le désir de s'exprimer, mais la *volonté de dominer*. Donc, *tout ce qui prétend à la mondialité touche secrètement à la domination*.

Il y a donc un obscurantisme propre à la communication, l'obscurantisme n'étant pas ignorance, mais pouvoir usurpé sur l'ignorance, «*la tyrannie que la ruse exerce sur l'ignorance*» (Condorcet). Il n'est donc pas évident qu'il puisse y avoir autant d'humanismes qu'il y a de cultures, ni que l'on puisse surmonter les malentendus affectifs et intellectuels de la communication culturelle, quand on sait que les médias ont usurpé les droits de la pensée. Ainsi le syncrétisme de la communication dans l'appel aux valeurs culturelles n'a pas été suffisant pour humaniser le monde, et ce qu'espérait Fanon dans «*Les damnés de la terre*»: «*Tâchons d'inventer l'homme total que l'Europe a été incapable de faire triompher*», ne s'est pas réalisé.

Tout cela est fondé sur une *confusion*. En effet il ne faut pas confondre *valeur culturelle* et *valeur morale*. Nos sentiments culturels ne sont pas nos sentiments moraux, bien que l'idéologie culturelle nous donne l'illusion que nos forces morales sont prises en charge par nos passions culturelles; que mon adhésion à un univers culturel déterminé est la garantie

de ma vie morale; que celle-ci dépend de l'emprise de mes sentiments culturels; que plus ceux-ci sont enracinés, plus mon exigence morale est haute; plus ils sont impérieux, plus ma morale est sûre. Chacun confond son *intégrité morale* avec son *identité culturelle*. Rien n'est plus faux et plus dangereux. C'est même le contraire. Toute vraie culture doit cesser de croire en sa propre innocence; elle doit identifier ses instincts violents, distinguer sa part d'humain et d'inhumain, de liberté et de tyrannie, ne plus faire de ses origines une raison supérieure, de sa conviction un droit, de sa différence un culte, de son appartenance une vanité, de son identité une vertu, comme un blason de vieille noblesse qui vous donne un capital d'impunité dans l'exercice de votre cruauté.

La vanité de ses origines est le nouvel aristocratie de la populace. Et ce qui devait me rendre plus attentif à ce qu'on appelle *l'altérité*, n'a fait qu'exciter mon besoin violent *d'identité*. En fait, en voulant sortir les cultures de toute forme de mépris racial, on les a encensées jusqu'à l'aveuglement, on les a mises hors de portée de toute critique, et parce qu'aucune culture n'est inoffensive, toute culture privée de sa fonction critique retombe non seulement dans l'inculture, mais dans la barbarie.

Ainsi le *pluralisme culturel* ne règle pas la question de la responsabilité morale de chaque culture. Admettre qu'il y a plusieurs humanismes culturels pour l'homme, revient à dire qu'il y aurait aussi plusieurs morales possibles pour lui; et, s'il s'avère qu'il y a plusieurs morales pour les hommes, *c'est qu'il n'y en a aucune pour l'humanité*. Une chose me frappe, c'est que toutes les différences culturelles se rejoignent dans une pratique identique: la violence, la violence ayant pour mérite d'unir, dans le cœur de l'homme, ce que sa raison n'a pas su harmoniser .

6. Pourtant ce n'est pas parce qu'un humanisme réel n'est pas encore sorti de la pluralité culturelle que la modernité peut en faire l'impasse, qu'elle doit en être quitte. Car il n'en reste pas moins que c'est à la *modernité de répondre de ces nouvelles idéologies culturelles*, de rendre des comptes à ces aspirations culturelles irrépressibles, auxquelles on ne peut tenir rigueur de s'élever contre l'angoisse qui jette les hommes dans une solitude métaphysique de plus en plus grande, dans le paysage d'un monde sans demeure, ce caractère implacable de la modernité, ce nouveau visage de la Nécessité, qui rejoint le pressentiment tragique de *l'absence de patrie* de l'homme moderne, devenue, selon Heidegger, «destin mondial», la crainte d'une civilisation dont Freud disait déjà qu'elle se réalisait au prix d'un renoncement psychologique et d'un désespoir qui peuvent être vécus comme inhumains. Cette souffrance de la modernité ne justifie-t-elle pas les résistances culturelles ? Car que nous disent-elles ces résurgences ? Que l'homme ne peut pas résister abstraitement à l'adversité, qu'il n'y parvient qu'en s'adossant à des croyances, des réflexes, des équilibres familiers qui lui procurent un sentiment d'invulnérabilité contre l'insensibilité du monde, quand celui-ci est transformé en termitière, en «*un monde qui menace d'être insensé à force d'être rationnel*» (Eric Weil).

