

@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



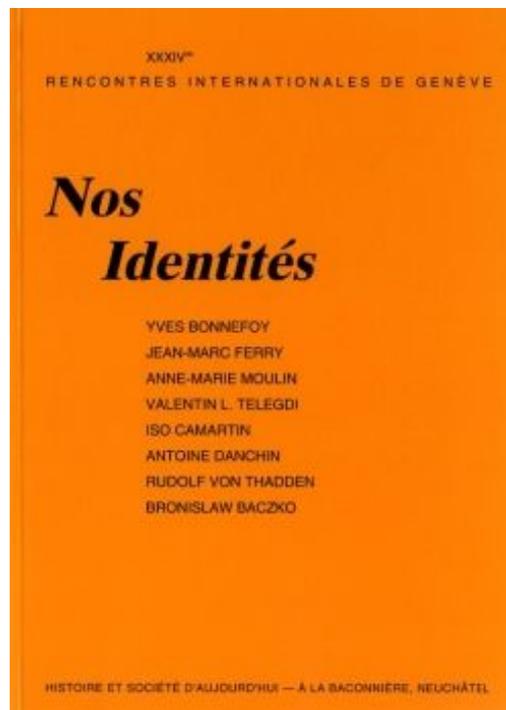
TOME XXXIV
(1993)

NOS IDENTITÉS

Yves BONNEFOY — Jean-Marc FERRY
Anne-Marie MOULIN — Valentin L. TELEGDI
Iso CAMARTIN — Antoine DANCHIN
Rudolph VON THADDEN — Bronislaw BACZKO

Nos Identités

Édition électronique réalisée à partir du tome XXXIV (1993) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1994, 324 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

[Introduction](#) — [Allocution d'ouverture](#)

[LA CONSCIENCE DE SOI ET LE FAIT DE LA POÉSIE](#)

Introduction par Jean Starobinski

[Conférence d'Yves BONNEFOY](#)

Entretien

[QU'EST-CE QU'UNE IDENTITÉ RECONSTRUCTIVE ?](#)

Introduction par Giovanni Busino

[Conférence de Jean-Marc FERRY](#)

Entretien

[ÉTHIQUE, ALTÉRITÉ, INDIVIDU](#). Table Ronde

[LES HORIZONS DU SOI BIOLOGIQUE](#)

Introduction par Jean-Jacques Dreifuss

[Conférence d'Anne-Marie MOULIN](#)

Entretien

[LE CONCEPT D'IDENTITÉ DANS LA PHYSIQUE ACTUELLE](#)

Introduction par Jacques Prentki

[Conférence de Valentin L. TELEGDI](#)

[IDENTITÉ ET MARGINALITÉ — UN CONFLIT INÉVITABLE ?](#)

Introduction par André Hurst

[Conférence d'Iso CAMARTIN](#)

Entretien

[UNE IMAGE INATTENDUE DE L'IDENTITÉ, L'IMAGE ALPHABÉTIQUE](#)

Introduction par Alex Mauron

[Conférence d'Antoine DANCHIN](#)

Entretien

Nos Identités

L'ALLEMAGNE MALGRÉ ELLE

Introduction par Jean-Claude Favez

Conférence de Rudolf VON THADDEN

Table Ronde

SOCIÉTÉS POST-COMMUNISTES ET CRISES IDENTITAIRES

Introduction par Jean Starobinski

Conférence de Bronislaw BACZKO

Entretien

Jean STAROBINSKI : Conclusion

*

Index : Participants aux conférences et entretiens

@

Nos Identités

Nous tenons à remercier ici tous ceux qui ont rendu possibles ces conférences et ces débats, ainsi que le volume qui transcrit le texte des conférenciers et les moments essentiels des entretiens.

Nous disons notre gratitude aux conférenciers et aux personnes invitées aux entretiens ; aux présidents de nos séances de travail ; à M. Denis Bertholet qui, à partir des enregistrements, a établi le compte rendu des entretiens ; à Mme Marie-Claire Ducret qui a relu, corrigé et mis en forme l'ensemble des textes ; à ceux qui publient ce volume, avec un métier et une conscience rares.

Notre remerciement va à tous ceux qui assurent la vie des Rencontres : le département des affaires culturelles de la Ville de Genève et le département de l'instruction publique de la République et Canton de Genève ; l'Université de Genève, son rectorat et son administration ; Mme Josiane Theubet qui veille de façon permanente sur le secrétariat des RIG et, secondée cette année par Mlle Carole de Tscharner, sur la parfaite organisation des sessions.

Nous ne saurions oublier les radios (très particulièrement Espace 2), la Télévision Suisse Romande, la presse d'ici et d'ailleurs. Sans elles, l'ouverture que nous souhaitons ne serait pas une promesse tenue.

Nous réitérons enfin ici l'expression de notre reconnaissance pour leur appui matériel à l'organisation de cette session à Caterpillar Overseas SA, au Crédit Suisse, à Pictet & Cie, à la Société Coopérative Migros-Genève, à l'Union de Banques Suisses ; à tous ceux qui par leurs annonces et leurs dons ont facilité l'impression du programme de cette XXXIV^e session ; enfin à la Fondation Hans Wilsdorf qui, pour la deuxième fois, assume la plus large part des frais de cette publication.

BERNARD DUCRET
Secrétaire général

JEAN STAROBINSKI
Président

Une série de cassettes sonores complète très utilement cet ouvrage. Elles ont été enregistrées lors de la trente-quatrième session des Rencontres Internationales de Genève et contiennent les entretiens et les discussions entre les conférenciers et les invités. Ces cassettes peuvent être obtenues auprès de la Médiathèque de l'Université de Genève, 3, place de l'Université, CH-1211 Genève 4.

@

Nos Identités

INTRODUCTION

@

p.007 Votre identité ? Telle est la question qu'on entend inlassablement répéter aujourd'hui.

Votre identité ? La question équivaut d'abord à celle-ci : « Vos papiers ! » Dans un Etat bien organisé, il faut avoir une identité et posséder les « pièces » correspondantes. C'est la condition nécessaire pour être admis à l'école, obtenir un diplôme, franchir la frontière, être sujet de droit, jouir des libertés démocratiques, signer contrat, obtenir quelque permis que ce soit, être inscrit pour toute prestation de l'Etat. La pratique est désormais quasi universelle : chaque individu reconnu comme tel est indissociable des documents qui établissent le jour de sa naissance, son sexe, ses noms et prénoms, ses ascendants, sa nationalité, à quoi s'ajouteront, au long de la vie, les quelques événements qui font date pour l'état civil : mariage, paternité ou maternité... Etre démuné de pièces d'identité, la plupart du temps, c'est vivre en état d'exil social, dans la condition du « clandestin ».

Au cours de l'histoire, l'identité civile est devenue l'apanage formel de chacun : c'est une dignité désormais partagée, qui efface et résorbe les privilèges exclusifs de l'ancienne noblesse. Celle-ci — comme le manifestaient ses armes, blasons, bannières, pavillons — jouissait d'une identité renforcée, face à l'identité faible des gens du commun.

Mais le droit à l'identité civile, accordé ou imposé par l'Etat moderne à ses citoyens, a pu être ressenti comme réducteur et oppressif. Fait remarquable : lorsque l'individu devient un suspect, l'autorité de police veille à compléter sa fiche d'identité : elle y fait inscrire ses signes physiques — taille, couleur de peau, empreintes, cicatrices, etc. D'où le sentiment de révolte que certains éprouvent à s'entendre demander : « Votre identité ? » La question est une offense pour p.008 l'innocent, une menace pour le coupable. Obligés de décliner notre identité, nous sentons que pour les contrôleurs nous nous réduisons à nos origines, à nos marques externes, à tout ce que nous sommes malgré nous de par les hasards moléculaires qui ont précédé notre naissance, ou selon le répertoire préétabli des « signes

Nos Identités

particuliers ». En ce sens, l'identité fait de nous des objets classables, des unités de fichier.

Quoi d'étonnant si l'individu, pour sauvegarder sa particularité, en appelle à son for intérieur et s'attache à tous les traits qui marquent sa différence ? L'identité singulière, fût-elle garantie par l'identité civile, se veut sans commune mesure. Instruite par le message religieux, la conscience individuelle se sent unique. Elle porte seule sa mémoire, sa responsabilité, sa faute, son repentir. Elle relève d'une Autorité qui l'invite à la rencontrer dans le secret du cœur et dans l'incognito. Haïssable quand il s'attache à lui-même et aux opinions du monde, le moi doit rester sur le qui-vive quand il y va de son salut, ou du sacrifice qu'il consent pour les autres. La grande poésie n'a pas conçu autrement sa tâche.

Lors même que la civilisation contemporaine se détournait des traditions théologiques, l'on y a vu s'exaspérer la revendication d'originalité. L'individualisme est devenu le dénominateur commun des attitudes les plus singulières. Le moi, en s'affirmant comme la valeur par excellence, n'a plus voulu dépendre que de lui-même. Il s'est donné licence de se soustraire à son identité « officielle », pour s'attribuer librement des personnalités de rechange : le dandysme, l'esthétisme furent le champ d'expérience de cette quête de l'identité souveraine à travers la multiplication des identités provisoires. Les pseudonymes ont foisonné. Ils ont bizarrement servi à exprimer le souci de soi, le désir de s'affirmer authentiquement, la volonté d'être reconnu et distingué. Cette mise en question du « sujet » — exalté, rabaissé, masqué, fragmenté — ne date pas d'aujourd'hui. Elle remonte pour le moins au romantisme. Les échos s'en trouvent dans les débats des psychologues, et par extension dans ceux des sociologues du siècle qui s'achève. Ceux-ci ont mis en lumière toute l'importance du processus psychique d'identification : il faut admettre, en effet, que l'on ne devient « soi-même » qu'après s'être essayé à ressembler à une succession de modèles, à commencer par celui qu'offre le milieu familial, et les p.009 paroles qui s'y échangent. Toute identité forte prend appui sur une identité antécédente, imitée puis contestée.

On le sait de surcroît, l'accession à l'identité personnelle n'est pas toujours couronnée de succès. L'effort en est difficile. A des exigences sociales qui se sont accrues jusqu'à paraître insupportables répondent les abdications d'identité

Nos Identités

qui peuvent revêtir les formes les plus diverses : extases dépersonnalisantes, fusion dans le groupe sectaire, ou annulation de soi dans la masse mobilisée au nom d'une cause. Il n'est que de regarder autour de nous : le spectacle est consternant.

Votre identité ? On entend poser cette question en un nouveau sens encore. La vieille notion de race, compromise par le délire pseudo-scientifique et par les méfaits qui en ont résulté, refait surface sous la dénomination pudique d'identité ethnique. A quoi s'ajoute celle d'identité culturelle, plus acceptable parce que liée à la mémoire linguistique et à un héritage de pratiques et de coutumes, qu'il serait douloureux de voir se dissiper. On s'aperçoit que c'est là aujourd'hui un puissant motif de rassemblement, et tout ensemble un redoutable facteur de division. Il faut laisser parler le doute. N'est-on pas dupe d'une métaphore ? Dire d'un groupe qu'il possède une identité, c'est en faire abusivement l'équivalent d'un organisme ou d'une personne. D'autre part nous savons que des langues minoritaires ou régionales ont disparu, et nous éprouvons un sentiment d'appauvrissement.

Quoi qu'il en soit, la notion d'identité ethnique, culturelle ou nationale se montre agissante sur presque tous les continents, et ses conséquences occupent souvent le premier plan d'une actualité tragique. La montée des identités rivales, soutenues par des souvenirs ancestraux belliqueux, provoque des luttes inexpiables au moment même où devrait prévaloir la lutte commune contre la pauvreté.

Il ne s'agit pas toujours de conflits entre « tribus ». Les Etats modernes se sont construits sur les vestiges de vieilles nations, et les anciennes solidarités se rappellent au souvenir des individus, quand ils ne peuvent plus compter sur les structures étatiques de récente apparition. L'idée plus ou moins mythique des origines communes ou de la foi partagée l'emporte alors sur toute autre considération. Au nom de la sauvegarde d'une identité, tenue pour une fin absolue, tous les p.010 moyens deviennent excusables. Dans l'incertitude sur le but futur de l'histoire universelle, l'on cherche refuge, sinon dans le passé ravivé du groupe particulier, du moins dans le nous restreint qui réclame sommairement le droit dont se réclament les autres. Oui, c'est une obligation morale que de reconnaître et de respecter les identités « ethniques » et culturelles, surtout lorsqu'elles sont minoritaires. Mais de cette obligation résulte une conséquence

Nos Identités

évidente : nulle identité n'a un titre quelconque à s'affirmer comme la seule instance légitimante, c'est-à-dire comme une valeur première et sans appel, sauf à voir sévir la guerre de tous contre tous. L'identité ne sera jamais le fondement d'une éthique. C'est au contraire à partir d'une éthique visant à l'universel que peut se formuler la juste revendication d'identité. On peut justifier l'amitié en disant : « Parce que c'était lui, parce que c'était moi. » Peut-on employer la même expression — parce que c'est nous, parce que ce sont eux — pour justifier la guerre et les massacres ?

Votre identité ? En un sens tout objectif, la question concerne aussi l'objet de la science. A l'échelle des molécules, où se poursuit la recherche biologique, l'être vivant n'a plus le statut de permanence qui lui était reconnu. Les avancées de la génétique ont permis d'observer de très près les fondements biologiques de la personnalité. Ils ont aussi permis de mieux apercevoir les facteurs de variation. L'immunologie, c'est-à-dire l'étude des « mécanismes de défense », a su de mieux en mieux nuancer la connaissance des rapports fluctuants entre le « soi » et l'autre dans les processus vivants. L'identité biologique n'est plus une donnée immuable. Quel être se trouve devant nous ? Quels êtres modifiés pouvons-nous faire exister ? On sait à quel point l'éthique est mise au défi par ces questions. Si l'on se reporte enfin à la physique fondamentale, l'on s'aperçoit que dans les recherches de la mécanique quantique la notion d'identité trouve à s'appliquer sur de nouveaux objets que les moyens très puissants de l'expérimentation et du calcul ont fait apparaître. L'interrogation sur l'identité ne disparaît pas. Elle se déplace.

Jean Starobinski

@

Nos Identités

ALLOCUTION D'OUVERTURE

DE LA XXXIV^e SESSION DES RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE

par Jean Starobinski
président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.011 La présence en cette séance d'ouverture des trente-quatrièmes Rencontres Internationales de Genève de la conseillère fédérale Ruth Dreifuss, du recteur de l'Université de Genève, Luc Weber, et de parlementaires fédéraux nous honore et nous touche vivement. Elle nous encourage dans une entreprise qui, depuis 1946, s'est donné pour tâche d'exposer, d'analyser, de clarifier en toute indépendance les problèmes du monde contemporain, et de proposer très librement des perspectives d'avenir. Nous nous sommes toujours sentis liés par une tâche toujours renouvelée : rendre pleinement manifestes les perplexités et les inquiétudes du moment présent ; mettre à l'épreuve, par le dialogue et le débat, les certitudes des uns et des autres.

Cette année, notre attention se porte sur la question de l'identité. De quoi est faite une identité ? En première approximation, elle est issue d'une mémoire, d'une histoire, d'une volonté de se définir. C'est par son identité qu'un individu diffère d'un autre individu — ou lui ressemble. Sitôt que prévaut le souci de l'identité, il y a des *moi*, des *nous* — et aussi des *autres*. Par là, un individu ou un groupe s'autorise à revendiquer un nom distinct, une légitimité sans pareille, sinon sans égale. Et c'en est assez, bien souvent, pour que l'agressivité trouve argument contre ceux qui sont perçus comme dissemblables. De famille à famille, de village à village, de contrée à contrée, le proche voisin a tantôt le statut de l'hôte, tantôt celui de l'ennemi. (On sait qu'en latin *hospes* et *hostis* procèdent d'une racine linguistique commune.)

p.012 C'est pourquoi nous avons recouru au pluriel en intitulant ces *Rencontres* : *Nos Identités*. On ne parlerait jamais d'identité au singulier, s'il n'y avait autour d'elle une pluralité d'identités. L'on ne sait ce qu'on veut être qu'en se démarquant de ce que l'on n'est pas, de ce que l'on sait ou veut ne pas être.

Nos Identités

Mais de surcroît le pluriel est requis, parce que l'identité unique est une simplification. A bien nous examiner, nous reconnaissons assez vite que chacun de nous a plusieurs identités, parfois parfaitement compatibles, parfois conflictuelles. Nous portons en nous autant d'identités que nous pouvons éprouver de solidarités ou respecter d'allégeances, sans souffrir pour autant de « clivage » ou de dédoublement de la personnalité.

Dans le monde d'aujourd'hui, il n'y a plus de culture radicalement isolée. Nous sentons plus que jamais la nécessité d'assurer la paix et la solidarité entre les nations afin d'établir la plus large coopération supranationale réalisable. Le temps des empires et des hégémonies est fini. Ce n'est pas par la vertu d'une seule identité, mais par le concours de *nos identités* diverses que peut se former la communauté espérée. La revendication identitaire singulière est une étape presque obligée en direction de l'identité plurielle et interdépendante ; mais si elle reste isolée, enfermée dans sa propre idolâtrie, elle ne tarde pas à prendre un aspect régressif et, à plus ou moins long terme, autodestructeur. Ce dilemme se manifeste en plus d'un endroit de la planète. Il s'exprime de façon si tragique en plus d'un lieu que nous sentons que, pour le mieux comprendre, il y a urgence à l'affronter de toutes les manières possibles. Nous en parlerons, je le souhaite, à la fin de ces journées, après avoir porté notre attention sur divers domaines dans lesquels la question de l'identité sollicite non moins vivement notre réflexion.

@

LA CONSCIENCE DE SOI ET LE FAIT DE LA POÉSIE ¹

INTRODUCTION

par Jean Starobinski
président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.013 Yves Bonnefoy inaugure les trente-quatrièmes Rencontres Internationales de Genève par une conférence intitulée « La conscience de soi et le fait de la poésie ». Nous nous souvenons de sa participation aux *Rencontres* de 1967 et de 1989, et de l'attention avec laquelle nous l'avions écouté. Ce n'est pas seulement un ami que nous saluons et remercions, c'est une pensée et une voix que nous ressentions le besoin d'écouter à nouveau, sur un sujet dont il convient que les enjeux essentiels soient prioritairement évoqués sous la lumière de la poésie. Qu'il me soit permis, pour ceux qui ne connaîtraient pas suffisamment son œuvre, d'en évoquer ici quelques-uns des principaux aspects.

Les déchirements de la conscience contemporaine dans son rapport au monde, et la fonction que peuvent remplir de nos jours la poésie et l'art : telles sont les questions que l'œuvre d'Yves Bonnefoy affronte depuis ses débuts. Elle y apporte réponse de manière libre et toute personnelle, mais avec le souci de communiquer un sens qui puisse être largement partagé. Bonnefoy part du constat d'un péril. La séparation, à notre époque, prévaut sous divers aspects : clôture de l'individu sur lui-même, repliement du langage sur ses pouvoirs autonomes, fuite de la pensée dans l'univers des notions et des concepts, piège que tendent les images à notre rêve et qui nous font oublier *l'ici* et le *maintenant* de notre destin. Il refuse de se rallier aux résurgences modernes de la pensée gnostique qui renie le monde au nom d'une pureté désincarnée. L'art qui s'enfermerait dans sa perfection solitaire trahirait l'espoir de la « vraie vie », laquelle doit trouver son « lieu » parmi les choses les plus simples. Pour avoir perçu le péril en lui-même, Bonnefoy prend passionnément le parti de la finitude. Ce qu'il y a de plus précieux, c'est le plus humble et le plus menacé.

¹ Le 27 septembre 1993.

Nos Identités

Pour atteindre à p.014 « la vérité de parole », l'itinéraire du poète passe par l'acceptation de la mort. Celui qui ne craint pas d'affronter en pensée la limite obscure retrouve, sur une autre rive, les choses en qui se ranime la manifestation de l'être : la demeure habitée, la lumière, le feu, la pierre, le feuillage, la neige... A partir du théâtre emblématique et violent de *Douve* (1953), la poésie de Bonnefoy, sans se départir de sa première inquiétude, s'est développée jusqu'au point de maturité où peuvent naître en plénitude les paroles confiantes de l'amour, et l'acquiescement à l'existence mortelle. La poésie d'Yves Bonnefoy va s'employer à la célébration d'une « terre seconde » qui est celle même où nous vivons. Dans une forme qui n'oublie pas les mètres traditionnels, mais qui les assouplit par l'enjambement et qui demeure ouverte, irrégulière, désireuse de répondre aux surgissements de l'inconscient, la poésie d'Yves Bonnefoy, avec une rare plénitude de langage, se porte vers un sacré indépendant de toutes théologie ou mythologie positives. « Il est certain », écrit Philippe Jaccottet, « que dans la poésie de Bonnefoy existe une très intense nostalgie de l'harmonie, mais que celle-ci est toujours brisée à un moment donné, comme s'il voulait dire : [...] tout chant trop sonore serait un mensonge, il y a, il doit y avoir une ombre étendue sur la poésie d'aujourd'hui. »

L'œuvre d'Yves Bonnefoy se rassemble tout entière autour d'une inquiétude liée aux éveils les plus anciens de la conscience. Nous le devinons dans les premiers textes, nous le savons mieux depuis qu'a paru *L'Arrière-Pays*, l'un des plus beaux livres de la prose française en notre siècle. Quelques bouleversements furent déterminants, entre l'enfance et l'adolescence, dans le paysage rural de la France centrale ou dans les rues de Tours, la ville natale. L'œuvre qui nous apparaît aujourd'hui dans sa diversité a pris son origine dans les instants où le regard tourné vers le monde y vit entrer soudainement la séparation, l'étrangeté. Cette altération de la face des choses, ces brusques vacillements de l'être, jamais oubliés, commandent du fond des années les cheminements de l'écrivain. Trouver une parole qui réponde à la menace ainsi éprouvée : telle est l'unité d'intention qui animera conjointement, chez Yves Bonnefoy, le recours à la poésie et les interrogations critiques. Nous reconnaissons cette question pour l'avoir tous perçue en quelque rencontre de notre existence. Cette question est bien la nôtre, elle s'exacerbe à notre époque. Il y va du réel, du monde tel qu'il nous est donné, tel qu'il se dérobe dans son apparition. Il y va de la vérité (Bonnefoy ose ce mot) et de ce qui fait

Nos Identités

ombre sur elle. Question métaphysique, sans doute, mais qui n'est pas séparable, pour Bonnefoy, du rapport avec la terre et avec le lieu de la vie. Y répondre par le moyen des seuls concepts, ou par la poursuite d'une beauté qui s'isole dans sa perfection, Bonnefoy s'en garde délibérément : ce serait stimuler la guérison et, en aggravant l'exil, renouveler l'angoisse. Dans son « idéalisme renversé », ce n'est pas le ciel des idées que Bonnefoy voudra rejoindre pour se rapatrier, mais bien la terre elle-même. Il refuse les illusions de la gnose néo-platonicienne, qui promettent le retour à la plénitude par la voie de l'« excarnation ». Il dira donc les paysages parcourus, les fictions traversées, la demeure habitée, mais aussi la demeure perdue, la finitude acceptée...

p.015 Dans un poème de son dernier recueil, *Début et fin de la neige*, Yves Bonnefoy évoque son désir : « Une façon de dire, qui ferait / Qu'on ne serait plus seul dans le langage. » Dès le début, Bonnefoy a redouté que l'écriture fût un enfermement, un monologue sans issue. (Cette écriture, regardez-la sur le papier : elle a pris forme avec force et souplesse, mais elle s'incline vers le futur, elle se hâte vers le prochain mot, comme se délivrant d'elle-même.) Sa poésie a toujours appelé des destinataires : ce *toi*, ce *nous*, ce *vous* sont intérieurs au poème, ils appartiennent à sa trame imaginaire. Je ne connais que très peu d'œuvres qui soient à ce point interpellatives, et qui fassent un usage aussi émouvant du vocatif, pour l'interrogation, l'offrande ou l'adieu. Tant de paysages rêvés par Yves Bonnefoy sont introduits par des invitations telles que : *Vois, Ecoute, Imagine...* Ces appels font partager, par un témoin pluriel, par une attention qui est virtuellement celle de tous, la vue des astres et des arbres, l'écoute du vent. C'est parce que Bonnefoy les a évoqués en les interpellant, ou les a mis sous le regard du couple aimant que certains objets du monde et certains mots de la langue française ont acquis une lueur plus intense. L'orangerie et la salamandre, la barque et le fleuve, la ronce et le feu : ces mots vivent désormais autrement pour ceux qui ont lu Bonnefoy. Leur couleur a été rehaussée, sauvée de la dégradation dont nous sommes menacés. C'est là l'une des fonctions de la poésie dans un âge de dissipation du sens. Parmi les tâches du poète, l'une des plus importantes est de « ranimer » la langue. Et Bonnefoy a magnifiquement tenu cette promesse.

@

Nos Identités

YVES BONNEFOY Né à Tours en 1923. Après des études secondaires, complétées par des classes de mathématiques, il vient à Paris où il fréquente le groupe surréaliste.

Il se voua à une recherche plus personnelle parmi quelques amis dont furent Gilbert Lely, Christian Dotremont, Pierre Jean Jouve, et, plus tard, les poètes de *l'Ephémère*. En 1953, il publia son premier volume de poèmes, *Du mouvement et de l'immobilité de Douve* (Paris, Mercure de France) ; le sixième, *Début et fin de la neige*, vient de paraître (Paris, Mercure de France, 1991).

La réflexion sur la poésie et les arts plastiques l'ont occupé simultanément, avec les volumes de *L'Improbable* et quelques monographies (*Rimbaud*, Paris, Le Seuil, 1961, *Rome 1630*, Paris, Flammarion, 1970, et, plus près de nous, *Giacometti*, Paris, Flammarion, 1991). On lui doit aussi des traductions de Shakespeare et de Yeats.

Après avoir été invité à donner un enseignement dans diverses universités des Etats-Unis et d'Europe — dont Genève — Yves Bonnefoy a occupé de 1981 à 1993 la chaire d'Etudes comparées de la fonction poétique, au Collège de France.

Prix Montaigne, 1978 ; Bennett Award, New York, 1988.

CONFÉRENCE D'YVES BONNEFOY

I

@

p.016 Nos *Rencontres* de cette année s'apprêtent à poser la question de l'identité, autrement dit celle du rapport que peuvent avoir avec eux-mêmes les hommes et les femmes de notre fin de siècle si chaotique, si déchirée. Et il ne me paraît donc pas inutile, pour commencer, de rappeler quelle aura été l'ampleur de la révolution que l'humanité a vécue, depuis la Renaissance, et de combien d'illusions elle a dû faire le sacrifice, alors que nombre de ces croyances, dressées en elle et autour d'elle comme les voûtes d'un temple, l'aidaient à mieux endurer sa condition difficile.

Il y a eu un temps, en effet — il a duré jusqu'aux découvertes de Galilée, il se prolongea même, ici ou là, dans quelques lieux ou milieux de l'espace occidental — où l'être parlant s'imaginait vivre dans un univers structuré par des formes, des lois, des signes si

Nos Identités

assurés et si cohérents que la réalité, comme nous disons, et si gauchement, lui paraissait être un ordre, dont il détenait le sens et au sein duquel il avait sa place. Qui plus est, cet ordre, on pouvait aussi le dire *de l'être*, parce que son fait reposait sur un absolu, en soi impensable mais évident, celui de la personne divine. Personne alors pour ^{p.017} pouvoir penser, comme Mallarmé le fera au seuil de la poésie d'à présent, que nous ne sommes que vaines formes de la matière.

Et pas plus que du ciel étoilé ou du spectacle des choses sublunaires l'heureux être parlant de cette société archaïque n'avait à trop s'inquiéter, sinon pour sa bonne conduite, de ce qui avait lieu dans la profondeur de sa vie psychique : car il percevait le langage, qui règne là, comme un calque non déformant de la réalité extérieure. Loin de s'interposer entre qui l'on est et ce que l'on croit que l'on est par une activité autonome et peut-être incontrôlable, les mots permettaient à des analogies reconnues entre les aspects visibles du monde, signes de Dieu, de clarifier plus encore — symboles médités et compris — et d'intensifier s'il était besoin la connaissance de l'être et le sentiment que l'individu, aussi périssable soit-il, en faisait partie, témoin d'un mystère mais nullement d'une énigme.

D'où ce qu'on pourrait appeler le bonheur ontologique de la société médiévale, par opposition au malheur de sa réalité quotidienne, si constant dans ces temps de guerre, de famine et de grandes pestes. Un bonheur qui était, en somme, de disposer d'une identité, et de pouvoir prendre appui sur cette évidence dans les moments où l'existence est en crise. — Mais si grand, dirait-on, est le besoin humain de la vérité que des effondrements se sont vite produits dans le vaste et résonnant édifice, beau comme

Nos Identités

l'abbatiale romane. Ce fut quand la prise de conscience des processus naturels en leur spécificité matérielle a contrevenu à la lecture symbolique qui s'attachait à ce que les choses ont d'immédiatement perceptible dans l'expérience de chaque jour. Le cosmos en a été décentré, la réalité s'est révélée impénétrable aux valeurs et aux représentations proprement humaines ; et le sentiment d'être rejeté au-dehors de l'être — si ce dernier mot garde encore un sens quand il ne s'agit plus que d'agitation d'atomes ou d'entre-dévorements de larves — s'est marqué aussi dans le rapport de la personne à soi-même : puisque comprendre que nos mots ne sont pas le miroir fidèle d'une réalité extérieure à eux, c'est découvrir qu'ils ne signifient qu'en se déterminant les uns par les autres, ce qui donne vite à penser que ces relations de structure, qui échappent à la conscience, sont plus réelles que la personne qui les emploie et peut-être en est l'employée. Qui parle là, en nous ?^{p.018} Qu'est-ce que parler signifie ? La parole avait été la présence même de Dieu dans sa créature ; elle est maintenant le lieu même, autant que l'agent, de notre grande déconvenue.

En bref, « l'heure nouvelle est au moins très sévère ». Et il n'est que logique de se demander aujourd'hui s'il n'est vraiment de réalité qu'au ras de la matière muette, et au gré d'un devenir qu'elle conditionne et, d'évidence, désorganise ; ou si ce même langage qui a vu et hâté la fin de nos illusions ne recèle pas aussi quelque aptitude à donner du sens, et une valeur, et un but, et un semblant d'être, au moins, à l'activité humaine.

Ce qui, à première vue, ne semble pas impossible. L'instrument qui a ruiné nos prétentions et nos certitudes ne semble pas pour autant fait pour notre perte. Car la pensée — la raison — qui a le concept pour matériau, la logique pour règle, l'observation des

Nos Identités

faits pour pratique et la vérité dans ces mêmes faits comme tâche, c'est là ce qui, détissant les mythes, dissipant les fantasmes qui agitent autant les sociétés que l'individu, travaille ainsi à dégager l'échange entre les personnes et les cultures de dangereux obstacles accumulés par les siècles : l'ordre ancien n'étant tout de même que belles arches bâties avec des blocs de ténèbres. Certes, notre pensée rationnelle n'est elle-même qu'une image du monde, insuffisante et souvent trompeuse. Mais il y a aussi dans son être même — on peut se risquer à ce mot — le besoin de déconstruire ces représentations déficientes ; elle offre à chacun de nous le même instrument pour la commune recherche, et elle tend donc ainsi, peut-on espérer, au rassemblement de ces porteurs de parole que l'effondrement de l'ontologique a dispersés, esseulés. De ce rassemblement j'irai même jusqu'à penser qu'il a en soi, par nécessité interne, une vocation démocratique, puisque la vérité, qui porte sur le fait social autant que sur ceux de la biologie ou de la physique, ne peut se dégager de façon complète qu'en s'ouvrant à toutes les situations humaines autant qu'à toute parole qui a un témoignage à fournir.

La pensée conceptuelle peut donc sembler destinée à consolider à nouveau la présence humaine sur cette terre ; à la douer d'évidence sinon d'être ; à se faire, en tant que cause finale, un principe aussi supranaturel, en somme, qu'à la pensée d'autrefois le paraissait ^{p.019} l'étincelle divine dans l'argile. Pourquoi d'ailleurs la raison, dégageant la figure du monde de ses déformations par l'imaginaire, ne permettrait-elle pas, de surcroît, plus d'intensité encore au rayonnement de ce que la vie et son environnement terrestre ont naturellement de plein autant que de simple ? J'aime pour ma part que le souci de la vérité la plus factuelle se sente

Nos Identités

autorisé à contredire le lyrisme qui va sans preuves : d'où suit que les travaux des historiens me fascinent, pour une précision qu'il leur arrive d'avoir ; et que les œuvres — architecture, peinture, poésie même — qui me paraissent les plus belles et nécessaires sont celles — Alberti, Piero ou Poussin, Baudelaire — dans lesquelles un principe de raison cherche à maîtriser l'agitation des fantasmes.

Il y a un besoin de la vérité, et des pouvoirs pour la vérité, dans notre parole, aussi strictement réduite à simplement ses concepts et leurs lois soit cette dernière dans la conscience moderne : et voilà donc qui devrait nous rassurer, en nous permettant d'estimer que la crise contemporaine peut être surmontée. La personne, qui n'a plus d'être, aurait au moins une tâche. Guerres, famines, désastres écologiques, sont sur le chemin devant nous, mais, parente des convictions intimes de l'humanité médiévale, cette tâche demeurerait comme valeur et règle de vie, même si c'est trop tard qu'on a commencé à comprendre qu'il faut en faire une priorité absolue.

II

Toutefois, je ne puis me convaincre que cette analyse soit suffisante, et ce programme autre chose qu'un mirage si on n'en met pas en question quelques grands aspects.

Il me paraît évident, autrement dit, que nombre des maux qui aujourd'hui prédominent ne sont pas de simples effets, en somme attardés, de l'erreur scientifique ou de l'ignorance. Soit sur les bords, soit même au centre des sociétés où la raison est supposée au pouvoir, ne faut-il pas reconnaître que l'illusoire chassé revient sous des formes qui sont souvent plus schématiques et pauvres

Nos Identités

qu'aux temps où l'on pensait essentiellement par analogies et symboles ? De ^{p.020} pseudo-objets, comme la notion de race, ou d'appartenance ethnique, sont construits ou hâtivement rebâtis pour aider à des idéologies sans substance et qui ne peuvent s'affirmer que par la violence. Or, dans tous les cas observables, ces structures évidemment aberrantes tendent à satisfaire précisément ce besoin d'être que nous estimons archaïque, et dont la pensée rationnelle nous demande de nous défaire. Et une question se pose. La raison va-t-elle suffire à dissiper ces nouveaux périls ? Ou son incapacité d'y réussir aujourd'hui ne signifie-t-elle pas qu'elle est sans prise profonde sur ces aspirations dont la survie même suggère qu'elles sont une part constitutive du fait humain ? Et dans ce cas, est-ce que sa cause est perdue ? Ou ne peut-elle au contraire trouver en soi, par une réflexion adéquate, mais simplement de sorte nouvelle, et les raisons de son échec dans ces cas et le moyen de le réparer ? En présence de tant de comportements qui inquiètent, et des malheurs qu'ils provoquent, il est urgent de dégager ce problème.

C'est celui-ci que je voudrais aborder, maintenant, par un témoignage sur l'activité qui m'est propre et les réflexions que cette recherche suscite, pensées peut-être insuffisantes, mais ce sera à vous de juger. Et ma première proposition, c'est que ce que la pensée conceptuelle et rationnelle rejette hors de son champ d'investigation, ce n'est pas seulement du mythe, de l'illusoire ; d'où suit que cette image du monde qu'elle bâtit n'est pas à court seulement d'un arrière-fond de complexité dans les phénomènes, sa tâche pour l'avenir, mais de quelque chose de tout autre, de radicalement autre : et qui a cependant une importance fondamentale, n'étant rien moins que le rapport de la personne à

Nos Identités

soi-même, en ce que ce rapport — un acte, et non une simple image, un acte en perpétuel devenir — a de spécifique et d'irremplaçable.

Comment peut-on être si tranchant ? allez-vous peut-être penser. Les formes les plus subtiles du sentiment, les motivations les mieux dissimulées dans le discours inconscient ne sont-elles pas couramment, au XX^e siècle, l'objet d'analyses, sociologiques, psychologiques, psychanalytiques, dont le bien-fondé n'est pas contestable ? Si bien que les descriptions que font de grands romanciers de cet aspect du rapport à soi que l'on appelle le moi, et de la vie intérieure ^{p.021} sont désormais susceptibles d'être écoutées avec fruit, explicitées, généralisées par ceux qui élaborent au plan de la pensée conceptuelle la vérité de l'être psychique. Freud n'a-t-il pas lu Goethe et Shakespeare ?

J'observerai cependant que si je dis, avec Mallarmé, « une fleur », un événement de l'esprit a lieu qui a dans l'espace mental des conséquences à bien plus de plans que le psychologue ne le présume. Me suis-je attaché, en prononçant ce mot, au concept de fleur, oui, d'emblée. Mais comment ne pas remarquer alors que si la fleur qui est là, sur le pré ou dans ce vase, est chose qui fane, la fleur *en concept* ne fane pas ? Et que si maintenant, et pour tenir compte de ce qui se produit sur le pré ou dans le vase, j'introduis dans ma réflexion le concept « faner » et l'articule à celui de « fleur », eh bien j'aboutis à une proposition qui semble savoir que la fleur fane mais ne le dit que de la façon la plus générale, laquelle est intemporelle et retient celui qui l'énonce de vivre, en ce moment où il s'y confie, une expérience pleine de ce qui n'a de réalité que dans le temps et par lui. Pour parler authentiquement de la fleur qui fane, il faudrait en passer par les voies du

Nos Identités

déictique : dire « *cette fleur-ci* », et demeurer ainsi avec elle. Mais ce serait alors suspendre en soi, pour la durée de la *deixis*, le travail pourtant incessant de la pensée : représentations abstraites et déductions.

Et d'ailleurs, où est *cette* fleur ? Ici. Mais qu'est-ce qu'ici, pour le concept ? Cette sorte d'appréhension, celle de l'ici, il ne peut l'accomplir qu'à la négative, si je puis dire, par la constatation d'un fait qui n'aura jamais de place dans ses propres structures et formules : du contingent, du hasard, destiné à passer sans laisser de traces dans le tamis de la loi. Un pas de plus, et la raison pourra dire que ce lieu, cette impression qu'il y a un lieu, n'auront été — aussi introuvables d'ailleurs que Dieu dans les théologies rationnelles — qu'un des aspects de ce qui doit nous montrer, dans notre expérience de nous-mêmes, que le sentiment d'être n'est qu'illusoire, et que le besoin d'être a devoir de se dissiper dans le devenir de l'esprit.

Mais transposons l'exemple de la fleur, et du concept de fleur, à ce plan, justement, des événements d'une vie. Et cela pour constater, tout de même, qu'illusoires ou pas, la dimension du temps et celle de ^{p.022} l'ici — ou de l'ailleurs, ou du nulle part — déterminent beaucoup de nos actions parmi les plus importantes, et de nos aspirations, et de nos destins, et doivent le faire, puisque nous vivons dans un lieu, et à une certaine époque, et pour une certaine durée de temps, ce qui décide de nos rapports avec les autres êtres, c'est-à-dire de nos destins. La pratique de la durée et du lieu, contingents comme ils sont, en excès comme ils resteront à jamais par rapport au concept qui ne les perçoit qu'à travers sa vitre, c'est cela pourtant, la réalité humaine. Et qu'on n'essaie pas de rêver que davantage de précision conceptuelle

Nos Identités

permettrait d'accéder à l'essence du temps ou du lieu comme on ne peut que les vivre, c'est-à-dire dans l'immédiat. Tenter de resserrer le tracé le long d'un événement ne fait que déplacer le point du hasard dans le dégagement de la courbe. Et plus celle-ci sera complexe, et plus elle en deviendra abstraite et difficile à comprendre par ceux-là mêmes qu'elle semble représenter.

En bref, la pensée conceptuelle, celle qui aujourd'hui décide du monde, est aveugle à ce qui garde l'être parlant en rapport intime avec sa vie, avec son destin, en leur lieu et dans leur durée. Grande productrice de *quiddités*, c'est-à-dire de ces constellations d'attributs qui caractérisent l'objet qu'elle donne à sa réflexion, elle est aveugle à l'*eccéité*, au surgissement *hic et nunc* de la réalité singulière. Et ce fait explique peut-être que le premier christianisme ait pu se répandre, en somme assez aisément, dans l'espace de religions pourtant solidement établies. Cela se passait, en effet, après tous les siècles de la pensée grecque et romaine du langage, alors que le logos qui avait pour centre l'idée de loi, et avait mis en place le ciel intelligible et le droit, ne parlait que négativement, lui déjà, n'abordait qu'en l'abandonnant à ce qu'il pourrait se donner de sagesse, stoïcienne ou épicurienne, le rapport à soi de la personne : cette intériorité que les religions du mystère ne cherchaient, elles, qu'à drainer hors de soi par des expériences d'extase. Dans des circonstances de cette sorte la promesse d'un Dieu qui s'incarnait dans tout un chacun, et parlait de compassion, d'amour immédiat et illimité dans le rapport à autrui, pouvait être comprise comme enfin la désignation de ce que l'existence a d'irréductible à la généralité du concept.

p.023 Reste que le concept et ses lois n'ont eu de cesse, c'est l'histoire de l'Occident, de défaire cet absolu ; ils ont même fini par

Nos Identités

démanteler dans le christianisme lui-même les bases certes de brume de la Promesse ; et voici donc qui donne à penser qu'au-dessous des structures que la pensée qui nous régit a conçues, en philosophie ou morale, en droit, en psychologie, il y a une faille dans le pensable, un gouffre au point même où la personne se cherche : ce qui ne peut qu'induire celle-ci à un sentiment de vertige, au bord de cet inconnu, et explique qu'on ait la tentation de s'arracher au vertige par la construction idéologique, laquelle n'est que la réduction du rapport à soi à un dispositif de quelques idées pour bénéficier de l'intemporel que les idées offrent, refuge contre la mort. On aura même besoin que ce système soit schématique, pour que ses composantes restent suffisamment à distance des faits réels de la vie. En vérité, plus la pensée conceptuelle se fait fructueuse et omniprésente, mieux elle semble établir sa prise sur la réalité qui nous entoure et même remonte de notre corps biologique, et plus la conscience de soi de l'être parlant se ressent, avec inquiétude, comme de l'impénétré, de l'énigme. Et plus donc le recours à d'autres formules, celles-ci de nature quasi magique, se généralise, s'intensifie, incantations pour conjurer le néant, avec pour conséquence la guerre pour étouffer la parole d'autrui si celle-ci contredit la pseudo-pensée née de l'horreur du non-être.

Le concept méconnaît les réalités du rapport à soi, il engendre ainsi, indirectement mais durablement, cette magie, ces violences, il est à l'origine de la guerre civile, d'essence métaphysique, qui semble menacer de s'étendre dans les sociétés de la fin du millénaire ; et nous pouvons donc craindre, en ce point venus, de nous heurter à une aporie. Car d'une part nous ne pouvons renoncer à cette pensée conceptuelle qui seule débusque le mythe,

Nos Identités

démasque le mensonge : qui est l'honnêteté de l'esprit. Et d'autre part nous ne pouvons davantage accepter cet avenir de désordre et d'injustice, ni surtout de le savoir dû à une cause qui ne serait, au total, que l'insuffisance de la pensée même que nous respectons et aimons. Que faire, dans cette alternative, et peut-on même espérer que cette question, « que faire ? », ait encore le moindre sens ?

III

p.024 Mais il est temps, maintenant, de remarquer que ce sentiment d'énigme, devant notre présence en ce monde, nous ne l'éprouvons pas toujours ; et qu'il y a même une forme de la parole qui, sans retomber dans la rêverie mythologique, au contraire en sapant celle-ci à sa base même, peut garder le contact avec ces moments en nous où la perception de soi a cessé d'être pure négativité et angoisse.

Ces moments, tout d'abord. C'est par exemple quand on est en un lieu du monde dont l'effet sur nous, tout d'intense immédiateté, transcende notre capacité d'en analyser le spectacle, de le différencier en éléments signifiants, de le rabattre sur le langage. Cette expérience, ce n'est nullement celle de la matière, de l'effrayant indicible de la matière comme la découvre la science : et qui est, elle aussi, au-delà de nos analyses mais seulement sur le plan où celles-ci ont déjà commencé, et continuent. Et ce n'est pas davantage la plongée que la personne réduite à rien que le souvenir qu'elle existe peut opérer jusqu'au sein des masses nocturnes de sa profondeur biologique, pour une conscience de par en dessous le langage, avec des effrois et des intuitions nouveaux, comme il est des drogues pour le permettre. Non, le langage est

Nos Identités

intact, dans ce regard que nous jetons sur des objets qu'il a d'ailleurs su nommer, hier, qu'il a déployés à nos yeux, à travers les siècles : et l'élément nouveau, c'est seulement que ce que nous voyons là, dans cet instant de surprise, est comme délivré des points de vue qui dans notre parole d'avant auraient pu le prendre par divers bouts, le disloquer en aspects pour que ces aspects signifient, le réduire aux schèmes et conclusions d'un savoir. En d'autres mots : ce monde, c'est bien celui que nous habitons, le monde à notre hauteur d'êtres parlants, mais en ce que ce monde a d'indéfinit encore par les pénétrations du concept — en son unité, aperçue.