Les identités culturelles prennent leur relief sur le fond d'anonymat de la civilisation. Avec la disparition de la famille, on a besoin de généalogie; avec la rupture des liens anciens, on a besoin d'appartenance ; avec les abus de la liberté, on a besoin de dépendance; avec les excès de l'individualisme, on a besoin de vie communautaire; avec les excès de nouveauté, on a besoin de vie ancienne; avec la perte d'orientation, on a besoin d'une demeure; avec la fin des certitudes, on a besoin d'une croyance; avec le culte de l'actuel, on a besoin d'une mémoire.

Nous touchons là, avec la *mémoire*, un des noeuds les plus inextricables du pluralisme: celui de la pluralité des *temps*, à savoir que l'époque moderne, post-moderne, aujourd'hui, se caractérise par l'irruption de l'ancien comme catégorie du nouveau, c'est-à-dire par la juxtaposition, la superposition d'âges différents ou d'époques différentes, décalés dans la conscience, à l'intérieur d'une même culture ou entre les cultures, et que cette coexistence de

temps différents, cette simultanéité, cette pluralité de temporalités opposées, mais contemporaines, dans la culture, est la *vraie question que doit résoudre le pluralisme culturel*. En fait on découvre que le progrès n'est pas forcément avancée vers le futur, mais remontée dynamique du passé, que les images ancestrales ne s'effacent pas au fur et à mesure que l'on se modernise, mais qu'elles peuvent devenir une des figures les plus fortes de la modernité elle-même, que les traditions ne sont pas des préjugés dont vient à bout la raison, mais qu'elles se présentent comme des espoirs à venir quand les choix du progrès sont en état d'épuisement, ou d'affaissement, comme dirait Marcel Gauchet. Le pluralisme sera donc la combinaison de ces temps discordants, leur cohabitation acrobatique dans notre présent. Le nouvel humanisme aura pour tâche de déchiffrer cette musique étrange, inaudible, cacophonique qui mêle les voix de l'ancien aux bruits de notre époque.

Car si la modernité a failli, c'est bien là, c'est quand elle a perdu *cette intime correspondance entre l'ancien et le nouveau* qui a toujours été le propre des époques créatrices, et qui est le sens même du mot *humanisme* quand il avait remis à l'honneur les sources de la culture antique. Notre époque n'a pas su répondre à son mal non d'identité, mais d'*antiquité*, elle n'a pas su comprendre la persistance de ces *figures de l'ancien*, et leur réapparition humaine au coeur de la modernité elle-même, avec la force d'une nouvelle allégorie sur la scène de l'histoire. L'humanisme a perdu sa force de refaire sa Renaissance sur ces retours lancinants des mondes anciens ou disparus. Les contemporains ne sont pas des humanistes car ils n'ont pas su recréer du moderne avec de l'antique, ils n'ont pas su faire du lointain un proche, de l'étranger un familier, ils n'ont pas su faire de cet *«homme sombre qui m'attendait depuis cinq mille ans»* comme dit Jung dans un récit de voyage en Afrique, en Tunisie justement, un autre soi-même, un contemporain, ce qu'il appelle le *«heurt avec l'Ombre du Soi»*: *«J'avais l'impression d'avoir déjà vécu cet instant une fois, et d'avoir toujours connu ce monde que seul séparait de moi l'éloignement dans le temps. C'était comme si je revenais dans le pays de ma jeunesse, et comme si je connaissais cet homme sombre qui m'attendait depuis cinq mille ans.»*

Ainsi c'est dans le mystère de cette profondeur, de cet abîme temporel que le pluralisme culturel va faire l'épreuve de son humanité: à savoir que la figure de l'*altérité* n'est peut-être que celle de notre *antériorité* dans le temps, que la conscience occidentale revit dans la résurgence de l'Orient quelque chose de son propre passé aujourd'hui muet, auquel la modernité n'a pas su trouver de langage adéquat. Ainsi, la modernité ne pourra pas faire l'impasse de la question de l'Ancien, ce temps *antérieur* qui est en chacun de nous, celui dont la conscience moderne avait pourtant saisi toute l'importance dans la parabole proustienne du temps perdu et retrouvé, quand les besoins les plus reculés de l'âme surgissent en avant de nous et non pas en arrière, dans une imminence du futur et non dans un mirage du passé.