Et celle-ci n'aura été qu'aperçue, bien sûr, parce que bientôt la pensée reprend ; mais, et c'est là ce qui importe, me semble-t-il, cet affleurement du dehors des mots n'en a pas moins eu sur nous un effet dont les conséquences, elles, seront durables et, peut-on dire, réelles, d'une réalité jusqu'alors inédite, inconnue. C'est comme si, les rapports signifiants s'étant effacés des choses, cette syncope du ^{p.025} sens, cette déverbalisation du perçu s'étaient propagées en nous aussi, emportant dans leur crue le plan d'abstraction dans les réseaux et les archives duquel nous n'étions à nos propres yeux qu'une question sans réponse. Et comme si, de ce fait, un Je qui était en nous mais étouffé par le moi, s'était déployé, d'un coup, allant jusqu'à l'extrémité de chaque branche visible et dans les failles de chaque pierre prendre mesure toute immédiate de sa présence au monde, faite à nouveau d'évidence. Ce Je, qui n'était que l'autre, énigmatique, du moi, s'est fait, naturellement, la rejonction de la conscience et du monde. Par lui, par cette adhésion substantielle, immédiate, on s'est senti être, on a perçu en tout cas ce que ce pourrait être qu'être. Et revenu de

Nos Identités

cette entrevision même brève comme l'éclair, on est en paix avec soi, on n'a plus besoin de chercher refuge parmi les leurres d'idées absolutisées. Il y a là un peu, à nouveau, de ce « bonheur ontologique » qu'avait connu la pensée au Moyen Age.

Un peu mais sans, désormais, le bénéfice de ce système d'analogies, de représentations symboliques qui préservait alors l'intuition de l'être dans les structures verbales, au moment où de la contemplation on faisait retour aux autres êtres, dans la pratique sociale ; et l'aporie qui nous inquiète aujourd'hui n'est donc pas effacée par le simple fait de ce moment de rupture. Car essayer de faire durer celui-ci, ou même seulement d'en préserver la mémoire, ce serait donc quitter, de façon cette fois durable, le plan où la signification, qu'elle soit conceptuelle ou analogique, permet de rester en rapport avec les autres êtres, ce que pourtant veut de nous le pacte social. Et ce n'est pas là un choix qu'on ait droit de faire. Car ce serait laisser le champ libre aux idéologues, aux propagateurs de mythes dont nous savons le mensonge, alors justement qu'ils pourraient maintenant chercher appui sur la valorisation de l'instant pour renforcer de par cette intuition usurpée les bases émotionnelles de leur doctrine. Quel paradoxe cruel, si ce qui met à découvert ce qu'ont d'extérieur et de relatif toutes les représentations conceptuelles devait aider à la prétention d'absolu des plus grossières de celles-ci ! En vérité, on aurait trahi, dans le combat spirituel ; et quand on parle de l'Unité, il faut plus que jamais savoir combien la raison, qui l'a pourtant fragmentée, est cependant nécessaire.

p.026 Heureusement il existe une voie, me semble-t-il, entre silence et parole ; entre l'entrevision de l'immédiat et le travail — et l'autorité — de la médiation, du concept.

Nos Identités

Revenons aux mots, maintenant, comme le phénoménologue voulait qu'on revînt aux choses. Et constatons qu'il y a, dans ce signe qui crée rapport entre les membres du groupe, un autre élément constitutif que le signifié — notions ou concepts. Cet élément, c'est sa part sonore ; et si je dis qu'il est méconnu, qu'on ne l'entend pas, qu'il est la lettre volée qu'on ne sait pas voir alors pourtant qu'elle est là, en pleine évidence, on va hésiter à me croire. Le son du mot, nous ne cessons pas de l'écouter, dira-t-on, puisque c'est lui seul qui permet de différencier les vocables. Nous l'employons aussi, pour sa qualité proprement sonore, quand nous voulons mettre en valeur, dans le discours, quelque point fort, quelque intention signifiante : c'est le projet rhétorique. Et nous nous servons de lui, encore et peut-être surtout, quand notre désir inconscient, inscrivant ses fantasmes dans la structure verbale, associe tel ou tel phonème à un de ses souvenirs ou un de ses vœux.

C'est vrai, nous faisons cela. Mais prenons garde ! Dans chacun de ces cas le son n'est perçu et reçu qu'en vue d'une signification qu'il aide à paraître ou durer, il n'est que de la signification en puissance, il a déjà en lui la nature abstraite des relations structurelles — et tout autre chose a lieu, quelquefois. Souvenons-nous ! Nous avons été l'enfant qui, immergé à demi encore dans le rapport au monde d'avant les mots, éprouve, quand il entend certains de ceux-ci, la première fois, l'impression que leur son est plus présent que leur sens, qu'il est quelque chose de mystérieux, d'absolu ; qu'il semble annoncer, est-ce un autre monde ? qu'il semble même promettre. Et nous-mêmes, adultes, nous sommes capables, n'est-il pas vrai, d'une écoute de même sorte quand, lisant dans Mallarmé par exemple : « Ses purs ongles très haut

Nos Identités

dédiant leur onyx », nous ressentons que ce que cette main peut-être écrivante « dédie », à ce haut rebord du long vers, cela se dit par un mot où le son l'emporte aussi sur la signification, tant celle-ci a moins d'apport immédiat, au plan conceptuel ou symbolique, qu'il n'a, lui, de présence impénétrable. « Avène, avène », chantonnait Rimbaud semblablement, dans un moment ^{p.027} d'espérance, « que le beau temps t'amène ! » Un beau mot se faisait pour lui le signe d'un bien possible, un son transgressait un sens pour ranimer un désir.

Ce qui n'est pas étonnant, puisque le son, c'est un fragment de la réalité sensible, c'est du dehors de l'esprit autant que la couleur d'un nuage ou le grain rugueux d'une pierre : si bien que l'écouter pour ce qu'il est, au-delà du sens, c'est déjà se tourner vers cet indéfait d'au-delà les concepts que j'évoquais tout à l'heure. Le son dans le vocable fait signe en direction de cette intuition qui a rouvert la pensée de l'être. C'est comme si l'unité que la signification avait abolie était demeurée cachée au sein même de la parole. On la cherchait du côté de Dieu, elle était ici, avec nous, dans le moindre mot, chacun le maître-mot en puissance.

Et elle est tout autant dans la phrase. Car, auprès de ce son qu'on a su entendre, d'autres, tous les autres, « longs échos » dirait Baudelaire, sont évidemment en attente, pour préserver par des relations à créer entre eux au même plan purement sonore — allitérations, assonances, rythmes — la perception d'absolu que le premier a produite. La seule différence avec l'instant d'origine étant, mais c'est on ne peut plus prometteur, qu'à la première intuition s'ajoute, pour sembler même l'approfondir, quelque chose qui vient de nous. Cette musique que nous pouvons faire des mots naît en effet, nous le sentons bien, au plus profond de notre être.

Nos Identités

Ne se produit-elle pas dans notre voix ? Comme si elle se faisait de nos émotions les plus immédiates ; de nos frémissements plutôt que de nos pensées ?

IV

Il est vrai qu'on peut supposer que quand la voix se fait chant ainsi, et que de mot en mot les éléments sonores s'unissent pour une musique et donc un bonheur, c'est peut-être d'abord parce que le désir qui gouverne notre inconscient — et là y écoute les sons autant que le sens, nous le savons, et les retient dans sa propre langue — s'est mis à rêver à l'harmonie possible de celle-ci, à imaginer de par le leurre des nombres qu'elle peut s'étendre sans rencontrer résistance ^{p.028} à tous les objets qui l'attirent. Des mots musicalisés ne naîtrait alors, et ainsi, que ce que *L'Invitation au voyage* appelle la « douce langue natale », celle du pays d'avant la nécessité, du « là-bas » où l'on peut « aimer à loisir ». Et quand Baudelaire, dans un autre de ses poèmes, et d'ailleurs à propos de la musique — celle des instruments, mais qu'il sait parente de son travail sur les mots —, écrit : « La musique souvent me prend comme une mer », après quoi il se dit « bercé », on ne peut certes douter que le son du mot « mer » a fait plus qu'être pour lui, il a *signifié* — la présence maternelle —, et que c'est partiellement au moins pour cela que ce poète s'est laissé « prendre », « bercer », par la vague de la musique. Ce serait ainsi l'éros qui contrôlerait le son des mots, ce serait encore le moi qui s'exprimerait par sa voix, en bref l'intuition de l'indéfait du monde, de l'unité n'aurait pas survécu au passage du simple mot à la phrase : le désir d'être ayant dû céder le pas à cet autre, l'éros, qui tient en mains le langage.

Nos Identités

Peut-être. Mais demeure ce fait qu'au moment premier, celui où l'enfant, ou l'adulte, ont pleinement entendu le son d'un mot, y ont perçu l'appel de la réalité indivise, y ont désiré qu'elle se fasse toute présence, eh bien, le désir ordinaire, l'éros, aura donc bénéficié, en son moment de reprise, d'un regard sur l'objet moins pauvrement réduit à un signifié, moins de l'abstraction et du réifié, que dans sa pratique antérieure. Il a appris qu'il pouvait y avoir bien plus, dans sa rencontre de son objet, que les aspects discontinus, irréels qu'il en connaissait, il en a entrevu une plus grande richesse, au plan cette fois de leur appartenance, non plus aux réseaux du fantasme, mais au réel, à la beauté du réel. Et que la musique des mots soit celle ou non de l'éros ensuite, un peu de l'immédiat s'est donc maintenu dans le poème — où il va peut-être même être médité, être rappelé. Car placé devant deux degrés, en somme, de réalité, de beauté, le désir peut se poser des questions, se chercher de nouvelles voies, apprendre à se défier du fantasme, s'intéresser davantage à ce que le son du début lui avait promis sans qu'alors il le bien comprenne. Il peut *penser*, autrement dit, penser d'une façon qui n'est plus celle, généralisante, de la raison, puisqu'elle n'a maintenant pour espace que la personne en son lieu et en son heure ; mais qui explore, de ce fait même, l'espace entre concept et présence.

p.029 Et ainsi s'explique que dans cette musique des mots puisse s'établir un discours, et que dans la dialectique des deux — qui est le poème, est-il besoin de le dire ? — puisse s'ébaucher une connaissance. Quand le son du mot a été pleinement perçu, au moment originel que j'ai évoqué, c'est un fait qu'on éprouve alors, la plupart du temps, que « les mots manquent », ce qui n'est que naturel, puisque avoir ne serait-ce que pressenti la présence ne

Nos Identités

peut que disqualifier leur façon à tous d'aborder l'objet, par le dehors et le relatif. Mais le désir est donc là toujours, avec ses représentations à lui, ses valeurs, sur cet arrière-fond d'absolu, et voici des situations, des mots, pour une réflexion neuve sur ce qui vaut, et donc à nouveau sur la sorte de parole qui peut la dire. C'est cette préoccupation qui affleure dans quelques pages des *Fleurs du Mal*, et par exemple *A une passante*. Pourquoi la rencontre qu'évoque Baudelaire, de cette femme si attirante, ne peut-elle être — « Un éclair... puis la nuit ! » — qu'une entrevision, sans avenir concevable dans l'existence de ces deux êtres ? C'est parce que l'éros baudelairien a cristallisé, s'est « crispé », sur des aspects de la réalité féminine — « le feston », l'« ourlet », l'élégance du vêtement et du geste, la beauté même, trop « fastueuse » — qui n'ont trait qu'à la figure extérieure, et ne produisent donc qu'une image, représentation qui ne peut qu'être incomplète et ne signifie que l'esprit qui l'a formée. Une présence plus pleine a été entr'aperçue, ce qu'exprime métaphoriquement le « grand deuil » de la passante, indice que celle-ci a souffert au plan de sa finitude, et a donc être, intériorité, sous l'usurpation qu'en tente le rêve ; mais la puissance encore inabattue des fantasmes empêche Baudelaire de se porter jusqu'à elle pour se rendre lui-même présent à soi. — Non sans pourtant qu'il prenne mesure, le dernier vers en est preuve, de cet étagement dans le champ de sa conscience qui fait que les fantasmagories de l'imaginaire lui apparaissent déjà comme simplement un premier plan, malheureux, « crispé », sur un fond de présence pleine encore mal dégagé.

Après quoi, dans *Le Cygne*, l'Andromaque des premiers vers, qui a « l'immense majesté » des « douleurs de veuve », c'est bien

Nos Identités

la Passante encore — elle, « douleur majestueuse » — mais cette fois la figure rêvée est d'emblée avouée un rêve, puisque Baudelaire ^{p.030} souligne qu'il ne l'a rencontrée, *falsi Simoentis ad undam*, que dans un passage de *L'Enéide* ; et c'est spécifiquement à ce titre qu'elle va faire l'objet dans son grand poème d'une réflexion plus approfondie, vraie « pensée » de la poésie, cette fois. « Andromaque, je pense à vous », s'écrie Baudelaire, il pense donc à ces figures de l'imagination désirante qui font de qui les conçoit et les aime un exilé dans sa propre vie, mais c'est quand déjà il avance parmi des échafaudages et des décombres qui lui rappellent que « Paris change », que le temps passe, le temps de ces années, celui de son existence, et maintenant il accède à un autre plan de la réflexion : car voici devant lui un cygne, qui s'est évadé de quelque ménagerie, qui a erré, et qui n'est donc plus qu'allée et venue nerveuse, blancheur et beauté souillées — l'opposé, en cet état de dérélition, de la fastueuse passante et même l'incitation, dramatique, à percevoir le fait de la finitude. Ce que Baudelaire comprend, traduisant dans ses vers la plainte du cygne.

Et c'est donc là, aussi bien, s'ouvrir à une impression de présence, puisqu'on ne peut appréhender une finitude qu'en transgressant les réseaux du concept, qui la méconnaît et l'occulte ; et Baudelaire a fait ainsi un grand pas. Toutefois, pour le chrétien qu'il demeure — et un chrétien de la variété la plus sombre, celle qui pense au péché d'abord, à la chute, à l'existence comme expiation — il ne peut y avoir de condition finie que souffrante, et donc de rencontre des êtres que dans l'élan d'une compassion : ce qui ne peut que le détourner de ce qui en eux est réalité plus humblement naturelle, alors que celle-ci est pourtant

Nos Identités

ce qui les inscrit dans l'être du monde. Il s'ensuit que cette rencontre du cygne ne peut qu'être aussitôt la syncope de la présence entrevue. La compassion aura joué le même rôle de mise à distance de l'être que le fantasme érotique. Comme de lui-même dira Rimbaud, dans *Une saison en enfer*, comme il le fera dire, plutôt, au partenaire qui se ressent sa victime : « sa charité est ensorcelée ».

Mais découvrons maintenant que *Le Cygne* ne s'en tient pas à cette intuition interrompue ; et qu'un troisième moment de la pensée s'y ébauche qui, par sa vision déjà plus poussée, encore que fugitive, à cause de l'ambiguïté du langage, se fait cette fois le miroir de la vérité poétique. p.031

*Je pense à la négresse, amaigrie et phtisique,
Piétinant dans la boue, et cherchant, l'œil hagard,
Les cocotiers absents de la superbe Afrique
Derrière la muraille immense du brouillard*

écrit Baudelaire, et ces vers ont assurément autant de portée que de sens. La « négresse », en effet, c'est d'abord la répétition du cygne, errante et souffrante comme lui. Mais c'est aussi une femme, et à ce titre elle est, beauté maintenant en ruines, le contraire, cette fois explicitement déclaré, de la « fastueuse » passante ou de la majestueuse Andromaque : rien en elle pour susciter désormais les imaginations qui enfièvrent. Et cela, c'est au point qu'elle pourrait n'être, comme le cygne aux « gestes fous », que l'objet d'une compassion, et le refermement sur la compassion de la dimension de présence.

Toutefois — et on ne l'a pas assez remarqué, me semble-t-il — elle est aussi une prostituée. La preuve en est que la « [belle Dorothee](#) » d'un poème d'à peu près la même période — un de

Nos Identités

ceux des *Petits Poèmes en prose* — est déjà à peu près cela, dans son île entre Afrique et Inde, et a curiosité de Paris et en admire naïvement les prestiges, au risque d'y venir avec les mêmes périls et bientôt le même destin que la « négresse » : comme cette fois l'indique *A une Malabaraise*, où l'on trouve des remarques et des images qui jettent comme un pont entre le poème en prose et *Le Cygne*. Or, Dorothée a autant de jeunesse que de beauté quand, « forte et fière comme le soleil », « heureuse de vivre », elle avance — une passante elle aussi — dans l'ombre de son « énorme chevelure presque bleue ». Et Baudelaire a bien d'autres mots, bien d'autres notations fascinées pour marquer à quel point, devant cette mer des tropiques, sous ce ciel, elle fait corps — par son mouvement de beau navire, par sa joie simple aux couleurs et aux odeurs de la vie — avec ce monde de l'évidence dont elle semble un des fruits. Cette Dorothée n'est pas le rêve d'un autre, comme Andromaque, mais l'identité de l'être à soi-même, l'unité vécue — vécue un moment encore, avant que le « plaisir d'être admirée » ne la voue aux leurres du paraître, au néant de flatter le rêve. Et par rapport à sa sœur de Paris, pauvre et malade, quel contraste, par conséquent ! Mais aussi, pour la ^{p.032} « pensée » de la poésie, quelle occasion de brusque intuition, de déchirement des nuées !

Car la nostalgie de l'exilée se porte, Baudelaire le comprend bien, vers cette présence au monde qu'elle a perdue. Et par compassion qui s'accroît, qui devine le vœu de l'autre, qui aime maintenant son désir autant qu'il plaint sa souffrance, ce grand poète accédant à la vérité poétique peut laisser s'éveiller en soi une nostalgie semblable, celle de « l'innocent paradis » des années d'enfance — plus loin, disait-il, que l'Inde — et la lumière de

Nos Identités

l'origine, celle du bien, va alors — d'un coup, une foudre — envahir ses mots, bouleverser leurs connotations, déchirer le brouillard d'ici : d'où, à la fois négatif et positif, à la fois un creux et un plein, un des plus beaux vers que la poésie ait produits, véritablement une ontophanie. Au-delà du fantasme percé à jour, au-delà aussi des leçons spécieuses de sa souffrance et de la religion qui la valorise, Baudelaire a ouvert les mots à la présence. Et ce faisant il permet à une conscience de soi ainsi ranimée — déchirement mais tout autant, désormais, enracinement, évidence — de se signifier dans la parole moderne, d'y dénoncer l'illusion, d'y rasséréner la conscience. La poésie se révèle la contrepartie positive de la raison au travail.

V

Une contrepartie de bien peu de poids, pourra-t-on craindre pourtant, dans ce présent du monde où les puissances de l'illusion se déploient à si grande échelle. Pour beaucoup de personnes dans la société d'aujourd'hui la poésie ne peut être une ressource facilement accessible, puisqu'on ne peut la revivre, dans le poème, qu'en se refusant pour le temps qu'il dure à l'emploi ordinaire, premier, des mots, celui qui est pourtant imposé par la réalité quotidienne avec autant d'urgence que d'apparente évidence. L'enseignement encourage d'ailleurs lui-même aux emplois seulement utilitaristes. La poésie risque bien de n'intervenir dans le « combat spirituel » que bien faiblement et trop tard.

Reste que simplement tenir d'elle une pensée autre de l'être-au-monde aide à résoudre certains problèmes de la philosophie ou de la ^{p.033} morale, ce qui peut lui permettre d'influencer une recherche déjà beaucoup mieux connue et reconnue qu'elle en

Nos Identités

divers lieux de la société. Je pense ainsi à la question de l'importance de l'Autre, comme Emmanuel Lévinas la formule. « Nous devons tout à autrui », écrit Lévinas, en substance ; et je ne puis qu'avoir sympathie pour ce mot, « tout », qui réintroduit l'infini inhérent à l'expérience de l'unité dans la définition de l'humain, si opiniâtrement conceptuelle même chez les grands philosophes. Toutefois Lévinas comprend ce « tout » comme celui de nos actions, chacune à vouer au bien de l'Autre, et cela jusqu'au point où c'est notre vie elle-même qu'il faudrait sacrifier à celui-ci, non dans quelque circonstance particulière où cela lui serait utile, mais a priori et comme d'emblée : tant il est vrai que nous ne pouvons durer dans notre existence de fait qu'en faisant tort à autrui d'une façon ou d'une autre, et même en portant atteinte à des vies. Se défaire ainsi de la sienne, le faut-il donc ? Lévinas ne va pas jusqu'au bout de cette pensée logiquement intenable, mais tout de même il la risque, comme le paradoxe cruel et pourtant constitutif de la condition humaine.

Mais qu'est-ce que « la vie », que signifie ce mot au sein de l'idée que « l'autre » y a droit ? Avoir la vie, vouloir l'avoir, la penser comme quelque chose que l'on a ou que l'on n'a pas, quelque chose, précisément, et que l'on possède, n'est-ce pas la sorte de conception qui caractérise une pensée essentiellement conceptuelle ? Quand on ne peut réfléchir au fait de l'existence qu'en l'éprouvant comme du contingent, du hasard, de l'introuvable dans les réseaux de la signification qui généralise, n'est-on pas obligé, autrement dit, de la transposer au seul plan où elle ait de ce point de vue quelque réalité accessible, c'est-à-dire son enveloppement biologique ; et n'est-il pas fatal qu'on la réifie ainsi, ce qui est donner grand relief à la naissance, à la mort,

Nos Identités

à la durée entre l'une et l'autre ? Et certes, cette réalité proprement physique est précieuse, et c'est un des grands acquis de la pensée conceptuelle que d'en démontrer la valeur : comme le lieu, le seul lieu — qu'il faut donc absolument protéger — d'où la pensée d'un autre que soi peut s'élever, différente, dans le débat sur la vérité. Mais pour ce qui est du rapport de la personne à soi-même, penser la vie de cette façon, n'est-ce pas en rester à l'approche ^{p.034} négative, qui bute sur l'énigme et se fait angoisse ? Et n'est-ce pas oublier que le besoin de l'être parlant, qui est de retrouver être, c'est moins de bénéficier d'une durée d'existence que de rendre à cette dernière sa qualité positive, ce que permet dans une certaine mesure — ce que désigne, en tout cas, à la recherche privée — ce travail sur les mots qui se fait dans la poésie ? En bref, on doit moins à autrui de l'ancrer dans son temps de vie que de travailler avec lui à délivrer la parole. On lui doit l'activité poétique, qui se révèle en cela un des moyens de l'amour.

Problème apparenté, et qui pourrait de même façon gagner à la poésie quelque attention dans la société contemporaine, la réflexion psychanalytique sur les névroses et le fantasme. Dans la perspective propre à la poésie, on peut estimer que ce dernier, qui prend écart par rapport aux imaginations naturelles, n'est que la sorte de signifiant que l'éros — autrement dit le désir, mais au plan où celui-ci fait alliance avec le langage — a dû puiser, à fin de se mettre en scène, parmi des signifiés rendus trop abstraits, trop fragmentairement représentatifs, trop pauvres en connotations heureusement sensorielles, par la prédominance du conceptuel, déjà établie sur la langue : d'où cet écart entre la construction érotique et la réalité vivante, respirante, dont le désir, même figuré, a tout de même besoin ; et par conséquent beaucoup

Nos Identités

d'inquiétude dans celui-ci, un ressurgissement au plan de l'imaginaire de l'angoisse inhérente au conceptuel. Mais, s'il en est ainsi, est-il suffisant de décrypter la genèse et les articulations des fantasmes, la langue demeurant ce qu'elle est et la parole restant cet engluement dans le conceptuel que la poésie réfute ? Ne faut-il pas aussi, ou d'abord, proposer à l'analysant l'exemple de ces poèmes où l'écoute du son se fait une critique du moi et de ses images ? Ces questions ont du sens, me semble-t-il, et me donnent le sentiment que même dans une société dont a disparu la *paideia*, l'éducation fondée sur la récitation des poèmes, il n'est pas absurde de demander à ceux qui ont la tâche de penser en ce temps de crise — de « pénurie », dit un vers célèbre — de prêter attention et aide à la poésie.

Attention, c'est-à-dire essayer de la comprendre, car à quoi bon l'existence et la richesse des œuvres, et que les études s'en ^{p.035} multiplient, si l'interprétation mal conduite ne va qu'à prolonger des mal-entendus ? Or, on se trompe communément, depuis le romantisme en tout cas, sur la nature du poétique. Produits eux-mêmes d'une conscience qui du rapport à soi ne connaît que le moi, cette représentation, et non le Je, cet acte, cette présence, nombre de critiques ne voient dans le poème que l'expression du moi, ou son divertissement, alors que la poésie n'a souci que de le transgresser ou, à tout le moins, de le réformer. Et c'est donc là se priver de ce qui se joue dans le poème et, plus dangereusement encore, c'est encourager à en usurper le nom et la place des œuvres qui en sont tout le contraire : œuvres du culte du moi, œuvres narcissiques, œuvres qui parfois ne valent pas mieux que le discours de l'idéologue car elles sont tout autant que lui un réseau de chimères hypostasiées. La poésie peut souffrir de la

Nos Identités

critique quand il faudrait que celle-ci aille même jusqu'à rappeler sa vocation, et sa spécificité, au poète, dans les moments où celui-ci les oublie ou se décourage.

Mais, faut-il le dire une fois de plus, cet apport spécifique que la poésie peut fournir, qu'elle ne songe pas à en faire une conception dûment formulée de l'existence, de la conscience de soi, de la société, puisque ce ne serait là qu'en passer à nouveau par l'approche conceptuelle, à ce plan de vie intérieure où celle-ci a le plus de difficulté à rencontrer ses objets. On peut parler de la poésie, comme j'ai essayé de le faire, mais on ne peut parler — tenir de discours — *en poésie*, et la seule ambition que le poème ait à reconnaître la sienne, c'est de rester au plus près de son moment fondateur, qui est l'écoute du mot, seule clef en parole de la mémoire du non-médiatisé, seule voie pour ouvrir à la « pensée » poétique. Ecouter, s'efforcer de préserver cette écoute dans l'écriture, l'élargir vers autrui autant que vers l'horizon terrestre de par la présence à soi-même que cette écriture permet peut-être. Et attester ainsi de cette double nature du signe qui est, on peut employer ce terme, un mystère, puisque grâce à elle les mots peuvent préserver une part de l'être sensible là même et au moment même où ils abolissent celui-ci. Puisque grâce à elle, eux qui peuvent nous perdre, ils ont chance de nous sauver.

@

QU'EST-CE QU'UNE IDENTITÉ RECONSTRUCTIVE ? ¹

INTRODUCTION

par Giovanni Busino
professeur à la Faculté des Sciences sociales et politiques
de l'Université de Lausanne et chargé de cours à la Faculté des
Lettres de l'Université de Genève

@

p.037 Le conférencier que j'ai le plaisir de vous présenter, le professeur Jean-Marc Ferry, de l'Université libre de Bruxelles, incarne — d'une façon exemplaire — les vertus, les choix, les engagements d'une génération de penseurs à laquelle nous sommes désormais redevables de la renaissance, en France, de la philosophie sociale et politique, mais également d'une nouvelle manière d'aborder les problèmes de notre temps, faite de rectitude, de pondération, de prudence, allergique aux partis pris idéologiques et aux orthodoxies d'écoles.

Auteur de nombreux articles, de plusieurs livres remarquables par l'ampleur des réflexions entreprises, par la finesse des analyses proposées, Jean-Marc Ferry est arrivé à faire converger, dans son travail, l'apport de la tradition philosophique et celui des sciences sociales, les recherches de Jürgen Habermas et celles de Paul Ricœur. Il a ainsi contribué à faire bourgeonner une pensée nouvelle, originale, forte, à l'affût des questions tragiques de notre temps.

Dans le beau livre consacré à l'éthique de la communication paru en 1987, notre conférencier nous a offert une interprétation, tout en nuances et aperçus nouveaux, de la théorie de l'activité communicationnelle d'Habermas, dont il a surtout valorisé les doctrines de la rationalité et de la vérité. A l'encontre de certaines lectures quasi canoniques du grand philosophe-sociologue de Francfort, il démontre que la théorie de l'agir communicationnel peut permettre une déduction transcendantale des structures normatives (comme le droit et la morale) et qu'elle pose convenablement le problème, si crucial à notre époque, de l'identité collective universaliste.

¹ Le 28 septembre 1993.

Nos Identités

p.038 Tout en continuant à s'inspirer librement d'Habermas, de sa conception de la raison, de son modèle de discussion, de son éthique de la discursivité et de la communication ; tout en butinant quelques orientations dans l'herméneutique du conflit des interprétations et dans la nouvelle philosophie du sens de Paul Ricoeur, Jean-Marc Ferry est arrivé à élaborer sa propre perspective philosophique. Elle part d'un constat : les modernes ont établi une séparation entre la raison pratique et la raison théorique ; les contemporains proposent une reconstruction pragmatique de la raison déconstruite par les théories de la destruction de la métaphysique et par la critique de la raison instrumentale. Cette perspective philosophique tient compte du fait que la modernité produit le déracinement, l'atomisation sociale, la délitescence des valeurs, des orientations et des appartenances. Dès lors, le philosophe Ferry peut se demander : où pouvons-nous trouver des schèmes de rapports au monde, à la société, à autrui, à soi-même ? Quels doivent être les rapports entre l'identité individuelle et l'identité collective, entre le développement de l'égo, du moi et les représentations collectives du monde et des institutions qui doivent les transmettre et les légitimer ?

Les réponses à ces questions, nous les trouvons dans les deux volumes parus en 1991 : *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*.

Si l'affirmation de soi passe par une certaine forme de reconnaissance intersubjective, alors la maîtrise du discours — que l'auteur enracine très opportunément dans l'agir et le sentir —, les jeux des signes et des échanges, sont essentiels. Cependant, dans quels discours trouve-t-on les identités en quête de reconnaissance ? Puisque ni la narration, ni l'interprétation, ni l'argumentation n'arrivent à intégrer les bonnes raisons des autres, Jean-Marc Ferry essaie de démontrer que seul « le discours reconstructif reconnaît sa matière dans les autres discours, et l'histoire des autres et aussi sa propre histoire ». Mais peut-on reconstruire l'identité contemporaine alors que chacun de nous reste rivié à son ethnie, à sa culture, à ses pratiques sociales, à ses coutumes particulières, à sa nation, à son Etat national ? Que peut-on entreprendre lorsque la politique et la culture s'entremêlent si puissamment, lorsque ce que nous pouvons dire et faire dans les contextes de réciprocité demeure toujours façonné par notre culture et ses institutions ?

Les développements que Jean-Marc Ferry réserve à la reconstruction des

Nos Identités

identités morales et politiques sont lumineux et saisissants, peut-être même surprenants lorsqu'il nous arrive de lire une phrase comme celle-ci : « [...] l'éthique de la communication est proche de la religion, car elle est aussi une éthique de la rédemption. »

En résumé, Jean-Marc Ferry plaide pour la reconstruction d'une identité post-nationale et post-étatique susceptible d'affirmer les cultures particulières et de légitimer la reconnaissance mutuelle des différences et des particularités.

Dans des écrits récents, et notamment dans le livre de 1992, *Discussion sur l'Europe*, Jean-Marc Ferry fait une distinction entre nation et citoyenneté afin que « la pluralité nationale soit compatible avec l'unité ^{p.039} politique ». La médiation entre le cadre politique de référence et le cadre culturel d'appartenance se trouverait alors dans une culture politique partagée, centrée sur les droits démocratiques, sur les procédures argumentatives de formation des compromis et du consensus, c'est-à-dire dans une culture pluraliste, dont « [...] les éléments composites sont rendus compatibles par le fait que les différentes traditions nationales, bien qu'elles soient ancrées dans des cultures différentes, peuvent toujours se référer à certaines valeurs minimales qui sont celles de la démocratie et de l'Etat de droit. Autrement dit, le cadre universaliste, qui est avant tout un cadre éthico-juridique, est la condition sans laquelle ne pourraient pas exister et composer ensemble des traditions nationales différentes. » Et ailleurs l'auteur ajoute : « En détachant des contextes empiriques l'universalité de la personne, en dégageant celle-ci de toute hypothèse liée au destin, le politique [...] convient au souci d'affirmer la valeur absolue de l'individu, tout en fondant la perspective d'une solidarité entre égaux. »

Pour terminer, quelle leçon peut-on tirer de l'œuvre du conférencier de ce soir ? Certes, celle d'une pensée novatrice, originale, hors du commun ; certes, celle d'une intrépide fermeté à situer notre identité contemporaine au-delà de la connaissance et en deçà de l'action. Mais surtout celle d'une philosophie sociale austère et novatrice, capable de marquer de son empreinte les débats qui travaillent la pensée contemporaine.

@

Nos Identités

JEAN-MARC FERRY Né le 5 mai 1946. Thèse de doctorat d'Etat à la Sorbonne (section de philosophie politique), soutenue sous la présidence de Paul Ricœur, en 1985. De 1986 à 1988, boursier (philosophie) de la Fondation Alexander von Humboldt à l'Université Johann Wolfgang Goethe de Francfort-sur-le-Main, auprès de Jürgen Habermas. Depuis 1988, chercheur au C.N.R.S. (Paris). Enseigne actuellement la philosophie et les sciences politiques à l'Université libre de Bruxelles (U.L.B.).

Membre des comités de rédaction de la revue *Esprit*, de la revue *Hermès* du C.N.R.S., et de la *Revue* de l'Institut de Sociologie de l'U.L.B., codirecteur du Centre de sociologie générale de l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, président du Centre de liaison européen d'études philosophiques et politiques, Jean-Marc Ferry collabore à des institutions universitaires, réseaux et associations contribuant à la promotion des échanges européens en philosophie morale, philosophie politique et philosophie du droit.

Auteur d'un ouvrage de référence sur la pensée d'Habermas : *Habermas. L'Éthique de la communication*, Paris, P.U.F., 1987, et plus récemment, d'un livre de réflexion fondamentale sur l'identité contemporaine : *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, t. I, *Le Sujet et le Verbe* ; t. II, *Les Ordres de la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 1991, il a dernièrement publié avec Paul Thibaud une *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

CONFÉRENCE DE JEAN-MARC FERRY

@

p.040 Commençons par une histoire. Il s'agit d'un roman d'Arturo Pérez-Reverte, *Le Tableau du Maître flamand*. « Une jeune restauratrice se voit confier un jour une toile peinte il y a cinq siècles, représentant un seigneur et un chevalier jouant une partie d'échecs [...]. Le peintre a peint le tableau deux ans après la mort du chevalier et laissé sur la toile l'inscription suivante : "Qui a pris le cavalier ?" traduisible également par : "Qui a tué le chevalier ?" C'est l'énigme sur fond de laquelle se dessine une autre tragédie, superposée à celle du tableau du maître flamand » ¹. Pour comprendre l'énigme, Julia, la jeune restauratrice, fait appel à un

¹ A. Pérez-Reverte, *La Tabla de Flandes*, Madrid, Alfaguara, S.A., 1990 ; trad. par Jean-Pierre Quijano, *Le Tableau du Maître flamand*, Paris, J.-Cl. Lattes, 1993 (extrait de la quatrième de couverture).

Nos Identités

joueur d'échecs, Muñoz, et celui-ci va tenter de reconstituer la partie pour savoir qui a pris le cavalier, c'est-à-dire qui a tué le chevalier. L'auteur décrit alors la performance reconstructive du maître d'échecs. J'aimerais vous donner quelques extraits de cette description où s'exprime l'intensité d'une opération intellectuelle que l'on nommera « reconstruction » :

Debout au centre de la pièce, [Muñoz] tenait son échiquier pliant entre les mains. Julia vit avec quelle attention il regardait le tableau et elle n'eut pas besoin de suivre la direction de son regard pour savoir où il se dirigeait. L'expression de l'homme avait changé ; de fuyante, elle était devenue ferme, intense, fascinée. Comme un hypnotiseur surpris par ses propres yeux dans un miroir.

[...] le joueur d'échecs montra le tableau d'un mouvement imperceptible du menton, presque sans bouger. « Je crois que la question se résume à un problème de point de vue. Ce que nous avons ici, ce sont des niveaux qui se renferment les uns les autres : un tableau où nous voyons un dallage qui est un échiquier, lequel renferme à son tour des personnages. Ces personnages jouent sur un échiquier qui contient des pièces... Et de plus, tout se réfléchit dans ce miroir rond, sur la gauche... Si vous aimez compliquer les choses, je peux ajouter un autre niveau : le nôtre, celui à partir duquel nous contemplons la scène, ou les scènes successives. Et puisque nous sommes partis pour compliquer l'affaire, ajoutons le niveau duquel le peintre nous a imaginés, nous, les spectateurs de son œuvre... » ¹

C'est la première remarque que nous livre le maître d'échecs. Elle porte non pas d'abord sur la position des pièces de l'échiquier, mais sur la structure réflexive des niveaux qui, dit-il, « se renferment les uns les autres ». Ensuite, Muñoz se livre à l'analyse proprement dite de la situation sur l'échiquier. Je voudrais ici à nouveau citer un extrait. Même si vous n'avez pas sous les yeux le

¹ *Ibid.*, pp. 98-100.

Nos Identités

croquis permettant de « visualiser » le raisonnement, vous en saisissez aisément le principe :

— ... Selon la disposition des pièces, reprit Muñoz, et compte tenu du fait que les noirs viennent de jouer, il faut commencer par découvrir quelle pièce noire a fait ce dernier mouvement [...] Pour y parvenir, le plus simple est d'écarter les pièces noires qui n'ont *pas* pu se déplacer, parce qu'elles étaient bloquées, ou à cause de la position qu'elles occupent actuellement... Il est évident qu'aucun des trois pions noirs a7, b7 ou d7 n'a bougé, puisqu'ils se trouvent encore tous les trois aux positions qu'ils occupaient au début de la partie... Le quatrième et dernier pion, a5 n'a pas pu bouger lui non plus, puisqu'il est bloqué entre un pion blanc et son roi noir... Nous pouvons également écarter le fou noir de c8 qui est encore dans sa position initiale, puisque le fou se déplace en diagonale et que sur ses deux sorties possibles se trouvent encore des pions de son camp qui n'ont pas bougé... Quant au cavalier noir de b8. il ne s'est pas déplacé lui non plus, car il n'aurait pu arriver là que des cases a6, c6 ou d7 qui sont occupées par d'autres pièces... Vous comprenez ?

— Parfaitement.

Penchée au-dessus de l'échiquier, Julia suivait les explications de Muñoz.

— En d'autres termes, six pièces noires sur dix n'ont pas pu bouger...
p.042

— Plus de six. La tour noire de c1 non plus, car elle se déplace en ligne droite et les trois cases voisines sont occupées... Donc, sept pièces noires n'ont pas pu bouger au dernier coup. Mais nous pouvons écarter le cavalier noir d1.

— Pourquoi ? demanda César avec intérêt. Il pourrait provenir des cases b2 ou e3...

— Non. Dans ces deux positions, ce cavalier aurait mis en échec le roi blanc qui se trouve en c4, ce que nous pourrions appeler une *mise en échec imaginaire* en jeu rétrospectif... Et aucun cavalier, aucune pièce qui met le roi en échec n'abandonnera volontairement cette

Nos Identités

position ; ce mouvement est donc impossible. Au lieu de se retirer, il prendrait le roi ennemi et la partie serait finie. Cette situation ne peut jamais se produire, d'où nous déduisons que le cavalier d1 ne s'est pas déplacé lui non plus ¹.

Muñoz continue sa progression, ou, si l'on préfère, sa régression, puisqu'il part de la structure représentant la situation qui résulte de l'interaction des joueurs à un moment déterminé de la partie, pour remonter le cours du processus, un drame qui, en l'occurrence, recouvre une tragédie. C'est le génie de la reconstruction : partir d'une structure pour reconstituer le processus dont cette structure est le résultat, de sorte que l'on accède à une compréhension proprement historique de la situation donnée dans la présence. Le style littéraire est, certes, celui du roman policier dans la grande tradition. Mais, quant au style intellectuel plus fondamental, c'est celui de l'enquête entendue au sens que confère l'étymologie du mot *historia*. D'ailleurs, l'histoire policière est ici le prétexte à « une explication du monde à laquelle participent [...] la musique, la peinture, la littérature et l'Histoire ». Dans la reconstitution de la partie d'échecs, la démarche analytique doit ainsi parvenir à sa conclusion avec toute la nécessité de ce que l'on appelle, en philosophie, « conscience d'impossibilité ». Juste quelques mots de citation encore :

— Le dernier coup a donc été joué, conclut Julia, par la reine, je veux dire par la dame noire...

Muñoz fit un geste évasif.

— C'est ce que nous pouvons supposer, en principe, dit-il. En bonne logique, quand nous éliminons tout ce qui est impossible, ce qui reste doit nécessairement être vrai, même si la solution paraît improbable

¹ *Ibid.*, p. 103.

Nos Identités

ou difficile... Mais dans ce cas-ci, nous pouvons en plus le démontrer ¹.

p.043 Cependant, Muñoz n'est pas totalement assuré que ce réel épouse ici sa logique. Ce n'est pas seulement que l'énigme policière requière des personnages qui constituent une sorte de défi à la raison. En effet, celui qui a peint ce tableau, ou qui a conçu le problème, jouait « d'une façon très particulière » — Muñoz finit par lâcher : « Je dirais [...] qu'il avait une façon diabolique de jouer aux échecs. » Mais au-delà du suspense policier, il y a le fait ou l'intuition que la reconstruction, quelle que soit la rigueur analytique de sa démarche, est, comme toute enquête sur le passé, un savoir qui, ne disposant que de traces et d'indices, est assigné au délicat travail du déchiffrement, et, comme tel, doit présupposer aussi un moment herméneutique.

Par cette présentation un peu romanesque, j'ai voulu introduire à la notion de reconstruction, en tant qu'opération intellectuelle. Mais comme toute activité de connaissance, elle présuppose également un intérêt — ce que l'on appelle proprement un intérêt de connaissance. C'est l'intérêt marqué pour l'histoire, non pas toutefois dans un but « antiquaire », comme aurait dit Nietzsche, car, dans ce cas, nous n'aurions accès qu'à la factualité d'événements du passé, mais non pas à la nécessité d'un processus. Dans la grande tradition de l'Esthétique classique, de Aristote à Hegel, cette nécessité serait celle du destin. L'intérêt pour la connaissance ou la compréhension du destin anime aussi, fondamentalement, la pratique psychanalytique. Il s'agit de comprendre une situation à la fois du point de vue subjectif des

¹ *Ibid.*, p. 104.

Nos Identités

acteurs immergés dans le drame, et du point de vue objectif du système de contraintes logiques ou normatives qui soumettent les acteurs aux déterminations dont ils sont éventuellement porteurs, ou qu'ils ont eux-mêmes déclenchées. Dans ce cas, le concept de crise devient central, à la fois comme système de relations déformées ou déchirées, mettant objectivement en péril une forme de vie, et subjectivement, comme vécu de la crise chez les sujets appelés à subir dans leur chair, et avec toutes leurs passions, la « causalité du destin ».

Le destin : cette notion me sera tout particulièrement utile pour présenter ce que j'entends par « identité reconstructive ». Déjà p.044 fortement sécularisée dans les réflexions du jeune Hegel, sur l'« esprit du christianisme et son destin », l'idée du destin fut, peut-on dire, carrément laïcisée chez Freud, avec la mise au jour de phénomènes pathologiques, tels que, par exemple, les compulsions de répétition dans les névroses d'échec. Freud a donné une explication psychologique du « destin » que porteraient en elles des structures de personnalité marquées par une histoire traumatique dont les déterminismes inconscients, tels les inhibitions et les angoisses, n'ont pas été levés par l'autoréflexion. De même, chez Hegel, des formes spirituelles telles que le judaïsme ou le christianisme qui, à l'instar des structures de personnalités individuelles, portent également leur « principe », ont une vocation pour l'histoire conçue comme accomplissement d'un processus possédant une nécessité interne et se traduisant dans des situations structurelles. Dans la perspective dialectique où se situait Hegel, le destin possède une force qui n'est pas celle de la justice ou du droit. La justice réprime le crime à partir d'une extériorité qui est celle du droit. Mais le destin, dit-il,

Nos Identités

a un domaine plus étendu que le châtement ; la faute non criminelle le suscite également et c'est pourquoi il est infiniment plus rigoureux que le châtement ; sa rigueur paraît souvent se transformer en l'injustice la plus criante quand il se dirige contre la faute la plus haute, la faute de l'innocence, en cela d'autant plus effrayant. Parce que les lois ne sont, en effet, que des conciliations pensées d'opposés, ces concepts sont loin d'épuiser la pluralité d'aspects de la vie et le châtement n'exerce sa domination que dans la mesure où la vie est parvenue à la conscience, où une scission a été réparée dans le concept ; mais sur les relations de la vie qui n'ont pas été dissoutes, sur les aspects de la vie qui sont donnés dans une unité vivante, au-delà des limites des vertus, il n'exerce aucun pouvoir. Au contraire, le destin est incorruptible et illimité, comme la vie ; il ne connaît pas de rapports donnés, pas de distinction de points de vue, de situations, pas de sphères propres à la vertu. Dès que la vie est blessée, quelles que soient les conditions d'équité dans lesquelles l'événement s'est produit [...], le destin apparaît, et c'est pourquoi l'on peut dire que jamais l'innocence n'a souffert, toute souffrance est une faute ¹.

p.045 Le lien que je veux ici suggérer, entre la catégorie sécularisée du destin et l'intérêt de connaissance qui fonde le geste de la reconstruction, réside dans le désir ou la volonté de suivre le mouvement même de la vie, à travers les processus de scission, de conflit, de déchirement, de séparation, d'aliénation, mais aussi de distorsions de la communication, de non-dits, de malentendus, d'oublis, de refoulement — bref, tout ce qui fait le « tragique de l'histoire », mais recèle aussi des potentialités de réconciliation, bien que cette dernière ne puisse plus être pensée dans le sens religieux traditionnel d'une force transcendante de rédemption. La reconstruction n'est pas simplement une opération

¹ G.W.F. Hegel, *Hegel theologische Jugendschriften*, éd. Nohl, 1907 ; trad. par Jacques Martin, *L'Esprit du christianisme et son destin*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, pp. 53-54.

Nos Identités

intellectuelle tournée vers la tâche théorique de reconstituer un processus, une logique de développement, une histoire. Telle que je la conçois, elle possède une valeur éthique, dans la mesure où, notamment, elle est pratiquement intéressée à comprendre la causalité du destin, c'est-à-dire cette causalité fatale des symboles dissociés, des significations objectivées et des rapports figés ou réifiés en général, afin d'émanciper les sujets des déterminismes qui, dans la relation aux autres comme à soi-même, entravent la communication, bloquent les possibilités de résolution des conflits.

D'une perspective tout à fait séculière, nous savons reconnaître dans l'aptitude à dissoudre ainsi les hypostases et illusions qui distordent les rapports de compréhension cette force propre de réflexion, que l'on peut aujourd'hui associer à l'idée de la raison. Du fait que la causalité du destin n'est pas celle de la nature, mais provient plutôt de l'esprit, il n'est pas, en effet, absurde de supposer que la raison comme autoréflexion serait capable, dans son exercice reconstitutif, de lever les déterminismes caractérisant une situation de violence structurelle. Dans cet exercice, cependant, la « raison » que l'on suppose à l'œuvre ne semble pas aussi « laïque », séparée de la religion, que dans son exercice argumentatif, lequel est souvent tenu pour le trait moderne de la raison critique. Pour une éthique reconstructive, raison et religion cessent largement d'être les opposés qu'ils semblent être dans la perspective d'une raison strictement argumentative. Tandis que la raison argumentative apparaît plutôt comme une force analytique de l'entendement séparateur, cette force critique capable de gagner sans cesse de nouvelles distinctions conceptuelles, ^{p.046} et de différencier les ordres logiquement autonomes — ce qui, encore une fois, semble être le propre du Moderne —, la raison

Nos Identités

reconstructive se signale, en revanche, comme une force de réunion et de réconciliation de ce qui fut séparé. C'est pourquoi aussi Hegel n'opposait pas raison et religion, et c'est là un aspect sur lequel j'aimerais m'arrêter un peu, afin de faire apparaître une filiation entre les deux gestes : celui du christianisme, tel que Hegel en reconstruisait l'esprit, et celui de ce que j'appelle une identité reconstructive. Mais c'est là seulement un fond de similitude, sur lequel je pourrai faire ressortir la spécificité de la reconstruction.

Pour le jeune Hegel, en effet, c'est aussi bien la religion elle-même qui, avec le christianisme, et singulièrement, l'amour du prochain, propose l'idée d'un principe déjà séculier dont la force de résolution serait, pour lui, supérieure à celle du devoir moral. Avec l'idée du destin, Hegel visait l'idée d'une puissance déclenchée par le déchirement de la vie, et qui fait signe vers une forme de résolution inaccessible au droit. C'est pourquoi aussi l'amour, tel qu'il fut historiquement exemplifié par le Christ, représentait à ses yeux le principe permettant à l'esprit de s'élever au-dessus de la moralité.

Afin d'illustrer cette vue des choses, on peut se référer à ce qui, sur ce point, oppose Hegel à Kant. Telle que Kant la concevait, la loi morale impose que l'on agisse par respect pour le devoir en contradiction avec les inclinations. Pour Hegel, le commandement d'amour (« Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même ») ne saurait se concevoir ainsi, car, dit-il, « les deux parties de l'âme [...] ne se trouveraient justement plus conformes à l'esprit de la loi, mais opposées à cet esprit, l'une parce qu'elle serait ce qui exclut, et donc une réalité limitée par elle-même,

Nos Identités

l'autre parce qu'elle serait un être opprimé » ¹. A ce propos, Hegel explique que « [...] Si Jésus exprime aussi ce qu'il pose au-dessus des lois et contre elles comme des commandements [...], ces façons de parler sont des ordres dans un tout autre sens que le 'tu dois' du commandement ; elles tiennent seulement, ajoute-t-il, à ce que le vivant est pensé, exprimé, restitué sous ^{p.047} la forme, étrangère à lui, du concept » ². En voyant, au contraire, dans le principe d'amour un commandement du devoir, Kant ne pouvait y souscrire. Hegel y reconnaît une profondeur conséquente, mais qui procède toutefois d'une confusion : l'amour ne peut faire l'objet d'un commandement, parce que « dans l'amour toute idée du devoir est supprimée » ³.

« Supprimée » doit s'entendre ici dans le sens du verbe *aufheben* dont on dit qu'il implique les idées de « dépasser » et de « conserver », mais dont on pourrait bien dire ici comme ailleurs qu'il signifie aussi « lever », au sens où l'on parle de « lever un destin ». A condition que l'amour ne se renie pas lui-même, il est cette puissance de conciliation qui, dit Hegel, « non seulement n'agit pas contre la loi, mais la rend entièrement superflue, et renferme une plénitude tellement plus riche, plus vivante, que pour lui [Jésus] quelque chose d'aussi pauvre qu'une loi n'existe absolument pas » ⁴. A vrai dire, l'amour, chez Hegel, semble posséder sa propre dialectique : il est, d'une part, ce qui « supprime la possibilité de la séparation », et, d'autre part, ce qui, en tant que pardon, permet d'unir à nouveau ce qui fut séparé.

¹ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 32.

² *Ibid.*, pp. 32-33.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 35.

Nos Identités

J'insiste sur cet héritage théologique ainsi réfléchi dans la philosophie, parce que l'on peut y voir une actualisation d'intuitions morales en quelque sorte potentialisées dans la tradition. Ainsi, dans des réflexions récemment publiées, Olivier Abel a pu présenter le pardon comme « l'acte *historique* par excellence »¹, ce qui serait propre à conjurer le double piège de notre époque dans son rapport au passé, à savoir le « monumental oubli » et l'« interminable dette ». Il s'appuie également sur Hegel pour montrer que « le pardon hégélien repose sur le renoncement de chaque parti à sa partialité », alors que « le tragique consiste précisément à ne pouvoir devenir autre que soi-même »². Cette modalité de l'amour, le pardon, serait donc le moyen, pour le pardonnant comme pour le pardonné, de devenir^{p.048} autre que lui-même, c'est-à-dire de surmonter le tragique ou de lever le destin. Ce qui prévient la séparation devient aussi, le cas échéant, une force de réparation. Sauf, encore une fois, le cas où c'est l'amour qui s'est trahi lui-même. « Cesser d'aimer une femme qui aime encore, rend l'amour infidèle lui-même et coupable », explique Hegel, précisant que « [...] Si la passion change d'objet, il n'y a là qu'un égarement que l'amour, devenu mauvaise conscience, doit expier. Son destin ne peut sans doute dans ce cas lui être épargné et l'union est en soi détruite ; mais demander à un droit et à une loi l'assistance grâce à laquelle on pourra mettre de son côté l'équité et la bienséance, c'est ajouter à l'offense faite à l'amour de la femme une dureté infâme [...] »³.

Hegel note avec une dureté à peine moins infâme (mais on ne

¹ O. Abel, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *Esprit*, juillet 1993, p. 72.

² *Ibid.*, p. 64.

³ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 37.

Nos Identités

parlera cependant pas d'antisémitisme) que « [...] Il fallait bien que Moïse donnât aux Juifs σκληροίς καρδία [au cœur sec] des lois et un droit matrimoniaux [et qu'il] n'en était pourtant pas ainsi à l'origine ». Cette remarque fait du droit positif et des devoirs de la moralité objective, qu'il consigne, une forme inférieure à celle d'une vie de part en part insufflée par la « sainteté de l'amour ». Comme on l'a vu, le Hegel des *Ecrits théologiques de jeunesse* situait le principe de l'amour au-dessus même de la morale subjective du devoir au sens de Kant. Cette supériorité tient à ce que l'amour exclut, dit-il, « jusqu'au désir coupable, ce que le devoir n'interdisait pas, et supprime, sauf dans un cas, l'autorisation qui contredisait ce devoir »¹. C'est le cas où « la femme a accordé son amour à un autre et où l'homme ne peut alors rester esclave de l'amour ». Là, il faut croire que l'union est irrémédiablement brisée, tandis que l'amour (celui de l'homme) reste désormais impuissant. Il doit renoncer à l'union et à lui-même, assumer la séparation sans autre forme de résolution possible que sa propre extinction. Mais, dans ce cas, la souffrance qui en résulte n'est pas prise en charge, serait-ce symboliquement. Hegel affirme que « toute souffrance est une faute », de sorte que celle qui, pour l'homme, résulterait du retrait d'amour de la femme, demeure p.049 à charge sans que s'esquisse le processus qui, à défaut d'amour, autoriserait une réconciliation, c'est-à-dire, ici, à tout le moins, une suppression du conflit interne, de la souffrance et de la faute.

Telle est, semble-t-il, la limite de l'amour dont le principe n'est pas encore assez réflexif et, au fond, rationnel, pour préserver sous une autre forme la relation qu'il a désertée. J'entends par là

¹ *Ibid.*

Nos Identités

que l'amour, si toutefois il est vrai qu'on ne saurait en faire un devoir, ne donne pas à connaître la façon dont l'entente peut et doit exister entre des êtres qui ne s'aiment pas. Or, c'est justement là une difficulté des relations entre les individus et entre les peuples, qu'en revanche l'ouverture réflexive propre à l'éthique reconstructive serait principiellement en mesure de surmonter.

Ma thèse est ici que la reconstruction correspond à une forme d'intelligence ainsi qu'à un intérêt de connaissance qui, bien que très anciens, et sans nier l'exemplarité que revêt, à cet égard, mais selon un mode moins réflexif, le principe chrétien de l'amour et du pardon, doivent trouver leur pleine actualité dans la compréhension contemporaine du monde. Le principe reconstructif se retrouve, il est vrai, aussi bien, dans le style narratif, avec, par exemple, le mythe d'Hésiode, ou plutôt, sa cosmogonie des âges du monde, dans *Les Travaux et les jours*, que, sur un style interprétatif, chez Paul, dans *l'Épître aux Romains*, ou encore, sur le registre argumentatif, par exemple, chez le Jean-Jacques Rousseau du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Cependant, c'est à l'époque contemporaine que la reconstruction est devenue elle-même un style. Cela est vrai pour la littérature, avec le roman moderne, mais aussi en philosophie, avec la phénoménologie, et encore, dans les sciences humaines, avec l'herméneutique des traditions. Dans les différents domaines de la culture, jusque dans les pratiques institutionnelles, comme la Justice, l'éducation, les actions sociales de réinsertion, les prises en charge psychothérapeutiques, sans oublier les stratégies plus politiques de gestion des mémoires nationales ou de restauration d'identités culturelles menacées, le principe reconstructif se manifeste par la recherche d'éléments

p.050

Nos Identités

proprement historiques dont la remémoration permet aux identités personnelles, individuelles ou collectives, de s'assurer face aux autres une structure cohérente et significative.

Dans un petit essai sur « le malaise de la modernité », Charles Taylor explique, en effet, que « [...] Avant l'époque moderne, on ne parlait pas d'identité et de reconnaissance, non pas parce que les gens ne possédaient pas ce que nous appelons une identité ou parce qu'ils ne dépendaient pas de la reconnaissance d'autrui, mais plutôt parce que celles-ci ne posaient pas de problème et ne pouvaient donc pas devenir objet de discussion »¹. Il ajoute que « [...] La projection d'une image aliénante ou dévalorisante de l'autre peut réellement dénaturer ou opprimer, dans la mesure où elle est intériorisée »². Ajoutons qu'il en va à présent ainsi pour les peuples, dans les relations internationales, comme pour les individus, dans les relations sociales.

Maintenant, les stratégies de reconnaissance peuvent opérer sur divers registres, depuis le marketing médiatique de l'« image » que veulent donner d'elles-mêmes des personnes physiques ou morales, individus, entreprises, villes, régions, nations, jusqu'aux grandes fictions romanesques, littéraires, théâtrales ou cinématographiques, où les histoires des autres sont comme des miroirs où se réfléchissent les histoires propres. Charles Taylor, comme Paul Ricœur, Wilhelm Schapp, Hans Robert Jauss et beaucoup d'autres, tendent pour cette raison à valoriser ce qu'ils nomment « identité narrative ». Pour eux, l'identité personnelle se forme préférentiellement sur des performances narratives. Il s'agit

¹ Ch. Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. par Charlotte Melançon, Bibliothèque nationale du Québec, Montréal, Editions Bellarmin, 1992, p. 66.

² *Ibid.*, p. 68.

Nos Identités

de communications intégrant de nombreux récits sur lesquels se compose une personnalité parfois largement mythique, y compris lorsque, à la différence des genres de fiction, elles prétendent à la vérité. Il est clair que cette option n'est pas dépourvue d'implications critiques ou sceptiques en ce qui concerne les possibilités de former des identités personnelles sur le principe, disons, plus rationaliste, de l'argumentation. Dans le ^{p.051} langage des tenants de l'identité narrative, l'expression « identité argumentative » n'a guère cours, tant l'argumentation leur paraît dépourvue des vertus substantielles de donation de sens, qui marqueraient, en revanche, la narration.

Pourtant, l'argumentation et son principe critique constituent un sol important, pour ne pas dire le socle de l'identité moderne, telle que du moins la philosophie a tenté d'en saisir le principe à partir des catégories de la « raison » et du « droit ». Ce sont les catégories de l'argumentation. Quant à la narration, elle compose plutôt sur les thèmes de l'« événement » et de l'« intrigue », qui, lorsqu'ils se chargent d'éléments interprétatifs, font place à ceux du « destin » et de la « loi ». Cependant, la reconstruction, sans cesser d'être réflexive à l'égard des registres précédents de la narration, de l'interprétation et de l'argumentation, organise son propre style sur les catégories de l'« histoire » et du « langage ». Si l'on regarde les choses ainsi, d'un point de vue systématique, on est alors porté à admettre que ces registres différenciés de discours, narratif, interprétatif, argumentatif et reconstitutif, ne sont pas que des genres stylistiques appelés à jouer concurremment sur différents registres de culture appartenant à un même contexte. Plus fondamentalement, ces modes de discours peuvent être aussi regardés comme des puissances

Nos Identités

historiques de formation d'identité et de compréhension du monde. Par exemple, une compréhension mythique du monde, organisée sur les catégories de l'événement et du destin, renvoie pour cette raison à la dominante d'un registre narratif ou narrativo-interprétatif. Inversement, on n' imagine pas qu'elle ait pu logiquement se structurer sur la dominante d'un registre argumentatif, lequel correspond plutôt à une compréhension critique du monde. Si l'on admet, par conséquent, qu'à différents registres de discours correspondent différentes compréhensions du monde, tandis que ces dernières spécifieraient différentes formes d'identité, alors il devient possible de considérer l'aspect sous lequel notre identité contemporaine, qui n'est plus exactement celle des Modernes, peut admettre culturellement en concurrence les registres discursifs depuis la narration et l'interprétation jusqu'à l'argumentation et la reconstruction, tout en pouvant se démarquer en tant qu'« identité reconstructive ».

p.052 Ce que je nomme ici « identité reconstructive » caractérise, en effet, une aptitude spécifique de notre époque à se relier aux autres identités. Je parle en ce sens d'une identité « négative » en raison de sa réflexivité particulière. Elle accueille en elle l'histoire des autres comme sa propre histoire, de sorte qu'un espace, si fragile soit-il encore, se trouve aujourd'hui créé, où la confrontation des cultures ne tombe pas dans le creuset ethnocidaire du principe moderne. Certes, des idéologies nouvelles accompagnent la crise du rationalisme dur. Les différencialismes, les nouveaux privatismes assortis d'un culte narcissique de l'authenticité sont des phénomènes indéniables, même si leur style « californien » a une résonance plus parisienne qu'historico-mondiale. Surtout, les réactions aux colonisations internes et

Nos Identités

externes du rationalisme occidental peuvent faire peser sur la culture la menace explosive des particularismes identitaires et sectaires, régionalistes, nationalistes, intégristes ou fondamentalistes. Je ne prétends donc pas que la raison décentrée de l'identité reconstructive va triompher de la violence réactive qui marque cette fin de siècle. Mais je vois dans le concept d'une éthique reconstructive le principe organisateur de nos identités personnelles ou, si l'on préfère, le résumé des intuitions morales les plus actuelles. Je vois, autrement dit, dans la reconstruction, le principe qui doit correspondre à une éthique historiquement justifiée.

Quelles sont alors les expériences historiques qui justifient cette orientation ? — C'est, d'une part, l'expérience de l'injustice irréversible, l'expérience de l'irréparable. Et c'est, d'autre part, l'expérience de la perte de transcendance et l'émergence d'une « sotériologie paradoxale », c'est-à-dire totalement laïque.

Ces deux expériences sont liées. Pour un Européen de la seconde moitié du XX^e siècle, l'expérience de l'irréparable, de l'injustice indicible et irréversible est d'abord associée à la mémoire des crimes contre l'humanité, qui furent perpétrés par des régimes totalitaires. Vient ensuite la mémoire des victimes civiles et militaires des deux guerres mondiales. Mais plus progresse en nous la conscience d'une responsabilité à l'égard du passé, et plus nous remontons loin le cours de l'Histoire comme l'instruction rétrospective d'un procès moral et politique. J'appelle « reconstructive » une telle démarche, dans la mesure où, loin de poursuivre l'auto-affirmation de l'identité propre, à travers un récit narratif (et sélectif), apologétique, de l'histoire propre, elle procède

Nos Identités

plutôt d'une attitude consistant à s'ouvrir aux revendications des victimes, à commencer par celles qui ne peuvent — et n'ont éventuellement jamais pu — faire entendre leur voix. Walter Benjamin avait pu évoquer cette réclamation que les morts élèvent comme un appel à la force anamnésique des générations vivantes. Ce sont là, dit à peu près Habermas, nos « faibles forces messianiques », la seule forme de sotériologie qui nous reste, dans un monde fortement sécularisé.

Du côté des survivants des victimes ou de leurs descendants, la question se pose sans doute différemment. Eux sont justifiés de s'en tenir, tout au moins dans un premier temps, à des procédures strictement narratives, où il ne s'agit d'abord que de tenter de dire l'indicible — au demeurant, dans un langage qui reste à trouver, ainsi que l'expliquait, par exemple, Saul Friedländer au cours d'une correspondance instructive avec Martin Broszat ¹. Mais on sait aussi qu'une gestion strictement commémorative de l'histoire propre comporte le risque d'un certain sectarisme. Arno J. Mayer n'hésite pas à critiquer en responsabilité franchement assumée l'instrumentalisation sclérosante, non critique, dont a pu faire l'objet la mémoire d'Auschwitz. Elle est devenue, dit-il, « trop immobile, trop inflexible et trop peu dialectique [...] ». Lui opposant l'histoire, à ses yeux moins particulariste que la mémoire, et donc, plus accessible à la conscience morale et politique de tout un chacun, Arno Mayer réclame une intelligence critique, à vrai dire, proprement reconstructive et non simplement narrative, en faisant valoir, selon ses propres termes, qu'« [...] il ne suffit pas de parler

¹ S. Friedländer, Lettre à Martin Broszat, Tel Aviv, le 31 décembre 1987 ; trad. par G. Losson, *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, Bruxelles, n° 24, avril-sept. 1990, pp. 83-84.

Nos Identités

des horreurs d'Auschwitz avec émotion. Plutôt que de les laisser paralyser notre intelligence critique, ajoute-t-il, nous devrions les interpréter pour y discerner 'des contextes politiques' afin de nous permettre de mobiliser des 'passions politiques' en vue de mieux penser les problèmes contemporains » ¹.

p.054 Je ne suis pas convaincu que le but d'une telle reconstruction doive seulement consister en cela : « mobiliser des passions politiques en vue de mieux penser les problèmes contemporains ». C'est, certes, un motif humaniste, que de faire servir l'expérience de la souffrance et de l'injustice passées à une meilleure compréhension du présent ainsi qu'à une meilleure responsabilité politique pour l'avenir. Mais il manque la dimension, peut-être, plus « religieuse » que proprement morale et politique de cette anamnèse particulière dans laquelle s'expriment nos faibles forces messianiques. C'est cette dimension de respect sacré, où la reconnaissance des victimes passées ne se laisse pas instrumentaliser par des fins extérieures, parce que, précisément, il s'agit de victimes « mortes pour l'humanité », de celles dont le sacrifice représente dans la mémoire collective une expérience pour l'humanité entière. D'un point de vue moral, un tel respect ne cesse pas d'être exigé à leur endroit. Ce devoir nous demeure ; il ne disparaît pas avec la mort de celui qui attendit en vain.

Un cas limite est, en effet, celui des victimes qui n'ont jamais pu dire l'offense. Et c'est là que, tout spécialement, une éthique reconstructive est requise. Elle se déploie sur un registre qui dépasse la simple narration, du fait qu'il faut faire apparaître la violence de l'injustice contre les tendances intéressées à refouler

¹ Arno J. Mayer, « Les pièges du souvenir », *Esprit*, juillet 1993, pp. 48-49.

Nos Identités

ce passé — une violence seconde qui marque la plupart des gestions politiques de mémoires nationales. Les récits déchoient dans l'affrontement qui les fait s'exclure les uns les autres à travers des batailles de légitimités concurrentes pour la détention d'un lieu de mémoire. Cette violence spécifique est cependant dépassée dans l'argumentation développée par ceux qui, adoptant une optique avocatoire, s'assignent, au contraire, la tâche reconstructive de susciter ce qui aurait pu être dit, afin d'empêcher la simple commémoration narrative d'enterrer la mémoire de ce qui, chez les autres, n'a *pas* été entendu.

L'exemple du maître d'échecs, dont j'étais parti, faisait notamment apparaître que les performances de la reconstruction doivent présupposer les compétences analytiques d'une argumentation. Ce qui est vrai dans l'ordre cognitif l'est également pour l'ordre éthique. Pourtant, ce n'est pas l'élément argumentatif qui, par lui seul, suffirait à faire la différence entre l'autocentrement ^{p.055} apologétique d'une identité narrative et le décentrement critique d'une identité reconstructive. On peut, en effet, concevoir une stratégie argumentative encore fortement autocentrée, autojustificatrice, où les arguments qui se confrontent auraient pour fonction de « bétonner » des positions toujours rivées aux intérêts initiaux. Les défenseurs d'une éthique argumentative de la discussion ont certes raison de considérer que suivre la « loi de l'argument meilleur », comme dit Habermas, oblige les parties prenantes à se décentrer, en vertu d'une force interne à l'argumentation qui, d'elle-même, ouvre la perspective universaliste, sans qu'il soit besoin d'importer du dehors des contenus idéologiques, tels que, par exemple, les droits de l'homme. Mais la conception d'une éthique procédurale centrée sur

Nos Identités

l'argumentation laisse dans l'ombre l'intuition de la reconstruction. C'est l'idée qu'aucun procès d'entente ne peut réussir, dans des contextes conflictuels marqués par le destin de violences passées, si les sujets n'ont pas préalablement consenti à une relecture en profondeur de leur propre récit. Cette condition autoréflexive et autocritique est requise pour qui veut communiquer dans la non-violence. Par exemple, se réclamer des droits de l'homme, c'est, pour un peuple, commencer par faire le récit de toutes les atteintes qu'il a portées aux droits de l'homme. Cela distingue la procédure reconstructive à la fois d'une procédure narrative et d'une procédure argumentative. Cette dernière est, certes, ajustée aux exigences morales d'un espace public moderne, ou, si l'on préfère, aux réquisits normatifs d'une société ouverte, au sens de Karl Popper, mais elle ne peut guère porter au-delà de la justice politique, tandis que la reconstruction engage la communication sur la voie d'une justice historique. De son point de vue, en effet, la légitimité de la parole normative se fonde sur la reconnaissance préalable des actes qui ont contredit cette parole. En revanche, la violence reprend quand on prétend recommencer le monde en oubliant que le monde fut violent ¹.

^{p.056} Procéduralement parlant, cela signifie que, dans la dialectique reconstructive, la reconnaissance réciproque est reconnaissance de violence réciproque et demande de réconciliation. Après Paul Ricœur, on peut, il est vrai, parler à ce sujet de « confession narrativisée » supposant, comme il dit, ce « récit total » qui inscrit l'aveu et la demande de pardon. Mais je

¹ Je dois plusieurs formulations de ce passage à un exposé fait par le P. A. Delzant dans le cadre d'un congrès de l'A.T.E.M. (Association de théologiens pour l'étude de la morale) sur « Ethique et information » (sept. 1993).

Nos Identités

tiens au mot de reconstruction pour indiquer une réflexivité que ne possèdent ni l'affectivité du pardon ni l'expressivité de la narration. C'est l'idée d'une relecture en profondeur de son propre récit — une « deuxième narration », mais qui a pris en compte le récit des autres, ainsi que les arguments susceptibles d'établir le juste et l'injuste devant tout un chacun. En ce sens, la procédure reconstructive apparaît comme la condition de possibilité du succès illocutoire en général, c'est-à-dire d'une communication réussie avec autrui, un autrui dont on suppose ici qu'il est déjà pris dans une histoire dont la nôtre n'est pas innocente.

Autant que je puisse voir, les motifs justifiant l'activation contemporaine d'une éthique reconstructive reviennent fondamentalement à une expérience du tragique. Face à la violence infligée injustement, on peut sans doute se venger, mais la vengeance ne supprime pas l'offense. Elle ne réalise pas cette *Wiedergutmachung* qui alimentait l'espérance religieuse de la rédemption ou de la réconciliation. Nous n'avons, autrement dit, à notre disposition aucun moyen réel de faire que ce qui fut n'ait pas été ou soit entièrement réparé. Pour qui vise une réparation, seuls des moyens symboliques sont accessibles. Justement, l'identité reconstructive s'élabore réflexivement avec l'idée que la réparation est seulement symbolique., Cette idée est importante en tant que schème laïc d'une forme de fraternité dans la finitude. Le christianisme maintient la rédemption réelle dans l'au-delà, ou encore dans les utopies messianiques telles que la Résurrection de la chair. Or, l'éthique reconstructive, en tant que projet en cours pour l'identité contemporaine, accomplit le deuil de toute réparation réelle, ce qui accroît la responsabilité pratique, tout en maintenant et en renforçant à due proportion les actes de

Nos Identités

réparation symbolique, favorisant par là peut-être l'assomption de finitude ^{p.057} sur un style moins héroïque que celui qui marquait le pathos nietzschéen de la mort de Dieu.

Tel serait l'aspect existentiel, pratique, du principe reconstitutif. Mais il y a aussi un aspect cognitif, théorique, dont j'ai à peine parlé, et sur lequel j'aimerais terminer mon exposé. C'est l'aspect qui consiste à dépasser la facticité de la narration, propre à la mémoire vive mais aussi à l'histoire événementielle, pour réaliser dans l'historiographie une nécessité interne, cette cohérence sémantique qu'Aristote, dans sa *Poétique*, réservait à la tragédie et à la lyrique, tout en la déniait à l'histoire. Importer la nécessité dans l'Histoire universelle fut, comme on sait, une tentation moderne dont la première phase a culminé dogmatiquement avec la conception du matérialisme dialectique. Or, la crise du marxisme se laisse aussi comprendre comme une réaction de la liberté subjective à la prétendue nécessité objective du mouvement historique. Elle est fondée, d'un point de vue philosophique, dans l'antinomie de la liberté et du déterminisme. Cela fit apparaître au grand jour la difficulté de concilier deux intérêts : un intérêt pratique pour la liberté humaine et un intérêt théorique pour la connaissance de la nécessité dans l'explication des enchaînements historiques. A ce sujet, la position qui consiste à concilier la liberté et le déterminisme en recourant à l'image d'un mélange entre hasard et nécessité me paraît faible et artificielle, sujette à des dérives de métaphysiques pseudo-scientifiques.

Mais que l'on renonce à concilier liberté et *déterminisme* pour penser ensemble liberté et *nécessité*, et l'on accède alors à une

Nos Identités

problématique prometteuse qui ouvre la voie à une conception communicationnelle de l'histoire. Cette perspective était préfigurée par l'idéalisme allemand avec l'idée d'activité libre déterminée, une idée qui, toutefois, est trop « individualiste », car la nécessité qu'il nous intéresse ici de penser avec la liberté n'est pas la régularité des actes procéduraux qui, chez *un* sujet, suivraient une règle universelle. C'est plutôt l'irréversibilité de l'ordre séquentiel des actes de l'esprit humain, qui, à différentes époques et *entre différents sujets*, p.058 doivent, pour former une Histoire, pouvoir se répondre de façon conséquente.

Considérons l'histoire de la philosophie. E. Kant fut, postulera-t-on, tout à fait libre de ne pas écrire la *Critique de la raison pure* ; J.G. Fichte, tout à fait libre de ne pas écrire la *Doctrine de la science*, ou de l'écrire différemment, etc. La dialectique qui mène de Kant à Hegel et, de là, à Dilthey et Heidegger, « aurait pu » ne pas être ou être autre. Mais une fois qu'ont été produits les actes qui accomplissent cette dialectique, le sens de l'histoire, qui en résulte, est nécessaire dans l'acceptation précise où l'ordre de ses moments ne saurait, d'un point de vue sémantique, être renversé ou bouleversé sans que *le* sens (et non seulement ce sens) soit purement et simplement aboli. Renverser ou bouleverser la séquence philosophique : Kant, Hegel, Dilthey, Heidegger, ou encore, la séquence musicale : Bach, Beethoven, Brahms, Stravinski, équivaldrait, dans ces deux domaines de la culture, à simplement détruire toute signification proprement historique.

Là, apparaît une nécessité du sens. C'est pourquoi je parlerai ici de la nécessité d'un fait herméneutique. La question est alors : comment ce fait est-il possible ? Or, une nécessité de ce genre, qui

Nos Identités

n'a rien de mécanique ou causal, suppose plutôt que les identités engagées dans des procès de formation procèdent suivant la conséquence de questions et de réponses. A cet égard, la dialectique des questions et des réponses est à l'ordre du temps historique ce que, *mutatis mutandis*, la mécanique des causes et des effets est à l'ordre du temps physique. Or, cet ordre du temps historique, contrairement aux apparences entretenues par l'idéologie dominante de la culture, possède bien une nécessité aussi forte que celle qui incombe à l'ordre du temps physique, s'il est vrai que l'on ne peut pas plus mettre la réponse avant la question que l'effet avant la cause. Telle est la nécessité. Mais, cette fois, elle se conjugue aisément à la liberté. La réponse, en effet, est à concevoir *per se* comme un acte libre, faute de quoi il n'y aurait qu'une réaction mécanique, c'est-à-dire une conséquence qui n'appartiendrait pas à une logique de la communication. Encore une fois, il n'est pas absolument nécessaire qu'une réponse ait lieu dans le monde. Et il n'est pas davantage nécessaire qu'une réponse, si elle a lieu, ait tel contenu déterminé. Mais qu'un moment ^{p.059} se relie à l'autre comme une réponse à une question est la condition nécessaire d'une histoire possible. Et que l'ordre séquentiel des moments soit strictement déterminé par le sens de cette relation dialectique est la condition nécessaire d'une succession irréversible jugée dans l'ordre d'un temps historique distinct du temps physique, c'est-à-dire d'un temps faisant apparaître un lien dont l'objectivité n'est pas la causation mais l'illocution ¹.

¹ Pour une explication développée, je me permets de renvoyer ici à mon livre, *Les Puissances de l'expérience*, t. I, *Le Sujet et le Verbe*, III, 2 (chapitre sur le temps historique), Paris, Le Cerf, 1991.

Nos Identités

Ici, la reconstruction se donne alors pour tâche de comprendre la nécessité du temps historique comme résultat ou performance de la liberté humaine. Ainsi parvient-elle à former une identité non contradictoire, c'est-à-dire viable, mais encore puissante et riche de promesses. Lesquelles ? Cela se juge d'après la pratique de la reconnaissance réciproque des personnes, individus ou communautés, c'est-à-dire d'après la façon dont la résolution des conflits s'engagerait suivant des médiations et selon des procédures propres à accompagner les réclamations élevées au nom d'une justice historique par les descendants de ceux qui furent opprimés ou humiliés. « Accompagner » signifie ici une aptitude à structurer argumentativement les tendances à la sectarisation des victimes passées dans des formes strictement narratives de gestion de leur mémoire, ou pis, dans des formes interprétatives, manichéennes, de diabolisation paranoïde de l'« ennemi », où, par exemple, l'Occident serait le Mal, tandis que l'Islam serait le Bien. Il est clair que, face à cela, un durcissement autosatisfait sur l'idéologie des Droits de l'homme serait une réponse inadéquate. L'éthique reconstructive se soucie plutôt de comprendre comme un moment nécessaire le ressourcement réactif des nouveaux fondamentalismes dans les lits jadis creusés par l'identité interprétative. Son décentrement le distingue d'une rationalité purement argumentative, en ce qu'il ouvre, au contraire, la possibilité de nouvelles relations interpersonnelles, interculturelles et internationales. Par rapport à l'argumentation, la reconstruction procède de l'idée que les raisons en considération desquelles les positions se ^{p.060} sont déplacées n'épuisent pas les raisons pour lesquelles ces arguments ont été pris en considération. Du point de vue de la

Nos Identités

reconstruction, les procès d'argumentation suivent, en effet, une raison que ne connaît pas celle des arguments qui y sont déployés. Rendre compte de cette raison est justement l'affaire d'une reconstruction ¹, laquelle apparaît, de ce fait, comme la réflexivité de l'argumentation et, en général, de tout procès au cours duquel des sujets cherchent à se faire entendre et reconnaître.

C'est pourquoi, aussi, je dirai pour conclure que deux aspects doivent se conjuguer : la reconstruction se doit, d'une part, de viser et rechercher la « libre nécessité » d'un développement normal des relations et des procès de formation. Elle doit, en effet, sur un plan théorique, disposer d'un concept normatif de la communication, c'est-à-dire d'une communication fonctionnant normalement. Mais, pour conférer à ce concept une force pratique, une efficacité dans le monde, elle doit, d'autre part, au regard du tragique de l'histoire, affronter la violence structurellement inscrite dans les situations réelles de communication déformée. Ce faisant, elle se met pratiquement en tâche de lever le « destin », tel que nous pourrions en former un concept laïc aujourd'hui. C'est le destin des malentendus, refoulements, mécompréhensions, oublis, violences et distorsions, que s'efforce de lever une communication s'expliquant avec son propre passé.

*

¹ Il est significatif à cet égard que les théories de l'argumentation soient des reconstructions.

Nos Identités

Entretien ¹

@

M. GIOVANNI BUSINO : Ce que Jean-Marc Ferry a dit à propos de l'identité reconstructive et de la possibilité d'une identité collective de type universaliste, nous a passionnés. Chez certains auditeurs, la conférence a aussi suscité des doutes, des interrogations, quelques réserves, et surtout le désir de recevoir quelques explications complémentaires.

Mme GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA : p.061 J'aimerais introduire cet entretien par la lecture d'un texte tiré de *L'Histoire promise*, de Catherine Chalier, qui rejoint, sur un ton très différent, les thèmes qui ont été évoqués par Jean-Marc Ferry. « L'histoire au vif de sa course vers des lendemains plus terribles que radieux, demeure nécessairement sourde au destin singulier, unique et irremplaçable des personnes. Ainsi la nuit tragique qui enveloppa ce siècle sous les formes de deux guerres mondiales, des camps de la mort, du Goulag stalinien et de tant d'autres terreurs où les hommes expirent, privés de nom et de visage, cette nuit donc s'insinue jusque dans les replis ténus des âmes pour les faire douter de leur réalité propre. Car comment même s'éveiller à la pensée et à l'étonnement heureux ou douloureux d'être soi face à l'autre, si l'aube qui rend visibles les traits singuliers des personnes, ressemble déjà au crépuscule ? Comment garder la nostalgie de ceux qui partent, si décidément l'homme singulier n'a pas de place en ce monde, s'il est d'ores et déjà de trop ? » Ce texte magnifique évoque les thèmes de la singularité et de la réalité, mais aussi de la souffrance, qui est un indice ontologique de réalité. Je pense que c'est cela, précisément, qui se trouve derrière le champ du langage, dans lequel pense M. Ferry, et auquel la pensée contemporaine tend à accorder une importance extraordinaire, peut-être exagérée. Yves Bonnefoy a dit dans sa conférence que le champ langagier, le champ des mots et des concepts, pouvait aussi faire écran. Ce que j'aimerais dire, c'est que ce champ n'est pas primordial, et qu'il n'a d'importance qu'en tant que référence aux trois thèmes

¹ Sous la présidence de Giovanni Busino. Participants : Mme France Quéré, théologienne et écrivaine, Paris ; Gabrielle Dufour-Kowalska, philosophe, Genève ; MM. Raphaël Célis, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne ; Marc Hunyadi, philosophe ; Marc Faessler, philosophe et théologien, Genève.

Nos Identités

évoqués par le texte que je viens de lire. Voilà, en quelques mots, l'objection que je fais à M. Ferry. Le monde de la pensée et du langage, dans son essence, me semble tout à fait second, pour ne pas dire secondaire, au regard de l'essentiel, à savoir la réalité, l'individu singulier, la souffrance et la joie. Yves Bonnefoy a dénoncé le monde des concepts comme un monde qui étouffe le *moi*, mais il y apporte un remède par un retour au son, c'est-à-dire à la sensibilité, à la poésie, à l'art, à la musique, et à l'ensemble du monde de la sensibilité. Je ne crois pas que le monde du discours constitue une structure première. Il est une structure seconde, et n'a d'importance qu'en tant que tel.

M. JEAN-MARC FERRY : Tout en souscrivant à ce que vous avez dit de l'exposé d'Yves Bonnefoy, je vous fais remarquer que ce dernier, dans la première partie de son exposé tout au moins, s'est tenu dans le registre du *logos*, plutôt que dans celui du *muthos* ou de l'*épos*. Je considère que son intervention, dans un certain sens, était plus philosophique que la mienne. C'est dire qu'il y avait un au-delà, ou un en deçà du discours. Je ne veux pas moraliser un cercle qu'on pourrait aussi qualifier de contradiction performative. Je ne pense pas qu'il y ait une contradiction performative, au sens strict, dans le fait de vouloir dire, dans le concept, ce qui par définition échappe au concept — ce qu'Adorno entendait comme l'utopie ^{p.062} de la connaissance. Mais je souligne simplement la difficulté, en reconnaissant effectivement que le registre du discours, au sens du *logos*, n'est pas le seul. Si vous me permettez de me référer à mon travail sur ce sujet, je vous signale que la lecture du sommaire suffit à montrer que je n'ai pas voulu introduire le discours en premier lieu : le premier chapitre s'intitule *sentir*, le second *agir*, le troisième *discourir*, ce dernier terme désignant l'agir réflexif à l'égard de l'agir différencié, qui lui-même n'a de sens en tant qu'agir qu'au terme d'une dialectique du sentir, du sentiment, de la sensation, du désir, etc. Dans ma pensée, il y a donc une sorte de genèse qui permet d'introduire le moment du discours. Ce dernier n'est pas donné d'emblée. Lorsqu'on accède à la capacité de signifier ou de communiquer quelque chose, il existe d'autres registres que celui du symbole : le registre iconique, ou métaphorique, et le registre indiciel. Ce dernier est, lui aussi, très important. Je crois que cela répond directement à votre objection. Pour moi, le monde du discours n'est pas une structure première.

Mais lorsque vous dites qu'il est second, il faut que nous nous entendions sur

Nos Identités

le mot *second*. Cela ne signifie pas *secondaire*. J'attache au discours une importance première, ou en tout cas très grande, parce que c'est dans le milieu du discours en général que s'exerce et s'actualise la grammaire des modes, des temps, des personnes, des voix. Dans mon esprit, la grammaire signifie beaucoup plus qu'un simple fait linguistique. Elle est, en quelque sorte, l'expression d'une histoire pragmatique dans laquelle les hommes ont appris à différencier les aspects du monde. Ils ont appris à savoir que certaines catégories d'êtres, quand on s'adresse à elles, ne répondent pas : qu'elles ne sont pas des *tu* susceptibles de dire *je* ; qu'il existe aussi un *il* neutre ; qu'il y a des *tu* qui ne sont pas des *je* — les animaux — et auxquels on peut néanmoins donner des ordres ; qu'il y a d'autres *je*, et que nous n'en avons pas le monopole. Ce sont là des expériences très fortes, qui supposent une illusion, puis une désillusion, une frustration, un deuil, une autolimitation. Pour moi, cela définit la grammaire, dans son ancrage pragmatique. Elle revêt donc une signification ontologique. Ma thèse est que la structure ontologique du monde vécu, de la *Lebenswelt*, n'est au fond rien d'autre que la structure grammaticale des langues classiques. Le discours, en tant qu'il potentialise et actualise en même temps la grammaire, rend possible le monde humain, le monde commun ; il rend possible, notamment, la traduction des langues, c'est-à-dire la communication des cultures malgré les différences de langue. Cela permet de surmonter l'isolement principal des individus, et permet qu'existe quelque chose comme une histoire universelle, grâce à laquelle on peut avoir communication avec des cultures dont la société qui les a engendrées a cessé d'exister depuis longtemps. Voilà pourquoi j'attache beaucoup d'importance, et une importance qui n'est pas formelle, à la grammaire.

Mme FRANCE QUÉRÉ : Je crois qu'en philosophie les contradictions sont fréquentes, et je voudrais vous en soumettre deux. ^{p.063} La première est un étonnement persistant, en moi, par rapport à votre exposé ainsi qu'aux tendances de la philosophie contemporaine. J'ai l'impression qu'ils rejoignent l'angoisse la plus civilisée et, en un sens, la plus féminine de notre temps, qui porte sur la dignité et le statut des vivants, perçus comme des êtres de faiblesse. Je m'étonne de ce que cette préoccupation soit entrée en philosophie de manière aussi tardive. J'en vois certes quelques traces chez les Grecs, dans la *philoxénia* par exemple, ou dans l'hospitalité juive, ou encore dans la défense

Nos Identités

de la veuve et de l'orphelin. Mais ce sont là des attitudes pratiques, religieuses, qui ne se trouvent pas au centre des préoccupations philosophiques. Il semble, en revanche, qu'aujourd'hui elles se trouvent véritablement au centre du débat philosophique. Ici, une question m'arrête. Je ne suis pas philosophe, et j'ai l'impression que la paille des mots m'a parfois masqué le grain des idées. Pourquoi formuler en des termes aussi compliqués des réalités qui nous rejoignent tous, et qui sont simples ? Dans l'Évangile selon saint Matthieu, il est question de cet irréparable, dont vous avez heureusement fait votre préoccupation centrale. Rachel ne veut pas être consolée, parce que ses enfants ne sont plus, *quia non sunt* : nous nous trouvons ici au cœur de l'angoisse foncière des vivants, à savoir la finitude, la mort, et surtout la mort provoquée par d'autres. Pourquoi cette dernière question est-elle entrée en philosophie, et pourquoi y est-elle entrée par des voies très académiques, qui restent extrêmement difficiles dans leur formulation, du moins pour ceux qui ne sont pas philosophes ?

La seconde contradiction porte sur la question de la réparation. Vous avez parlé d'une réparation symbolique. Je crois que cela ne réparerait rien. On ne peut pas réparer quoi que ce soit avec des symboles. Les victimes ne sont plus là. Ceux qui ont été torturés et tués sont morts. On ne peut pas revenir en arrière. C'est irréparable. Pourquoi maintenir le mot de *réparation*, alors que celle-ci ne saurait exister ? Faut-il d'ailleurs qu'une réparation ait lieu ? Vous avez associé Abel à l'idée d'une dette interminable. Mais ce n'est pas une question de dette. Nous n'avons pas de dette envers les morts. La blessure reste à vif et ne peut jamais être guérie. On peut toujours rembourser une dette. Ici, il y a quelque chose de plus. Le mal a été commis, et l'on ne peut plus rien. La seule chose que l'on puisse faire est d'apprendre la méfiance et la prudence envers ce qui, en nous, est meurtrier. Nous ne pouvons pas aller au-delà. C'est pourquoi je conteste le terme même de *reconstruction*, et l'idée qu'il devrait fabriquer du réel, comme la destruction fabrique des ruines. Je parlerais plutôt de *représentation*, parce que rien n'est guéri, et parce que la chair reste à vif.