Mais pour que la modernité fasse ce parcours critique, il faut que la tradition le fasse aussi. *La modernité doit rendre des comptes à la tradition, mais la tradition aussi doit rendre des comptes à la modernité*, si elle devient le spectre fantomal d'un moi défunt. Car la perte de la mémoire est sans doute un malheur, mais l'hypertrophie de la mémoire est un fléau. Dans les deux cas, pathos de la nostalgie ou obsession du nouveau, on perd la faculté de s'orienter dans son époque, dans son présent. Il y a égarement dans le temps, perte du sentiment humain d'habiter le temps. *Aussi toute critique du progrès devra être aussi une critique de la mémoire*. On n'est pas éternellement pur devant l'histoire parce qu'on a été victime, et on n'est pas éternellement coupable devant elle parce qu'on a été oppresseur. La présence de la mémoire ne doit pas devenir la prison de la mémoire, car le présent comporte une part d'invention, d'imagination, et de liberté qu'aucune mémoire ne transmet. Chacun de nous naît sans qu'il y ait trace de notre naissance dans aucune mémoire, et pourtant cela ne nous a pas empêché de naître.

Donc, pour que cette co-présence de tous les temps ne nous rende pas difformes, pour que nous puissions trouver leur humaine correspondance, la raison va être obligée d'agir sur deux fronts: sur les illusions de la mémoire, et sur les désillusions du progrès. Car on est pris entre deux feux: d'un côté, la faillite de la tradition en matière d'émancipation, de l'autre l'épuisement moral de l'idée de progrès. *La modernité n'a pas su concilier son génie de puissance avec le temps de la conscience. Et aucune tradition culturelle n'a pu transformer sa présence au monde en un travail sur le monde.* Le refuge dans la tradition n'a pas suffi à libérer le progrès de ses inquiétudes, et l'espoir dans le progrès n'a pas suffi à délivrer la tradition de ses préjugés. Ainsi, à l'absence de patrie du destin moderne, on risque d'opposer une autre forme d'inhumanité qui est l'excès de patrie. Le déracinement d'un côté, le fanatisme de l'autre, voilà les deux spectres, les deux figures immorales que l'humanisme des cultures doit éviter s'il ne veut pas éluder la question éthique, entre le pataquès du pluralisme des cultures et le supplice uniforme de leur désincarnation.

Car, d'où que l'on vienne, nous sommes tous aux prises avec ce dilemme d'un temps nouveau qui n'arrive pas à naître, et d'un temps ancien qui n'arrive pas à mourir. Nous sommes tous pris dans cette surabondance de temporalités qui ne parviennent ni à s'annuler, ni à s'accomplir, où la progression et la régression sont devenues des acteurs simultanés de la modernité, des «régressions progressives» qui avancent en même temps et se multiplient par frottements. L'effacement des traditions par la technique produit la résurgence de leur vie intrinsèque, un peu comme si la trace du futur, trop impersonnelle et trop abstraite, s'absorbait dans celle de l'origine, ou comme si le devenir, de nos jours, ne pouvait s'éprouver que comme un revenir.

Cette épreuve de la pluritemporalité, ou de la surtemporalité, (par analogie avec le concept de surmodernité forgé par Marc Augé), chacun de nous la fait tous les jours, et je l'ai faite moi-même de nombreuses fois. Chaque fois que je voyage entre l'Europe et Tunis, je fais un saut non dans l'espace, mais dans le temps, soudain l'abîme de l'antériorité prend possession de tout mon être, tandis que je reste dans une sorte de vertige lucide, parfaitement consciente de mon époque. Je ressens d'abord un grand trouble moral, le vacillement d'un temps médiéval et d'un temps moderne qui sont comme projetés au coeur l'un de l'autre. Puis je ressens un très grand éveil de ma conscience critique, soudain saisie d'une acuité comparative, entre des modalités très écartées de la conscience, entre l'archaïque et l'actuel, pris dans l'étincelle de leur combat intime. Je suis à la fois plongée dans la puissance de la réminiscence, et dans la flèche du futur; dans la présence de Dieu et dans l'absence de Dieu, dans le mythe et dans le désenchantement, dans l'individuation et la tribalité, dans la restauration et dans la révolution, dans l'être et dans le devenir, dans l'archaïque et dans la technique, dans le magique et dans le scientifique. Il en surgit une nouvelle lumière qui n'est ni l'un ni l'autre, mais plutôt une mise à distance des deux, et qui leur ôte à chacun l'ascendant total qu'ils pourraient prendre sur ma conscience.

La richesse de ces signes, si écartelés dans le temps, et pourtant si imbriqués dans notre vie intérieure, comme happés et repoussés l'un par l'autre, est la nouvelle énigme culturelle que chacun, européen ou non, *occidental* ou *oriental*, porte en lui, et qui constitue le vrai défi humaniste de notre époque: saisir toutes ces temporalités, ces temps disjoints, dans leur co-présence, comme une modalité originale de la conscience moderne, comme une nouvelle conscience critique, comme une nouvelle instance comparative et créatrice. C'est cela le pluralisme encore irrésolu de l'époque moderne, c'est cela la vocation de l'humanisme moderne, déchiffrer cette pluralité des temps, penser cette expérience de la surtemporalité, penser l'ancien et le nouveau, l'anachronisme et la futurition simultanément, dans leur contemporanéité même, afin que «notre modernité, comme disait Baudelaire, soit digne un jour de devenir antiquité.»

Hélé Béji, Bruxelles, 8 octobre 2002
Facultés universitaires St Louis

« Désaccord fondateur »

Un concept fécond pour le préambule de la Constitution européenne.

Cette opinion se présente comme une contribution au débat public que le projet de la Constitution Européenne, actuellement sur la table de la Conférence Intergouvernementale, a ouvert. Ce débat, les auteurs de ce texte l'estiment nécessaire car il touche au présent et à l'avenir des peuples dans une Europe qui se construit.

Le texte est le produit d'une réflexion menée depuis plusieurs années par un groupe de personnes (Avicenne) réunissant les différentes familles de pensées et de conviction de la société européenne.

Une question impertinente

La nouvelle Constitution Européenne doit-elle expliciter ses fondements ? Doit-elle faire apparaître les racines historiques des convictions qui la portent et en façonnent la cohérence ?

Prudente, la Convention a choisi de garder le silence sur cette question. Ce silence est éloquent: il honore et prolonge la sortie historique des guerres de religion. Il tourne le dos aux démons des prétentions hégémoniques, concernant le sens, de sinistre mémoire, qu'ils soient religieux ou non. Il est la signature inestimable d'une victoire démocratique historique, hélas jamais définitivement acquise.

La question se pose cependant à certains d'entre nous de savoir si ce silence est promesse suffisante ? Est-il la meilleure lumière qui puisse aider à traverser positivement les grands défis actuels et futurs de l'Europe en construction ?

Un moment historique important et dangereux

La dynamique de construction européenne doit donner forme nouvelle à une identité qui peut être qualifiée provisoirement et malhabilement de «post-nationale». Or, le passage de l'Etat nation à la forme d'Etat qui est en train d'émerger doit être à la hauteur de deux phénomènes en partie contradictoires : une mondialisation du commerce, de la finance et de l'information, accélérée par nombre d'ouvertures techniques et scientifiques, et une quête parfois éperdue d'identité des personnes et des communautés rebelles à ce que tout soit géré selon une logique liée essentiellement à cette globalisation.

Nous vivons donc un moment de métamorphose où l'ouverture universaliste ambiguë liée à la mondialisation, suscite des replis identitaires variés et dangereux. Moment historique de tous les périls. La forme à trouver et à construire invite, par quelques aspects, à donner un contenu plus substantiel à l'idée d'Europe; un contenu qui permette de créer un espace politique nouveau où l'individu se voit proposer une multitude de libres appartenances sans que ces appartenances ne le conduisent jamais à des incarcérations dans des communautarismes religieux, convictionnels, ethniques ou politiques.