M. JEAN-MARC FERRY : Pourquoi formuler des choses simples — l'irréparable — en termes compliqués ? Je pourrais parler de la même chose dans un autre ordre de langage. Si, par exemple, je m'adresse en privé à mes enfants, je ne

Nos Identités

leur parlerai certainement pas de la même manière qu'ici. Ce n'est pas une simple considération empirique. J'ai ^{p.064} parlé ici comme philosophe. Je ne suis ici ni prêtre, ni père de famille ; je suis philosophe. En tant que tel, j'ai affaire à toute une histoire, qui fait que l'immédiateté est impossible. Il est important, comme philosophe, de ne pas intervenir abstraitement par rapport à l'histoire et au contexte de la discussion philosophique. Il n'y aurait pas de puissance ni d'effet illocutoires, si j'intervenais de la même manière que certains philosophes, qui ont parlé de façon immédiate des questions les plus angoissantes et les plus troublantes. Cette attitude a sans doute fait une grande partie du succès de Jean-Paul Sartre auprès des étudiants : il parlait tout de suite de la mort, de la vie, du sexe. La philosophie est-elle cela ? Pour moi, la question reste ouverte. Mon tempérament me pousse à ne pas *taper* directement dans les angoisses plus ou moins refoulées des individus, et à entrer en communication avec l'accumulation de discussions, de culture, de médiations, de symboles qui forme ce qu'on appelle la *grande tradition philosophique* — à ceci près que j'essaie d'éviter le jargon. Je ne veux pas être technique, mais je ne veux pas non plus être abstrait. Vous avez remarqué que le thème de la vulnérabilité de la personne est relativement récent dans l'histoire de la philosophie. Mais je crois qu'implicitement il s'est toujours bien agi de cela, et je ne veux pas faire comme si la philosophie ne l'avait pas abordé, dans la philosophie éthique et même dans la philosophie du droit. La philosophie morale surtout, qui ne date pas d'hier, a posé ce problème fondamental, cette intuition de base qu'est l'extrême vulnérabilité de la personne. C'est en fonction de cette problématique fondamentale que la philosophie morale a pu s'élaborer et tenter de formuler des réponses. Par conséquent je me dois, par respect à l'égard de ceux qui ont tenté de réfléchir à partir de cette problématique implicite, d'articuler ma réflexion sur la leur et de communiquer ainsi avec eux. Je ne veux pas me présenter comme une espèce de prophète innocent.

Sur la seconde question, je suis en désaccord avec vous, à ceci près que je n'aurais peut-être pas dû parler de réparation symbolique. J'ai pourtant pris des précautions, qui n'étaient pas seulement rhétoriques. J'ai dit, en particulier, qu'il n'existait plus de réparation que symbolique, et qu'on ne pouvait plus envisager de réparation réelle, dans le cas limite auquel je pensais, celui de crimes perpétrés contre des innocents — je pensais bien sûr à l'histoire occidentale

Nos Identités

récente. Il n'y a pas de réparation réelle, en ce sens que l'on ne peut pas faire en sorte qu'il y ait une rédemption pour les victimes. Je crois que nous sommes assignés à faire le deuil de toute réparation réelle. Ce que j'appelle *réparation symbolique* n'est rien d'autre que ce qui nous reste, avec nos faibles forces messianiques, c'est-à-dire avec notre responsabilité à l'égard du passé. Je crois que nous ne pouvons pas nous contenter de penser que le mal est fait, et de nous méfier de ce qui, en nous, est meurtrier. Seule resterait cette méfiance : cela me semble quelque peu négatif. Il est important de présenter, sous une forme symbolique, la reconnaissance des crimes passés et des victimes de ces crimes. Bien sûr, cela ne change rien au fait que ^{p.065} les victimes sont mortes. Mais cela constitue un acte positif, qui revêt plus de signification que ne lui en prête Arno Mayer, pour qui il ne s'agit que d'un instrument destiné à nous faire mieux agir dans l'avenir. Cet acte a une dimension gratuite que je ne peux m'empêcher d'associer à l'idée religieuse. Vous avez dit qu'il s'agissait d'une blessure. C'est précisément en ce sens que le terme de *réparation* est maladroit : il ne peut pas être question de guérir cette blessure. Mais au moins faut-il la reconnaître et la marquer symboliquement.

M. MARC FAESSLER : J'aimerais prolonger la question posée par France Quéré, en creusant l'opposition entre *identité* et *altérité*. Dans l'histoire de la philosophie, ces deux termes s'opposent généralement. Vous avez introduit votre exposé par une sorte de métaphore, associant votre concept d'identité reconstructive à l'image de la reconstitution d'une partie d'échecs. Cette métaphore suppose un intérêt pour quelque chose qui est un ensemble de règles et qui est la connaissance du destin dans l'événementialité historique. C'est ce que vous avez repris en parlant de Hegel. La raison qui est mise en œuvre alors s'efforce de faire une sorte de remémoration du cri muet des victimes, pour intégrer la pluralité des mémoires dans une sorte de principe organisateur. Ce dernier engage nos identités sur la voie d'une justice historique, voie sur laquelle s'ancre une force éthique, dans les actes de réparation symbolique, qui doivent faire le deuil de toute réparation réelle. Il y a là un point de contradiction. Comment s'articulent, là-dedans, ce que vous appelez *identité* et l'*altérité* qui résiste ? La conception du temps qui est impliquée par votre réflexion semble très homogène à un présent qui serait capable de récupérer son passé, et qui le récupérerait pour se projeter sur

Nos Identités

l'avenir, dans un mouvement que vous décrivez dans des termes qui me semblent très religieux, et que je comprends comme une sorte d'autorédemption. Les choses se passent comme si toute faille, toute rupture, tout abîme du mal, tout désastre de la conscience, pouvaient être d'une manière ou d'une autre, fût-ce symboliquement, *aufgehoben*, c'est-à-dire intégrés et dépassés, dans l'idéal d'une identité qui est forcément une *mêmeté*, puisque nous la reconstruisons nous-mêmes, à partir de notre propre présent.

Or, l'irréparable dont vous avez parlé n'implique-t-il pas précisément, dans mon présent, un élément irrécupérable, à jamais non restructurable, devant lequel je me tiens et où je suis destitué de toute assise dans une identité ? Je suis destitué par ce qui se révèle, dans la victime à jamais disparue, de ma responsabilité manquée, en tant que je représente une part de l'humanité. Mon présent m'échappe donc, en tant que reconstruction de moi dont le *je* serait le commencement. Ce *je* ne peut dès lors se fonder que sur une altérité qui me vient de l'autre, de ce qui m'est révélé par l'irréparable où l'autre m'échappe et s'abîme dans le néant. Il me semble que cette manière de se révéler à moi est tout à fait nouvelle, parce que l'autre vient à p.066 moi, ici, sous forme de commandement. Contre Hegel et avec l'Évangile, je crois qu'il faut absolument maintenir que l'amour est un commandement, c'est-à-dire ce qui réveille en moi-même une responsabilité qui institue mon altérité — et non mon identité reconstructive. Et ce commandement institue mon altérité, précisément, à partir d'un rapport à autrui, qui a été ou manqué ou accueilli. L'identité dès lors n'est pas à reconstruire. Elle devient le lieu d'une altérité à réveiller.

Dans votre démarche, il me semble que quelque chose masque ce problème fondateur de l'altérité. Je dis cela à partir d'une tradition qui m'est propre, la tradition chrétienne. Je crois que des voix diverses, depuis deux mille ans, s'y sont exprimées à ce propos. Je ne pense pas que la foi en la Résurrection soit une *Aufhebung* de la Croix. Le Mémorial de la Croix consiste à se placer devant le silence absolu où est engloutie la victime, et à s'y tenir dans l'espérance que s'ouvre en nous la responsabilité que ce silence fait émerger. Là se trouve l'irréparable. La tentation chrétienne a toujours été de surmonter cet irréparable dans une compréhension de la Résurrection comme *Aufhebung*. Je ne crois pas à cela. Il faut opérer une distinction, du côté du passé, entre le commencement et l'origine. Pour moi, l'identité a toujours été fondée dans ce qui commence en nous. Mais ce qui commence en nous n'est peut-être pas l'origine. Je crois que le

Nos Identités

mythe de la Création essaie justement de dire cela ; il fait une distinction entre le commencement identitaire, où nous nous trouvons dans l'être, et l'origine qui nous échappe, dont le visage est peut-être le lieu de révélation. Ainsi, nous avons du côté du passé une distinction entre commencement et origine. Du côté du futur, notre compréhension ne devrait pas être portée par notre seule reconstruction identitaire, mais par une parole prophétique qui ouvre notre identité à l'idée qu'existe en nous une altérité que j'appellerais *kénotique*, c'est-à-dire dénuée de toute puissance et où l'abaissement dans le dénuement est peut-être la vérité qui nous rapproche des victimes qui nous précèdent.

M. JEAN-MARC FERRY : Je suis très sensible à ce que vous avez dit, en particulier sur l'irréparable, qui ne peut être *aufgehbt*, qui n'est pas surmontable. Cela demanderait une longue discussion philosophique, que je ne peux qu'essayer d'engager. En ce qui concerne le couple identité/altérité, je crois qu'il n'y a contradiction que si j'identifie identité et *mêmeté*. J'aimerais comprendre ce qu'il y a derrière votre question, car il me semble que l'identité reconstructive, ou du moins l'éthique ou l'activité reconstructive, procède d'une reconnaissance de l'altérité, et que cela la différencie de ce que j'appelle *l'identité moderne*. Celle-ci a tendance, dans ses aspects dogmatiques, à mettre au second plan la différence — ou altérité —, recouverte en quelque sorte par des principes universalistes, qui n'ont pas encore été approfondis de façon critique. Dans le contexte de ce que j'appelle *identité reconstructive*, il ne faut pas prendre le terme *identité* au p.067 sens d'unité ou de *mêmeté*. Ce qui la caractérise est précisément la reconnaissance des autres formes de vie. Il ne s'agit pas seulement des autres cultures ; cela peut aller plus loin, vers l'écologie, par exemple. L'altérité est donc la reconnaissance comme *terminus a quo*, ce dont on part. Il n'y a pas d'éthique reconstructive qui ne présuppose cette reconnaissance première de l'altérité. Le but de la reconstruction n'est pas de faire que l'autre devienne moi-même. Je reste néanmoins attaché à l'horizon d'universalité, dans la mesure où il ne saurait être question non plus de figer la différence de manière emphatique, en en faisant une sorte d'apologie. Cela peut mener à des figures que je ne partage pas, mais qui sont en quelque sorte l'autre face de la reconstruction : les figures postmodernes de la déconstruction. Ce sont deux faces d'une même médaille. Comment reconnaître l'altérité sans la figer dans un différentialisme, avec toutes ses conséquences philosophiques

Nos Identités

destructrices pour l'idée de vérité comme pour l'idée de justesse ou de justice en général ?

C'est là que le problème se révèle difficile. Je pense qu'on ne peut pas partir d'un universel sémantique, c'est-à-dire d'une formulation générale à laquelle devraient se soumettre toutes les nations ou tous les individus, indépendamment de leur idiosyncrasie. Il faut penser cet universel comme horizon, dans la perspective de l'entente entre des gens différents, qui reconnaissent cette différence, mais ne considèrent pas qu'elle constitue un argument contre la possibilité d'arriver à quelque chose de commun. Au fond, c'est ainsi que se définit la gestion de l'altérité, dans l'éthique reconstructive. La difficulté peut s'exprimer, par exemple, à propos de la question politique de la construction européenne. Comment concilier l'unité du cadre juridique avec la diversité et les singularités des cultures nationales ? Comment faire une Europe démocratique autrement que sur le principe intégrateur, au sens de l'idéologie républicaine française ? Comment assumer le multiculturalisme sans pour autant tomber dans un particularisme complètement éclaté, c'est-à-dire dans la forme de l'empire, qui est encore plus redoutable à mes yeux que celle de la nation ? Ici, l'identité reconstructive ne renonce pas à l'universel, mais le rejoue autrement que ne l'avaient joué les Lumières. Elle acquiert ainsi, je crois, une portée politique et morale.

A propos de l'irréparable, je pense que nous avons, à l'arrière-plan de nos réflexions respectives, des présupposés très différents sur ce qu'est la communication, sur la façon de se rencontrer, sur la façon, dirais-je presque, de communier. J'ai été frappé par votre expression « l'abaissement dans le dénuement ». Ce n'est pas la façon dont je conçois la communication. Il est vrai que l'irréparable, par définition, ne peut pas être réparé, et que ce malheur ne peut pas être surmonté. En même temps, nous devons trouver la possibilité de dire, ensemble, ce qui est tragique. J'ai eu tort, et je l'ai reconnu, de parler trop fortement de réparation. Mais il y a une différence entre ce silence, ce mutisme, ce dénuement qui assume sans mot le tragique, et le fait de pouvoir l'exprimer en commun, tout en l'assumant, et sans ^{p.068} investir les symboles qui expriment ce tragique de l'utopie de la *Aufhebung*. C'est à partir de cette médiation, représentant cette finitude partagée, que l'on peut entrer en communication.

M. MARC HUNYADI : J'aimerais revenir sur la question des spécificités

Nos Identités

respectives de l'argumentation et de la reconstruction. Si l'on considère le projet qui soutient votre conférence, tel qu'il est exposé dans *Les Puissances de l'expérience*, il apparaît qu'à chaque registre du discours — narratif, herméneutique, etc. — correspond un certain type d'identité. Dans cette évolution logique, dans ce que vous appelez *les étapes de la compétence communicationnelle*, il se produit une certaine *anonymisation* du discours : on parle « du » discours qui se développe dans telle ou telle étape communicationnelle. Or cette *anonymisation* recèle une certaine ambiguïté, en ce sens qu'on se demande qui communique. Est-ce la compétence communicationnelle, ou les individus ? J'ai l'impression que le passage de l'argumentation à la reconstruction profite d'une certaine façon de cette ambiguïté, sans la lever.

Je m'explique. Je comprends tout à fait que les registres du discours aient tous une certaine spécificité discursive. Mais je ne vois pas quelle est la spécificité discursive de la reconstruction. J'ai l'impression que le milieu de la reconstruction indique plutôt une disposition des sujets qu'une véritable ressource du discours lui-même. Ce n'est plus le discours *anonymisé*, ce n'est plus une étape du discours en tant que tel. La reconstruction présuppose une compétence, une disposition des sujets à l'ouverture à autrui, dans laquelle se joue notamment la réparation. Au fond je ne vois rien, dans ce qui est requis au titre de la compétence communicationnelle, qui ne soit déjà présent au niveau de l'argumentation, si ce n'est la disposition des individus qui communiquent à utiliser l'argumentation dans le sens de l'ouverture, plutôt que dans celui de l'autojustification — qui serait idéologique. Le fait d'utiliser l'argumentation pour justifier, pour « bétonner » ses propres positions, est une perversion de l'argumentation. C'est en faire un mauvais usage. C'est pourquoi je ne vois pas pourquoi la reconstruction présuppose autre chose qu'une disposition des sujets à cette ouverture. Je pourrais prendre de nombreux exemples. Lorsque vous faites de la reconstruction la capacité d'accueillir les autres compréhensions, qu'y a-t-il, dans cet accueil, d'autre que ce qui se trouve déjà dans l'argumentation, puisque l'argumentation suppose un décentrement du sujet, suppose que l'on fasse droit aux arguments d'autrui, et qu'on leur fasse droit en tant qu'arguments, ce qui revient précisément à s'ouvrir à l'autre ? Qu'est la justice historique, par opposition à la justice politique, sinon la capacité de reconnaître l'historicité de processus de validation, c'est-à-dire de reconnaître

Nos Identités

qu'autrui peut avoir d'autres paradigmes de rationalité pour justifier ses propositions ? Si je constate que les Hopis n'ont pas la possibilité de comprendre la physique contemporaine, parce qu'elle est étrangère à la structure même de leur langue, que fais-je ^{p.069} d'autre que de faire droit à un changement de paradigme ? De même, l'argumentation présuppose que les conflits, présents ou passés, puissent se résoudre dans le symbolique, sur le mode par exemple de la réparation symbolique dont il a beaucoup été question. Vous avez parlé de l'assomption de la finitude. Je dirais aussi que le procès argumentatif, en tant que tel, est infini : on n'a jamais assez d'arguments, on ne fait jamais droit à tous les intérêts, il reste toujours un autre argument possible. Pour cette raison, le procès argumentatif assume lui aussi la finitude humaine. Il est infini parce que nous sommes des êtres finis.

Mme GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA : J'aimerais articuler une question sur ce que vous venez de dire. Il me semble que vous demandez, au fond, si l'identité reconstructive est d'essence langagière et discursive, ou si elle n'inclut pas autre chose, qui lui permet de posséder véritablement un pouvoir de reconstruction, par exemple, de communication, de réparation ou de réconciliation. Je ne pense pas que, réduite au discursif, elle ait quelque pouvoir que ce soit. Les concepts n'ont pas de pouvoir, par définition.

M. MARC HUNYADI : Ce n'est pas ce que j'ai voulu dire. Au fond, je souhaiterais aller plus loin, avec le concept d'argumentation, dans le sens de la reconstruction.

Mme GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA : Alors que vous aimeriez pousser le discours beaucoup plus loin, en somme, j'aimerais pour ma part freiner l'extraordinaire pouvoir qu'on lui accorde aujourd'hui. Dans l'identité reconstructive, je pense qu'il y a un certain nombre d'éléments non discursifs — M. Ferry l'a en partie confirmé dans sa réponse à ma précédente question.

M. JEAN-MARC FERRY : C'est effectivement une question qui me préoccupe. Il faut bien différencier les registres discursifs. Je crois que mes présupposés, mal thématés, étaient quelque peu leibniziens, voire hégéliens. C'est après coup, au prix d'une certaine hypostase, que l'on construit une typologie du discours,

Nos Identités

comprenant en l'occurrence quatre registres du discours, quatre formes d'identité correspondantes et quatre compréhensions du monde. Ce qui m'intéressait, surtout, était de montrer comment on passe insensiblement d'un registre à un autre ; comment, par exemple, un discours narratif idéalement pur se charge, peu à peu, d'éléments interprétatifs, de telle sorte que l'on glisse du récit épique primaire au mythe. Cette précaution n'est donc pas seulement rhétorique. Une fois que le travail est fait, on se trouve bel et bien face à une typologie, et l'on doit justifier le concept de reconstruction par rapport à celui d'argumentation.

p.070 J'aimerais distinguer clairement, en situation, l'éthique ou pratique de l'argumentation de l'éthique ou pratique reconstructive. Je ne réduis pas la pratique argumentative à une activité de rationalisation consistant à « bétonner » une position, telle que la décrit la psychanalyse. Je reconnais sa capacité de décentrement. Il existe une éthique de l'argumentation. Mais il me semble que l'argumentation, si on la considère d'un point de vue phénoménologique, dans sa pratique, considère la validité d'un argument au regard de sa consistance logique — je simplifie. C'est ainsi que les individus se transforment et transforment leurs intérêts particuliers, pour ne considérer que la validité de l'argument qui est donné entre eux. Il y a donc une force transsubjective, dirai-je, de l'argumentation. C'est une force de décentrement qui fait que chacun se place, en quelque sorte, au-delà de son être empirique, pour s'élever à l'universalité du sujet pratique. En simplifiant beaucoup, je dirai donc que l'argumentation considère la validité d'un argument au regard de sa consistance logique, alors que la reconstruction reconnaît la pertinence d'un argument au regard de l'expérience vécue par l'intéressé. Cela fait la différence entre la force transsubjective de l'argumentation et l'intersubjectivité plus directe qui se joue dans la pratique de la reconstruction.

M. MARC HUNYADI : Je ne vois pas très bien pourquoi vous avez une vision aussi formelle de l'argument. Pourquoi s'appuierait-il exclusivement sur sa consistance logique ? Pourquoi faut-il expurger l'argument et l'argumentation de leur dimension vécue, existentielle, historique ? L'argumentation est une sorte de procédure, certes, mais elle ne tourne pas à vide ; elle est en quelque sorte remplie, saturée d'expérience vécue. Et celle-ci peut valoir au titre d'argument. J'ai l'impression que vous expurgez l'argumentation d'une partie d'elle-même,

Nos Identités

pour ensuite pouvoir amener la reconstruction, avec des éléments qui à mon sens se trouvent déjà dans l'argumentation.

M. JEAN-MARC FERRY : On peut donner à l'expression *consistance logique* une grande extension. Sa signification n'est pas nécessairement formelle et analytique. De plus, on peut élargir le concept d'argumentation jusqu'à ce qu'on aboutisse à une situation que je qualifierai, moi, de situation de pratique reconstructive. Rétrospectivement, le concept de reconstruction auquel on aboutit ainsi va limiter le champ du concept d'argumentation. Je raisonne ici de manière méthodique, et non idéologique. Il ne s'agit pas pour moi de réduire l'argumentation à un sens squelettique pour que puisse respirer et se déployer la reconstruction. Il y a un certain point, dans l'approfondissement de la pratique discursive, où l'on arrive à des situations qui finissent par former un ensemble ou un syndrome tel que le mot *argumentation* ne parvient plus à en rendre compte de façon satisfaisante. Il faut alors recourir à un autre mot, qui exprime d'autres ^{p.071} choses, non contenues dans les connotations mêmes de l'argumentation. Par contrecoup, cet autre mot — *reconstruction* — limite l'idée de l'argumentation. J'assume donc cette limitation. Elle est justifiée par la nécessité de faire droit à des perceptions qui dépassent ce qui peut être couvert par le concept d'argumentation. J'ajoute que le concept de reconstruction est en cours de constitution, et demande une réflexion. Je vous demande donc une certaine générosité, une certaine charité herméneutique. Il faut chercher à saisir ce que l'idée de reconstruction peut faire apparaître alors que celle d'argumentation ne parvient pas à le rendre visible.

Représentez-vous une situation évolutive. Il est difficile d'explicitement le concept de reconstruction. Je ne veux pas le figer. Nous nous trouvons en quelque sorte dans un scénario, dans lequel on peut imaginer deux types de procès : celui de l'autocompréhension et celui de l'intercompréhension. En psychanalyse, le procès d'autocompréhension passe par tous les registres — narration, interprétation, argumentation et reconstruction. Le procès d'intercompréhension s'applique dans les relations interpersonnelles, éventuellement dans les relations internationales. La reconstruction, je crois l'avoir clairement formulé, ne se définit en aucun cas par exclusion des compétences argumentatives. Je ne confisque en aucun cas à l'argumentation ce que j'accorde à la reconstruction. Celle-ci, pour être bonne, s'appuie sur

Nos Identités

l'identité argumentative. Voici, en quelques mots, le scénario. Le procès d'intercompréhension est engagé lorsque l'un des locuteurs commence à rapporter un fait sur le mode narratif. Il raconte ce qui s'est passé, en y joignant éventuellement des descriptions complémentaires. C'est en quelque sorte la première chose à faire. Le récit, ici, fait référence à des événements, réels ou imaginaires. Quel que soit son statut littéraire, la narration fonctionne comme un procès-verbal qui protocalise un procès événementiel. C'est en quelque sorte le premier stade. Mais, pour clarifier l'intelligibilité du récit l'autre locuteur intervient et insinue quelques explications. Celles-ci sont produites sur le mode interprétatif. On glisse ainsi du mode narratif au mode interprétatif. En même temps, on passe des faits aux causes. Ici, il faut faire front sur des modèles explicatifs, qui doivent être plausibles dans un contexte de compréhension donné. Une fois que l'on est passé dans le registre de l'interprétation, un processus d'entente ou d'accord doit s'engager autour de l'interprétation proposée. Un opposant apparaît dans la conversation, et le proposant est mis en situation de fournir des justifications. Le conflit des interprétations appelle, en quelque sorte, le moment où l'on donne des justifications, et qui est proprement celui de l'argumentation. Le discours passe dans le registre argumentatif. Il ne construit plus ni un ordre des faits ni un ordre des causes, mais un ordre des raisons, c'est-à-dire un ordre où la considération des faits comme celle des causes n'entre plus dans le discours qu'à titre de raison. A ce stade, les gens ont défendu leur position et donné des raisons ; cela est nécessaire et moralement requis ; chacun d'entre eux doit considérer les raisons pour savoir si elles sont p.072 bonnes ou mauvaises. Le mot *argument* peut ici être entendu dans un sens beaucoup plus substantiel que celui de la logique formelle. Dès lors, si l'argumentation activée de part et d'autre s'achemine vers l'entente qu'elle est censée viser, la révision conséquente des perceptions initiales se fait par introspection, à travers une analyse. Elle se définit typiquement comme une autoréflexion coopérative, dans laquelle les protagonistes se rendent rétrospectivement et respectivement claire à eux-mêmes la dialectique du malentendu et de sa résolution. Le discours se fait reconstructif, dès lors que faits, causes et raisons ont pris place et signification à l'intérieur du drame. La performance qui a lieu, à ce stade, est très autoréflexive. Elle n'est pourtant pas monologique, parce que dans la plupart des cas les procès de discussion argumentée n'aboutissent pas à une entente ; très souvent, on est forcé de

Nos Identités

s'incliner devant un argument, sans pour autant y adhérer complètement : en termes empiriques, on estime que cela fait *mal*. Le procès de reconstruction, précisément, essaie de dégager tout ce qui fait mal. Ce n'est pas seulement narcissique. C'est aussi que l'on n'a pas pu tout dire, qu'il reste du non-dit. On a pris telle position, on a choisi telle stratégie d'argumentation, parce qu'on était lié à certaines représentations, certaines histoires, certains affects qu'il s'agit de mettre au clair, de reconnaître et de faire reconnaître. C'est en quelque sorte parce que l'argumentation n'est jamais idéale et parce qu'il reste toujours un travail d'une causalité du destin, que nous avons intérêt, même si nous parvenons à des ententes et à des accords très rationnels, à reconstruire tout ce qui a fait que la conflictualité initiale a existé et qu'il a été difficile de s'entendre. Ainsi, le coût que constitue le fait de se rendre aux raisons de l'autre peut être mis au jour.

L'argumentation peut montrer pourquoi telle proposition, telle loi, telle norme sont bonnes et doivent être voulues. Mais elle a des limites. Prenons le cas des discours sur les droits de l'homme, les principes fondamentaux ou la démocratie, que l'on brandit face à l'opinion publique internationale. Certains peuples pourront répliquer à un tel discours qu'il leur est indifférent, parce qu'ils ont le Coran. Il y a dans un tel cas quelque chose de plus profond à faire que d'argumenter pour montrer que les droits de l'homme sont universels, même s'ils sont une émanation de l'Occident. Même si c'est là une bonne chose, qui relève du registre argumentatif, je crois qu'il y a plus à faire. Il faut comprendre que ceux qui rejettent le principe occidental, même s'ils le disent très mal, le rejettent pour des raisons qui sont dues à des violences passées. Ce n'est pas la violence elle-même qui est une raison suffisante ; c'est la non-reconnaissance de cette violence passée. De là vient le thème « arabe » de l'humiliation. C'est aussi le thème de la justice historique, qu'il faut distinguer de la justice politique. On pourra toujours essayer d'étendre l'Europe et de constituer une sorte de ceinture méditerranéenne incluant les pays du Maghreb, avec une bonne redistribution et un statut de citoyen : je crois que la situation de communication ne sera pas améliorée tant qu'il n'y aura pas eu une reconnaissance publique de ce qui a été fait ^{p.073} par l'Occident colonisateur contre le monde arabe, ainsi que des violences réciproques — puisqu'il n'y a pas que des bourreaux d'un côté et des victimes de l'autre. C'est à ce point, seulement, que l'on parvient à discuter de façon détendue, d'une façon qui,

Nos Identités

même sous l'apparence d'une argumentation rationnelle, laisse apparaître le destin qui travaille et les comptes qui se règlent. La reconstruction a donc pour but, en quelque sorte, d'émanciper la discussion des contentieux, du passif, du destin qui l'entravent.

Mme FRANCE QUÉRÉ : Je voudrais bien que tout ce que vous dites soit vrai, soit possible, et que les peuples en viennent à cette confession réciproque de leurs violences. Mais cette démarche profondément philosophique a-t-elle de la force, face à la manière qu'ont toujours eue les dirigeants de galvaniser une foule en appelant à la haine et au meurtre du voisin ?

M. RAPHAEL CÉLIS : J'ai l'impression, pendant cette discussion, de pénétrer beaucoup plus avant dans l'enjeu de votre propos sur la reconstruction. J'aimerais en quelque sorte reformuler à ma manière ce que j'ai cru entendre par *reconstruction*, pour tester ma compréhension. Lorsque vous dites que l'identité reconstructive est ouverte, communicationnelle, et donc marquée par une aptitude spécifique à se relier aux autres identités, j'imagine au fond un travail de reconstruction qui serait un travail d'intercompréhension, un travail dans lequel on imaginerait que l'histoire non seulement s'est passée comme elle s'est passée, mais pourrait s'être passée autrement. Je pense à votre exemple du jeu d'échecs. La partie aurait pu se jouer autrement. Je crois que cette réserve d'imagination est centrale dans l'intercompréhension de la reconstruction, par rapport, par exemple, à ce que serait une compréhension purement argumentative.

J'ai le sentiment que cette identité communicationnelle de la reconstruction, qui suppose elle aussi un décentrement et la possibilité de se relier à d'autres identités, n'est possible que parce que les sujets qui la pratiquent s'arrachent, d'une certaine manière, à toute identité. Je rejoins ici ce qu'a dit Marc Faessler. D'une certaine manière, il s'agit de l'arrachement, ou de l'expulsion, ou encore du déracinement fondamental de l'homme par rapport à toute identité. Emmanuel Levinas dit qu'on est proche d'autrui, fondamentalement, lorsqu'on est hors contexte historique, lorsqu'on est l'otage d'autrui, et que l'on reconnaît en soi-même une part d'altérité qui est, dit-il, responsabilité hors de toute histoire, de toute ontologie, de tout monde déjà construit. Je crois que ce n'est que parce qu'il y a d'abord ce décentrement ou cet arrachement par rapport à

Nos Identités

toute identité, que quelque chose comme un lien entre les identités est après coup possible. J'entends ainsi ce que vous avez dit à propos de l'amour chez Hegel. Vous savez que le texte de Hegel est avant tout l'histoire d'un échec. Ce que Hegel veut reconstituer là est l'échec du christianisme à se constituer comme un *éthos*, comme une *polis*, une identité, une communauté ^{p.074} avec des règles, parce que précisément l'amour, tel qu'il se dégage de cette généalogie du christianisme, reste inconditionnel et sans contexte. Il ne peut se pratiquer, finalement, qu'en deçà de toute identité. Je me demande si ce que vous voulez montrer, ou pointer, à travers la possibilité de la reconstruction, n'échappe pas d'une certaine façon au pouvoir de représentation politique et juridique des personnes. Ce travail n'est-il pas présupposé pour qu'une reconnaissance politique — entre Islam et Occident, par exemple — puisse avoir lieu ? Vous avez parlé de psychanalyse. N'est-ce pas un travail intérieur, un travail sur l'intériorité, qui est présupposé pour que quelque chose comme une véritable, une authentique, une féconde reconnaissance identitaire puisse avoir lieu ?

M. JEAN-MARC FERRY : Je concentre ma réponse sur la question de l'identité reconstructive, comprise comme identité arrachée à tout contexte, de telle sorte qu'elle ressemblerait à la figure de la belle âme ou de la conscience malheureuse. Dans ce cas, l'arrachement rendrait impossible toute identité. Il est vrai que l'identité reconstructive, dans mon esprit, ne se définit pas positivement par des caractéristiques culturelles ou autres. Encore pourrait-on dresser l'inventaire des conséquences qu'elle a, par exemple, sur une constitution au sens large, sur la façon qu'ont les hommes de se représenter leur liberté. Mais j'ai insisté sur l'aspect négatif, c'est-à-dire sur le fait que l'identité reconstructive n'est rien, dans le sens où elle n'est que cette réflexivité qui permet de faire entrer les autres identités en elle ou dans sa communication. Elle se définit donc de manière négative en raison de sa réflexivité. Celle-ci peut être considérée comme horizontale, au sens du multiculturalisme, qui est rendu possible dans l'identité reconstructive, mais aussi comme verticale, au sens de l'intérêt pour l'histoire propre et pour l'histoire universelle, et de la prise de communication avec des mondes qui n'existent plus. Cela forme notre identité. La conscience historique est un élément extrêmement important de notre identité contemporaine. Dans tous ces

Nos Identités

aspects, l'identité reconstructive est négative. C'est en quelque sorte le négatif qui met en liaison les autres identités, éventuellement dans des séquences, et à la manière d'un langage. Philosophiquement, cela apparaît très clairement chez Hegel. Mais ce dernier n'est pas le seul représentant philosophique de ce moment.

Je ne souscris pas à votre crainte, en revanche, en ce qui concerne la différence entre décontextualité et transcontextualité. L'identité reconstructive ne s'arrache pas à tout contexte, elle n'est pas extérieure à l'histoire. C'est précisément en entrant dans l'histoire et en se reliant aux autres identités qu'elle cesse d'être attachée à un contexte particulier. Elle ne se confond donc pas avec les figures de la belle âme ou de la conscience malheureuse.

M. RAPHAËL CÉLIS : L'identité reconstructive est-elle une appropriation — au sens herméneutique du mot, tel que l'emploient Paul Ricœur ou Hans Georg Gadamer ?

M. JEAN-MARC FERRY : p.075 Oui, bien sûr, elle est une appropriation. J'ajoute un mot, si vous permettez. Il est vrai qu'un travail sur l'intériorité est présupposé dans l'identité reconstructive ; mais ce n'est pas pour autant un travail égologique ou solipsiste. On peut distinguer, d'un point de vue analytique, un *télos* d'autocompréhension et un *télos* d'intercompréhension. Les deux peuvent être articulés entre eux, parce qu'ils se présupposent mutuellement. Dans la ligne de l'intercompréhension, on vide ses conflits et ses contentieux ; c'est aussi un travail sur l'intériorité, mais il est très intersubjectif. Il peut l'être plus même que dans l'argumentation.

Mme ROBERTA DE MONTICELLI : Quand vous parlez d'identité reconstructive, vous référez-vous à ce dont nous avons parlé jusqu'à maintenant, c'est-à-dire à l'identité collective, ou pensez-vous que ce que vous dites vaut également par rapport à l'identité de l'individu ?

Si je me concentre sur la question de l'identité personnelle à proprement parler, tout ce que vous dites ne présuppose-t-il pas une certaine réponse à la question suivante : suis-je ce que je me raconte que je suis ? Il me semble qu'à cette question vous répondez oui : je dois me raconter telle ou telle histoire pour reconnaître l'autre, pour que le dialogue soit possible, etc. Pour avancer

Nos Identités

dans votre conception reconstructive, il me semble que vous devez présenter comme évident que je suis ce que je me raconte que je suis. Mais qui raconte ? Aujourd'hui, me semble-t-il, il existe deux réponses à cette question : « personne », ou « une personne ». Quand vous vous référez aux philosophes californiens, je ne sais pas à qui précisément vous pensez. Mais j'ai remarqué avec intérêt que la réponse « personne » est parfaitement compatible avec tout ce que vous avez dit jusqu'à maintenant. Or, c'est exactement la réponse que donne le philosophe Daniel Dennett, dans *La Conscience expliquée*¹, où il propose un modèle d'identité narrative. C'est « personne » qui raconte : envisageons une machine qui se raconte et qui nous raconte le même genre d'histoire que nous nous racontons à nous-mêmes et que nous racontons aux autres ; une machine qui pense, qui soit en quelque sorte un homme : l'homme, précisément, n'est que cette machine. Telle est la conclusion de Dennett. Je crois qu'il y a, dans ce que vous dites, quelque chose de cela.

Dernière remarque, à propos de la réduction langagière de ce qui vient, en quelque sorte, avant le langage. Je rejoins peut-être, ici, les préoccupations de Mme Dufour-Kowalska. J'ai retrouvé cela dans ce que vous avez dit à propos de la *Lebenswelt*, qui ne serait que la grammaire de nos langues classiques.

M. JEAN-MARC FERRY : J'appelle *identité personnelle* une identité individuelle ou collective, comme le fait Paul Ricœur. p.076 Sur la question de l'identité individuelle, je ne suis surtout pas porté à dire que je suis ce que je me raconte. C'est le slogan de l'identité narrative. Je ne suis donc pas obligé de répondre oui, étant donné que je suis constitué dans la communication, et que je suis donc constitué aussi par les histoires, par le regard des autres. La genèse de l'identité est très interactionnelle. Ce n'est pas une mécanique ; elle inclut un enjeu de reconnaissance réciproque, et donc un enjeu éthique, sans quoi l'identité personnelle n'advient pas.

Qui raconte ? La question est extrêmement compliquée. Si vous me prenez dans votre logique, je suis ce que je me raconte, dans ce cas, je dois répondre oui. Mais si je dis cela, j'établis un cercle, puisque c'est moi qui raconte, avant de répondre que je suis celui qui raconte : c'est une version du cercle herméneutique. On en trouve un semblable, je crois, chez Wilhelm Dilthey, dans

¹ Paris, Odile Jacob, 1993.

Nos Identités

L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, avec le thème de l'expérience vitale, puis dans la confrontation verticale entre les différents épisodes du vécu individuel, dans la confrontation avec les expériences des autres, et dans un processus sur lequel il passe très vite, mais qui aboutit à ce qu'il appelle *l'expérience universelle de la vie*, c'est-à-dire à la somme des savoirs communs, sédimentés, résultant de la confrontation des expériences et de l'interaction, de la communication avec l'expérience des autres. Je crois qu'il y a un moyen d'échapper au cercle purement logique — cette personne qui devrait être là pour raconter, de telle sorte que je devienne une personne. C'est une grande question.

A propos de la *Lebenswelt*, qui serait la grammaire, il est clair que j'aurais dû développer quelque peu mon point de vue. Je me suis attaché aux structures universelles de la *Lebenswelt*. Cela inclut toute la dimension du monde culturel, du monde vécu, avec tout ce qui s'y trouve de substantiel — les croyances, les doutes et leurs arrière-fonds symboliques. Il ne s'agit donc que des structures universelles, qui font que la *Kulturwelt*, l'*Umwelt* communiquent, ne sont pas des monades. C'est parce que ces structures participent de la *Lebenswelt* que la communication historique et interculturelle est possible.

M. KAROL TARNOWSKI : J'ai été sensible à ce que vous et Mme Dufour-Kowalska avez dit, à savoir que la dimension du pardon et de la réconciliation est autre que celle de la reconstitution et de l'autocompréhension. Je crois qu'il y a ici une discontinuité. C'est un geste éthique, ou peut-être religieux, qui relève naturellement d'une autre compréhension ; l'identité reconstructive, telle que vous l'avez définie, apparaît comme sa condition de possibilité. Un examen de conscience est requis pour que le pardon soit possible : il faut savoir ce qu'on a à pardonner, et pourquoi. Par ailleurs, je crois qu'on ne devrait pas renoncer trop facilement à la dimension religieuse, qui reste présente dans la pensée contemporaine — je pense à Paul Ricœur, à Jean-Luc Marion, etc. Je ne sais pas si on peut dire que la question religieuse est périmée. Il y a peut-être ici une sorte de ^{p.077} fatalisme un peu naïf. Je crois que si l'on parle de rédemption et de réconciliation sans dimension religieuse, ces mots n'ont pas beaucoup de sens. Emmanuel Lévinas, si grand par ailleurs, me semble faible quand il présente sa version du messianisme. Paul Ricœur parle d'un *surplus* dans le moment du pardon. Je crois qu'il ne faut pas éviter la dimension religieuse.

Nos Identités

Ce que vous avez dit de la dialectique entre la compréhension des autres et l'autocompréhension m'a impressionné. Martin Buber dit qu'il y a un moment où la distance doit être possible, nécessaire même, par rapport à ce que les autres disent de moi et ce que moi-même je dis de moi. Tant que nous restons suspendus à ce que les autres disent de nous, nous ne sommes pas vraiment libres. Il est nécessaire qu'existe un moment où nous nous trouvions seuls vis-à-vis de la vérité. Cela ne vaut pas seulement pour les individus, mais aussi pour les nations, et peut-être pour l'Europe entière. Cela conditionne à son tour une auto-acceptation. Sans dimension religieuse, il est difficile d'avoir le courage de s'accepter dans sa particularité et sa dignité.

Peut-être ce moment de solitude devant la vérité révèle-t-il la dimension ontologique, c'est-à-dire la présence d'une certaine identité et d'une certaine individualité de l'être, irréductibles au discours. On irait alors dans la direction de la problématique heideggerienne de l'identité et de la différence, qui n'est guère résolue.

M. JEAN-MARC FERRY : Je ne sais pas si je peux effectivement vous répondre. J'ai présenté la reconstruction sous deux versants : d'abord un versant très cognitif, très intellectuel, celui de la reconstitution, puis un versant éthique, qui a quelque chose à voir avec la réconciliation et la catégorie du destin. J'ai essayé, de manière très didactique, de maintenir une certaine homologie entre les deux processus, pour montrer de quelle compétence proprement cognitive se chargeait l'éthique reconstructive. Les directions d'analyse sont différentes.

La manière dont j'ai entendu ce que vous avez dit m'embarrasse, notamment en ce qui concerne la perte de sens des théologèmes, lorsqu'ils sont arrachés au domaine religieux. J'aurais tendance à penser que la religion, ou la théologie, a potentialisé énormément d'intellection morale. A certains moments de l'histoire, on trouve des points qui sont à la limite de la capacité de compréhension et de réflexion. On touche là des formulations obscures et métaphysiques en même temps, qui sont utiles dans la mesure où l'on peut ensuite les reprendre et les approfondir, et voir enfin une réalité qui se trouve derrière. De ce point de vue, je considère que c'est un patrimoine de potentiel sémantique, que je me refuse à aborder du point de vue de la religion. Je respecte cette dernière option, mais comme philosophe, il serait absurde que je fasse comme si la religion était une affaire terminée, comme si on en avait pris

Nos Identités

le deuil et n'en parlait plus. Il n'est pas vrai qu'on en ait fait le deuil. Les catégories de la théologie ont beaucoup à nous dire, p.078 aujourd'hui, dans les débats de philosophie politique et de philosophie morale, par exemple. Cela va de soi. Il y a quelque chose de plus : ce sont les utopies dont nous avons fait le deuil. Est-ce une histoire finie ? Peut-on les comprendre et les reformuler ? La seconde éventualité est mon option.

Mme FRANCE QUÉRÉ : A propos de la religion, pourquoi attachez-vous avec une telle insistance l'idée de rédemption à celle de religion ? Je trouve cela vieillot. La rédemption est pertinente pour l'homme pécheur. Mais la victime innocente n'a rien à en faire ; elle n'a pas besoin d'être rédimée. J'aurais préféré que vous attachiez au concept de religion l'idée de libération qui vaut pour tous.

M. JEAN-MARC FERRY : Je ne crois pas que j'aie beaucoup insisté sur la rédemption. J'ai fait écho, en en parlant, au thème de la responsabilité à l'égard du passé et des faibles forces messianiques. Je n'y tiens pas plus que cela. C'est une façon de sauver la mémoire des victimes.

M. MARC HUNYADI : Je crois que votre conférence présentait, de manière latente, la question du rapport au religieux, du rapport entre l'identité reconstructive et la religion. Vous dites maintenant qu'il y a un potentiel sémantique de la religion que vous considérez d'un point de vue culturel, et non religieux, que vous vous réappropriiez en quelque sorte pour le reformuler différemment. On se trouve confronté ici au problème de savoir jusqu'où on peut aller dans cette réappropriation. Qu'advient-il d'un concept théologique central comme celui de la grâce ? Si l'une des tâches de la philosophie est de se réapproprier la religion, jusqu'où peut-on aller, et quels concepts peut-on reprendre ?

M. JEAN-MARC FERRY : Ce que je fais est une sorte d'opération, qui consisterait à sauver les contenus religieux dans la philosophie. J'ai été amené, très spontanément et très authentiquement, à recourir à des mots et à des concepts qui existent dans le patrimoine théologique, par sensibilité à l'égard de certains thèmes de l'Ecole de Francfort, en particulier de Walter Benjamin et de Theodor Adorno, à savoir l'idée d'une histoire parallèle, d'une histoire des

Nos Identités

vaincus, de ce qui n'a pas pu arriver à l'existence du symbole. C'est ce point de vue contrefactuel, en quelque sorte, qui me semble intéressant dans le contexte de l'École de Francfort, et qui permet d'avoir un regard critique sur le procès total de civilisation. Je ne cherche donc pas à exploiter un potentiel sémantique par parti pris. Ce potentiel est aussi un potentiel utopique. De ce point de vue, il m'intéresse beaucoup plus, dans la perspective en particulier de l'idée que ce qu'on a dit, depuis Max Weber, sur la modernisation comme rationalisation et comme désenchantement du monde, est extrêmement problématique pour notre identité contemporaine. Cela est problématique, non seulement dans le sens classique de l'anomie, de la perte ^{p.079} de sens et de toute une série de thèmes critiques à l'égard de la modernité, mais aussi en ceci qu'à défaut de gestion de la situation issue du processus de modernisation et de rationalisation au sens de Max Weber, risquent d'apparaître de fortes tentations de retour aux formes traditionnelles, désormais artificielles, de la religion. On cherche à se donner une explication du monde ou de sa situation malheureuse, avec tout ce qu'il peut y avoir de délire interprétatif et paranoïde — l'Islam est le bien, l'Occident est le mal, etc. Ce sont des tentations extrêmement fortes de ressourcement dans le lit jadis creusé par l'identité interprétative, caractéristique des religions traditionnelles, qui n'étaient pas violentes dans le contexte de leur formation, mais le deviennent dans celui d'un retour réactif à l'égard de la civilisation occidentale. Ici réside le danger. C'est aussi une question philosophique. Quel sort faire au potentiel utopique de la religion ? Je n'accepte pas que l'on dise simplement aux gens que nous sommes dans l'absurde, dans le vide, et qu'il n'y a plus de sens qu'à partir d'une téléologie subjective, définie comme action rationnelle par rapport à une fin. Nous avons donc une tâche pratique. Elle ne consiste pas tant à lutter contre l'anomie du monde moderne qu'à éviter les réactions problématiques face aux situations engendrées par la modernisation. Celle-ci possède un large potentiel de raison, mais devient déraisonnable lorsque cette raison n'est pas associée au vouloir et à la compréhension des gens qui reçoivent les effets de la modernisation occidentale — comme on reçoit une greffe.