Une suggestion opportune ou inopportune: le concept de désaccord fondateur

Le silence sur les convictions qui ont façonné l'espace européen, - silence dont l'intérêt a été souligné - risque d'amputer les acteurs civils et politiques contemporains de ressources liées à la mémoire des blessures causées à chacune des étapes de l'histoire culturelle de l'Europe et la mémoire des promesses non encore réalisées qui y sont liées. L'avenir peut-il se construire sur ce silence ? Imagination de l'avenir et souvenir du passé se donnent toujours la main.

Imaginer l'avenir avec fécondité ne peut se faire sur l'oubli du passé. Une référence à l'histoire des convictions est-elle toutefois possible, qui ne soit pas un résidu des querelles hégémoniques indécentes du passé ?

Il nous semble que le concept de «désaccord fondateur» avancé par Olivier Abel lors du dernier colloque organisé par l'Association Avicenne est prometteur à ce propos.

«(...) Il me semble que le cadre institutionnel de cette confrontation (entre les mille sources de l'héritage européen), de ces désaccords fondateurs, devrait être un théâtre qui permette de faire apparaître, et de confronter, ces différentes sources de l'Europe, ces promesses non tenues.»

Un désaccord est fondateur pour un peuple lorsque, une fois reconnu comme valeur par ce peuple, il lui permet une dynamique créative de lien social équitable. Toute dévalorisation de ce désaccord, au contraire, entraînerait une dérive redoutée. C'est pourquoi, il doit donc être reconnu comme base, fondement nécessaire. Une telle reconnaissance serait à sa place dans le préambule d'une constitution.

Ici, dans le préambule de la Constitution Européenne, le désaccord porterait sur le principe de transcendance. Son inscription est-elle nécessaire pour fonder la politique européenne ? La question est indécidable. Inscrire ce point sous le titre de désaccord fondateur dessinerait un espace de pluralisme s'accordant avec la recherche, incontournable, de normes communes, par le chemin du consensus par confrontation.

Un concept qui dessine un espace dynamique pour un pluralisme qui ne soit pas mou

La reconnaissance du désaccord comme fondateur de la culture européenne dessine un espace où l'Etat se reçoit d'une confrontation permanente entre les diverses «visions du monde» qui, simultanément, renoncent à toute prétention hégémonique du Vrai et du Juste. Elles ne renoncent cependant pas à une tension vers le vrai et le juste. L'espace ainsi dessiné correspond à la véritable laïcité de l'État. Il est le résultat d'une pression réciproque exercée par la pluralité des convictions religieuses ou sécularisées.

Ce qui fait la solidité d'une voûte, c'est l'équilibre des pressions et non leur neutralisation. Nous sommes loin du pluralisme mou qui guette nos démocraties et ne leur donne pas les moyens de traverser humainement les défis du moment.

Un concept performant pour discriminer (écarter) toute proposition théologico-politique hégémonique.

Le concept de désaccord fondateur permet d'écarter toute organisation politique qui se réclame d'un fondement philosophique ou théologique unilatéral. La non-reconnaissance du principe de désaccord fondateur par un Etat pour son organisation politique suffit à disqualifier sa requête d'appartenance à l'Europe. Honorer le désaccord fondateur revient à construire une digue qui préserve l'espace européen contre toute émergence de régimes intégristes ou totalitaires. Il permet d'approfondir la conception laïque et pluraliste de l'Etat, sans confisquer la citoyenneté à quiconque. Il invite à approfondir le débat entre les conceptions religieuses et laïques de l'humain compatibles avec cette reconnaissance, leur permettant à l'une et à l'autre de féconder par les richesses de leur héritage, l'imagination créatrice nécessaire pour traverser les défis de mondialisation et de balkanisation actuels.

Un concept qui prend l'histoire en compte

Sur la question des fondements des valeurs et du droit, les citoyens européens sont depuis des siècles en désaccord. L'inscription de ce désaccord dans le préambule de la Constitution revient à honorer la vérité d'un état de fait historique. La reconnaissance de ce désaccord comme fondateur pour l'espace européen reviendrait à asseoir la légitimité du pluralisme quant à cette question. Nul Européen ne serait plus habilité à réclamer l'hégémonie de sa conception pour l'organisation politique de l'Etat.