M. ANDRÉ JACOB : J'aimerais revenir à l'incidence des rapports entre grammaire et ontologie, que vient d'évoquer Mme de Monticelli. Je me demande si la réponse, qui donne l'impression d'isoler l'universel du particulier, c'est-à-

Nos Identités

dire de la fragmentation des langues, n'est pas impossible dans le minimum de relativisme qu'implique le dépassement des Lumières assumé par l'ensemble de votre perspective. Autrement dit, n'est-on pas obligé de se rapporter à la tradition issue de l'anthropologie comparée de Humboldt, de telle manière qu'on puisse résister, sur ce plan comme sur tout autre plan, à un universalisme qui a tendance à devenir abstrait ? Quelle est l'articulation de l'universel et du particulier, dans cette ontologie grammaticale ?

M. JEAN-MARC FERRY : Effectivement, le modèle développé par Humboldt, et développé par Cassirer, est à mes yeux l'une des présentations les plus satisfaisantes de l'universel. Humboldt n'a pas renoncé à l'universel ; il a simplement réussi à faire droit à la singularité des cultures, comme Cassirer a fait droit à celle des manifestations des formes symboliques, sans renoncer à l'idée d'universel. Celle-ci apparaît en creux chez Humboldt, et de manière plus explicite chez Cassirer, comme si les différentes créations de cultures, de langages, retournaient à une humanité, à un sujet possédant en lui la force vitale, créatrice, de donner forme au monde. C'est une option très belle, très intéressante, ma préférée dans ^{p.080} l'histoire ; c'est l'aile romantique de l'*Aufklärung*. Mais je crois qu'elle est devenue problématique, dans l'histoire de la philosophie. Je pense aux critiques que Heidegger adresse à Humboldt. Je ne suis pas certain que le fondement de cet universel soit le sujet — l'humanité une — qui s'exprimerait d'une façon ou d'une autre à travers l'histoire, à travers les différentes formes symboliques, dans les différentes cultures, à travers ses multiples singularités. Nous avons un fond qui ressemble un peu au modèle de la troisième critique de Kant. J'aurais tendance — mais je ne suis pas certain de ce que je dis — à ne pas fonder cela dans une espèce de sujet. Je ne sais pas quel est exactement son statut chez Humboldt, et si on peut le comparer au sujet transcendantal. Je crois en revanche que cette comparaison est possible chez Cassirer.

M. ANDRÉ JACOB : J'avais en vue la pluralité des langues et des cultures, comme quelque chose d'incontournable.

M. JEAN-MARC FERRY : Il y a là une question très troublante. Pourquoi la grammaire est-elle l'élément universel ? Je crois que c'est là votre question. Et à

Nos Identités

cette question je n'ai pas d'autre réponse que l'existence d'une contingence extrêmement radicale, tenant au fait que l'espèce se trouve jetée dans une certaine réalité, à laquelle elle doit se confronter, et à partir de laquelle elle ne peut pas faire n'importe quoi. Il n'y a pas un sujet transcendantal, qui jetterait des points de vue facultatifs sur le monde — je ne parle pas de Kant, mais de certaines dérives du néo-kantisme. Mon présupposé, ici, est matérialiste. C'est celui de la contingence radicale d'une espèce, qui se trouve dans un milieu, et qui pose des questions à une réalité qui, à son tour, ne lui répond pas n'importe comment.

M. RAPHAËL CÉLIS : Je suis très sensible à l'enjeu fondamental de votre travail, qui consiste, non à sauver l'universalisme, mais à lui donner un contenu autre qu'abstrait : un contenu historique et actuel. Vous avez dissocié la raison argumentative de la raison reconstructive, en disant que la raison argumentative sépare, alors que la raison reconstructive réunit ce qui est séparé. Par delà la fragmentation des cultures et des langues, par delà la contingence de l'histoire, sur laquelle la postmodernité insiste beaucoup, qu'est-ce qui motive votre intérêt pour la liaison, pour la réunion, pour quelque chose qui ressemble à une totalisation, dans le sens de l'universalité ? N'est-ce pas essentiellement la perception d'une tâche pratique et universelle, quelque chose qui rappellerait le projet kantien de paix perpétuelle ?

Mme FRANCE QUÉRÉ : Le respect de l'identité qui apparaît aujourd'hui, et dont témoignent ces débats, se traduit bien sûr par l'attention de la philosophie, mais aussi par un signe alarmant : désormais les ^{p.081} guerres, prenant acte du fait que l'identité nous devient chère, s'acharnent à la détruire ; elles ne tuent plus seulement les vivants, mais s'efforcent d'effacer la trace historique des peuples, c'est-à-dire leur culture, de telle manière que tout se passe comme s'ils n'avaient jamais existé. Comment affronter ce nouveau tragique, lié à notre culte des identités ?

M. MARC FAESSLER : J'ai été très touché par l'idée qu'il faut rendre voix aux victimes qui n'en ont plus. Cela ne revient-il pas à accepter, éventuellement, que ce soit le silence qui leur rende voix, et que notre responsabilité nous engage à ce qu'il n'y ait plus de victime ? La dialectique se trouve peut-être

Nos Identités

moins entre la parole philosophique et la responsabilité qu'entre un silence habité et une responsabilité retrouvée.

M. JEAN-MARC FERRY : Je dirai à M. Faessler que le silence, sémantisé comme respect, devient mot. Vous avez vu juste, M. Célis, en supposant que j'avance le concept de reconstruction par insatisfaction à l'égard d'une éthique procédurale centrée sur l'argumentation ; mais je l'avance aussi en fonction de thèmes développés par ceux-là mêmes qui ont introduit l'éthique procédurale de l'argumentation, c'est-à-dire notamment par Jürgen Habermas, qui a parlé de l'extrême vulnérabilité des personnes. Ce dernier thème est important, et la raison argumentative ne parvient que difficilement à le prendre en charge. Mon intérêt pratique va donc, peut-être, dans le sens de la paix perpétuelle ; mais pas dans celui de la paix perpétuelle des tombeaux. Car il ne faut pas annihiler la conflictualité ; il faut la conserver, en la sublimant. Sans cela, on se trouvera en présence de ce que Kant appelait la « belle innocence sans culture » des bergers d'Arcadie.

L'ONU veut faire passer un ordre juridique et politique mondial ; ses armes sont les droits fondamentaux ; ceux-ci doivent être acceptés et reconnus universellement. C'est le problème. Il relève, entre autres, de la stratégie et de la rhétorique. Lorsque cela tourne au discours offensif, autolégitimatoire et relativement brutal, la cause des droits fondamentaux n'est plus servie, et se trouve exposée à une relativisation culturelle ou culturaliste. Ces droits sont dénoncés comme venant de l'Occident. Il faudrait comprendre que même si la formulation des droits fondamentaux est effectivement connotée par la culture européenne, l'expérience pratique qui justifie l'émergence de la conscience morale dont elle est issue, peut et doit être universelle. De même, la reconnaissance réciproque entre les peuples s'est largement faite dans la guerre, en particulier dans les guerres européennes. Une fois que l'on est parvenu à l'idée d'universel, non abstraite, mais ancrée dans l'expérience de la guerre, on peut y voir autre chose. Je suis très sévère à l'égard de ceux qui se font un plaisir de critiquer l'idéologie des droits de l'homme — malgré certaines rigidités occidentales, dues à un mélange de bêtise et d'inexpérience. Peu importe la formulation des droits p.082 fondamentaux. Ce qui importe est que les peuples, pour accéder à la reconnaissance de ces droits, fassent l'expérience de la reconnaissance réciproque. Autant que faire se peut, l'Europe peut aider à ce

Nos Identités

que la logique de cette reconnaissance ne soit pas la dialectique de la lutte à mort, et qu'elle se passe sur le registre civilisé de la discussion et de la communication.

M. GIOVANNI BUSINO : Nous avons voyagé entre de multiples thèmes. Même si aucune table ronde ne fait le tour d'un problème, je suis convaincu que celle-ci a croisé assez de pistes pour que certains chemins de notre futur s'y trouvent traités. A ceux d'entre vous qui voudraient poursuivre le voyage, je signale qu'un nouveau livre de Jean-Marc Ferry, *La Raison communicationnelle, de l'antinomie de la vérité à la fondation ultime*, paraît prochainement aux Editions du Cerf ¹.

@

¹ Paru en 1994, dans la collection « Humanités », sous le titre *Philosophie de la communication : de l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*.

ÉTHIQUE, ALTÉRITÉ, INDIVIDU ¹

TABLE RONDE

sous la présidence de Claude Reichler
professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne

@

M. CLAUDE RECHLER : p.083 Cet entretien remplace, de manière quelque peu improvisée, la conférence que Mme Françoise Héritier-Augé n'a pas pu donner, pour cause de maladie. Je ne chercherai pas à supposer le contenu de l'exposé qu'elle aurait présenté : cela ressortirait de l'art de la divination, qu'elle a étudié, mais où nous ne sommes pas des maîtres... J'ai néanmoins conservé son titre, et par conséquent les grands thèmes qu'il annonce, parce que ceux-ci conviennent remarquablement au sujet de cette session des *Rencontres*, dont ils peuvent contribuer à éclairer les débats. Et j'ai demandé aux intervenants présents autour de cette table, qui avaient accepté de participer à la discussion qui aurait fait suite à la conférence de Mme Héritier-Augé, de bien vouloir reprendre ces thèmes et de les présenter dans la perspective propre à chacun dans son domaine de recherche. Avant de leur laisser la parole, je voudrais proposer quelques réflexions introductives, elles-mêmes fort brèves.

Pour nous Européens, la question de l'identité relève de deux perspectives : celle de l'individu et celle de la collectivité (groupe, société, nation...). Les identités que nous trouvons « réussies », que nous nous proposons comme objectifs, reposent sur l'autonomie de la personne, d'une part, et sur la libre association des individus, d'autre part. Mais ce modèle, dont les deux faces sont solidaires, est travaillé par de fortes tensions. Nous avons toujours eu, au cours de notre histoire, et nous avons, aujourd'hui encore, à protéger l'individu contre les prétentions du collectif, et à veiller au maintien des solidarités et des appartenances contre les tendances à la dislocation : c'est comme un jeu de

¹ Table ronde du 29 septembre 1993. Participants : Mme Mina Buchs, chargée d'enseignement à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève ; MM. Louis Necker, directeur du Musée d'ethnographie, Genève ; Eric Fuchs, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève ; Willem Doise, professeur à la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'éducation de l'Université de Genève.

Nos Identités

rééquilibrage entre deux menaces, dont les formes ^{p.084} historiques les plus récentes sont le totalitarisme et l'individualisme effréné de la société de consommation.

L'histoire culturelle de l'Europe est marquée par les figures de ceux qui ont pris en charge la double face de cette question : grandes figures antiques de l'identité personnelle face aux pouvoirs (Socrate, Jésus) ; philosophes ou écrivains modernes, depuis l'humanisme jusqu'aux Lumières et à la conscience ethnologique d'aujourd'hui ; héros anonymes des multiples persécutions auxquelles les individus ont été soumis... Mais elle est remplie aussi du destin, trop oublié, des laissés pour compte de l'individuation, des déçus de l'identité et de l'insertion sociale, de ceux qui n'ont pas su, ou pas accepté, qu'il y eût, comme un salut, à être soi : dans nos sociétés, les toxicomanes en représentent la réalité la plus évidente, douloureuse et dangereuse.

Pourtant, dans ce modèle dont nous pensons apercevoir avec suffisamment de clarté la rationalité, les valeurs et les mécomptes, quelque chose reste impensé. Citons ici Françoise Héritier-Augé, dans sa « Leçon inaugurale » au Collège de France :

« Si l'on accorde qu'il ne peut y avoir de pratique sans représentation concomitante de cette pratique, s'il ne peut y avoir d'actes sociaux réglés qui ne soient simultanément et de quelque manière réglés en esprit, alors on conviendra que tout système social et toute pratique sont nécessairement symboliques. [...]

Je n'entends pas seulement par représentations symboliques l'ensemble des croyances telles qu'elles se sont exprimées dans des discours *ad hoc*, théologiques, cosmogoniques, mythologiques, politiques, mais aussi telles qu'elles se révèlent [...] dans les analyses proprement interprétatives que tous (ou certains seulement, ce qui en soi n'est déjà pas indifférent) peuvent formuler au coup par coup lorsqu'il s'agit de comprendre l'événement... »

Comme toutes les pratiques sociales, nos pratiques de l'identité n'existent et ne se maintiennent que parce qu'elles sont symbolisées de multiples façons. Avoir une identité, c'est s'identifier à un modèle, c'est-à-dire se réclamer d'une appartenance et la faire reconnaître par les autres : c'est entrer dans un réseau symbolique. Le paradoxe le plus étrange de la question moderne de l'identité,

Nos Identités

telle qu'elle se pose à nous à travers une notion comme celle des droits de l'homme, peut être formulé de la manière suivante : l'étayage le plus fort de l'identité occidentale moderne est précisément qu'elle ne se perçoit pas comme une construction symbolique. Nous projetons dans l'universel notre idée de la personne et du collectif, en lui donnant le statut d'une éthique quasi transcendante et en y suspendant les conditions de reconnaissance de l'altérité ; nous voyons une qualité essentielle de la nature humaine dans ce qui constitue un mode de fonctionnement social et une représentation de notre monde social. Cette méconnaissance du symbolique, qui caractérise le rationalisme moderne depuis les p.085 Lumières, peut avoir des effets dévastateurs, parce qu'elle paraît légitimer la négation d'autrui dans la mesure où celui-ci ne se conformerait pas au modèle tenu pour universel (par exemple, dans le colonialisme) ; elle peut aussi s'inverser en une soumission catastrophique dont les exemples sont dans les mémoires, voire dans les journaux : dogmatisme religieux, nationalisme, fascisme. Ce sont là, me semble-t-il, de véritables dangers auxquels nous expose notre pratique de l'identité : c'est en somme l'enfer, l'abîme noir, la face parfois insoutenable de ce binôme qui est au cœur de la culture moderne : identité/altérité. Ne pourrait-on pas penser qu'en reconnaissant leur caractère de construction symbolique, nous serons en mesure de mettre en jeu nos représentations, de les comprendre et de les multiplier, de les laisser interagir en évitant l'écueil du relativisme incapable d'assumer une éthique, autant que celui de l'entropie qui conduit à l'extinction de l'altérité ?

M. WILLEM DOISE : Ma perspective est celle de la psychologie sociale. Dans ce domaine, on oppose souvent la notion d'identité sociale à celle d'identité personnelle. L'identité sociale est définie comme l'ensemble des aspects de l'identité que plusieurs individus ont en commun avec d'autres membres d'un même groupe. L'identité personnelle, en revanche, est singulière. On parle parfois d'idiosyncrasie. Elle est définie par ce qui distingue les individus les uns des autres. Selon un point de vue très répandu, ces deux sortes d'identité s'opposent, du moins en ce qui concerne leurs possibilités d'actualisation. Selon certains il n'est pas possible, pour des raisons cognitives, de se définir en même temps comme membre d'un groupe, non différencié des autres, et comme individu singulier. D'autres chercheurs mettent l'accent sur une sorte de covariation, admettant que les deux types d'identité peuvent aller ensemble.

Nos Identités

L'appartenance à certains groupes, dits dominants, facilite une définition en termes d'individus singuliers ; l'évocation de l'appartenance à ces groupes a comme effet de distinguer les individus entre eux. L'appartenance à d'autres groupes, moins dominants, moins sensibles aux critères de la distinction, irait de pair avec une accentuation des traits communs. Dans une situation d'autonomie, les individus ont tendance à oublier leur appartenance de groupe et à se définir comme individus singuliers ; mais il est parfois nécessaire d'évoquer l'appartenance à un groupe privilégié, pour renforcer la définition en termes individuels. L'opposition entre les deux types d'identité n'est donc pas absolue.

Une autre leçon de la psychologie sociale est que l'on réserve surtout la définition en termes collectifs, ou en termes d'indistinction, aux membres d'autres groupes, alors que l'on applique la définition personnalisée aux membres de son propre groupe. Cette démarche sélective, en apparence purement cognitive, va de pair, dans des cas extrêmes mais hélas non exceptionnels, avec des conduites discriminatoires. Elle peut aller jusqu'à nier p.086 l'existence des individus dans l'autre groupe. Dans le rapport entre membres d'un même groupe, le respect de l'autre est beaucoup plus présent. On peut montrer comment un style plutôt interpersonnel ou au contraire plutôt dépersonnalisant s'établit dans les relations entre des groupes sociaux. Le problème de l'identité débouche ici sur celui de l'éthique. Je parlerais plutôt, en l'occurrence, de règles de comportement ou de règles de conduite, et de leurs variations d'un groupe à l'autre.

J'aimerais mentionner une autre direction d'étude. Chaque fois qu'on entre en rapport avec autrui, que ce soit à l'intérieur d'un même groupe ou entre groupes différents, un contrat s'établit. Il peut être mal défini ou implicite, mais il constitue une caractéristique importante de toute interaction. Les droits des uns et des autres y sont définis. On peut se demander si l'éthique n'est pas fondamentalement un contrat ou, à un niveau moins philosophique, si les définitions des droits de l'homme, par exemple, ne sont pas des modèles de contrat, adaptables et modulables selon les situations. Voilà, en quelques mots, les réflexions que me suggère la perspective de la psychologie sociale.

M. Louis NECKER : J'aimerais présenter ici quelques éléments de réflexion à propos des rapports entre les peuples autochtones des Amériques et la société

Nos Identités

européenne, du point de vue de l'éthique, et particulièrement de l'attitude du droit international face aux minorités amérindiennes actuelles.

Si l'on considère sous l'angle de l'éthique la confrontation qui a eu lieu dans les premiers siècles après l'invasion européenne, on constate que la situation est à la fois simple et brutale. De tous les continents, l'Amérique est le seul qui ait été véritablement blanchi par les Européens, aux dépens de la population autochtone. Les causes de cette situation ne résident certes pas exclusivement dans une éthique défailante, de la part des Espagnols et des Portugais. On sait que l'introduction de nouvelles maladies a joué un rôle catastrophique. Mais il est clair que le comportement de la grande majorité des Européens, à cette époque, reposait sur la conviction qu'ils étaient les seuls possesseurs d'une morale et d'une éthique dignes de ce nom. Cela les a poussés à intervenir de manière désastreuse dans les traditions de vie des Indiens, et trop souvent à appliquer, simplement, ce qu'on appelle *la loi de la jungle*. Las Casas l'a clairement formulé, quand il écrit que «... chez ces douces brebis [les Indiens] les Espagnols ont pénétré tels des loups, des tigres et des lions très cruels et n'ayant pas mangé depuis plusieurs jours. Et, depuis quarante ans, ainsi qu'à l'heure actuelle, ils ne font que les mettre en pièces, les tuer, les plonger dans l'angoisse, les affliger, les tourmenter et les détruire par des actes de cruauté étranges, nouveaux, variés, jamais vus, ni lus, ni entendus ». Si l'on se place du point de vue des Indiens, et si l'on applique rétrospectivement les règles de droit international acceptées aujourd'hui, on peut affirmer que les autochtones avaient alors le droit le plus absolu de s'opposer de toutes leurs forces à l'invasion de leur territoire par les étrangers.

p.087 Cette situation, qui appartient à l'histoire, contraste avec celle d'aujourd'hui. Le problème est devenu beaucoup plus complexe, tout en ressemblant à ceux qui existent dans beaucoup d'autres régions du monde. Les protagonistes du drame américain ont beaucoup changé en cinq cents ans de vie commune. Les rapports entre altérité et éthique se sont transformés. Aujourd'hui, dans la plupart des Etats-nations d'Amérique, existent des groupes bien vivants, et parfois majoritaires, qui sont identifiés ou s'identifient eux-mêmes comme indigènes, sous des appellations variées. Ils se distinguent nettement du reste de la population. Mais, à l'exception de ce qui se passe dans quelques régions reculées comme le Grand Nord ou l'Amazonie, on n'assiste plus à la confrontation entre des peuples ayant chacun une culture formant un

Nos Identités

système cohérent. Indiens et non-Indiens font partie d'une seule société, et depuis longtemps leurs systèmes de pensée se sont développés dans un réseau d'interactions. C'est aussi vrai des Indiens vivant dans des réserves ou des bidonvilles que de ceux qui sont paysans dans les campagnes.

Sans nier la grande richesse des traditions culturelles amérindiennes, qui est incontestable, je tiens à souligner qu'un grand nombre des traits culturels qui semblent être des persistances des cultures précolombiennes, sont en fait des créations coloniales ou modernes. Tel est le cas, dans les Andes, des fameux chapeaux melon des femmes, de la généralisation de la mastication du coca, ou encore de la langue quechua. Des ethnologues ont mis en lumière le fait qu'aujourd'hui, dans plusieurs régions, la culture indienne est perçue par tous, y compris les intéressés, comme une culture de la pauvreté. On a également fait remarquer que l'Indien est souvent l'Indien des autres, que l'indianité a souvent été maintenue contre la volonté des intéressés, par des gouvernements ou des groupes sociaux que cela arrangeait. Ainsi, les propriétaires terriens ont souvent eu intérêt à ce que leurs péons n'apprennent pas l'espagnol. Il faut enfin remarquer que les Amérindiens qui se mobilisent aujourd'hui autour de revendications culturelles et sociales, demandent rarement une sécession par rapport aux Etats-nations dans lesquels ils se trouvent. On peut le constater chaque été à Genève, à la conférence des Droits de l'homme de l'ONU.

Jean Starobinski a écrit que « nulle identité n'a un titre quelconque à s'affirmer comme la seule instance *légitimante* [...]. L'identité ne sera jamais le fondement d'une éthique ». La recherche d'une éthique concernant l'identité ethnique amérindienne, aujourd'hui, doit éviter deux positions extrêmes. La première, très répandue en Europe, consiste à ériger en absolu l'indianité, les traditions indiennes et le droit à la différence. Cette position idéaliste ne tient pas compte de la situation et des revendications réelles des intéressés. La seconde, qui caractérise un courant marxiste particulièrement virulent en Amérique latine pendant les années 1960, ne voit dans les Indiens qu'une classe sociale opprimée, qui ne fera son salut qu'en unissant ses efforts à ceux des autres classes opprimées, et en oubliant son identité ^{p.088} culturelle spécifique. Autant que la première, cette position fait violence aux Amérindiens.

Sans vouloir chercher un juste milieu helvétique, je crois que la recherche d'une éthique, face aux minorités indiennes et dans le cadre de l'élaboration de

Nos Identités

normes de droit international, ne peut que procéder d'une casuistique. La promotion de l'identité culturelle indienne a pu, selon les circonstances et les époques, freiner ou favoriser l'épanouissement des intéressés. Les Indiens eux-mêmes, d'ailleurs, ont eu des revendications contradictoires, selon le contexte et le moment. Ils ont parfois voulu promouvoir la langue espagnole, et d'autres fois les langues indiennes. Le droit au respect des langues traditionnelles et au respect d'autres biens essentiels, comme la terre ou les traditions spirituelles, doit absolument leur être reconnu. Mais ils ont aussi, si les circonstances le demandent, le droit de changer de revendications — ce que les mouvements de sympathisants européens oublient trop souvent.

Mme MINA BUCHS : Le terme *individu* peut être défini de plusieurs manières. Nous avons vu à quel point les définitions peuvent s'opposer les unes aux autres. On peut admettre que l'individu, en tant qu'unité faisant partie d'une société, est à la fois soi et autre. En tant qu'être particulier, il est intrinsèquement différent de l'autre. Il y a donc une ambiguïté à l'intérieur même de ce concept : il oscille entre le pôle d'une singularité qui l'isole et qui est génératrice de différences, et celui d'une unité globalisante, génératrice d'uniformité. En tant qu'être isolé, chaque individu possède évidemment une identité propre, qui fait de lui un être unique. En tant que composante d'une société, il possède une identité culturelle ou, selon l'expression de M. Doise, une identité sociale, qu'il partage avec les autres membres de la société à laquelle il appartient, et qui le différencie éventuellement des membres d'une autre société. Il est donc clair que la seule armature véritable, celle qui fait et construit l'identité culturelle d'un individu, est donnée par la définition sociale qui s'incarne en lui.

Il y a presque vingt ans, Claude Lévi-Strauss introduisait un séminaire consacré à la notion d'identité ¹ par la déclaration suivante : « Une question de la différence parcourt en effet notre temps, et même le transit. La différence des sexes, la différence de la culture et de la nature, la différence entre les cultures et les codes nationaux ou régionaux se sont réaffirmées. » Je crois que ce texte est encore plus actuel aujourd'hui qu'il y a vingt ans. Nous sommes les témoins d'une rupture entre les peuples qui proclament haut et fort leur différence

¹ *L'Identité*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1977 (repris aux P.U.F., coll. « Quadrige »).

Nos Identités

d'identité et les efforts qui sont déployés en vue d'une universalisation, partout où la rationalité occidentale s'est imposée comme modèle unique, à travers l'élaboration de chartes et de déclarations aux ^{p.089} ambitions internationales. Celles-ci se veulent les fondements d'une éthique, non pas occidentale, mais universelle, qui devrait constituer la base de notre civilisation humaine. Or, une éthique prend par définition, pour objet immédiat, des jugements d'appréciation sur les actes dits *bons* ou *mauvais*. Un jugement d'appréciation, cela va sans dire, est forcément influencé par la règle sociale collective, et dépend donc dans une certaine mesure de l'identité culturelle. On comprend, dans ces conditions, qu'il soit extrêmement difficile de formuler une éthique ayant des visées universelles, tant que les écarts entre les sociétés sont ce qu'ils sont.

Face aux fléaux qui menacent notre société tout entière, il se trouve cependant qu'une lutte concertée s'impose. Celle-ci doit dépasser les particularités culturelles. Un exemple : la pandémie du sida. Dès son apparition, cette maladie a été ressentie comme étrange par ses manifestations cliniques, et surtout comme étrangère, en ceci qu'elle se répandait, croyait-on, parmi et par l'intermédiaire de deux sous-groupes marginaux, les homosexuels et les toxicomanes. La découverte du fait qu'elle touchait également les hétérosexuels a encore avivé la réprobation contre ces minorités sociales, qu'on a accusées et qu'on accuse encore d'être responsables de la propagation de ce fléau. La mise au point des tests sérologiques a permis le diagnostic de la maladie, mais aussi le dépistage des porteurs sains du HIV, ceux qu'on appelle les *séropositifs*. On a rapidement constaté que certaines catégories sociales étaient plus exposées que d'autres au sida. On les a appelées les *groupes à risque*. Ces observations ont rapidement modifié le fond du problème, c'est-à-dire les données épidémiologiques, et ont créé un problème éthique en donnant une très profonde dimension culturelle et morale à cette maladie. La séropositivité est un état précaire, dangereux pour la personne concernée, mais également pour ses partenaires sexuels et pour tous ceux qui pourraient entrer en contact avec son sang. L'éthique médicale, qui est basée par définition sur la protection des intérêts et de la sphère privée du malade, doit-elle être modifiée pour protéger les intérêts de la société ? De plus, si le sida est aujourd'hui une maladie pandémique, ses virus se répandent selon des schémas qui sont fonction des modes de vie de chaque société. Les moyens de lutter contre sa propagation, qui sont les mêmes pour tous, doivent donc être aménagés de telle sorte qu'ils

Nos Identités

s'accordent avec l'identité culturelle de chacune d'elles. Comment trouver le moyen d'établir et d'élaborer une éthique à visée universelle ? Souhaitons que ces circonstances, aussi dramatiques soient-elles, conduisent sans tarder notre société à une prise de conscience dans ce sens ; cela permettrait de réduire les différences, tout en conservant nos diversités culturelles.

M. ERIC FUCHS : Dans la même perspective, je m'interroge sur le rapport difficile entre la volonté de maintenir la visée d'universalité des normes morales, et celle de respecter les différences. C'est peut-être l'enjeu majeur de notre culture actuelle. Jean-Marc Ferry a dit que nous ne ^{p.090} devons pas renoncer à l'universalisme, mais que nous devons le rejouer autrement, c'est-à-dire d'une manière différente de celle de la modernité héritée de l'*Aufklärung*. Je reprends volontiers ce propos, tout en mesurant les difficultés considérables qu'il soulève. Il implique que l'on ne peut, pour assurer l'universalité, tenir l'identité des personnes et des sociétés pour négligeable. Une exigence éthique est apparue dans notre société ; elle est assez récente, et appartient proprement à notre temps, parce qu'elle constitue un problème pour chacun de nous ; elle est reliée à l'expérience historique que nous avons traversée et vise à honorer la justice historique : nous sommes tenus de respecter les identités des cultures et des peuples. Nous devons cesser d'exercer sur eux une violence qui les prive de leurs points de repère fondamentaux, fût-ce au nom de l'universalité de notre morale. Cette exigence éthique, à laquelle je crois que nous souscrivons tous aujourd'hui, risque de nous enfermer dans une autre difficulté, à savoir ce que j'appelle *le cercle vicieux de la juxtaposition des différences*, qui peut conduire soit à de nouvelles violences compétitives — nous en avons un exemple hélas en ex-Yougoslavie — soit à l'indifférence. Cela souligne ironiquement un paradoxe de notre vocabulaire : on arrive à l'indifférence par l'accentuation des différences. Il s'agit bien d'un cercle vicieux, dans la mesure où il interdit tout jugement éthique et critique sur les pratiques concrètes, et oblige les personnes à faire totalement coïncider leur identité personnelle avec celle de leur groupe socio-culturel. C'est ce qui se produit lorsque nous procédons à l'espèce d'amalgame que constitue, par exemple, une assertion comme : *tous les musulmans sont...* Au nom du respect des cultures spécifiques, on peut parfois entendre des propos curieux, totalement méprisants à l'égard du sort concret des personnes. Louis Necker y a fait allusion tout à l'heure. Il est étrange de voir parfois des anthropologues,

Nos Identités

soucieux par ailleurs de défendre l'identité propre des cultures, se désintéresser complètement du sort concret des personnes. Le problème est extrêmement compliqué. Je ne sais comment le résoudre. Il faudrait accepter l'altérité des cultures et des peuples, en même temps que celle des personnes. Peut-être au moins pourrions-nous nous mettre d'accord, ou essayer de nous mettre d'accord sur un ordre de priorité de ces deux urgences.

Pour tenter de cerner un peu mieux cette question, permettez-moi de prendre un exemple dans l'Évangile. Lorsque Jésus dénonce ceux qui refusent de faire du bien à leurs prochains au nom du respect absolu du sabbat, il dénonce bien sûr ce qu'il peut y avoir de tyrannique dans la volonté identitaire d'un groupe, d'un peuple ou d'une religion, quels qu'ils soient. Mais sa dénonciation n'entraîne pas de sa part un refus du sabbat, c'est-à-dire de la Loi. Ce qu'il veut nous faire comprendre, c'est que la Loi n'exige pas, d'abord, l'unanimité d'une obéissance qui signifierait la commune appartenance à Dieu ou à une alliance ; ce que la Loi exige, c'est la reconnaissance du caractère précieux, infiniment précieux d'autrui. Le sabbat, précisément, doit être l'occasion de cette reconnaissance puisque le jour du sabbat, nous p.091 reconnaissons que la vie, dans ce qu'elle a de plus précieux, nous vient de l'autre. Cette reconnaissance doit fonder et unir, en fin de compte, tous ceux qui se reconnaissent fidèles à cette loi. Sans la Loi, qui est pour Israël un signe majeur de son identité, il n'y a pas de reconnaissance de l'altérité de la personne de l'autre. Mais si l'on ne comprend pas le sens obvie de la Loi, qui est de nous adresser à l'autre comme à une personne infiniment précieuse, elle risque de devenir un moyen de différenciation exclusive, et donc excluante. C'est ce que Jésus dénonce.

Par analogie avec cet exemple, on peut dire que les identités culturelles, sociales, historiques, sont infiniment respectables, et doivent par conséquent être respectées, dans la mesure où elles permettent à la personne de se situer comme telle dans sa spécificité et dans sa liberté, y compris dans la liberté de contester l'identité sociale du groupe. De ce point de vue, la figure du Christ me semble exemplaire. Mais ces identités, comme telles, doivent être absolument respectées, car les refuser ou les mépriser, au nom par exemple de l'individualisme libéral occidental, ne peut qu'exprimer le mépris de ce qui constitue l'environnement, l'humus même où naît et se définit l'identité des personnes. Dès lors, il apparaît que ces identités ne sont pas incompatibles,

Nos Identités

mais qu'elles se hiérarchisent naturellement. Ce qui est fondamental, c'est qu'à travers les identités culturelles, reconnues pour ce qu'elles sont, mais critiquables, nous désignons l'identité forte de l'altérité d'autrui. Une telle attitude nous oblige bien sûr à plus de vérité et à plus d'intérêt à l'égard de l'identité des autres, mais aussi à l'égard de notre propre identité. Elle nous force à les accueillir avec un a priori positif et non, comme nous avons tendance à le faire en Occident, avec un a priori négatif. Cela ne doit pas nous empêcher de leur demander des comptes lorsqu'elles refusent de reconnaître autrui dans son altérité, comme nous devons nous en demander à nous-mêmes, quitte à nous faire reprocher notre ethnocentrisme. Ainsi pourrait peut-être s'instituer un débat critique, pour qu'on ne cède pas à la tentation de l'indifférence, qui conduit à la mort des identités que nous voudrions respecter.

M. CLAUDE REICHLER : Il me semble possible de définir quelques points de convergence entre vos préoccupations. Nous sommes passés d'un point de vue qu'on pourrait dire intraculturel, avec l'exposé de Willem Doise, à des préoccupations plus vastes, incluant l'histoire et les relations interculturelles, avec les exposés de Mina Buchs et de Louis Necker ; nous sommes arrivés, avec Eric Fuchs, à la question de la place de la transcendance dans le rapport à l'autre. Le problème de la loi est peut-être éclairé de manière nouvelle ; la loi n'est plus un contrat qui s'établit entre deux individus, mais devient un donné que les individus ont à choisir et à respecter. Cela nous donne quelques directions de réflexion.

Mme MINA BUCHS : Vous avez demandé, M. Doise, si l'éthique n'est pas fondamentalement un contrat. Telle n'est pas l'impression — p.092 je peux en témoigner personnellement — qu'ont les membres des sociétés non occidentales. Nous avons l'impression que les déclarations qui se réfèrent à l'éthique, sur le plan international, ne sont pas véritablement des contrats, parce qu'un contrat se conclut avec l'accord des deux parties. Je ne veux pas dire que ces déclarations ne sont pas justifiables. Mais nous avons parfois l'impression que la société occidentale, à tort ou à raison, considère que telle déclaration doit faire partie de l'éthique générale, et que cela suffit pour que la déclaration soit faite et appliquée sur le plan mondial. Pensez-vous que l'on puisse trouver une formule pour qu'il y ait réellement un contrat ?

Nos Identités

M. WILLEM DOISE : En parlant de contrat, je pensais à une dynamique de réciprocité. Mais il existe toutes sortes de contrats, et il peut arriver qu'un contrat léonin soit imposé à l'autre. Ce n'est bien sûr pas en ce sens que je l'entendais. Je crois que les contrats sont trop souvent imposés de manière unilatérale.. Chaque fois qu'il y a inégalité de pouvoir et de statut, on peut parler de contrat, tout en admettant qu'il s'agit de rapports asymétriques. Il faudrait peut-être parler ici d'une notion fondamentale : l'interdépendance. Vous y avez fait allusion dans un sens négatif, parce qu'il existe un problème grave que nous devons résoudre ensemble. Mais nous sommes aussi interdépendants au niveau des représentations idéalisées. Nous devrions nous attacher à concevoir d'autres formes d'interdépendance. Je pense néanmoins que pour toutes sortes de raisons que nous n'avons pas le temps d'analyser, il y a eu un progrès dans la prise en considération du point de vue de l'autre. Il me semble, en particulier, que la notion de contrat a évolué, et que l'on prend de plus en plus en considération les intérêts de l'autre dans le contrat. L'exemple idéalisé d'un contrat, pour moi, est la Déclaration des Droits de l'homme. Elle constitue un guide, qui peut nous inspirer lorsque nous entrons en contact avec d'autres cultures ou civilisations.

M. ERIC FUCHS : La notion de contrat mériterait une plus ample réflexion. L'idée qu'autrui doit absolument être respecté appartient à notre culture ; elle nous a été en quelque sorte confiée, mais elle n'est pas notre propriété. Ce contrat inclut une proposition de réciprocité. Il recèle une intention qui me paraît providentielle, et qui consiste à dire que nous devons respecter les cultures des autres ; pourtant, nous savons bien qu'en fait, on agit autrement. Cela crée une tension, un sentiment de culpabilité et une réflexion, ce qui est peut-être la condition du contrat de réciprocité. Il nous appartient de commencer ; nous en avons la responsabilité, dans l'attente d'une réciprocité qui ne pourra pas ne pas venir, parce qu'elle est dans l'essence même des relations interpersonnelles et interculturelles.

M. Louis NECKER : La recherche d'une éthique universelle me semble le moyen qui permettra de résoudre le grand problème ^{p.093} de l'opposition des éthiques individuelles. Vous avez parlé à ce propos, Mme Buchs, de la solution que pourrait constituer la nécessité de la lutte contre les fléaux actuels, qu'il

Nos Identités

s'agisse du sida ou des catastrophes écologiques. Pensez-vous que cette voie tragique soit la seule possible ?

Mme MINA BUCHS : Il n'existe jamais qu'une seule voie pour arriver à un but. Mais il se trouve qu'il est primordial, pour notre monde, de parvenir à un accord. Nous nous trouvons dans l'obligation de nous connaître et de nous comprendre, afin de mettre sur pied des solutions. Nous n'avons pas créé les fléaux dont nous souffrons. Ils sont là : profitons-en !

M. ANDRÉ JACOB : Je crois que la réflexion philosophique aurait bien du mal à se priver de ces trois notions-clefs que sont l'éthique, l'altérité et l'individu. Je crois aussi qu'elle doit s'attacher à dégager certains liens qui ne se trouvent pas dans les notions elles-mêmes. Le versant pratique de la philosophie, qui implique une morale ou une éthique, a un intérêt majeur à articuler ces trois termes.

Si l'ordre proposé par l'intitulé de la conférence de Mme Héritier-Augé n'est pas arbitraire, il me semble qu'il s'y trouve un rapport d'implication. Ethique implique altérité, qui implique individu. La présence de l'altérité coupe court à toute réduction de l'éthique à la bioéthique, qui concerne l'individu en tant que corps. On peut alors remarquer qu'à l'encontre d'une morale de la conscience — de l'intuition ou de l'intériorité — le terme *éthique* honore la double extériorité de l'autre — distance du *tu* au *je* — et de l'individualité corporelle, inscrite dans l'espace et sous-jacente aux deux positions pronominales du *je* et du *tu*. Sur le plan historique, de plus, comment ne pas saluer la plus originale des philosophies pratiques du XX^e siècle, dans l'éthique de l'altérité d'Emmanuel Lévinas, impérativement complémentaire de la critique nietzschéenne de la morale, qui se situe en deçà de la morale et d'une nouvelle éthique, mais qui se trouve être l'œuvre la plus intéressante du XIX^e siècle en matière de philosophie pratique, et qui s'est déployée au seul bénéfice de l'individu. J'ai été frappé de voir qu'au XIX^e siècle, époque de l'évolutionnisme, Nietzsche défendait une axiologie de l'individu, alors qu'au XX^e siècle, pour la première fois, l'altérité est apparue en force chez un philosophe. Une systématisation anthropologique n'est pas pour autant exclue. Elle ferait apparaître des vis-à-vis non explicités, comme celui de la morale et de l'éthique — morale de la conscience par rapport à une éthique de l'extériorité. Le non-dit est l'*égoïté* par opposition à l'altérité.

Nos Identités

L'*égo* est quelque chose de très spécial, qu'on peut traduire aussi par le *moi*, et qui devrait provoquer nos réflexions par delà le débat trivial et souvent flou de l'altruisme et de l'égoïsme. Il y a également l'opposition entre le collectif et l'individuel. Le contraire de l'individu, c'est le collectif, avec tout ce que cela implique. La psychologie sociale a beaucoup à dire à ce propos.

p.094 Ces différents thèmes appelleraient une mise en place, une topique, lourde de conséquences éthiques. J'en dresse un tableau rapide. Au centre, en bas et au milieu, il faudrait placer l'individu, qui est bio-anthropologique. A gauche, il faudrait mettre à la fois le moi et le collectif, au nom de tous les cercles sociaux et du caractère appropriateur du moi, c'est-à-dire des figures de la clôture. A droite, au contraire, il faudrait situer l'altérité, figure de l'ouverture. A cela s'ajoute quelque chose de caché, que je n'ai pas mentionné et qui est très important, à savoir l'autonomie. L'autonomie n'est pas l'économie. Elle est la condition de l'ouverture à l'autre. Elle est conquise sur l'individu biologique, comme son devenir-sujet, dans et par l'intersubjectivité. Il y a donc une solidarité de l'auto- et de l'inter-, c'est-à-dire une priorité inventive du relationnel, fil conducteur de l'éthique, sur l'anti-éthicité plus ou moins substantialisante du pouvoir appropriateur. En conclusion, une genèse anthropologique de l'éthique pourrait sans doute dépasser conjointement le dualisme dogmatique de la morale traditionnelle et le réductionnisme biologique, toujours tentant. Elle pourrait y parvenir en assignant à une action que j'appellerais *personnalisante* — la personne n'étant pas donnée mais étant une œuvre de longue haleine — la tâche de surmonter, par une tension renouvelée entre l'universel et le singulier, qui me semble être la condition d'une expérience éthico-politique démocratique, les aliénations toujours menaçantes d'un pouvoir oscillant entre l'arbitraire et le totalitaire.

Mme MINA BUCHS : Reprenant les propos de Jean-Marc Ferry, M. Fuchs a dit : « Ne renonçons pas à l'universalité de l'éthique. » Comment cela est-il pratiquement possible, aujourd'hui ? Si vous aviez d'importantes responsabilités politiques, comment vous y prendriez-vous ?

M. ERIC FUCHS : Nous avons la chance de disposer de cette donnée culturelle et historique, à bien des égards critiquable, mais qui présente l'avantage d'exister, qu'est la Déclaration des Droits de l'homme. Il y a là une première

Nos Identités

plate-forme de réflexion. Je sais ce qu'on peut lui objecter, du point de vue culturel, philosophique, etc. Mais elle fonctionne. Elle remplit le rôle d'une instance morale fondamentale. Elle ne parvient pas à éviter les catastrophes qui affectent le monde contemporain, mais elle parvient du moins à les désigner comme catastrophes. Cela constitue un premier élément, à partir duquel nous devons travailler sans nous décourager. Nous ne pouvons plus lire cette Déclaration comme la lisaient les Constituants de 1789 ; nous devons la comprendre à la lumière de la prise de conscience de la diversité des cultures et de l'importance de cette diversité ; nous devons la comprendre à la lumière de l'importance croissante de la personne, et de la nécessité de situer la personne à l'intérieur de sa culture, pour la comprendre dans son altérité. Nous devons cesser d'opposer identité culturelle ou sociale et identité personnelle. Tout cela doit être repris dans ^{p.095} un contexte difficile, marqué par une violence historique qui fait que les déclarations de l'Occident sont perçues comme des démarches impérialistes. Nous ne devons pas nous laisser décourager. Entrepreneons le travail de reconstruction dont parlait Jean-Marc Ferry ; peut-être pourrons-nous ainsi faire comprendre que l'exigence éthique des droits de l'homme recouvre autre chose qu'un discours formel ou impérialiste, mais qu'elle accompagne l'émergence d'un respect fondamental des autres. Je crois que si nous admettons avec Michel Foucault ou Jean-François Lyotard qu'il n'y a plus que des différences et que les cultures s'opposent en tous points, nous n'aurons plus qu'à nous retirer sous nos tentes et à vaquer à nos occupations ; mais ne nous étonnons pas, alors, que les massacres se multiplient dans tous les coins.

M. CLAUDE REICHLER : On pourrait faire un bout de chemin en direction d'un raisonnement inverse, et demander s'il n'y a pas une certaine naïveté à vouloir réduire l'opposition entre identité personnelle et identité culturelle. Peut-être est-ce un fait propre à notre culture, que de tenter de dépasser cette opposition. Notre culture perçoit le social comme une collection d'individus libres, ayant plus ou moins décidé de former une société, à la manière du Contrat social. Pour d'autres cultures, l'individu n'existe pas avant le groupe lui-même : il n'y a pas d'identité qui ne soit conférée par l'appartenance au groupe, par un système de reconnaissance réciproque qui ne divise pas les membres du groupe. Comment faire dialoguer des systèmes qui se conçoivent de manière aussi différente ? Ne

Nos Identités

cherchons-nous pas, comme dans un dessin de M.C. Escher, à inclure ce qui déjà nous inclut ? Cette question devrait, je crois, nous éviter les excès d'optimisme.

Une culture est un ensemble de représentations symboliques partagées. C'est un outillage mental et pratique partagé par des individus. Ce partage a pour effet le rejet, par les membres de la culture donnée, des symboles auxquels d'autres personnes s'identifient. La question, du coup, se déplace. Elle ne se pose plus sur le plan des relations interpersonnelles, mais sur celui des médiations que l'on peut partager ou non avec les personnes en cause.

Mme LUCIE BOLENS : J'aimerais illustrer, d'un point de vue strictement historique, l'importance des notions de contrat et de faux contrat, de respect et de faux respect, c'est-à-dire des artifices moraux que véhicule aussi l'histoire des sociétés. Mon exemple, extrêmement ponctuel, est tiré de l'histoire des civilisations médiévales. J'utilise à dessein le mot *civilisation*, qui ajoute un élément à la série de termes déjà utilisés, à savoir : *individu*, *collectivité*, *groupe*, *culture*.

Les historiens médiévistes définissent le contrat synallagmatique, réciproque, entre un seigneur et un vassal comme un échange de bénéfices, un échange d'intérêts. La seule critique que j'aie trouvée de ce faux contrat ^{p.096} date du V^e siècle. Elle émane de Salvien de Marseille, qui était originaire de Germanie, qui portait donc en lui-même une pluralité de cultures. Je rejoins ici ce que M. Fuchs disait à propos de l'importance de l'être pluriculturel et de l'unité dans la pluralité. Salvien de Marseille demande ce que c'est que ce contrat, où l'un a tout, et l'autre rien. Voilà comment au V^e siècle, alors que la civilisation féodale est à peine ébauchée, un Germain, évêque de Marseille, critique un faux contrat. Cet exemple montre, je crois, que nous devrions faire l'effort de relire l'histoire. Nous devrions nous intéresser aux périodes antérieures et postérieures à l'acte d'inscription à l'état civil, qui date du XVI^e siècle, c'est-à-dire aux périodes où l'individu était protégé par sa famille, son clan, sa tribu ou son peuple, puis à celles où ce rôle de protection a été assuré par la nation.

A la fin de notre XX^e siècle, nous jouissons du luxe extraordinaire de pouvoir penser le respect de l'autre comme une évidence. Dans l'histoire, cela me paraît

Nos Identités

absolument neuf. Le fait de considérer le respect de l'autre comme une évidence vient, je crois, de la fin actuelle de certains Empires. Cela nous permet de réinterpréter, par exemple, la conquête de l'Amérique, ce qui ne se faisait pas au XIX^e siècle, ni même pendant la dernière décennie. Je veux dire par là qu'on ne peut pas isoler le thème de cette table ronde de son historicité.

M. BERNARD LEVRAT : Mme Bolens a mis le doigt sur un point qui me gêne, dans cette discussion. Dans notre société, beaucoup de gens voient leur contrat de confiance rompu. Des sous-cultures se sont développées, qui mettent en danger l'Etat de droit, la sécurité, et par là même l'autonomie de tranches entières de la population. Il est étonnant de constater les changements profonds qui affectent une personne ayant subi une agression. Le problème fondamental sur lequel nous butons, ici, est que tous les remèdes que nous pouvons proposer sont pires que le mal : pour essayer de réorienter ces sous-cultures, les seuls modèles qui viennent à l'esprit sont répressifs. Je ne pense pas que nous soyons en train d'évoluer vers une société plus stable qu'auparavant. Prenez New York : on ne peut plus se rendre dans certains quartiers. Peut-être allons-nous vers une société cloisonnée. Savons-nous encore cohabiter ? Savons-nous nous tolérer ?

M. ERIC FUCHS : Je trouve la question vraiment importante, parce que très concrète. D'où vient cette situation ? Le point de vue d'un sociologue serait précieux pour évaluer les facteurs qui déterminent la constitution de ces groupes isolés. Peut-être y a-t-il des éléments sur lesquels il est possible d'intervenir.

Pourquoi nous intéressons-nous beaucoup à l'éthique depuis quelques années ? Parce que peut-être nous sentons tous que nous ne ferons pas l'économie de ce type d'engagement et de conviction, qui ne concernent pas seulement la moralité personnelle, mais qui ont des conséquences sociales, et p.097 touchent le respect de la justice. Nous sommes contraints, aujourd'hui, de nous interroger sur le fonctionnement des institutions, du point de vue de la justice. Et nous n'en sommes qu'au début. Les travaux les plus importants parus à ce propos ont été publiés aux Etats-Unis. Ce n'est pas l'effet du hasard. Cela tient au fait que la société américaine est traversée par des tensions terrifiantes. Nous devrions essayer d'articuler, autour de ce thème, une réflexion à la fois politique, juridique et éthique, afin de trouver des éléments de solution.

Nos Identités

M. WLADISLAW GODZICH : La question de M. Levrat met en cause, me semble-t-il, la manière dont le débat est posé. Dès que l'on se lance dans une discussion sur l'universalité, sur des groupes, des cultures et des sous-cultures, on utilise des schèmes qui renforcent l'existence de groupes dont la tendance est de se fermer les uns aux autres. Dans la société américaine, le genre de situation qu'a évoqué M. Levrat est vécu de manière très dramatique. Pourtant, il existe une autre manière de l'analyser, et qui consiste à dire qu'il y a des découpages différents, que l'on doit produire, et qui font apparaître des éléments d'entente. Par exemple, on ne mettra pas en question, et l'on ne définira pas de manière culturelle, certaines découvertes de la science ou certains fonctionnements scientifiques ; on ne reprendra pas la préoccupation de sécurité individuelle ou collective, en disant qu'elle doit être définie en fonction de groupes ethniques ou de groupes culturels. Il faut peut-être admettre que les schémas que nous utilisons, recourant aux concepts d'universalité, de groupe, de culture, sont eux-mêmes producteurs d'apories, et ne font que reprendre les termes dans lesquels nous avons coutume de fonctionner. Plutôt que de viser à l'universalité, essayons de définir au préalable des pans d'activité, des pans du vécu, dans lesquels on puisse parvenir à des consensus sociaux qui ne soient pas imposés par la force. De nombreux intellectuels, aux Etats-Unis, se livrent actuellement à ce genre de débat. Ils essaient ainsi d'introduire une compréhension différente et un découpage différent de la société. C'est pourquoi l'idée de pandémie, comme celle d'épidémiologie, d'ailleurs, est particulièrement intéressante. Elle fonctionne autour d'un schéma curieux. Elle utilise la notion de population, qui reconnaît simplement que les êtres humains sont nombreux. A l'intérieur de cette population, elle essaie de reconnaître des sous-groupes ; à travers le symptôme et la maladie, elle essaie ensuite de définir la nature de ce groupe. Elle tente ainsi de prédire quelles sont les populations à risque, et donc de découvrir des fonctionnements spécifiques. Ce genre de méthode est entièrement pragmatique ; il n'est pas fondé sur une extension longue. Il permet néanmoins d'aboutir à une capacité de prévision pour certaines choses, dans certaines circonstances. Dans ce cadre, on peut généraliser des règles de comportement qui seraient contractuelles. La réflexion devrait peut-être se diriger de ce côté, plutôt que de continuer à user de termes galvaudés comme ceux de l'*altérité* p.098 en général, ou des *cultures* et des *sous-cultures* en général. Elle nous

Nos Identités

amènerait à reconnaître que les cultures elles-mêmes sont très fractionnées, qu'il n'existe pas de société qui ne soit pas divisée au niveau interne. Que nous importe de respecter une société, quand nous savons qu'elle contient des dominés et des dominants, et qu'elle se caractérise par des comportements que nous ne pouvons pas tous accepter ! Nous devons être attentifs à ce genre de divisions et ne pas trop nous pencher sur des constructions exclusivement historiques du problème.

M. CLAUDE REICHLER : Je vous remercie de votre intervention. Vous apportez une ouverture très intéressante à notre débat. Nous la prendrons comme une conclusion assez voltairienne. Voltaire ne parlait pas de cultures, mais de religions. Et pour éviter l'intolérance et le fanatisme, il conseillait à ses contemporains, en bon admirateur du pragmatisme anglais, de faire du commerce ensemble, c'est-à-dire de multiplier les échanges, sur des plans concrets et immédiatement utiles, sans s'attarder aux identités et aux coutumes de chacun, qui créent des clivages et des ghettos. Mais, au-delà de cette sagesse toute pratique, vous nous invitez à ne pas nous enfermer nous-mêmes dans nos catégories et dans nos instruments d'analyse : c'est-à-dire, en somme, à savoir changer d'identité, du moins mentale...

@

LES HORIZONS DU SOI BIOLOGIQUE ¹

INTRODUCTION

par Jean-Jacques Dreifuss
professeur à la Faculté de Médecine de l'Université de Genève

@

p.099 C'est un très grand plaisir de pouvoir vous présenter Mme Anne-Marie Moulin. Notre conférencière a une double formation, médicale et philosophico-historique. Dans un entretien publié dans *Préfaces*, en 1989, elle raconte que son choix de la philosophie remonte à une époque où, ayant terminé le lycée, elle souhaitait entrer à l'École normale supérieure et que cette orientation était motivée, pour une bonne part, par le fait qu'elle excluait une spécialisation véritable. Avant de savoir si elle serait ou non reçue au concours, elle s'était demandé ce qu'elle ferait en cas d'échec : elle aurait opté pour la médecine. Elle fut reçue mais elle n'a pas pour autant renoncé à la médecine et s'est donc inscrite, en même temps qu'elle entrait à l'École normale supérieure de Sèvres, à la Faculté de Médecine ; elle a brillamment achevé cette double formation.

Devenue directrice de recherche au Centre national de la recherche scientifique, où elle fait partie d'un groupe d'historiens et de philosophes, elle a parallèlement une consultation de parasitologie dans un hôpital parisien. Les travaux et ouvrages qu'elle a publiés sont enrichis par ce va-et-vient incessant entre médecine, histoire et philosophie. Son récent livre, couronné par le Prix Pascal, *Le Dernier Langage de la médecine. Histoire de l'immunologie, de Pasteur au SIDA*, en témoigne.

D'immunologie il va être question ce soir et plus encore du concept d'*identité biologique*, révélé au début du siècle par la découverte des groupes sanguins, étudié aujourd'hui par les méthodes de la biologie moléculaire. Selon notre conférencière « la révolution immunologique, vue du côté des médecins, est un dernier effort pour inscrire au registre de la science leur propre expérience du fugitif, de l'individuel, du subjectif, sous la forme d'un système. Dans le langage immunologique affleurent de constantes analogies avec les systèmes

¹ Le 28 septembre 1993.

Nos Identités

philosophiques construits sur les rapports entre la perception et la mémoire, avec Platon, avec Leibniz. p.100 Comment s'étonner que la science du système immunitaire puisse être décrite à grands traits comme un système philosophique, charpenté autour d'une intuition centrale jouant le rôle d'un cogito scientifique, le thème du soi et du non-soi ? »

Mme Moulin vient souvent à Genève en sa qualité de professeure associée à la Faculté de Médecine, où elle donne un cours dans le cadre de l'enseignement de l'histoire de la médecine dispensé par l'Institut Louis Jeantet. Dans son plus récent cours, ce printemps, elle a traité de *Médecines de soi et d'autrui*, où autrui se référait à d'autres temps et d'autres lieux que ceux du monde industrialisé. L'immunologie est donc avec elle une école de tolérance, dans le double sens de l'absence de rejet en cas de greffe, et de l'acceptation de cultures et de sensibilités différentes des nôtres.

C'est avec la conviction qu'elle saura faire partager ses idées et ses interrogations que je cède la parole à Mme Moulin.

@

Nos Identités

ANNE-MARIE MOULIN Née le 28 novembre 1944 à Clermont-Ferrand. Ecole normale supérieure : élève de Georges Canguilhem et de François Dagognet. Etudes parallèles de philosophie (agrégation en 1967) et de médecine à Paris. Internat et spécialisation en médecine tropicale et parasitologie. Assistante en philosophie à l'Université de Clermont-Ferrand, de 1970 à 1978. Entre au C.N.R.S. à Paris en 1979. *Fellow* du Wissenschaftskolleg de Berlin en 1983. Chercheur attachée au Science Center, Harvard, et à l'Université de Boston en 1984 et 1985. *Harvey Fellow* à l'Institut d'histoire de la médecine de Johns Hopkins, Baltimore.

Directrice de recherche au C.N.R.S. dans une unité de l'INSERM (Institut national des sciences et de la recherche médicales), à l'Hôpital Necker, Paris ; attachée de parasitologie à l'Hôpital Laënnec ; professeure associée, Faculté de Médecine et Institut Louis Jeantet d'histoire de la médecine, Genève.

Ses publications témoignent de son va-et-vient entre la recherche en histoire et philosophie de la médecine et le maintien d'une pratique clinique : *Le Dernier Langage de la médecine. Histoire de l'immunologie, de Pasteur au SIDA*, Paris, P.U.F., 1991 ; *L'Islam au péril des femmes*, Paris, Maspéro, 1981 (en collaboration avec P. Chuvin) et *Sciences and Empires*, Boston, Kluwer, 1982 (en collaboration avec P. Petitjean et C. Jaml).

CONFÉRENCE D'ANNE-MARIE MOULIN

@

p.101 Le thème du colloque, formulé comme une question directe par Jean Starobinski dans son discours d'ouverture, « Votre identité ? », est provocant. L'identité est une obsession de nos sociétés, qui aggrave au lieu de le tempérer l'anonymat croissant des civilisations industrielles et des grandes métropoles. L'identification sans ménagements dans la rue ou aux frontières, le zèle bureaucratique ou policier pour réclamer les documents authentifiant cette identité, révèlent une société jalonnée de chicanes où la transparence cède à l'obstacle. Or l'identification n'est pas une authentique reconnaissance de la dignité et de la personnalité d'autrui, elle s'attache tout au plus à des indices qui ne donnent accès qu'à un fantôme de la véritable individualité.

Nos Identités

Prélude en forme de film

L'identification, piège permanent tendu par nos sociétés civiles pour contrôler le comportement de ses membres, est aussi un leurre. Un beau film indien récemment sorti sur nos écrans, *Le Visiteur*¹, le rappelle. Un oncle parti depuis de longues années réapparaît dans une famille bourgeoise de Calcutta. Est-ce un escroc ou l'oncle ^{p.102} d'Amérique ? Faut-il lui offrir l'hospitalité traditionnelle ou le jeter à la porte comme un imposteur ? Le neveu exige de voir le passeport, la nièce essaie de dialoguer avec le passé... La situation se corse parce que l'oncle indien est devenu anthropologue et par sa familiarité avec de multiples cultures étrangères a relativisé les coutumes et les croyances qui constituaient son identité originelle : peut-être ce végétarien a-t-il goûté à la chair humaine !

Ce très beau film trame tous les éléments de notre colloque. Nous sommes venus débattre ensemble des phénomènes d'identification inhérents à notre inlassable activité humaine de différenciation et de classification. Venus de disciplines différentes, nous possédons tous des outils qui redistribuent similitudes et différences. Ainsi se dégagent des identités que j'appellerai des *identités objectives* et qui sont autant de signalisations : la pancarte qui annonce Paris ne dit rien de ses habitants ou du cœur de la ville, et cependant elle indique un chemin. Les processus d'identification employés par le biologiste, l'administrateur, voire le policier, n'enregistrent que des signaux de portée limitée.

¹ Film de Satyajit Ray, 1991, titre original : *Agantuk*.

Nos Identités

Un peu de philosophie : de l'identité d'un je

Peut-on opposer à ces tentatives d'objectivation une identité subjective, qui serait à chercher ailleurs, et transcenderait ces dérisoires indices ? L'identité subjective marquerait un rapport presque schizophrénique de soi à soi, l'effort pour ressaisir dans une intuition l'unité d'une personne, marqué du sceau de l'authenticité. Rappelons-nous qu'identité désigne d'abord une affirmation de nature logique : l'absolue coïncidence de A avec A. Or il existe dans notre philosophie européenne une affirmation en forme d'identité absolue, le cogito cartésien, qui fait coïncider une existence singulière, celle d'un *je*, avec une essence, la pensée. Ce moment est une étape de l'histoire de l'individu. Le héros grec de l'Antiquité se reflétait, a-t-on pu dire, dans le regard des autres ¹. Descartes, retiré au ^{p.103} chaud dans son poêle, a pu développer une intuition tout entière tournée vers lui-même. Le cogito est marqué par sa ressemblance avec une identité logique qui lui permettrait de bénéficier du haut degré de certitude de la science mathématique.

Notre philosophie européenne a été très marquée par ce temps du cogito cartésien, quand le corps et le monde extérieur tout entier sont tenus en suspicion par le doute hyperbolique et l'hypothèse d'un malin génie, un dieu trompeur. Mais ce grand moment de la philosophie classique n'est qu'une étape avant les retrouvailles avec le monde. Le développement secondaire d'une physique cartésienne et même d'un traité *De l'homme* sont là pour nous le prouver.

Le cogito cartésien qui semble faire table rase du monde entier,

¹ J.-P. Vernant, « L'individu dans la cité », *Sur l'individu* (coll.), Paris, Le Seuil, 1987, p. 32.

Nos Identités

y compris les autres sujets, sera repensé et reformulé par Husserl en un cogito existentiel impliquant fondamentalement l'ek-stase, la sortie, la projection vers autrui. La refonte husserlienne de l'intentionnalité débouche sur le primat de la phénoménologie. L'identité du cogito n'était donc que la simplification provisoire d'une intériorité bien autrement grandiose où la conscience ne se donne pas seulement spectacle de ses états d'âme, mais voit défiler le théâtre du monde.

En parlant d'états d'âme, je me suis quelque peu trahie. Mon propos ici est de parler d'une identité qui semblait bien se plier aux tentatives d'identification objective, l'identification biologique. Elle a en nous un complice, baptisé *organisme* par les biologistes et qui s'appelle le *corps*. Si le corps tombait sous la suspension du jugement, reprise dans l'épochè de Husserl, la phénoménologie lui redonne un sens. La visée qui révèle et trahit une existence est visée à travers un corps qui lui impose clairement des caractéristiques et semble définitivement orienter, sinon borner notre liberté.

Pour corser ma démonstration que l'identité d'une pensée à elle-même ne saurait fonder une philosophie, et que le corps n'est pas seulement ce qui permet de piéger une liberté ou de l'identifier grossièrement, après Descartes, je ferai appel à un philosophe qui passe pour un complet idéaliste et qui pourtant fournit à mon sens la meilleure introduction d'ensemble à ce que j'ai appelé *les horizons du soi biologique*. Je cultive ici un paradoxe puisque Leibniz est ^{p.104} l'auteur de la *Monadologie*, et que la monade qui désigne en clair l'individu humain, est d'abord définie comme étant sans portes ni fenêtres. Comment parler d'horizon, si on ne peut pas ouvrir les volets ? En fait il y a bien des portes et des fenêtres, mais pour

Nos Identités

prouver qu'elles fonctionnent, Leibniz doit avoir recours à l'entendement infini de Dieu qui fonde le monde en existence et en essence. La monade ne peut se concevoir que dans les termes de la monadologie, ou science de l'univers insufflé et conçu par la divinité.

Dans la perspective leibnizienne, l'approfondissement de l'individualité monadique n'est concevable que comme l'énonciation de toutes les différences possibles avec les autres monades ; elle comporte donc une infinité de prédicats qui dépasse l'entendement humain. Seul Dieu serait capable de penser ces identités de manière à la fois complète et en composition les unes avec les autres dans le monde créé. Cette vision d'ensemble étant exaltation des différences comme inépuisable richesse, Dieu est seul capable de penser l'identité et la diversité dans le même temps, en une intuition instantanée.

En 1700, Leibniz lit les *Essais sur l'entendement humain* de Locke et regimbe contre la théorie empirique que Locke donne pour fondement à sa reconnaissance de la personne humaine : celle-ci résulterait de l'association des perceptions par contiguïté. Leibniz voit dans l'atomisation des perceptions une impossibilité de fonder la continuité du sujet. Il réplique par les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Locke est mort entre-temps, il était de toute façon un interlocuteur trop tardif pour être réellement entendu par le maître d'un système philosophique arrivé à maturité. La lecture de Locke lui donne surtout l'occasion de développer ce que l'immunologiste anglais Medawar appelait « the uniqueness of the individual »¹, l'unicité de l'individu. Leibniz est resté pour tous l'homme de la monade sans portes ni fenêtres, et

¹ P.B. Medawar, *The Uniqueness of the Individual*, Londres, Methuen, 1957.

Nos Identités

par conséquent le philosophe de l'identité parfaite, celle que j'ai appelée *du soi à soi*. Mais à la lecture des *Nouveaux Essais*, on se persuade de l'impossibilité d'identifier le soi par soi, et de la nécessité d'une *médiation*. Cette médiation est double, elle passe par l'union de l'âme et du corps et par l'intervention d'autrui.

p.105 Chaque perception est affectée d'un certain degré de conscience de soi et l'aperception semble d'abord constituer le fondement de l'unité de la personne humaine. Mais en fait cette aperception est sans cesse interrompue. Par le sommeil et par tous les accidents qui troublent le cours de l'existence, par la maladie comme par l'ivresse. Enfin, l'embryon, le nouveau-né semblent ne participer qu'à une conscience faible. Comment enfin ne pas tomber dans tous les sophismes qui partagent la personne entre plusieurs individus représentant les différents âges de la vie ou au contraire prolongent la destinée grâce à la réincarnation, ou même à la métamorphose ?

Leibniz commence par invoquer le témoignage d'*autrui* qui en quelque sorte colmate les brèches de la conscience. C'est le témoignage d'autrui qui établit la continuité de l'enfant à l'adulte dans l'identité d'une personne ; c'est encore le témoignage d'autrui qui est recevable en action pénale pour établir la responsabilité des actes accomplis en état d'ivresse et qui cautionne l'unité de la personne. L'identité ne peut pas être fondée sur le solipsisme, le témoignage d'autrui est indispensable : « la conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui ou d'autres marques y peuvent suppléer » ¹.

Ce qui permet de pressentir une continuité qui trame la

¹ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 202.

Nos Identités

personne, à travers les âges de la vie comme à travers les vicissitudes du quotidien, c'est la position d'une aperception infinitésimale que l'exercice développe et fortifie chez l'adulte, mais qui est déjà présente dans l'enfant. Pour lier l'embryon à l'adulte, Leibniz n'est point en peine, il fait intervenir sa doctrine des différentielles et invoque la *moyenne liaison de conscienciosité* entre des états de conscience aussi éloignés, une sorte d'intégration à la façon des mathématiques. Car l'individu, c'est finalement la mémoire, ou encore la *conscienciosité de souvenance*, dit Leibniz dans son français du XVII^e siècle ¹. L'identité se fonde donc sur l'organisation d'une mémoire, remarque profonde qui nous amène insensiblement à la construction immunologique de ^{p.106} l'identité. Leibniz dispose de sa doctrine des « petites perceptions » pour récuser la réincarnation. Si le sujet avait été Socrate ou Tamerlan dans une autre vie, il s'en souviendrait, et sinon lui à proprement parler, son propre corps qui garderait à l'état de différentielle ou de « quantité évanouissante » un sentiment des actes passés, il suffirait d'approfondir la notion de son moi pour en déduire un passé en apparence aboli. L'unité de la personne permet ainsi *d'hériter de soi-même*, magnifique formule. La mémoire ou l'héritage de soi-même.

Avec les différentielles de conscience, intervient la deuxième *médiation*, celle du *corps*. Mais il n'y a pas à proprement parler d'identité corporelle, car le corps est hypermutable ou en transformation permanente, et aucune de ses parties ne se maintient en vie après un certain temps. Dans *L'Ane d'or*, Apulée a mis en scène un homme changé en âne et les romans grecs de

¹ *Ibid.*, p. 199.

Nos Identités

l'Antiquité tardive que Leibniz affectionne sont pleins de ces métamorphoses. Les *Contes* de Perrault mettent en scène des natures trompeuses, les ânes parlent, les bêtes sont des princes qui se transforment si on les embrasse. Leibniz est troublé par la métamorphose, car il sent profondément que sa théorie de la personne humaine doit prendre en compte le corps. La définition de l'homme comme animal raisonnable, qui remonte à Aristote, est une définition insuffisante, il faut ajouter qu'il est doué d'un corps et que c'est à ce corps qu'on le reconnaît. « Dans *L'Ane d'or*, il est demeuré tant le soi ou l'individu, à cause du même esprit immatériel, que Lucius ou la personne, à cause de l'aperception de ce moi, mais il n'est plus un homme »¹.

Mais le corps n'est pas complètement extérieur à l'âme, et la correspondance établie ne suit point le parallélisme de deux séries de phénomènes qui se dérouleraient sans interaction comme chez Spinoza. Le rapport du corps et de l'âme n'est point non plus marqué par une sorte de manipulation du corps par l'âme comme chez Descartes, par le moyen d'un organe intermédiaire qui est la glande pinéale et qui rétablit un contact. Le lien n'est donné ni par l'instrumentalisation du corps, ni par le parallélisme de deux séries p.107 d'accidents. *Le corps exprime l'âme* : il y a un lien très fort entre corps et âme, et il ne peut y avoir de maladresse. Les âmes se trouvent dans des corps appropriés qu'elles inspirent et façonnent, à la façon dont le visage et le sourire disent beaucoup plus de l'âme qu'un long discours.

À Descartes il semblait plus facile de connaître l'âme que le corps, celle-ci étant perçue comme simple, accessible à la seule

¹ *Ibid.*, p. 200.

Nos Identités

intellection, tandis que le corps était perçu par les sens, et les sens pouvaient être trompeurs et tomber sous l'hypothèse du malin génie. Le corps était divisible à l'infini et son unité insaisissable. La liaison du corps et de l'âme restait un mystère, même si s'ébauchait chez Descartes une psychologie rationnelle qui se fonde sur les mouvements du corps et qui étudie les émotions et les passions. La théorie leibnizienne d'expression de l'âme par le corps place au contraire le corps au foyer des identifications. Tout ce qui se dira du corps peut à un certain degré se dire de l'âme. Parler des identités biologiques, ce n'est donc pas parler seulement de biologie, corps et âme sont définitivement complices.

La biologie depuis une centaine d'années a repris à son compte cette affirmation de la singularité de l'individu que seules les humanités revendiquaient jusque-là¹ et entrepris un vaste programme d'exploration de la diversité, auquel ont concouru toutes les sciences naturelles, et plus particulièrement l'immunologie. Jean Starobinski a cité en toutes lettres l'immunologie dans son panorama de ce que j'appellerai les *disciplines de l'identité*. Medawar disait que rien ne différencie plus finement deux individus que les réactions immunitaires. Ce propos arrogant fait sursauter les généticiens qui sont partie prenante au procès de l'individuel. Mais il est vrai que l'immunologie a joué un rôle décisif dans la reconnaissance de l'individualité biologique. Celle-ci a été reconnue en creux, en négatif, au moment des premières tentatives de greffe chez l'animal, avant 1914. Le chirurgien français Alexis Carrel, qui ne péchait pas par modestie, s'est avoué vaincu devant l'impossibilité d'effectuer des greffes

¹ A.-M. Moulin, « La métaphore du soi et le tabou de l'auto-immunité », *Le Soi et le non-soi*, M. Bessis, J. Bernard et C. Debru, éd., Paris, Le Seuil, 1989, pp. 55-68.

Nos Identités

entre ^{p.108} animaux de la même espèce. Nous nous heurtons ici à un obstacle inconnu, de nature biologique, disait-il. L'histoire de l'immunologie peut se dire, à bien des égards, comme l'histoire de ceux qui ont essayé de comprendre et aussi de surmonter cet obstacle, la longue marche des identifications biologiques.

De l'étendue cartésienne à la moderne construction du soi biologique, le chemin est certes fort long. Avec cependant une constante : à chaque identification correspond aussitôt de la part de la science la découverte d'une faille, la recherche d'une transgression. Toute tentative de fermeture de l'identité biologique entraîne la réaffirmation d'une extériorité. On verra que l'immunologie, ou science de la résistance et de la défense des organismes, fait un abondant usage de l'identité hypothétique d'un objet biologique qui s'appellerait le *soi*. Mais très rapidement et comme contaminé par la subjectivité de l'ego, le soi a fait la preuve de son indétermination originelle et de sa liaison avec une subjectivité agissante dans l'histoire. Le soi biologique devient ainsi un thème de réflexion pour notre liberté, dont il permet de formuler les conditions essentielles.

La quête de l'identification scientifique n'est ainsi pas fondamentalement différente des autres disciplines de l'identification, sociales et politiques. Elle peut fonctionner comme un *piège* ou au contraire *agrandir l'horizon*. Les exemples ne manquent pas pour montrer comment elle a pu fonctionner historiquement dans l'une ou l'autre direction, de l'anthropologie des groupes sanguins au début du siècle à la médecine prédictive de nos jours.

Les présentes *Rencontres* marquent nécessairement une sensibilité barométrique aux drames entourant aujourd'hui le

Nos Identités

problème de l'identité. Des termes comme celui de *purification ethnique* pèsent dans l'atmosphère. Etienne Balibar et Emmanuel Wallenstein ont publié un ouvrage sur « les identités ambiguës : race, nation, classe »¹ où l'on voit bien que la biologie peut toujours être otage dans des définitions dont elle ne lève pas l'ambiguïté. Le langage biologique est par ailleurs si chargé de significations et de connotations sociales p.109 qu'on peut le dire irrigué de métaphores. Pour le meilleur et pour le pire. Un éditorial du journal français *Libération* représentait le pastorien Antonio Coutinho tenant dans sa main une souris noire et une souris blanche, souris de laboratoire évidemment. Le sous-titre du journaliste disait tout de go : l'immunologie, école de tolérance. La métaphore est ici gentille et pleine de bonnes intentions. Mais la métaphore biologique est bonne fille, elle se gouverne diversement.

Les métaphores sont la bête noire et l'objet de suspicion par excellence des logiciens. Avec Pascal, avec Condillac et avec les structuralistes, le rêve émerge sans cesse d'une langue où toutes les notions seraient soigneusement explicitées et même d'une langue sans image. Dans les Rencontres Internationales de Genève, au contraire, ce qui nous rassemble, c'est l'irrésistible métaphoricité du langage, même scientifique. Au risque de nous fourvoyer, voici que nous sommes confrontés à parler de l'identité non pas seulement en hommes ou en femmes de science oubliés du contexte large de notre parole, mais en prêtant d'abord attention à sa résonance, et en nous posant la question des faveurs secrètes que nous avons pu accorder à telle ou telle

¹ E. Balibar et E. Wallenstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990.

Nos Identités

interprétation. Nous nous situons d'emblée sur le terrain de la métaphoricité, où les suggestions doivent être pesées autant que les contenus explicites.

Certes il ne s'agit pas de ramener la biologie à un jeu scintillant de métaphores ni de confondre tous les genres de discours. Mais la science a si souvent été utilisée pour étayer un discours politique qu'il faut essayer de clarifier ce qui se prêle en elle à la dérive. Il n'est que trop normal qu'elle s'alimente aux passions du jour. Il est temps de lui faire dire ce qu'elle n'est pas autorisée à soutenir. On verra qu'elle ne traite pas d'identité *stricto sensu* et que l'action d'identification qu'elle mène pour débusquer les inconnues ne doit pas être confondue avec une capture des identités.

De quelques identités biologiques dans l'histoire de l'immunologie

En exceptant la génétique, l'immunologie est aujourd'hui une des grandes entreprises biologiques de diversification humaine. Elle ^{p.110} s'attache à décrire les manifestations de ce qu'on appelle le *polymorphisme humain*, c'est-à-dire la diversité individuelle (et collective), dans ses objets de prédilection, cellulaires et moléculaires. Elle est en même temps une discipline de l'identification au sens fort puisqu'elle est historiquement liée à l'étude de la réaction immunitaire comprise comme défense de l'organisme contre les envahisseurs microbiens, et la métaphore guerrière et nationaliste est encore prégnante dans son discours ordinaire.

L'immunologie est en particulier responsable de la description de ce qu'on appelle les *groupes sanguins*, l'identification de caractéristiques particulières des cellules du sang au moyen de réactions de type antigène-anticorps. Les premiers décrits ont été

Nos Identités

ceux des globules rouges ou groupes érythrocytaires, connus depuis le début du siècle. Le respect de ces groupes au cours de la transfusion est fortement lié, dans l'esprit du public, et c'est justice, à la prévention d'un phénomène négatif, le rejet qui peut être une catastrophe. L'identité biologique est donc associée d'emblée à un vocable d'usage courant dans le cours de la vie sociale où il désigne l'exclusion et la marginalisation.

En fait, la découverte des groupes sanguins au début du siècle se rattache à une préhistoire dominée par d'autres préoccupations. Si la transfusion a été établie fermement comme une opération sans danger par le respect des groupes sanguins dans les temps modernes, les premières transfusions ont été inspirées avant tout par le désir de l'individu, émancipé au sortir du Moyen Age des cadres traditionnels, de relancer un courant d'échange entre microcosme et macrocosme, et d'activer des sympathies entre les êtres, bref tout le contraire du rejet.

La transfusion ou le rêve de l'échange généralisé

Au début du XVII^e siècle, le chimiste Libavius attaque le paracelsiste Sherring, et lui prête la proposition d'un remède miracle. « Soit un homme jeune, robuste et plein de sang généreux, soit un vieillard épuisé, cachectique. Il suffit d'inciser l'artère de l'un et la veine de l'autre, de glisser et d'emboîter deux tuyaux, et le sang chaud du ^{p.111} premier apporte au second vie et santé. » Libavius se moque, mais le montage n'est pas une fiction pour longtemps, et il s'agit bien de retrouver une circulation de qualités auxquelles l'individu sorti du cosmos se voyait soustrait.

Lorsqu'on parle d'expériences de ce genre à celui qui vient d'écrire le grand ouvrage de l'Occident sur la circulation du sang, le *De motu*

Nos Identités

cordis (1628), William Harvey, celui-ci hausse les épaules. Pourtant autour de lui s'organise à Oxford un « club » de philosophie expérimentale, auquel se joint Robert Boyle. Les premières tentatives de perfusion permettent de rassembler des outils adéquats. Avec la fondation de la *Royal Society* en 1660, les efforts s'accroissent et l'on passe aux essais de transfusion sur l'animal.

La transfusion a été rendue concevable par la découverte non pas tant du cycle de la circulation que de la disponibilité permanente d'un fluide en mouvement¹. Mais les nouvelles théories de la circulation suggéraient autant d'orbites solitaires que d'individus, décrites par le sang autour du cœur. La transfusion se profile par contraste comme le rétablissement possible d'une continuité, la manifestation de la sympathie existante entre tous les êtres. Un espace interhumain se dessine, illimité comme celui de Galilée : « jusqu'ici, dit Richard Lower, qui expérimente sur les chiens, nous avons considéré le mouvement circulaire du sang comme limité à l'orbite d'un seul corps d'animal »².

Lower établit un véritable protocole expérimental ; animé d'un souci très moderne de la mesure, il calcule les quantités de sang données et reçues. Mais il se pose en même temps les vraies questions : l'animal transfusé ne va-t-il pas modifier son caractère, de peureux devenir courageux ; le petit chien deviendra-t-il grand ? La transfusion fait briller l'espoir mais aussi redouter les dangers de la métamorphose. En fait, les expériences hésitent entre les tentatives d'appariement véritable, prendre des animaux de même espèce, de même taille, de même tempérament... et la

¹ Pour un commentaire original de la contribution de Michel Servet aux théories de la circulation, voir J.-P. Baud, *L'Affaire de la main volée. Histoire juridique du corps*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 153.

² R. Lower, *Philosophical Transactions*, 1656, 20, p. 357.

Nos Identités

grande aventure de redistribution des qualités, où on associe hardiment espèces et individus : « Nous échangerons les sangs des vieux et des jeunes, des malades et des sains, chauds contre froids, audacieux contre craintifs, sauvages contre apprivoisés » ¹.

Johann Elsholz, un savant allemand, voit dans la transfusion le moyen de connaître les pensées de l'autre ². Les amoureux et les amis n'ont-ils pas toujours échangé leurs sangs pour se jurer des sentiments éternels ? La transfusion permet de retrouver le mouvement cosmique de l'échange universel tout en inventoriant la diversité. Robert Boyle s'interroge « sur les différences du sang humain tel qu'il se trouve chez les personnes différemment constituées, hommes, femmes, enfants, créatures monstrueuses ou non, nègres et maures » ³. Il soupçonne que le sang détient dans ses particules le secret de la forme spécifique de l'être vivant, mais ne peut se résigner à ce que cette individualité soit destinée à s'enfermer sur elle-même. La transfusion rajeunit et restaure la santé, elle peut aussi communiquer des maladies, gâter et corrompre le sang. Voici, à peine transposé, le tableau de nos attentes et de nos angoisses modernes.

Lorsque Samuel Pepys fait part dans son journal de la première transfusion humaine ⁴, à Londres le 29 novembre 1668, il décrit un spectacle, dressé pour la guérison de la plus spectaculaire des maladies, la folie. La transfusion est projetée comme une panacée que les Français à leur tour s'empressent d'expérimenter. Jean-Baptiste Denis, chirurgien de Paris, effectue cinq transfusions et

¹ *Ibid.*

² J. Elsholz, *Clysmatica nova*, Berlin, Reichelius, 1667.

³ R. Boyle, *Memoirs for the Natural History of Human Blood*, Londres, Smith, 1684.

⁴ A.-M. Moulin, « Les batailles de la transfusion humaine », *L'Histoire*, 1984, 74, pp. 42-47.

Nos Identités

plaide ardemment en faveur de la nouvelle thérapeutique ¹. Ses arguments sont tirés de la nature. L'alimentation diversifiée qui caractérise et « infuse » les hommes en permanence est le premier. Le second est le ^{p.113} modèle du fœtus, transfusé continuellement par le sang de sa mère. Or le fœtus est étranger à sa propre mère, par ce qu'il possède en lui de semence paternelle.

Denis reconnaît que si le montage mécanique de la transfusion est disponible, des inconnues subsistent du côté de la chimie. Que se passe-t-il lorsque deux sangs différents sont en présence : y a-t-il fusion et assimilation, ou au contraire fermentation, ébullition, empoisonnement ? La mort du cinquième transfusé fait pencher la balance en faveur de la seconde hypothèse. La transfusion qui perturbe l'ordre public est interdite un an plus tard. Elle avait fait toucher le rêve d'une redistribution de la santé en dépit de la reconnaissance des différences individuelles. Une utopie à laquelle on reviendra.

Des identités pour eugénistes ²

Au début du XX^e siècle, l'étude des groupes sanguins a succédé à celle des indices morphologiques pour redonner du souffle à l'étude des races humaines. La craniologie s'était quelque peu déconsidérée avec l'étude des mensurations. La hiérarchie implicitement admise entre les races humaines par beaucoup de savants apparaissait fort peu étayée par la lecture des chiffres. Binet, en 1900, résumait le débat en disant que la perspective de

¹ J.-B. Denis, « Extrait d'une lettre de M. Denis, professeur de philosophie et de mathématiques, à M.***, touchant la transfusion du sang », [Journal des Savants, 14 mars 1667](#).

² J. Roger, « L'eugénisme, L'ordre des caractères », *Aspects de l'hérédité dans l'histoire des sciences de l'homme*, Paris, Vrin, 1990.

Nos Identités

mesurer l'intelligence en mesurant des têtes était tout simplement ridicule, et qu'un millimètre séparait parfois les hommes de génie des imbéciles. Il fallait donc chercher ailleurs ¹.

Le constat des différences d'agglutination entre les sérums et les globules des différents individus, les groupes sanguins, offrit un champ d'application neuf à l'étude des races. Landsteiner démontra en 1900 que ces réactions d'agglutination n'avaient, comme on le croyait à tort, aucune signification pathologique mais permettaient ^{p.114} d'isoler trois catégories, A, B, C (0). Alors qu'on doutait encore de la stabilité des réactions et de leur permanence au cours du temps, deux ans plus tard, elles furent proposées comme moyen médico-légal d'exclure une paternité ou d'incriminer un assassin, bref comme moyen judiciaire d'identification ². Néanmoins, à plusieurs reprises, on continua à évoquer la possibilité que ces caractéristiques sanguines varient au cours de la vie et soient sujettes à « assimilation », en fonction du terroir. Les premières enquêtes, menées par Ludwig Hirschfeld et Von Dungern, un élève de Paul Ehrlich, dans la région de Heidelberg, produisirent d'abord des résultats surprenants qui laissaient supposer un haut degré d'illégitimité dans les naissances, inquiétant pour les familles. Lorsque la technique fut mieux maîtrisée, la preuve de la transmission héréditaire des groupes put néanmoins être apportée, même si les modalités du mécanisme génétique restaient loin d'être éclairées ³.

¹ Cité par W. Schneider, *Quantity and Quality, The Quest for Regeneration in Twentieth-Century France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 218.

² W. Schneider, « Chance and social setting in the application of the discovery of blood groups », *Journal of the History of Medicine*, 1980, 57, pp. 545-562. Entre les deux guerres, pour la reconnaissance en paternité, l'Allemagne introduit officiellement ces tests auxquels le droit romain répugne : « Pater is est quem nuptiae demonstrant. »

³ A.-M. Moulin, *Le Dernier Langage de la médecine. Histoire de l'immunologie, de Pasteur*

Nos Identités

Avec la guerre de 1914, une étude comme celle de Heidelberg devient possible sur de plus larges échantillons. Un brassage de populations sans précédent permet à Hannah et Ludwig Hirschfeld de mener à bien leurs recherches à grande échelle sur le front de Macédoine. Leurs conclusions sont publiées dans le journal *Anthropologie* ¹ après avoir été écartées par la presse médicale britannique : *tous* les groupes sanguins sont représentés dans *toutes* les populations testées. Le groupage ne suit pas les pointillés des identités ethniques reconnues. Bien au contraire il souligne l'importance de la convivialité géographique : ceux qui vivent ensemble se ressemblent, ceux qui se réclament d'une identité commune ne se ressemblent pas nécessairement. Ainsi les juifs russes ressemblent aux Russes, et les Indiens, qui sont indo-européens, ne ressemblent pas à ^{p.115} leurs congénères européens. Cependant les B dominent à l'Est, et les A à l'Ouest. Hirschfeld propose d'abord un indice des « races biochimiques » qui est le rapport A sur B. Celui-ci décrirait un gradient décroissant d'ouest en est.

Cet indice sera adopté comme guide de l'immigration par les théories racistes entre les deux guerres. Après les divagations anthropométriques, il semble offrir une base scientifique plus sérieuse de sélection, à la condition que l'on admette a priori l'excellence du sang A ², corrélée à la force et aux tendances guerrières d'une population blonde aux yeux bleus qui réclame son

au SIDA, Paris, RUE, 1991, chap. 7.

¹ L. et H. Hirschfeld, « Essai d'appliquer des méthodes sérologiques au problème des races », *Anthropologie*, 1919, 29, pp. 505-537.

² P.M.H. Mazumdar, « Blond and Soil : the serology of the Aryan racial state », *Bulletin of the History of Medicine*, 1990, 64, pp. 187-219.

Nos Identités

espace vital¹. Il s'agit d'ailleurs moins de retrouver la pureté ethnique dont en matière de groupes sanguins peu d'auteurs se sont fait les défenseurs, que d'indiquer des grandes tendances à la sélection et au contrôle de l'immigration, bref de servir le darwinisme social. Hirschfeld en 1928, préoccupé de la montée du racisme, abandonne l'expression de *races biochimiques* et rappelle la simple valeur heuristique des classements biologiques². Il place l'individu à l'asymptote des systèmes d'identification qui découpent des ensembles kaléidoscopiques³.

HLA ou les identités qui n'en sont pas

La singularité de l'individu semblait mettre un obstacle définitif aux greffes d'organe. Dans les années 1960, on a commencé à apparier receveur et donneur d'une greffe rénale sur la base de tests qui permettaient d'identifier sur les globules blancs des groupes analogues à ceux de la transfusion. L'entrée en scène du système HLA (*Human Leucocyte Antigens*, antigènes des globules blancs de p.116 l'homme) en France a été décisive lorsque Jean Hamburger a effectué un typage rétrospectif sur les greffes pratiquées depuis une décennie et a démontré la corrélation entre la survie et la proximité du couple donneur-receveur dans le système.

Le système HLA, dit encore système majeur d'histocompatibilité, correspond à un ensemble d'antigènes portés entre autres par les globules blancs et un grand nombre de tissus, sous la dépendance

¹ P. Weingart, J. Kroll, K. Bayertz, *Rasse, Blut und Genetik. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988.

² W.H. Schneider, « Le rôle des groupes sanguins humains dans l'histoire de la génétique », *Aspects de l'hérédité dans l'histoire des sciences de l'homme*, op. cit.

³ L. Hirschfeld, *Konstitutionserologie und Blutgruppenforschung*, Berlin, Springer, 1928.

Nos Identités

de locus situés sur le sixième chromosome humain (dont A et B ont été les premiers connus). Chaque locus s'exprime sur chacun des deux chromosomes : il n'y a pas de dominance ou de récessivité comme dans la transmission mendélienne classique. L'appréhension du système a donc nourri l'espoir sinon de trouver un receveur et un donneur identiques, du moins d'améliorer la compatibilité en sélectionnant des individus proches dans le système considéré. Soit en s'adressant à un donneur apparenté, ce qui augmente le nombre de chances d'avoir des haplotypes identiques, soit en puisant dans un « pool » de donneurs important (d'où le rôle des organisations échangistes telles que Scandiatransplant, Eurotransplant, France-Transplant) ¹. Ainsi pouvait-on espérer un organe greffé qui soit identique pour les quatre haplotypes considérés. Cependant une telle éventualité est très rare, et il faut se contenter le plus souvent d'une approximation : en jargon hospitalier de cette époque que j'ai vécue, il s'agissait d'avoir une, deux, trois, quatre « identités » !