Certes, nous l'avons affirmé d'emblée, mieux vaut un silence décidé sur cette question ultimement indécidable, qu'une référence timorée à un héritage partiel : on apprécie le silence sur une question qui a suscité des blessures historiques non encore cicatrisées. Ouvrir la question des références n'est-ce pas ouvrir la boîte de pandore ? La proposition de concept de désaccord fondateur évite ce risque parce qu'il interdit toute prise de position violente d'une lecture hégémonique des racines culturelles de l'histoire européenne. Il donne des lettres de noblesse démocratique au malaise ressenti quand on évoque la question, mais l'éclaire et lui donne une dimension historique.

Un concept qui invite à cultiver une mémoire plurielle pour imaginer un avenir ouvert.

Reconnaître qu'il y a un désaccord fondateur quant au rapport à la transcendance pour organiser l'espace politique «c'est reconnaître que le noyau éthico-mythique de l'Europe c'est aussi bien Platon que Moïse, Diogène, Epicure ou le sens héroïque de la citoyenneté grecque que le droit romain, le «ni juif ni Grec» des épîtres de Paul, le style inouï des confessions de Saint Augustin, l'individualisme germanique, la grande reconstruction médiévale, l'humanisme magique et le prodigieux élargissement de la renaissance, la désacralisation et les ruptures de la Réforme, le doute cartésien et le pli baroque, le rationalisme pluraliste des Lumières si différent de l'empirisme déjà utilitariste de l'Enlightment et du léger enthousiasme de l' Aufklärung, et qui donnent lieu ici et là à des réactions romantiques elles-mêmes si diverses, révolutionnaires ou réactionnaires. L'Europe, c'est encore le grand édifice des sciences positives, l'entreprise des bourgeois financiers et des marchands, la tradition du catholicisme social, les cauchemars totalitaires à déconstruire jusqu'au bout, et la patiente tentative de nos reconstructions. Pêle-mêle, il faut rouvrir toutes ces figures, et d'autres dont nous n'avons pas encore conscience, qui sont aussi peu épuisées les unes que les autres, qui sont toutes des promesses encore non tenues. »

Un concept qui invite à rechercher des consensus par confrontation

Si le "désaccord fondateur" nous apparaît comme lieu possible de performance et d'efficacité d'une société démocratique, encore faut-il qu'il puisse être dynamisé et qu'il puisse déboucher sur un vivre ensemble fécond.

Comme moyen pour y parvenir, nous proposons la recherche de «consensus par confrontation» telle qu'elle est largement exposée dans l'oeuvre de Jean-Marc Ferry. Cette méthode ne vise en rien à unifier les convictions, mais elle a pour objet d'élaborer un droit commun. Il s'agit d'une pratique de discussion qui évite les débats sur les croyances et s'attache à résoudre concrètement des problèmes de société grâce à une écoute réciproque. Il ne s'agit pas de s'accorder sur des visions du monde, mais de chercher et d'imaginer concrètement des résolutions de problèmes pratiques.

Un concept qui postule un accompagnement politique sage et juste.

Vivre dans l'espace d'un désaccord est exigeant pour les peuples comme pour les personnes. Mettre le citoyen dans une telle situation - présentée comme souhaitable - implique de la part du pouvoir politique une attention redoublée envers ceux qui sont guettés par la fatigue d'être soi. Des dynamiques économiques, sociales, culturelles et juridiques sont à créer qui garantissent les chemins d'une quête identitaire à ceux qui sont fragiles, minoritaires ou dominés. Un système de formation et d'information - notamment médiatique – réellement pluraliste doit être garanti dans un tel espace où la préoccupation des populations fragilisées est prise en compte.

Michel Gheude, écrivain

Mohammed Jamouchi,

Marc Lenders, théologien protestant

José Reding, théologien catholique

Du groupe de réflexion «Avicenne»

Adresse de contact : rue des Coteaux, 229 – 1030 BRUXELLES

Mail : bs719461@skynet.be