Réfléchissons sur ce terme trompeur *d'identités*, il ne veut pas dire que les greffons sont identiques. Le système HLA n'est pas le seul système d'histocompatibilité, il existe d'autres systèmes dits mineurs, dont on ne tient pas compte et qui peuvent être ou non semblables. On n'en tient pas compte, car la combinatoire deviendrait injouable en demandant un trop grand nombre de conditions à remplir. La transplantation reviendrait à chercher les deux moitiés de pomme que le mythe du *Banquet* disperse dans l'univers.

p.117 Ce motif merveilleux des identités qui faisait rêver les

¹ Pour une rétrospective récente sur l'histoire de la transplantation, *History of Transplantation. Thirty-five Recollections*, P. Terasaki, éd., Los Angeles, UCLA Tissue Typing Laboratory, 1992.

Nos Identités

transplanteurs et leurs malades n'était donc pas une identification absolue, mais une approximation. La transplantation n'est pas une fusion de l'identique à l'identique mais un processus actif d'échange et de réparation. L'identité signifie simplement l'acceptation d'une différence raisonnable. La greffe miraculeuse de Côme et Damien le dit en un langage codé : la jambe gangrenée du malade est remplacée par la jambe saine prise sur le cadavre d'un serviteur noir. On a souligné cette incongruité de la Légende dorée, représentée sur la fresque de Fra Angelico au couvent de San Marco à Florence. Mais le miracle ne s'embarrasse point des identités, la jambe est une jambe qui marche, c'est le principal pour une jambe, elle est noire, ce qui crie le miracle. La greffe effectuée par les saints « anargyroi » n'est pas un épisode pionnier de la transplantation, c'est la transplantation qui est un miracle moderne. L'identité HLA n'en est pas une, *identité* renvoie à un phénomène dynamique, et même à une transgression qui desserre l'étau de l'individualité pour un temps, le temps de la *compassion*.

Le rôle de la compatibilité HLA est au cœur d'une controverse qui remet en question sa prépondérance pour le pronostic d'une transplantation. Les courbes de survie, principal témoin cité à la controverse, parlent un autre langage qu'il y a plus de vingt ans. A cette date, l'adoption du système HLA avait permis à la communauté médicale de parier sur la transplantation, il avait offert un cadre rationnel et un ensemble de critères cohérents, socialement acceptables, pour la sélection des donneurs. La vertu de l'identification HLA a pu être relativisée au profit de groupages dans d'autres systèmes comme le système Lewis, par exemple, et surtout au profit de systèmes inconnus, encore à découvrir. Les identités biologiques sont saisies au croisement des classifications

Nos Identités

et comme elles transitoires, nées d'autres identités retournées en poussière, et de leur mise en question.

Y a-t-il une leçon à tirer de l'immunologie ?

Les lignes précédentes ont évoqué des identités atomiques, celles dont la combinatoire a permis la transgression de l'individualité ^{p.118} biologique. Mais qu'en est-il de l'individu pris globalement ? L'immunologie ne s'est-elle pas alignée sur une définition de l'immunité comme résistance contre les organismes étrangers, défense d'un soi qui apparaît en filigrane dans l'interdit jeté par Paul Ehrlich sur l'auto-immunité, ou l'immunisation contre soi-même ? Metchnikoff attribua à des éléments du corps, les phagocytes, un rôle essentiel, celui de se débarrasser des éléments étrangers, bactéries *ou* cellules altérées risquant de détruire le cours harmonieux de la vie organique. Le système formé par ces cellules errantes se profilait comme une identité nouvelle. Le phagocyte était le gardien mais aussi l'arbitre du soi ¹.

La tendance de l'immunochimie, définie officiellement en 1907, a été forte à rechercher les constituants originaux d'un soi biologique irréductiblement différent des autres. Toute l'histoire de l'immunologie peut être ramenée à ce long débat qui n'est pas terminé. La première étape a consisté à reconnaître qu'il n'existait pas de molécule caractéristique des *soi* individuels de façon absolue et que l'identité du soi n'était pas donnée à la naissance mais résultait d'un véritable apprentissage ². Dès 1916, Lillie ³

¹ A. Tauber, « Speculations concerning the origins of the self », *Organism and the Origins of the Self*, A. Tauber, Boston, Kluwer, 1990, p. 13.

² F. Macfarlane Burnet, *Cellular Immunology, Self and Notself*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

³ F.R. Lillie, « The Theory of the free-martin », *Science*, 1916, 43, pp. 611-613.

Nos Identités

avait suggéré que l'hermaphrodisme de veaux jumeaux pouvait être dû à la libre circulation hormonale entre deux veaux initialement de sexe différent, thème qu'Owen devait reprendre dans un célèbre article de *Science*, paru en 1945 : des globules rouges de deux groupes différents circulaient chez chacun des jumeaux qui étaient donc de véritables chimères.

Medawar se proposa de faire la différence entre vrais et faux jumeaux chez les bovins ; il dut se rendre à l'évidence que les vrais et même les faux jumeaux toléraient non seulement les globules rouges mais encore la peau de l'autre. Il devait y avoir quelque circulation croisée entre les jumeaux avant la naissance. C'est ce dispositif naturel qui lui suggéra son expérimentation sur la tolérance artificiellement créée par présentation des antigènes pendant la vie embryonnaire, période de relative indifférenciation du soi et du non-soi. Il est intéressant de noter qu'à la même époque, après la Seconde Guerre mondiale, Hasek en Tchécoslovaquie poursuivait des études chez les oiseaux, dans le contexte politique et scientifique de l'adaptation lamarckienne, sur l'« hybridation végétative » d'origine non génétique et aboutissait à des conclusions comparables¹ sur les possibilités de transformation expérimentale des identités biologiques.

La description plus précise des phénomènes d'immunité a permis non seulement de relativiser dans le temps l'appartenance à un soi mais d'imbriquer l'identification du soi et du non-soi dans le détail des réactions cellulaires et même moléculaires. Le phénomène dit de

¹ En 1953, M. Hasek réalisa une série d'expériences sur la parabiose chez le poulet. Par des artéfacts expérimentaux, en affrontant les membranes chorioallantoïdiennes des deux œufs, il contraignait deux embryons à fusionner leurs circulations et obtenait ainsi une tolérance réciproque à l'égard des greffes. Sur Hasek, *Realm of Tolerance*, P. Ivanyi, éd., Berlin, Springer, 1984.

Nos Identités

la restriction HLA associant nécessairement dans la reconnaissance immunitaire les deux événements s'éclaire à la lecture des pénétrantes remarques de Georg Simmel sur les étrangers ¹. Comme le faisait finement remarquer Simmel, dans le monde grec, l'étranger véritable, le barbare, n'est pas reconnu, il est inqualifiable. Seul est perçu l'étranger dans les murs, même s'il est dépourvu de droits civiques comme l'esclave ou comme le métèque, dont on peut dire ce qu'ils sont. Les femmes, et pour d'autres raisons, étaient aussi invisibles dans l'espace social ². La saisie d'un non-soi ne peut donc se faire que dans le contexte d'un soi : les immunologistes ont écrit de brillantes variantes sur ce thème.

Plus près de nous, l'opposition du soi et du non-soi a elle-même été remise en question : le soi ne peut éliminer les cellules qui peuvent le détruire sans tomber dans une contradiction : détruire quelque chose de lui-même. Autrefois on interprétait les maladies p.120 auto-immunes comme un phénomène pathologique, provoqué par d'aléatoires réactions croisées. Les théories qui dérivent du réseau idiotypique de Jerne reconnaissent la priorité logique et chronologique de mouvements de reconnaissance endogènes. Les réponses d'auto-immunité qui ne sont autres que l'identification du soi seraient des réactions de reconnaissance qui à faible intensité sont physiologiques. La différence entre le normal et le pathologique serait quantitative et non qualitative.

L'« Ecole de Paris » autour d'Antonio Coutinho définit le soi comme un ensemble de formes compatibles qui ne serait pas

¹ *The Sociology of Georg Simmel* (selected works), éd. et trad. Kurt H. Wolff, Glencoe (Ill.), The Free Press, 1950, p. 405.

² N. Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire. L'ancien et le nouveau », *Le Genre humain*, juin 1993, pp. 23-39.

Nos Identités

rigoureusement défini. Le soi n'est pas dérivé d'une constitution génétique, il porte certes la marque de la constitution originelle de l'individu mais il suit un chemin imprévisible ¹. Le soi n'est pas seulement un système de défense mais agit comme une instance de définition. Bien qu'elle ne fasse pas l'unanimité, cette école a déstabilisé le primat de l'antigène extérieur à l'organisme, l'« étranger », et proposé une vision neuve de l'immunisation. Mais ses conséquences logiques, fréquence des auto-anticorps, caractère cyclique et auto-entretenu de nombre d'affections, ne se sont pas tout à fait vérifiées.

L'imbrication des identités du soi et du non-soi peut encore être poursuivie en une autre direction. Parce que nous ne pouvons connaître que par analogie et dans un contexte ², nous n'avons l'expérience d'un terme que s'il est pris dans une relation de comparaison. Mais s'agit-il vraiment de contraires ? Dans un scénario de vulgarisation sur le système immunitaire ³, l'interlocuteur naïf de l'immunologiste lui fait la remarque : si nous les connaissons (les microbes), c'est peut-être parce qu'ils ne nous sont pas tout à fait étrangers. L'étranger n'est au fond qu'une façon irremplaçable de découvrir sa propre identité. Cette intuition est illustrée par la reconnaissance de nombreuses séquences analogues entre le soi et le monde, les homologies, par exemple, entre des protéines de p.121 l'organisme comme les protéines de choc thermique associées au stress ⁴, et des agents pathogènes tels que les mycobactéries.

¹ F. Varela, in *Theoretica[Immunology*, Reading, Addison-Wesley, 1988, p. 363.

² Sur la connaissance de l'individuel comme l'unique, voir J.-C. Pariente, *La Connaissance de l'individuel*, Paris, Aubier, 1971.

³ Dû à Marc Daéron, *Le Système immunitaire* (film vidéo), Paris, INSERM.

⁴ A.-M. Moulin, « Une devise pour l'organisme », *Autrement*, numéro spécial *Résister : le prix du refus*, 1994.

Nos Identités

Les anthropologues comme les psychiatres ont depuis longtemps fait leurs ces problématiques de la définition du soi par le non-soi qui prend la figure des autres *soi*. C'est l'occasion pour eux de souligner que la tendance à concevoir la pensée rationnelle et l'intellection comme l'activité humaine par excellence est un trait occidental. Le goût de l'introspection est particulièrement poussé dans notre culture, et le soi peut être comparé à un château dont on renforcerait sans cesse la défense. Au contraire, dans certaines sociétés, les états de moindre conscience, la possession, la transe, l'ébriété, l'intoxication aux hallucinogènes sont mieux admis, parfois valorisés et recherchés activement. La pathologie psychiatrique est très différente et aussi la physiologie et la pathologie sociales : les anthropologues parlent maintenant d'*immunité culturelle* pour désigner la stigmatisation sociale des étrangers et même d'*auto-immunité sociale* pour désigner la difficulté de la communauté à rapporter ses maux à des agents définis ¹.

Le parasitisme, phénomène si fréquent dans la nature, fournit à cet égard un moyen de relativiser l'importance donnée à l'individu de l'âge classique. La relation dans la nature entre l'hôte et son ou ses parasites propose toute une gamme de rapports entre le soi et le non-soi, depuis l'hébergement temporaire avec auto-guérison ou guérison spontanée, jusqu'à la coexistence pacifique en passant par l'envahissement lent, les cycles de latence séparés de périodes de multiplication, pour lesquels le parasitologue peut proposer des illustrations concrètes : schistosomes, toxoplasmes, helminthes divers sont là pour le servir. Même les mitochondries, organites

¹ D.A. Napier, *Foreign Bodies, Performance, Art and Symbolic Anthropology*, Berkeley, California University Press, 1992, p. 146.

Nos Identités

intracellulaires qui participent aux réactions d'oxydation, seraient en nous des bactéries fossiles ¹.

p.122 Le corps est aujourd'hui devenu le soi, il porte la marque de l'individualité qu'il exprime. Ce qui signifie qu'il n'est plus envisagé de façon naturaliste comme le théâtre de forces empruntées au monde environnant. Le paradigme humoral dans son universalité ne faisait qu'appliquer au corps les catégories valables pour le monde environnant. La circulation du sang fut longtemps proche de la circulation des fleuves ou de la sève dans les arbres. Avec les premières esquisses d'un soi biologique insulaire, le rapport entre microcosme et macrocosme est suspendu, la profonde relation analogique qui tramait l'univers comme un monde de sens s'interrompt. En même temps, le corps pour devenir le soi s'isole et s'historicise. La référence n'est plus à l'ensemble du monde mais à la succession historique des stades aux termes desquels il se situe, en un mot l'évolution. Le darwinisme illustre la façon dont le soi évolue aux termes de l'évolution en cumulant les traces de sa propre histoire individuelle après avoir récapitulé l'histoire de l'espèce.

Après les brillantes variantes sur l'appréhension contextuelle du soi et du non-soi, après la découverte d'une reconnaissance permanente du soi pouvant se prolonger dans des réactions d'immunité, la définition même de la réponse immunitaire comme réaction du soi contre le non-soi est encore plus profondément remise en question, au regard de l'évolution. Les anticorps ont un air de famille avec d'autres groupes atomiques, en particulier des molécules commandant l'adhésion des cellules entre elles et

¹ L. Margulis et D. Sagan, « The uncut Self », A. Tauber, *op. cit.*, pp. 361-374.

Nos Identités

impliquées dans les édifices de construction du squelette (CAM, *cell adhesion molecules* d'Edelmann ou molécules d'adhésion cellulaire). A cette famille se rattacheraient aussi les structures antigéniques du système majeur d'histocompatibilité et les récepteurs de plusieurs catégories de lymphocytes, dont les cellules dites suppressives. Paradoxe, les mêmes molécules qui facilitaient l'édification d'organismes pluricellulaires seraient celles qui sont mises en œuvre lors de l'agglutination de bactéries pathogènes extérieures à l'organisme. Toujours la dialectique du même et de l'autre. Ce système de reconnaissance archaïque serait commun aux vertébrés et aux invertébrés.

On pourrait continuer à suivre le thème renouvelé du soi et du non-soi à travers toute l'immunologie contemporaine. Ainsi les ^{p.123} identités s'échangent-elles sans cesse dans un processus kaléidoscopique qui est inhérent aux constructions intellectuelles dont elles procèdent.

Conclusion

De la diversification du biologique comme du culturel, il est aisé de passer à la hiérarchisation. Parmi les manipulations de ces identités, la plus grave de conséquences a été bien évidemment la manipulation politique qui a inventé des identités punissables. Si le génocide juif en a été l'exemple accompli, ce mouvement ne s'est pas interrompu à Nuremberg. Sous d'autres formes, mineures et majeures selon les époques et selon les pays, des identités maudites continuent à apparaître. Comme toujours dans nos sociétés humaines, où l'enfer est pavé de bonnes intentions, la déviation a pu venir du souci, comme on dit, de retrouver son identité, comme si semblable chose pouvait se perdre. Le racisme

Nos Identités

jadis nourri de biologie s'alimente plutôt de nos jours d'identités culturelles dont il fait l'apologie pour mieux conclure à la ségrégation et à l'expulsion ¹ et prend ainsi à revers les défenseurs du multiculturalisme. On entend ainsi couramment parler de retrouver ses racines, alors que ce qu'on déterre est par définition chose morte.

La recherche de l'identité ou recherche du soi ne peut être qu'un détour de soi par autrui, dans la confrontation des points de vue sur un monde commun, qui fait la richesse inépuisable des échanges humains. Ainsi s'esquisse la forme idéale, mouvante, de l'identité. Elle ne doit pas se réduire à des indices trompeurs ; elle ne doit pas être vécue sur un mode schizophrénique ; elle ne doit pas être immuable et imperméable à la liberté. A ces seules conditions, elle peut être source de vie, de moralité et de bonheur. Disons que l'identité d'un *soi* présuppose des autres qui sont *moins le non-soi que d'autres soi*.

J'ai jeté un regard hypercritique sur la construction des identités, même biologiques. J'ai insisté sur leur caractère transitoire, ^{p.124} peut-être même précaire, comme dans l'exemple de l'auto-immunité. La reconnaissance des identités, fussent-elles d'origine expérimentale, doit s'assortir de précautions comme la référence à l'universel ou au rationnel. En biologie, un garde-fou épistémologique peut se trouver, après le rappel de la nature incomplète du savoir scientifique, dans le rappel de l'individualité biologique qui transcende les efforts de classification. Même les jumeaux univitellins ne sont pas identiques et leurs vies pathologiques divergent. Si deux jumeaux vrais aiment souvent le

¹ P.A. Taguieff, *La Force du préjugé*, Paris, La Découverte, 1987.

Nos Identités

même tiers (voir le célèbre roman de George Sand *La Petite Fadette*) ils ne souffrent pas forcément du même diabète. Pour que l'identité reste un thème fréquentable, il convient de le maintenir étroitement lié à celui de l'individualité qui le tempère et de ne pas perdre de vue l'horizon du soi qui permet de l'outrepasser.

Les identités biologiques sont, comme les autres, sujettes, en cours d'élaboration, à deux mouvements, l'un de repli et de bornage définitif, au risque de réification des catégories, l'autre d'avancée au-delà des limites qui ne sont plus que simples repères. Le « soi immunologique », par exemple, est une construction qui semble d'abord renvoyer à une identité simple mais en questionne aussitôt le fondement. Ainsi évitera-t-on que les identités deviennent meurtrières ou au mieux stérilisantes. Au carcan de l'identification, j'opposerai donc fermement *les horizons du soi biologique*.

*

Entretien ¹

@

M. JEAN-JACQUES DREIFUSS : La conférence d'Anne-Marie Moulin comporte un volet philosophique, en particulier p.125 dans la partie consacrée à identifier la singularité de l'individu dans sa continuité et son unicité. Elle comporte un volet d'histoire de la médecine, dans la mesure où elle a parlé de l'identité immunologique et de l'histoire de ce concept. Elle comporte enfin un large volet

¹ Sous la présidence de Jean-Jacques Dreifuss. Participants : Mme Barbara Polla, chargée de cours à la Faculté de Médecine de l'Université de Genève ; MM. Bertrand Cramer, professeur à la Faculté de Médecine de l'Université de Genève ; André Cruchaud, professeur honoraire à la Faculté de Médecine de l'Université de Genève ; Alex Mauron, attaché scientifique auprès de la Fondation Louis Jeantet de médecine ; Bernardino Fantini, directeur de l'Institut Louis Jeantet d'histoire de la médecine et professeur à la Faculté de Médecine de l'Université de Genève.

Nos Identités

éthique, dans sa démonstration de l'ambiguïté possible de l'usage de la science, et dans sa description des conséquences que peut entraîner la manipulation des identités.

M. ANDRÉ CRUCHAUD : J'aimerais revenir sur les aspects immunologiques de l'exposé de Mme Moulin, qu'elle n'a pas eu le temps de développer. A son opinion, la seule chose que l'on puisse affirmer, à propos de l'identité, est que a est identique à a . Cela se vérifie, dans une certaine mesure, sur le plan de l'immunologie. Quand on pratique des greffes d'organes d'individu à individu, on cherche à réunir le plus de compatibilités possibles entre le donneur et le receveur. A cette fin, on essaie de mettre en évidence ce qu'on appelle des *antigènes d'histocompatibilité*. Plus ces derniers sont semblables entre le donneur et le receveur, plus le greffon a des chances de n'être pas rejeté. On a mis au point un certain nombre de techniques pour déterminer ces antigènes d'histocompatibilité. Au cours des années, les techniques s'affinant constamment, on a constaté qu'ils étaient de plus en plus nombreux. Les combinaisons qu'ils peuvent représenter deviennent de ce fait innombrables. On en arrive à penser que d'ici quelques années on ne trouvera pas dans la population mondiale deux individus totalement semblables. Ce ne sera pas une raison suffisante pour abandonner les greffes, parce qu'il n'est pas nécessaire que la similitude entre les individus soit absolue. Mais on mesurera de plus en plus que chaque individu est unique. Cela confirme que seul a est identique à a .

A l'intérieur de cette identité, l'individu ne se trouve pas pour autant libéré de tout souci. Chaque organisme porte un appareil immunitaire chargé de le protéger contre les agressions extérieures ; cet appareil se retourne parfois contre lui, et lui donne ce qu'on appelle des *maladies auto-immunes*, comme le rhumatisme déformant ou la sclérose en plaques. Dans ces maladies, l'appareil immunitaire faillit à sa tâche et agit contre l'organisme auquel il appartient. Ce sont bien sûr des cas pathologiques et relativement rares ; mais il se trouve que dans chaque individu existe un certain nombre de cellules qui sont prêtes à réagir contre les antigènes de l'organisme, soit en fabriquant des anticorps, soit en se transformant en cellules dites *tueuses*, capables de détruire d'autres cellules. Si elles ne le font pas, cela tient simplement au fait qu'elles ne trouvent pas toujours les antigènes de l'organisme auquel elles appartiennent, ou qu'elles ne sont pas aidées par les cellules dites *auxiliaires*, ou enfin qu'elles sont

Nos Identités

contrôlées par les cellules dites *suppressives*. Nous portons donc tous en nous un certain potentiel d'agressivité contre nous-mêmes. Nous sommes des individus uniques. Mais dans le cadre de cette singularité, nous ne sommes pas à l'abri de réactions d'agression que nous portons dans notre propre organisme. Je pense que ce ^{p.126} double phénomène de singularité et d'intolérance à nous-mêmes ouvre un certain nombre de perspectives éthiques, politiques et sociologiques.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : Je voudrais insister sur le fait que la singularité de l'individu ne met pas en question la possibilité des greffes. La possibilité d'atomiser la définition biologique de l'individu en de multiples caractéristiques, dont certaines peuvent être semblables d'un individu à l'autre, permet précisément l'appariement, l'approximation, et permet ainsi de trouver des receveurs et des donneurs compatibles — ce qui ne veut pas dire identiques.

Mme BARBARA POLLÀ : J'aimerais faire trois remarques. En premier lieu, je crois que l'allergie est une manière d'affirmer notre identité sous une forme *moralement acceptable*, pour reprendre votre expression, c'est-à-dire sous une forme où l'autre apparaît comme un *autre soi*, plutôt que comme un *non-soi*.

Je m'explique. Ces dernières décennies, le nombre des allergiques a considérablement augmenté. Cette croissance a été parallèle à celle de notre désarroi en matière d'identité. Une large étude nationale, dont les résultats complets doivent encore être publiés, révèle qu'aujourd'hui une personne sur trois, en Suisse, est allergique. Mais que signifie exactement le terme *allergique* ? Il vient du grec *je fais autrement, je réagis autrement*. Il ne s'agit pas tout à fait d'une maladie — il serait difficile d'accepter qu'un tiers de la population suisse soit malade. Il s'agit plutôt d'une sorte d'interface où s'exprime notre singularité, d'une déviation de l'état normal.

Nous vivons dans un monde où le normal est en crise et devient aussi difficile à définir qu'à rejoindre, où l'on pourrait même dire que le normal n'existe plus. En fait, l'allergie y représente une anomalie extrêmement rassurante. Elle est à la fois singulière, bénigne et parfaitement avouable. On peut, de plus, la mettre en commun. Elle offre une identité sans dérive, voire une identité noble. Landsteiner la décrit comme une « forme immaculée d'hypersensibilité qui fait, comme l'âme, la différence entre l'homme et les

Nos Identités

animaux inférieurs ». L'allergie, tout en favorisant une identification singulière, permet le partage d'une identité transculturelle. L'allergique d'Afrique du Nord, trop sensible aux poils du mouton ou du chameau, a quelque chose à partager avec le Scandinave, allergique au pollen du bouleau. Il s'agit ici d'une identification de groupe qui n'est pas liée au rejet de l'autre, dans la mesure où la responsabilité de la singularité est projetée à l'extérieur. Cette responsabilité diffère de celle des épidémies, qui touchent tout le monde de la même manière, en ceci qu'elle fait l'objet d'une régulation fine et sélective.

C'est pourquoi les allergiques tiennent à leur allergie, signe de leur différence. Ils sont souvent demandeurs de soins, mais ne souhaitent pas la guérison complète, car elle équivaldrait à une perte d'identité. Les allergologues p.127 eux-mêmes, d'ailleurs, ont tendance à être allergiques, ou à le devenir. Je définirai donc l'allergie comme une identité hypothétique, comme une affirmation de la différence. Comme disait Mme Moulin, cette affirmation passe par « l'importance du corps pour penser une identité qui se dérobe ».

Ma deuxième remarque reprend ce qu'Yves Bonnefoy a dit des relations entre le concept et la musique des mots. Dans le domaine de l'immuno-allergologie, ces deux approches se sont toujours opposées. Malgré les tentatives de réconciliation, elles restent opposées. Le concept, c'est l'immunologie fondamentale, la compréhension des mécanismes, c'est aussi l'immunologue, homme de laboratoire avant tout. La musique des mots, c'est le praticien qui écoute, qui souvent manque de rigueur scientifique, mais qui sait être sensible à ce que lui disent ses patients, et qui oppose une résistance très forte à l'envahissement de la pratique par le concept.

Ici aussi, Anne-Marie Moulin a proposé une forme de réconciliation, dans le texte que voici : « L'immunologie fournit l'indispensable mythe de la naissance de l'Ego. La création scientifique en immunologie apparaît plus transparente, reliant l'expérience de l'être au monde et le laboratoire d'une manière inimitable, manifestant des complicités et des dépendances ailleurs impossibles à trouver. Le souffle de l'immunologie anime une création indissolublement scientifique et artistique. » Le concept et la musique des mots sont indissolublement liés.

Ma dernière remarque a trait aux options thérapeutiques de l'immunologie, telles qu'Anne-Marie Moulin les a présentées dans son livre *Le Dernier Langage*

Nos Identités

de la médecine. Histoire de l'immunologie, de Pasteur au SIDA. Selon elle, il existe trois options possibles. La première consiste à stimuler. Il s'agit d'augmenter la capacité de réagir contre la bactérie et contre les phénomènes pathogènes. Cela peut se faire par la vaccination. Un tel traitement est efficace, certes, mais est peut-être trop normatif, trop dogmatique ; il risque d'aboutir à des défenses tellement rigides qu'elles finissent par se retourner contre l'organisme qu'elles sont chargées de protéger. Il est significatif, de ce point de vue, de constater qu'un nombre croissant de patients sont réticents face au vaccin. La deuxième option consiste à supprimer. Il s'agit d'annihiler la propension que nous avons à reconnaître le monde extérieur et l'autre comme fondamentalement agressifs. Cela permet sans doute de diminuer le risque d'auto-agressivité, mais peut aussi stimuler la peur de la perte d'identité. Sans défense, plus d'identité : le refus de l'initiative pour une Suisse sans armée relève exactement de cette peur. La troisième option thérapeutique, enfin, consiste à éduquer. Il s'agit de civiliser, de composer, d'accepter. C'est la formule idéale. C'est ce que nous essayons de faire ici, grâce au travail de Jean Starobinski et de tous ceux qui sont présents. Nous voulons trouver une forme moralement possible de l'identité.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : Je suis très intéressée par votre proposition, encore que je ne la suive pas tout à fait. L'idée ^{p.128} que l'allergie est une forme d'identité socialement acceptable, de maladie individuelle qui nous permet de mieux vivre, me semble à creuser. Mais je tiens à rappeler que le mot *allergie*, quand il a été forgé, avait un sens différent de celui que nous lui donnons aujourd'hui. Il signifiait, grosso modo : « Je réagis différemment, je fais différemment. » Il désignait essentiellement les modifications de la réactivité, telles qu'on peut les constater dans la vaccination, par exemple : si un enfant est vacciné, il réagira différemment lorsqu'il rencontrera le microbe contre lequel il est vacciné. Le sens du terme *allergie* était donc très général. Mais il a évolué, par le biais de la réaction à la tuberculine : on a commencé par parler d'allergie à la tuberculine puis, par dérivation, on a ainsi désigné les réactions qu'on appelle aujourd'hui *allergiques*. Il y a eu bien sûr quelques tentatives de retour au sens originaire du terme, de la part de quelques immunologistes puristes. Mais il était trop tard. Le mot a fait fortune, probablement parce qu'il rencontrait une certaine acceptation sociale et correspondait à des phénomènes

Nos Identités

qu'on éprouvait le besoin d'identifier et de nommer. Ce succès a parfois fait le désespoir des allergologues eux-mêmes, dans la mesure où le terrain sur lequel ils travaillaient a longtemps été considéré comme suspect par les immunologistes et même par les médecins.

Le terme d'*allergie* a-t-il donc désigné des maladies, des formes d'identité socialement acceptables ? Sur ce point encore, j'introduis un correctif : j'admets tout à fait que l'allergie soit décrite comme moralement acceptable, mais je doute qu'elle soit socialement acceptable. Vous avez rappelé que beaucoup d'allergologues devenaient allergiques. Je dirai que beaucoup d'allergologues sont venus à l'allergologie parce qu'ils étaient allergiques. Si l'on considère l'ensemble des créateurs de cette discipline, on constate qu'il s'y trouve une famille impressionnante d'allergiques. Deux pionniers américains en cette matière sont tout à fait caractéristiques : à une époque où l'allergologie était encore balbutiante, ils avaient déjà dressé une liste d'allergènes considérable ; ils se sont longuement observés et ont fait des expériences minutieuses sur eux-mêmes. Plus près de nous, la maladie du poumon des fermiers oblige les travailleurs agricoles à abandonner la manipulation du foin, ce qui équivaut pour eux à une catastrophe. Je ne sais pas si cela est moralement acceptable ; c'est en tout cas socialement insoutenable. Il n'en reste pas moins qu'en effet, l'allergie est souvent une manière de conforter un *moi* malheureux et de le rendre acceptable, voire intéressant, pour le médecin qui en vit comme pour l'entourage qui respecte les interdits délimitant le territoire de l'allergique. Sur ce point, je suis donc globalement d'accord avec vous, malgré mes réticences.

Votre troisième point pose de nombreuses questions. La désaffection actuelle à l'égard de la vaccination, pour une part, s'explique aisément. Elle tient à une sorte de doute profond qui continue d'habiter, tout particulièrement, les praticiens de la vaccination à grande échelle. Ce doute porte sur l'objet de leur manipulation : est-il sûr que cette protection, artificiellement ^{p.129} obtenue, soit strictement superposable à celle que l'on aurait obtenue par une rencontre heureuse de la bactérie ou du virus ? Cette question a obsédé Pasteur. Il s'est toujours demandé si la vaccination contre la variole offrait une protection comparable à celle qu'offre une bonne variole. La vaccination a malgré tout, et légitimement, gardé ses défenseurs. Personne aujourd'hui ne l'abandonnerait de gaîté de cœur. Par ailleurs, la vaccination a été une technique importante du point de vue de la santé publique, parce qu'elle a été appliquée, non à quelques

Nos Identités

individus, mais à une grande échelle. Il est arrivé, comme toujours au cours d'opérations de cette envergure, que cela entraîne des catastrophes individuelles. Ainsi, la vaccination antivariolique a provoqué un nombre significatif de décès, à tel point qu'au moment où la contamination est devenue hautement improbable, les Etats-Unis ont proposé de l'abandonner. Cela nous renvoie à la question du poids de l'individu par rapport à celui d'une population.

M. JEAN-JACQUES DREIFUSS : Le livre récent de Mme Moulin s'intitule *Le Dernier Langage de la médecine*. On a parlé, à propos de l'allergie, de la dérive des mots. On a également mentionné les *cellules tueuses*. C'est dire que la valeur métaphorique des mots est extrêmement importante dans notre domaine.

M. BERTRAND CRAMER : Je crois que certaines métaphores revêtent un intérêt tout particulier. Lorsque M. Cruchaud nous explique que certaines cellules de notre organisme décident de se retourner contre nous-mêmes, et deviennent en quelque sorte des ennemies de l'intérieur, je pense aux nombreuses situations analogues qui se présentent en psychiatrie. L'une des causes les plus fréquentes de dépression profonde, par exemple, est une sorte de *déraillement de l'immunité psychique*. Certains contenus psychiques que nous abritons depuis longtemps, images ou idéaux, se retournent contre le sujet et l'attaquent de manière aussi vicieuse que les *cellules tueuses*. Au niveau métaphorique, l'idée d'un ennemi intérieur est passionnante. L'une des questions les plus intéressantes que pose la notion d'identité est précisément celle de la dialectique entre ce que l'on met au dedans — le processus d'intériorisation — et ce que l'on pose au dehors — externalisation ou exportation. Le problème de la greffe, sur ce plan, peut également être considéré d'un point de vue psychologique. Dans quelle mesure arrivons-nous à abriter en nous-mêmes l'ombre portée d'autrui, sans que cet autrui ne devienne un ennemi intérieur ? Mme Moulin disait qu'il faut des médiations si l'on veut éviter d'être une monade sans fenêtre ni porte ; elle touchait là un problème qui me semble essentiel au niveau de l'identité psychologique : comment pouvons-nous intérioriser quelque chose que nous ressentons comme bon, idéal ou puissant chez autrui, sans que cette sorte de corps étranger psychique ne prenne trop de place, ne nous écrase du dedans, et ne provoque ainsi la dépression ? M. Cruchaud connaît certainement ce p.130 nouveau domaine que l'on appelle *l'immuno-psychiatrie*. Des gens, par un

Nos Identités

raccourci qui me semble un peu dangereux, pensent que dans certains cas de dépression psychiatrique, on trouve également une immuno-dépression. On se trouve là au niveau métaphorique. Je pense qu'au niveau scientifique rien n'est encore prouvé, mais le dossier reste à suivre.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : Je ne suis pas une immunologiste à proprement parler. En vous écoutant, j'ai essayé de faire la part de la métaphore et de l'explication. En matière de psychiatrie, cela est particulièrement difficile. Il est évident que les rapports du soi et du non-soi, en immunologie, peuvent servir de matrice pour la compréhension des phénomènes psychiatriques, au sens métaphorique. Mais une discipline récente, la neuro-psycho-immunologie, rappelle que nombre d'échanges hormonaux, d'échanges de molécules et de médiateurs, peuvent avoir une incidence psychologique et psychiatrique. Je pense aux corticoïdes, qui ont un effet direct sur l'humeur et peuvent par conséquent faciliter le passage à la dépression ou à la manie. Dans un tel cas, nous n'avons pas affaire seulement à une métaphore. Le système immunitaire a certainement quelque chose à voir avec l'humeur et avec les phénomènes qui permettent la saisie et le maintien de l'unité d'une personnalité. Ce domaine est en pleine expansion.

A propos des frontières de l'individu, je pense avec Mme Polla que nous vivons dans des sociétés où ce dernier est fortement valorisé, de même que la conscience de soi-même. En parlant de la manière dont un individu vit la permanence du *je* dans ce qui lui arrive, et nonobstant les états possibles d'obscurcissement de la conscience, je n'ai pas oublié que dans notre société, l'état de conscience maximum est privilégié. Mais il existe des sociétés où les états crépusculaires, les états intermédiaires sont non seulement favorisés, mais valorisés. Je pense à la transe, ou encore à l'alcoolisation systématique de certaines sociétés indiennes, qui est plus qu'un rituel, qui possède sa place, et est honorée comme une expérience importante dans la relation à autrui. Les anthropologues parlent volontiers d'*immunité* ou d'*auto-immunité*, pour expliquer les phénomènes de rejet ou d'acceptation qui ont lieu, non entre individus, mais à l'intérieur même du corps social. On voit donc ces métaphores sortir du champ de l'immunologie, exploser littéralement dans tous les domaines. On est obligé de leur reconnaître une valeur heuristique incontestable, tout en étant rigoureux dans leur utilisation.

Nos Identités

M. BERTRAND CRAMER : Comment se fait-il que nous arrivions à maintenir notre sens du *je*, alors que nous passons la moitié de notre vie dans un état de conscience altéré, qui est le sommeil ? C'est une étonnante prouesse psychologique. Certaines gens ressentent le sommeil comme une menace qui les empêche de se retrouver, de maintenir la continuité de leur identité. Dans le sommeil, comme dans l'alcoolisation, p.131 ressortent des contenus psychiques qui ont été bannis par le conscient. On retrouve ici l'idée du rêve comme message de l'inconscient. Comment se fait-il que nous arrivions à garder, jusque dans le sommeil, le sentiment que c'est bien nous qui sommes les auteurs de notre propre rêve ? C'est là un des mystères les plus importants de l'identité psychique.

M. JEAN-JACQUES DREIFUSS : En tant que pédopsychiatre, pouvez-vous nous expliquer comment l'identité se construit ?

M. BERTRAND CRAMER : Mme Moulin a également fait allusion à ce problème, en disant que si l'on s'en tient à une définition purement extérieure de l'identité, on en perd l'essentiel et on reste figé dans une conception policière. Comment trouver une formulation qui tienne compte de la subjectivité ? Mme Moulin proposait de passer par le biologique, en tant que garant de l'intériorité et de la subjectivation de l'identité. On peut se demander toutefois si le corps est vraiment le garant le plus sérieux et le plus fiable d'une identité. Comment les choses se passent-elles chez le petit enfant ?

D'abord, quand on parle de corps, s'agit-il bien du corps objectif ? Après tout, ce dernier peut largement être traité selon la méthode des indices policiers, qui sont objectivables et peuvent par conséquent être identifiés de l'extérieur. Le corps, du point de vue de sa compétence à fournir des perceptions, est de nature intermittente, parce que la plupart des sensations qui nous en viennent ne sont pas continues, et ne sont donc pas garantes de continuité. Excitation, plaisir, faim, apaisement, ne sont jamais que des moments. Il me semble donc difficile de s'étayer exclusivement sur le corps pour asseoir une identité permanente. Je vous rappelle, par ailleurs, que le corps ne nous appartient pas d'emblée ; il faut qu'il fasse l'objet d'une subjectivation, d'une appropriation, qui se fait difficilement chez l'enfant. Pour certains de mes patients, l'idée que leur corps leur appartient est tout à fait

Nos Identités

étrangère. Il existe donc un apprentissage de l'appropriation subjective du corps. Cette appropriation se fait, précisément, à travers la médiation de la mère. Sans la présence de la mère, qui l'apaise au moment où il est en détresse, l'enfant ressent son propre corps comme un ennemi. L'un des grands dilemmes de l'identité, en d'autres termes, est qu'elle commence à deux, et qu'elle va vers l'unité d'une seule personne. Au début, l'enfant ne peut faire sien son corps qu'à partir de ce que l'agent maternel lui fournit. Il idéalise cet agent à tel point qu'il cherche à se l'approprier, par un processus d'identification. Il se produit une confusion entre l'autre et le soi. *Tout le dilemme de la formation de l'identité est de passer de deux à un.* Le terme d'*identité*, lui-même, a désigné l'identité — *idem* en latin — de deux objets, avant de signaler la permanence de chacun d'eux. L'enfant doit apprendre à se démarquer de sa mère et à s'approprier lui-même. Tous nos problèmes d'identité viennent de ce commerce difficile : puis-je accepter l'autre sans ^{p.132} être envahi et disparaître, puis-je m'affirmer sans faire disparaître l'autre ? C'est le problème du racisme. Ici réside l'intérêt du mouvement dialectique entre le soi et l'autre, entre la tendance à la fermeture sur soi et l'hébergement de l'autre en soi.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : Vous avez soulevé une foule de questions ! Il y a d'abord une interrogation angoissante pour chacun de nous : risquons-nous la folie chaque fois que nous nous réveillons ? La réponse est non. Mais il est vrai que beaucoup d'entre nous connaissent parfois des états d'hébétéude ou de désorientation au petit matin. L'explication que je propose à cela repose sur une philosophie fortement inspirée de Leibniz — qui a donné à d'innombrables questions des réponses aujourd'hui encore pertinentes. Je crois qu'il subsiste toujours, même dans les états de rêve ou de sommeil, une différentielle de conscience. Vous me direz que je n'en apporte pas la preuve expérimentale. Mais où trouve-t-on la preuve expérimentale de la conscience ? Nous avons pendant notre sommeil des phases particulièrement actives, que les spécialistes ont décrites. Ne peut-on pas considérer qu'il reste constamment une petite activité que l'on peut dire *cérébrale* ou *de conscience*, suivant que l'on se place d'un point de vue matériel ou spirituel ? Cette différentielle de conscience s'intègre tout naturellement lorsque nous sautons sur nos deux pieds. Ce que je dis ici n'est pas une pirouette. Lorsque nous avons des cauchemars, nous faisons tous une expérience psychologique : le corps semble ligoté, la pensée

Nos Identités

semble l'être aussi ; pourtant nous savons, quelque part, que nous pourrions, si nous le voulions énergiquement, nous libérer de ce cauchemar. Il y a là, paralysée mais présente, une forme embryonnaire de conscience. Vous avez également parlé des identifications nécessaires au cours du développement de l'enfant. Il va de soi que l'on retrouve ici le problème des identités objectives dont j'ai parlé à propos des sciences. Ces identités naissent d'autres identités, qui sont différentes d'elles-mêmes ; c'est là un grand mystère, comme le fait qu'un enfant naisse de deux personnes reste un mystère — vous avez dit qu'il fallait passer de deux à un. Le fait que l'enfant s'approprie sa personnalité n'exclut pas la permanence de processus d'identification qui dureront toute sa vie. Cela crée une difficulté supplémentaire. Il n'y a pas d'identité absolue, car une telle identité relèverait du pathologique ; mais il y a des identifications raisonnables et limitées. C'est pourquoi je suis un peu gênée par l'interprétation psychologique du racisme. Ce dernier correspondrait au fond à une sorte de reproduction à grande échelle des phénomènes qui marquent le passage à l'âge adulte. Le rejet de l'autre qui caractérise le racisme serait en fin de compte une sorte de passage à l'âge adulte mal opéré ou malheureux. Je ne prétends pas qu'il n'est pas pertinent de chercher des explications psychologiques. Mais un phénomène comme le racisme doit être replacé dans un contexte avant tout politique, où il rejoint les autres identités ^{p.133} ambiguës, celles des classes sociales et celles des nations. Peut-être ma prise de position est-elle plus politique que scientifique.

M. JEAN-JACQUES DREIFUSS : Nous avons parlé de l'individu. Mais à côté de l'individu, il y a l'espèce, la population.

M. BERNARDINO FANTINI : Je crois, en effet, qu'il serait intéressant d'appliquer de manière plus poussée le concept d'identité aux sciences biologiques. Certains mots ont en permanence un énorme succès, du fait de leur valeur heuristique. Mais ces mots ont trop souvent tendance à donner des réponses sans reste. Il en va ainsi des concepts d'information, d'équilibre, de régulation. A mon sens, le concept d'identité, appliqué à la biologie, risque d'entrer dans cette catégorie. Ce colloque vise précisément à le relativiser, à chercher à définir le reste que le mot laisse flou.

En cherchant une définition logique du concept d'identité, on pourra dire que

Nos Identités

c'est l'ensemble des caractères ou des circonstances qui permettent de distinguer un individu ou un objet des autres individus ou objets de la même espèce ou classe. Cela est le résultat d'un processus discriminatoire au sens strict du terme, c'est-à-dire de la possibilité de distinguer les individus les uns des autres. Si telle est la définition de l'identité, force est de constater que ce concept n'est pas utilisé par la biologie moderne, qui lui préfère le concept d'individualité. Cela tient à des raisons historiques. Comme Anne-Marie Moulin l'a remarqué, l'histoire naturelle, qui avait comme programme de classer les objets naturels, a essayé d'établir leur identité. Avec la naissance de la biologie, au début du XIX^e siècle, puis avec l'arrivée de la clinique moderne, avec l'école anatomo-clinique, on a introduit le concept d'organisation. L'étude des objets naturels a changé de méthode et de principe d'explication. *La biologie n'est plus une science des objets ; elle est devenue une science des relations entre les objets*. Le concept d'organisation a dès lors joué, et joue encore, un rôle fondamental. La célèbre définition de Claude Bernard (« La cellule est déjà un organisme [...] elle peut être l'élément individuel dont l'animal ou la plante sont une société [...] L'organisme, comme la société, est construit de telle façon que les conditions de la vie élémentaire y soient respectées »¹) constitue en quelque sorte la base des théories actuelles. L'individualité est donc définie par rapport à ses relations avec les autres dans le temps et dans l'espace. Rudolf Virchow a transposé au niveau cellulaire une métaphore politique, qui montre l'efficacité de cette image : « Il y a un état démocratique d'individus de statut égal, bien que non également doués, maintenus ensemble parce qu'ils dépendent les uns des autres et parce qu'il se trouve certains points focaux d'organisation sans p.134 l'intégrité desquels l'approvisionnement des individualités en matière nutritive saine ne peut se produire »². Nous sommes ici en présence d'un concept qui souligne qu'un objet biologique, et donc un individu, n'est défini que par rapport aux autres individus. Cette relation s'étend dans l'espace, c'est-à-dire au niveau des populations, et dans le temps, c'est-à-dire au cours de l'évolution biologique. Nous nous trouvons tous dans une continuité génétique avec les générations passées et les générations futures. Le

¹ Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Baillière. 1878, pp. 356-357.

² Rudolf Virchow, *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Berlin, Hirschwald, 1858, p. 25.

Nos Identités

concept de permanence acquiert dans ce contexte une signification profonde. Je pense à saint Augustin, qui disait que notre présent est nécessairement le présent du passé, comme il est le présent du futur.

L'idée d'organisation a été appliquée par la biologie à l'ensemble de ses niveaux hiérarchiques, qui s'emboîtent à la manière des poupées russes : molécule, cellule, tissu, organisme, population, espèce, biosphère. A chaque niveau, elle parle de variabilité, et donc d'individualité. Au niveau moléculaire, ou pour être plus précis au niveau des macromolécules biologiques, on parle de plus en plus de variabilité, de familles de molécules, de populations de molécules. En biologie, l'idée de l'identité de l'individu tend à se confondre avec celle du maintien de l'individualité dans le temps.

Je remarquerai, pour conclure, que la structure théorique de la biologie et de la médecine se fonde sur des antinomies fondamentales, qui s'opposent et se complètent à la fois : structure/fonction, réductionnisme/intégrisme, âme/corps, maladie/santé, vie/mort. Ces antinomies fondamentales sont souvent des artifices rhétoriques, des solutions faciles et fascinantes apportées à des problèmes qui demeurent complexes, posés par des objets qui défient toute interprétation simpliste. La biologie contemporaine montre que ces antinomies ne peuvent pas être résolues. L'une d'elles oppose individu et population. Elle est à la base de la dynamique qui détermine l'évolution par sélection naturelle. Ses deux termes sont absolument indispensables. Une population naturelle est par définition un ensemble d'individus différents les uns des autres. La variabilité individuelle reste le moteur fondamental de l'évolution. En ce sens, il n'y a pas de permanence en biologie. Pour certains philosophes et biologistes, c'est là un trait qui sépare, précisément, les sciences physiques des sciences biologiques. Nous touchons ici au débat, qui sera peut-être repris pendant l'entretien avec Antoine Danchin, entre une conception dualiste, qui oppose des entités permanentes — information et programme — et une conception dynamique, où il n'existe aucun repos, où le changement est continu.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : J'ai été très impressionnée par la référence à saint Augustin. J'aurais dû y penser, plutôt qu'à Leibniz. Car saint Augustin avait un sens profond de l'histoire, qu'il ^{p.135} s'agisse de l'histoire de l'Eglise ou de sa propre histoire, marquée par sa conversion. Sa pensée aurait pu m'aider à trouver la réponse à l'interrogation de M. Cramer, sur ce que j'ai appelé une

Nos Identités

différentielle de conscience, en ceci que saint Augustin a montré que la conscience du présent n'est jamais repliée sur l'instant qui passe, mais qu'elle englobe ce qu'il appelle le *présent du passé* et le *présent du futur*. L'intégration de ces trois dimensions temporelles dans l'actualité donne son sens à la personne et lui permet de se développer. J'ai oublié saint Augustin. J'ai omis d'autres choses encore. Je n'ai pas parlé, en particulier, de l'importance de la variabilité individuelle pour l'évolution. J'aurais dû insister sur le fait que le polymorphisme, qui est le nom scientifique de la variabilité, avait été considéré comme un réservoir de différences précieux pour l'évolution ; il est également précieux pour l'immunologie, puisqu'on affirme volontiers que le polymorphisme du système HLA ¹, par exemple, garantit que l'on trouvera toujours, dans une population donnée, le profil immunitaire correspondant à la défense contre un nouveau virus ou un nouveau pathogène. Peut-être la résistance au VIH ² est-elle déjà organisée, dans l'obscurité de nos défenses. Je n'ai pas soulevé cette question, en fait, parce que j'ai volontairement privilégié, vous l'aurez remarqué, les aspects presque négatifs de l'identité. A certains moments, j'aurais voulu bannir le terme d'*identité* de mon exposé, et le remplacer par un autre terme, parce qu'il me semblait véhiculer un absolu qui n'avait pas sa place en science. Je pense aussi que si le polymorphisme humain a servi de réservoir à la sélection naturelle, il a servi aussi, hélas, de prétexte à beaucoup de tentatives d'eugénique.

M. ALEX MAURON : Au fil des interventions précédentes, on a vu que les métaphores de l'identité immunologique, les métaphores du soi et du non-soi, sont des métaphores fortes. Elles éveillent un écho dans des régions des sciences biomédicales très éloignées de l'immunologie proprement dite. Ce sont, au fond, des « pompes à intuition », qui signifient quelque chose pour le psychiatre ou pour les personnes qui ne sont pas directement engagées dans l'immunologie. Il me semble que si nous revenons sur le terrain de l'immunologie proprement dite, ces métaphores ne sont plus aussi stables et univoques que nous pourrions le croire. La métaphore du soi et du non-soi possède elle-même une histoire. J'ai l'impression, en observant le

¹ Voir pp. 115-116.

² VIH : virus de l'immunodéficience humaine (virus du sida).

Nos Identités

développement actuel de l'immunologie, que quelque chose est en train de se défaire par rapport à un certain modèle classique de ce qu'est l'établissement de la discrimination entre le soi et le non-soi. Ce modèle, présenté dans les manuels d'immunologie, insiste beaucoup sur le fait que cette discrimination est le résultat d'un processus qui se passe essentiellement au cours de la vie foetale, d'une éducation des lymphocytes qui a p.136 lieu dans le thymus, où tous les lymphocytes correspondant au soi, et donc potentiellement dangereux pour la suite, sont éliminés. Le résultat de cette éducation thymique consiste en ceci que le système immunitaire regarde essentiellement vers l'extérieur. Il est prêt à réagir à la présence de l'étranger, de l'agent infectieux, à la structure du non-soi. Au fond, *le concept du soi qui se dégage de ce modèle, est celui d'un soi négatif, en creux, défini par l'absence d'un certain nombre de clones de lymphocytes.* Ce soi en creux me semble relativisé par les résultats des recherches récentes en immunologie. Celles-ci montrent de plus en plus que les clones dirigés contre le soi ne sont pas purement et simplement éliminés, mais qu'ils sont toujours présents, dans un état anergique, et qu'ils peuvent être réactivés, provoquant alors des maladies auto-immunes. Certains immunologistes pensent, et c'est le plus important, que ces clones ont un rôle à jouer dans le système immunitaire sain. En d'autres termes, la reconnaissance du soi ne se ferait pas seulement du côté de la pathologie auto-immune, de la lutte contre l'ennemi intérieur, mais s'intégrerait dans l'économie du système immunitaire en tant que tel ; elle se ferait donc aussi du côté de la santé. Cela donne au soi immunologique un sens plus positif.

Mais, si l'on reprend ces idées, la frontière entre le soi et le non-soi, vue en termes purement immunologiques, commence à être conceptuellement difficile à marquer. Ce n'est plus quelque chose d'aussi simple que ce que l'on trouve dans les manuels. Surtout, cela a une conséquence pour le style de science que l'immunologie est en train de devenir. Comme la génétique moléculaire, l'immunologie a suivi un programme réductionniste pur et dur, visant à lister les composants élémentaires de son champ d'application. Dans les deux sciences, l'achèvement de ce programme a pratiquement abouti à une situation inverse de celle du départ : à une attention renouvelée aux propriétés distribuées, à l'équilibre et à l'économie du système immunitaire global. Je ne serais pas surpris d'apprendre qu'en génétique, de même, l'attention réductionniste à la séquence du génome de tel ou tel organisme, finisse par nous ouvrir les yeux

Nos Identités

sur les propriétés distribuées du génome, qui sont des propriétés émergentes, différentes de celles auxquelles s'intéresse le cloneur classique. Je crois donc que la métaphore immunologique du soi et du non-soi est séduisante, hors des frontières de l'immunologie, mais qu'à l'intérieur de ce domaine, elle se transforme, et que dans quelques années elle sera peut-être méconnaissable.

A propos de la frontière entre le soi et le non-soi, il me semble important de remarquer que certains développements de la médecine pourraient avoir dans l'avenir des conséquences curieuses. Je pense bien sûr aux xénogreffes. Je pense aussi à quelque chose dont on parle de plus en plus, à savoir les greffes de cellules encapsulées dans des matériaux inertes, ne laissant passer que les petites molécules ; ces greffons sécrèteraient des substances nécessaires à l'organisme, tout en restant « invisibles » au système immunitaire, parce que protégés par leur matrice inerte. Le statut symbolique de tels objets ^{p.137} sera très particulier. Ils sont hybrides, en ce sens qu'ils constituent une prothèse relevant à la fois de l'inerte et du vivant, et qu'ils se trouvent à la fois dans le corps et à l'extérieur du corps. Ils sont dans le corps du point de vue métabolique et biochimique, puisqu'ils sont intégrés dans le métabolisme énergétique de l'hôte et sécrètent un certain nombre de substances. Ils sont hors du corps parce qu'invisibles au système immunitaire. Le système de discrimination du soi et du non-soi, ici, se trouve hors course. Je ne sais pas comment la médecine du futur parviendra à affronter ce défi symbolique, et comment notre civilisation pourra, si je puis dire, digérer ce nouveau type de thérapie.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : Le modèle dont vous avez parlé, qui est très stimulant pour l'imagination, me permet de rappeler qu'à toutes les étapes de la définition de l'immunologie comme science du soi et du non-soi, ces termes ont subi de considérables transformations. On a constamment rappelé, ces dernières années, que soi et non-soi n'étaient pas littéralement opposables, et qu'ils avaient des liens de familiarité, qu'ils s'interpénétraient. Un texte de Simmel, consacré à la perception de l'étranger dans la cité grecque, permet métaphoriquement de comprendre l'immunologie. Il distingue plusieurs types d'étrangers. Il y a celui qui n'est pas perçu du tout : c'est le barbare, incompréhensible et donc non comparable, qui au fond n'existe pas : il n'est pas un « en-soi », il n'est que néant. Dans la cité elle-même, on trouve des « non-

Nos Identités

soi » d'intensité variable, le métèque et l'esclave, qui n'ont pas de droits civiques. Il y a encore les femmes, dont Simmel ne parle pas. Cette altérité est perçue en rapport avec la réalité d'un citoyen grec. Nous avons un peu de tout cela dans les relations entre le soi et le non-soi. Les immunologistes aimaient parler, à une certaine époque, du soi perçu dans le contexte du non-soi, ou inversement : le HLA était le soi, et c'était le HLA qui présentait les antigènes étrangers. On a développé beaucoup de virtuosité sur ces thèmes. Elle est un peu retombée. Il reste néanmoins que l'immunité, lorsqu'elle s'exprime de manière éclatante dans une réaction immunitaire forte vis-à-vis d'un antigène fort, résulte souvent de l'amplification d'une réponse minime, à peine perceptible, mais déjà présente dans l'organisme. Cela rappelle aussi que les réductionnistes ont fait un travail considérable, quand ils ont montré qu'il existe de multiples séquences moléculaires identiques, à l'intérieur et à l'extérieur du corps ; de très nombreuses protéines, par exemple, portent des séquences moléculaires analogues à celles de nos pires ennemis, comme les mycobactéries. On comprend mieux, désormais, comment des réponses douces au soi, d'intensité minime, peuvent être puissamment amplifiées en cas de rencontre avec un pathogène portant des séquences comparables.

M. HENRI WERMUS : J'aimerais faire une remarque d'ordre terminologique. Il s'agit des relations d'identité binaires entre deux concepts. Logiquement, une telle relation exige que toutes les propriétés des _{p.138} deux objets — elles sont potentiellement en nombre infini — soient les mêmes. Mais en pratique, quand on affirme, par exemple, que deux boules sont identiques, on veut dire qu'elles sont interchangeables par rapport à une certaine visée, ou équivalentes par rapport à un certain projet. Il ne faut pas confondre notre ignorance, notre incapacité à faire la différence, avec une relation d'identité. Car nous jouons ici avec quelque chose d'important. L'identité prend son importance dans notre modélisation du réel, dans nos représentations. Cela signifie que deux descriptions d'un même objet peuvent être différentes ; la constatation de ce fait peut constituer un objet de recherche intéressant. L'exemple le plus classique est celui de Frege, qui remarque que l'Etoile du matin et l'Etoile du soir désignent toutes deux la planète Vénus. Selon le contexte, sa désignation peut être juste ou fausse. Autrement dit, l'une des bases fondamentales de la logique propositionnelle est que la substitutivité d'*égale* par *égale* cesse d'être valide. Il

Nos Identités

faut faire attention à de telles erreurs de logique. Pour sortir de cette difficulté, Frege a introduit le concept de *Sinn und Bedeutung*, la signification et les références. Ce que nous nommons, ce que vise la relation d'identité, est l'objet dénommé. Le nom de la chose n'est pas la chose elle-même. En revanche, la signification découle de la manière dont l'objet visé est décrit, de l'interprétation du fait. Par la dimension de la signification, par la manière dont nous *donnons* l'objet, notre sensibilité particulière s'introduit. Nous avons donc au moins deux composantes importantes dans la signification. La première est le contenu de cette signification, et la seconde est l'objet désigné. Ce n'est pas sans conséquence. Dans la description des objets s'investissent notre personnalité, notre interprétation, notre sensibilité. La perspective change : au lieu de demander ce qui est, c'est-à-dire de poser la question de l'identité référentielle, on demande ce que cela signifie : qu'est-ce que cela nous apprend, de quelle façon ranger ce fait dans nos connaissances, c'est-à-dire comment le comprendre. Il y a ici un déplacement, non seulement épistémique, mais existentiel. Au lieu de s'intéresser à la vérité scientifique, à la vérité référentielle, on cherche à comprendre et à générer des significations. Plus précisément, nous cherchons à former et à organiser nos croyances sur le monde.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : Vous avez fort bien montré comment Frege a tout à la fois simplifié et compliqué la chose. Vous avez parlé en termes de langage. En termes de perception, la situation est un peu la même ; la phénoménologie a rappelé que le *je* n'appréhende jamais totalement l'objet visé. Il a par définition une perspective. Sa visée est partielle. Sa perception n'a donc rien à voir avec *l'adequatio rei et intellectus*. Il s'agit forcément et toujours d'un point de vue sur la chose. Seule la science, qui a une approche différente, peut totaliser ces points de vue. On a donc, au niveau de la perception, quelque chose d'équivalent à ce que Frege disait du langage.

Mme FRANCE QUÉRÉ : p.139 J'ai eu le sentiment, en écoutant votre exposé, Mme Polla, que vous ne traitiez que des maladies bénignes. Que signifie exactement « socialement ou moralement acceptable » ? Il est vrai qu'une allergie peut devenir une coquetterie, parce qu'elle permet de tyranniser un peu l'entourage du malade, d'exercer sur lui une sorte de pouvoir. Mais il arrive

Nos Identités

aussi que l'allergie soit le tyran de celui qui en est l'objet. Il se peut que l'allergène soit introuvable ; dans ce cas, on envoie le patient chez le psychiatre — qui trouve toujours quelque chose. Le patient lui-même est toujours très incertain des causes qui déterminent ses crises ; dans les cas graves, sa survie même peut être mise en question. Il est alors lui-même le tyrannisé, et non le tyran.

J'ai par ailleurs le sentiment que nous butons, dans cet entretien, sur une limite dont nous ne nous sommes pas tout à fait avoué la présence. Je crains que la question de l'identité, dans la mesure où nous la traitons par la médecine, c'est-à-dire à travers le corps, ne reste perçue d'une manière réductrice. Nous nous donnons l'illusion d'un pouvoir de connaissance ou d'action sur cette identité. Or, le plus précieux de notre identité n'est pas réductible à l'identifiable. Il se dérobe. Je rappelle encore une fois saint Augustin : lorsqu'il plonge au plus profond de sa conscience, il trouve quelque chose qui ressemble à Dieu, *intimior intimo meo*. Il ressent une sorte d'intimité vertigineuse et trouve les mots de la religion, c'est-à-dire de la transcendance, pour essayer d'appréhender son expérience. J'ai été très émue, en lisant les lettres de la jeune juive Etty Hillesum ¹, de retrouver la même démarche, à savoir une plongée dans la conscience, qui l'amène à respecter quelque chose en elle qu'elle ne connaît pas, et qu'elle interprète pourtant comme étant le plus profond d'elle-même. Cette intimité vertigineuse peut être appelée *transcendance* — elle dit que Dieu est logé au-dedans d'elle-même. Ainsi l'identité, finalement, ne serait-elle pas une question sur soi ?

Mme BARBARA POLLA : Votre remarque est proche de celle que m'a faite Mme Moulin. Il est vrai que j'ai parlé de l'allergie bénigne, qui représente néanmoins un très important pourcentage des allergies. Il est également vrai que l'allergie peut être extrêmement grave. Chaque fois qu'elle pose un problème social ou professionnel, elle détermine une situation grave, à laquelle nous accordons toute l'attention nécessaire. Elle est potentiellement mortelle. Chaque année, des gens meurent d'allergies au venin d'hyménoptères. Je n'ai pas l'intention de banaliser les allergies graves, qui posent des problèmes

¹ Etty Hillesum, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, Paris, Le Seuil, 1985, et *Lettres de Westerbork*, Paris, Le Seuil, 1988.

Nos Identités

importants et difficiles. Mais elles ne concernent, dans le cadre d'une consultation d'allergologie, qu'un petit pourcentage des cas. Quand on affirme que 30 % de la population suisse est allergique, on constate en fait que l'hypersensibilité à certains ^{p.140} objets, identifiables ou non, est un phénomène extrêmement fréquent. D'une certaine manière, je distinguerais l'allergie malade, à proprement parler, de ces situations où l'allergie n'est pas tout à fait une maladie, où elle constitue plutôt une manifestation de singularité, une interface entre le normal et la maladie. C'est par rapport à ces personnes-là que je me suis permis de dire qu'en fait, l'allergie est quelque chose de bénin. Cela dit, l'adjectif *bénin* ne signifie pas que ces cas soient négligeables, loin de là. Je ne veux ni les banaliser, ni les renvoyer au psychiatre. Je pense qu'ils sont des manifestations acceptables de singularité.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : L'allergie, aujourd'hui, peut parfois donner au patient l'impression d'être le possesseur d'un *moi* précieux. Dans de tels cas, on se rattache à une tradition. Au XVIII^e siècle, être valétudinaire était parfois bien porté. Je pense à Voltaire ou à Fontenelle, qui se sont assurés une réputation de santé fragile, mais qui ont tous deux vécu jusqu'à un âge très avancé. Il y a toujours une négociation avec la maladie, et celle-ci a pris au XX^e siècle la forme de l'allergie.

Mais Mme Quéré a parlé de choses bien plus sérieuses. Il est difficile, à la fin d'une journée consacrée à l'identité, de parler de ce qui ne peut se définir que comme une identité absolue, à savoir la divinité. Le cogito lui-même, qui est pourtant un essai d'identification profonde de l'humain, de l'essence à l'existence et de l'existence à la pensée, se prolonge dans une démonstration de l'existence de Dieu. Cette preuve fait apparaître un Dieu qui se définit en disant : « Je suis Celui qui suis » — ce qui est précisément la définition d'une identité absolue. Le rapport d'un être humain avec une identité absolue ne peut exister qu'au terme d'un véritable saut dans la transcendance. On peut avoir une relative compréhension de ce saut, à travers les diverses preuves théologiques de l'existence de Dieu qui ont été administrées depuis le Moyen Age. Je pense à saint Anselme, qui affirme que la preuve de l'existence de Dieu découle de ce que nous avons l'idée de quelque chose de grand, de plus grand que nous-mêmes, de toujours plus grand, jusqu'à ce que nous aboutissions à quelque chose de tel que rien ne puisse être conçu de plus grand.

Nos Identités

Mme FRANCE QUÉRÉ : Les deux expériences que j'ai rappelées, celle de saint Augustin et celle de la jeune déportée d'Auschwitz, ne s'appuient pas sur des preuves. Il n'y a dans ces deux cas aucun souci d'appropriation et de connaissance. Ils rendent béante la question du mystère. C'est cela qui me saisit. Il n'y a pas chez eux la jubilation de celui qui saurait quelque chose ou qui aurait touché l'absolu. Le mot n'est même pas prononcé. Ils affirment simplement que l'homme est plus grand que lui-même, et qu'il ouvre sur l'infini. Quant au « Je suis Celui qui suis », il s'agit là d'une traduction hellénisée ; il se pourrait que le texte hébraïque soit beaucoup plus malicieux : « Je suis qui je suis, cela ne te regarde pas, Moïse. » ^{p.141} Cela me semble beaucoup plus conforme au *Deus absconditus*, qui traverse tout l'Ancien Testament en ne se montrant jamais de face, mais toujours à travers des travestissements ou des symboles.

M. MARC FAESSLER : La traduction précise serait : « Je suis qui je serai. » En hébreu, on module les temps selon l'inaccompli ou l'accompli. Le fait que le texte hébreu ait choisi le mode de l'inaccompli éclaire de manière intéressante la conception de l'identité. Celle-ci s'ouvre dans l'ordre de la promesse. Il en va de même pour nous. Je pense que la référence à saint Augustin va dans le même sens, c'est-à-dire que c'est au moment où il s'ouvre sur le temps, et donc sur l'impossibilité de maîtriser l'instant qui passe, qu'il est renvoyé à la dimension de la promesse, à l'intérieur même de sa finitude, où s'atteste son ancrage dans le temps. Nous sommes là très proches de la formule hébraïque, aussi bien que de la pensée augustinienne.

M. ANTOINE DANCHIN : Je voudrais revenir à l'immunologie, avec une question sur le statut actuel d'un certain nombre de découvertes et sur le choix qui a été fait, dans le cadre des récompenses scientifiques, de mettre l'accent sur des découvertes dont il n'est pas sûr du tout qu'elles soient d'importance majeure. Je veux parler du concept correspondant au locus dit majeur d'histocompatibilité. Les résultats de la greffe de plus de trente mille reins, aux Etats-Unis et au Canada, ont donné lieu à une analyse axée sur la question de l'identité des donneurs et des receveurs. Ces expériences correspondent à un moment où la cyclosporine n'avait pas encore été découverte, et ne seront donc jamais refaites. Leur résultat est frappant : le rôle du complexe majeur d'histocompatibilité est quasiment nul. Ce qui compte le plus, de très loin, pour

Nos Identités

un chirurgien donné, c'est le statut social de l'individu. Une greffe tient d'autant mieux que le patient est d'une classe sociale plus élevée. Ce sont là des conclusions objectives et tout à fait surprenantes. On peut probablement faire réapparaître l'immunologie, mais pas nécessairement le locus majeur d'histocompatibilité.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : Vous soulevez un problème passionnant, qui a alimenté une controverse qui dure encore. En France en tout cas, on a longtemps calqué le sort de la transplantation sur le système HLA, comme la transfusion sur les groupes sanguins, en espérant des résultats comparables. Il y a eu ensuite une période de désaffection croissante à l'égard du système HLA. Cela a commencé aux Etats-Unis, a touché divers pays, puis s'est généralisé en France, au terme d'un véritable coup de force des jeunes générations. Cette crise du système HLA est arrivée, comme par hasard, au moment où nos systèmes de solidarité sociale étaient ébranlés dans leur fondement, et où la valeur d'un système d'échange des organes, qui nous paraissait symboliser cette solidarité, p.142 tendait à s'effriter. La transfusion et ses scandales n'ont pas amélioré la situation. Il est curieux que cette désaffection survienne au moment où les valeurs sociales sont mises en question, et où le primat de l'individualisme revient en force. A propos de la question de la compatibilité HLA et de son rôle dans la survie des greffons, je pense que le dernier mot n'est pas nécessairement dit. On pourra toujours essayer de sauver le HLA, en montrant, par exemple, qu'il est corrélé à d'autres systèmes de compatibilité que nous ne connaissons pas, mais qui lui sont attachés, et que nous testons par conséquent sans nous en rendre compte. Cela est bien sûr indémontrable. J'ai été frappée, en lisant les derniers résultats publiés à ce propos, de mesurer à quel point nous traversons actuellement une phase nouvelle. Nous avons beaucoup plus de recul que naguère, du moment que nous disposons d'un traitement immunosuppresseur qui permet à la greffe de ne pas être rejetée. Les délais sont désormais beaucoup plus longs. On peut se demander si, à long terme, l'effet de la compatibilité HLA ou d'autres compatibilités ne reviendra pas.

M. ANDRÉ CRUCHAUD : Je veux bien croire que les investigations faites aux Etats-Unis aient montré que la question a un aspect social. Dans le système de santé américain, que ses performances médicales n'empêchent pas d'être l'un

Nos Identités

des plus inégalitaires parmi ceux des pays industrialisés, il n'est pas étonnant que les individus socialement défavorisés soient moins bien traités que les autres. On a constaté, ici, que des greffes effectuées avec en apparence un très bon degré de compatibilité, évoluaient moins bien que des greffes faites dans de moins bonnes conditions. On fait intervenir, pour expliquer cela, la notion d'antigène d'histocompatibilité mineur, que les nouvelles techniques permettent de mettre en évidence, et qui semble jouer un rôle important dans l'acceptation ou le rejet d'une greffe. Il faudrait donc poursuivre les recherches américaines dans les pays européens, et voir si on obtient les mêmes résultats.

Mme LUCIE BOLENS : En tant qu'historienne, je m'intéresse au problème des jumeaux, des quintuplés et des siamois. Dans l'histoire sociale, ils apparaissent comme des phénomènes extrêmement focalisés sur l'identité et l'exacerbation de la conquête de l'identité. Qu'en pensez-vous ?

M. ANDRÉ CRUCHAUD : Il ne s'agit bien sûr pas d'expliquer pourquoi il y a des jumeaux, des triplés ou des quintuplés. Le problème, en fait, est assez simple. Les jumeaux dits *vrais* ne sont souvent pas aussi vrais qu'on ne l'imagine, même s'ils sont issus d'un même œuf. On sait, par exemple, que si l'un d'eux est diabétique, l'autre ne l'est pas nécessairement ; il n'y a concordance que dans 50 % des cas, à peu près. Dans la pratique, nous observons tous ce genre de discordance. J'ai traité, pendant ^{p.143} des années, un garçon qui souffrait d'une déficience immunitaire grave, d'origine congénitale. Son frère jumeau était en bonne santé, et l'est resté pendant les vingt ans qu'a duré l'observation. On ne pouvait imaginer de jumeaux apparemment plus semblables ; non seulement on a fait toutes les investigations biologiques possibles, mais les anomalies qu'on a repérées étaient présentes chez les deux ; ils ont eu la même vie, ne se sont pas mariés, ont vécu avec leurs parents, dans le même appartement, ayant les mêmes activités. On ne pouvait donc pas faire intervenir le facteur de l'environnement. Et pourtant, leurs existences ont été différentes. Même dans le cas de la gémellité la plus évidente, des différences demeurent.

Mme LUCIE BOLENS : Je crois que cette question gagne actuellement en importance. Avec les procédés modernes de fécondation, il y a de plus en plus de jumeaux. Cela peut devenir, demain, un thème important.

Nos Identités

M. BERTRAND CRAMER : Voici encore une métaphore puissante. Pour des parents, avoir deux fois le même enfant est une expérience tout à fait spéciale, qui n'est d'ailleurs pas toujours bienvenue. Mais votre question va plus loin, parce qu'elle pose de nouveau la question du passage du binaire à l'unique. Comment celui qui tous les jours voit son image comme dans un miroir, et qui a un rapport d'interaction privilégié avec son partenaire gémellaire, plutôt qu'avec sa mère ou son père, peut-il devenir un ? C'est un réel problème. La psychiatrie — quoiqu'elle ne prétende pas avoir réponse à tout, comme le veut le stéréotype tenace qui vient d'être une fois encore exposé — propose ici une réponse. Comment se fait-il que les jumeaux parviennent, à un moment donné, à se séparer ? Dans un grand nombre de cas, il est avéré que c'est là un défi épouvantable, et que pour beaucoup d'entre eux, l'assurance de posséder une identité finie, une démarcation qui évite d'être confondu avec l'autre, n'est jamais acquise. C'est une expérience intéressante du point de vue de l'acquisition de l'identité. J'ajoute que les parents doivent fournir un effort particulier pour inciter leurs enfants jumeaux à se constituer des identités personnelles. Si les père et mère abandonnent les jumeaux à leur propre sort, il est clair que ceux-ci tendront à constituer une sorte d'unité qu'il sera extrêmement difficile de défaire.

M. JEAN-JACQUES DREIFUSS : Pourriez-vous nous dire, Mme Bolens, à quels exemples historiques vous faisiez allusion ?

Mme LUCIE BOLENS : Des gravures représentant des siamois ont beaucoup ému les sociétés, au XVII^e siècle particulièrement, parce que l'un des deux êtres était sacrifié. De même, à l'époque médiévale, l'arrivée de jumeaux dans une famille était un événement catastrophique, p.144 pour la simple raison qu'il était souvent impossible de prendre en charge d'un coup deux nouvelles bouches à nourrir. Dans la mythologie, au contraire, la gémellité apparaît comme une bénédiction. Mais n'oublions pas que la bénédiction s'accompagne de l'élection, c'est-à-dire de l'évacuation de l'un des jumeaux.

M. BERTRAND CRAMER : On a remarqué que chez les siamois, l'identification avec l'autre va souvent si loin que l'un met son pouce dans la bouche de l'autre, et vice versa. Imaginez ce que cela signifie dans la

Nos Identités

perspective du développement d'une identité personnelle.

Mme LUCIE BOLENS : Le point important, ici, me semble être le regard affectif porté sur l'un et l'autre des deux enfants nés et vivant dans des moments et des contextes identiques, ainsi que le travail qui doit être fourni pour qu'ils acquièrent des identités distinctes. Au contraire, dans les cas où les enfants se succèdent normalement, il se produit une *mimesis*. Ce que je veux dire, avec l'exemple des jumeaux, c'est que paradoxalement, lorsque la structure de la famille semble normale, la *mimesis* crée une fusion dont souvent l'identité ne s'extrait que tardivement, pour autant qu'elle le fasse, alors que dans les cas où il y a des jumeaux, on constate une sorte d'épuration de la conquête de l'identité, puisque père et mère aident les individus à se déterminer eux-mêmes, dans le présent et le futur. Si, comme vous venez de le dire, cela ne se réalise presque jamais, alors nous touchons à la limite de la notion d'identité biologique.

Mme BARBARA POLLA : Ma question porte sur ce qui a été dit du complexe majeur d'histocompatibilité, de son rôle ou de son absence de rôle dans la survie du greffon. M. Wermus disait tout à l'heure qu'on ne demande pas ce qui est, mais ce que cela signifie. Dans votre livre, Mme Moulin, vous étudiez la question du système immunitaire. Mais n'étudions-nous pas quelque chose à quoi nous prêtons une signification, plutôt que ce qui est vraiment ? J'aimerais savoir, en d'autres termes, si dans l'étude du système immunitaire, nous touchons vraiment un objet qui est un système, ou si le terme même de *système* n'est pas une projection que nous faisons, et si notre étude ne porte pas sur autre chose que ce qui est.

Mme ANNE-MARIE MOULIN : Bernardino Fantini, tout à l'heure, a dit qu'il fallait sortir de la perspective réductionniste, et étudier le génome dans son ensemble, travailler dans une perspective globale. La notion de système immunitaire est un effort pour saisir de manière globale l'ensemble des réactions de l'organisme. Bien entendu, c'est un objet qui n'existe pas. C'est un idéal type, ou un objet régulateur ; on peut lui trouver beaucoup d'identités épistémologiques, sauf celle de réalité. Il n'y a pas d'expérimentation sur le système immunitaire dans son ensemble. Ce p.145 dernier a été, si l'on veut, une fiction extraordinairement féconde, et qui a

Nos Identités

induit toutes sortes de résultats, en particulier celui de rassembler tous ceux qui s'intéressaient au système immunitaire sans le savoir, et dont les perspectives ont pu ainsi converger.

@

LE CONCEPT D'IDENTITÉ DANS LA PHYSIQUE ACTUELLE ¹

INTRODUCTION

par Jacques Prentki
professeur honoraire au Collège de France

@

p.147 Nous allons nous pencher aujourd'hui sur le problème de l'identité dans la physique. Ce problème n'est pas nouveau. Il est important et a été discuté fréquemment. Il est peut-être amusant à ce propos de citer une phrase de Leibniz : « S'il y avait des atomes, disait-il, il y en aurait d'indistinguables en soi — ce qui est contre les plus grands principes de la raison. »

Voilà une phrase percutante. Exclure l'existence des atomes nous semble assez hardi aujourd'hui. Mais croire que le concept d'indiscernabilité pourrait avoir des conséquences graves pour le monde physique et la réalité qui nous entoure n'est absolument pas absurde, bien au contraire. La physique a mis en défaut le principe de l'identité des indiscernables de Leibniz selon lequel deux êtres réels ne sont jamais semblables. Il se trompait. Il est vrai qu'il a une très sérieuse excuse. Il ne connaissait malheureusement pas, comme pourrait le dire Valentin Telegdi, la mécanique quantique. Nous y verrons plus clair à la fin de cette conférence.

Je disais donc que le problème d'identité en physique se posait depuis longtemps. Il est devenu très intéressant et même tout à fait fondamental avec l'avènement de la mécanique quantique. C'est dans le cadre de cette théorie qu'il peut être formulé correctement, que l'on peut comprendre l'existence de particules identiques — au sens de l'expression *carte d'identité* — et étudier les conséquences très nombreuses, très importantes et souvent très surprenantes qu'entraîne l'existence de particules ou objets indiscernables.

Malheureusement, les concepts fondamentaux de la mécanique quantique, sa manière de décrire les systèmes et les phénomènes, les problèmes et les

¹ Le 29 septembre 1993.

Nos Identités

conclusions auxquels elle conduit sont souvent très loin de nos intuitions et de ce que nous croyons être le bon sens. D'où la difficulté d'expliquer les phénomènes quantiques en termes du langage de tous les jours. p.148 La mécanique quantique et ses conséquences se décrivent dans le cadre d'un formalisme mathématique relativement simple. Afin de se faire comprendre par les non-spécialistes, il faut traduire du langage des mathématiques où tout s'exprime clairement vers notre langage de tous les jours qui n'est pas toujours bien adapté.

Or, il est bien connu que la traduction est un art difficile, que certaines œuvres y sont récalcitrantes, surtout si l'on désire rester fidèle au texte et ne pas trahir l'original. Il existe des domaines de la physique quantique qui se prêtent raisonnablement bien à une présentation au large public. Ce sont en général des domaines où la partie descriptive est importante. L'évolution de l'Univers avec son *big bang*, certains aspects de la physique des particules ou de l'astrophysique en sont des exemples. Le domaine de la mécanique quantique que voudra exploiter Valentin Telegdi n'est pas de ce genre. C'est pour cela que sa tâche est particulièrement ardue. Je crois néanmoins qu'il réussira à vous convaincre que le problème d'identité en physique est important et que les conséquences qui en découlent sont énormes.

Avant de donner la parole à M. Telegdi, je voudrais dire tout le plaisir que j'ai à le présenter aujourd'hui, quitte à répéter en grande partie ce que l'on trouve dans le texte de présentation ci-contre.

D'origine hongroise, il obtient ses diplômes à l'Ecole polytechnique fédérale de Zurich. Il se rend aux Etats-Unis, où rapidement il devient professeur de physique expérimentale à l'Université de Chicago. Il y détient une des chaires les plus renommées. De retour en Suisse en 1976, il est nommé professeur de physique expérimentale à l'EPFZ, où il reste jusqu'en 1989. Il a travaillé dans de nombreux laboratoires aux Etats-Unis et en Europe, incluant le CERN, faisant partie d'équipes de chercheurs ou en dirigeant. Son rôle de maître ou de collaborateur actif est bien connu dans la communauté scientifique. Ses nombreux élèves et collaborateurs ont largement profité de ses connaissances, en particulier en théorie. Il a toujours montré beaucoup de sagesse et de discernement dans le choix de ses expériences. Il les a menées à bonne fin par des méthodes souvent très élégantes. L'élégance des méthodes expérimentales

Nos Identités

qu'il choisit ou qu'il aime chez les autres est un trait saillant de son goût et de sa personnalité scientifique. Il a contribué surtout au développement de la physique des particules et de la physique nucléaire. Certaines de ses contributions sont des classiques. Celles portant sur les propriétés du méson μ , sur la violation de la parité en sont des exemples.

M. Telegdi appartient à l'élite de la communauté des physiciens. Il est docteur *honoris causa* de quelques universités. Il est membre de plusieurs académies des sciences ou sociétés savantes. Il a enseigné dans les universités et les institutions scientifiques les plus renommées en Europe et aux Etats-Unis. Récemment, il a été honoré par le prestigieux et très convoité Prix Wolf.

Bien qu'expérimentateur, Valentin Telegdi s'est toujours intéressé à la théorie et c'est un sujet théorique qu'il a choisi aujourd'hui.

@

Nos Identités

VALENTIN L. TELEGDI Né le 11 janvier 1922 à Budapest ; citoyen des Etats-Unis. Diplômé ingénieur chimiste, Ecole polytechnique de l'Université de Lausanne ; docteur en physique, Ecole polytechnique fédérale de Zurich (EPFZ). 1950 ; professeur ordinaire, Université de Chicago, 1958 ; *Enrico Fermi Distinguished Service Professor*, 1972-1976 ; professeur, EPFZ, 1976-1989 ; *Visiting Professor* au California Institute of Technology, 1978-1992. Membre, puis président, du Comité des directives scientifiques (SPC) du CERN (Organisation européenne pour la recherche nucléaire).

Centres d'intérêt : physique nucléaire, physique des particules et des hautes énergies, en particulier physique du muon et des interactions faibles. Expériences à l'Université de Chicago, à l'Argonne National Laboratory, au Fermilab, à l'EPFZ, au Schweizerisches Institut für Nuklear-forschung et au CERN.

M. Telegdi a publié une centaine de mémoires dans des revues scientifiques de haut niveau, quelques articles de vulgarisation ou de caractère historique, un livre pédagogique.

Grand Prix de l'EPFZ, 1952. Doctorats *honoris causa* de Louvain. Budapest et Chicago. Membre de l'Académie des Sciences des Etats-Unis, de l'American Academy of Arts and Sciences, de l'Accademia di Torino, de l'Accademia Patavense (Padoue), de l'Académie des Sciences de Hongrie, de l'Accademia Nazionale dei Lincei (Rome). *Sherman Fairchild Distinguished Scholar* (Caltech) ; *Loeb Lecturer*, Harvard ; *Page Lecturer*, Yale ; *Schiff Lecturer*, Stanford. Prix Wolf 1991 en physique.

CONFÉRENCE DE VALENTIN L. TELEGDI

@

1. Introduction

p.149 Un humaniste qui s'adresse à un public de scientifiques a une tâche relativement facile : quel que soit son sujet particulier, le scientifique pensera que l'humaniste lui parle de lui-même ou pour le moins de sujets qui le concernent ou qui devraient le concerner. Moi-même j'ai lu avec grand intérêt les résumés des conférences qui devaient être présentées aux *Rencontres* et je les attendais avec impatience. Le contraire n'est certainement pas le cas : un scientifique pratiquant les sciences exactes et qui s'adresse à un public d'humanistes ou de profanes, ne peut — il est réaliste — espérer toucher leurs sentiments les plus intimes ou soulager leurs craintes les plus profondes (sauf, peut-être, s'il

Nos Identités

parle des problèmes nucléaires). Le mieux qu'il puisse espérer, c'est de satisfaire leur curiosité intellectuelle. Après tout, la curiosité est l'apanage des enfants et des scientifiques ; un scientifique est un individu qui a la curiosité d'un enfant et l'intelligence d'un adulte. Ainsi peut-il seulement espérer que vous ayez gardé un petit peu d'un gosse en vous !

De toutes les sciences exactes, la physique est la moins « humaine », dans le sens que c'est elle qui se donne le plus de mal pour faire abstraction de la nature subjective de nos observations et de nos préjugés personnels dans nos interprétations. Au sein de la p.150 physique même, la mécanique quantique — notre seule clef pour comprendre la nature à un niveau fondamental — présente — même pour les physiciens — des difficultés conceptuelles toutes particulières. Celles-ci dérivent en premier lieu de notre tendance innée à vouloir décrire le monde atomique (ou sous-atomique) avec un vocabulaire emprunté à notre expérience quotidienne, avec des mots comme *particule* ou *onde*.

La physique possède cependant — et tous les non-physiciens devraient le savoir — sa propre poésie et ses propres règles d'esthétique. Sa poésie réside dans le fait que l'on peut, avec une seule formule, découvrir des relations inattendues entre des phénomènes tout à fait divers (tels que, par exemple, les contractions des cuisses de grenouille de Galvani, la désintégration des atomes radioactifs et la combustion du soleil). Ses règles d'esthétique exigent de postuler le moins d'hypothèses possible et de chercher à atteindre le maximum de simplicité tant dans les expériences que dans les théories.

En physique, le terme *identité* a deux significations totalement différentes. La première est à peu près identique à celle qui vous

Nos Identités

est familière, c'est-à-dire celle d'un signalement, d'un ensemble de caractéristiques d'un « individu » (ici un atome, une molécule ou une particule « élémentaire »), les données reportées sur sa « carte d'identité ». La seconde est celle de l'« indiscernabilité » au sein d'un ensemble d'individus ayant tous des « cartes d'identité » identiques. Il va de soi que cette indiscernabilité ne pourra pas exister pour des êtres humains (et même pas pour des amibes). Si nous trouvions deux individus vivants avec des cartes d'identité strictement identiques, nous attribuerions cela au fait que les cartes ne constituent qu'un répertoire très incomplet des caractéristiques (ou qu'elles sont l'œuvre d'un faussaire). Mais en physique moderne l'identité absolue existe et par conséquent l'indiscernabilité absolue aussi. Cela est lié au fait que ses individus, une fois compris, peuvent être caractérisés complètement par quelques nombres (dits quantiques), c'est-à-dire qu'ils ont des cartes très simples.

J'essaierai d'abord de vous montrer que la notion d'*identité absolue* est étrangère à la physique *classique* — elle n'y est qu'une notion platonicienne pratique, empruntée à la géométrie. Ensuite, p.151 j'essaierai de vous convaincre que l'identité « absolue et persistante » surgit en mécanique *quantique*. Finalement, je ferai un effort héroïque pour vous expliquer les conséquences étonnantes de l'*indiscernabilité* pour des systèmes microscopiques. Je ne crois pas qu'il soit possible de faire tout cela complètement sans mathématiques ou pour le moins sans symboles mathématiques. Ma tâche est évidemment impossible : tout physicien est choqué par une conférence qui ne présente pas une seule formule, et je présume que tout humaniste est écoeuré s'il en voit ne fût-ce qu'une seule !

Nos Identités

2. Comparaison d'« individus » (systèmes) classiques et quantiques

Nous pouvons définir la physique classique comme la branche de la physique où la nature double de la matière ne se manifeste pas d'une façon appréciable, c'est-à-dire où l'on peut négliger l'aspect ondulatoire des particules, et inversement l'aspect particulaire des ondes. Cette dualité est régie par la relation de de Broglie :

$$\begin{aligned} p \text{ (= impulsion)} &= \text{Constante universelle} / \lambda \text{ (=longueur d'onde)} & (1) \\ \text{impulsion} &= \text{masse} \times \text{vitesse} \end{aligned}$$

et inversement

$$\lambda \text{ (= longueur d'onde)} = \text{Constante universelle} / p \text{ (=impulsion)} \quad (2)$$

La constante universelle est généralement désignée par h et appelée *constante de Planck*, d'après le physicien qui l'introduisit (1900). Ces relations ne sont pas instructives à moins d'en spécifier la grandeur. Au lieu de vous indiquer celle-ci numériquement, je préfère illustrer la relation (1) par deux exemples concrets. Pour une balle de fusil (5 grammes volant à une vitesse de 750 m/s) on calcule une longueur d'onde λ de $1,32 \times 10^{-32}$ cm, infiniment petite à l'échelle de la trajectoire. La balle est donc parfaitement localisée sur cette dernière. Par contre pour un électron de l'atome d'hydrogène, se mouvant avec une vitesse moyenne de 2.200 km/s, on obtient une ^{p.152} longueur d'onde de $3,14 \times 10^{-8}$ cm, tout à fait comparable à la taille de l'atome. Il serait donc absurde de parler d'un électron bien localisé sur une orbite autour du noyau (le proton). Un tel modèle planétaire de l'atome fourmille de contradictions internes insurmontables. La mécanique quantique vainc ces incohérences, hélas au prix du remplacement de modèles facilement visualisables par des objets mathématiques abstraits qui sont difficiles à décrire

Nos Identités

dans le langage de l'expérience quotidienne. D'autre part, et c'est essentiel pour notre sujet, la mécanique quantique donne une signification nouvelle et précise à la notion d'*identité*. Je prétendrai même que cette identité n'est en physique classique qu'une idéalisation commode, une image platonicienne si vous voulez. L'ultime idéalisation, et celle employée le plus souvent en mécanique élémentaire, est celle des *masses ponctuelles* pour une masse donnée : ces objets sont identiques entre eux par définition.

Considérons maintenant un autre objet favori de la mécanique élémentaire, deux boules de billard « identiques ». Connaissant leur signalement (notations : masse, rayon, propriétés élastiques), le physicien classique peut parfaitement prédire leur comportement sur une table de billard idéalisée. Mais, pour une série de raisons physiques, il est cependant impossible de produire deux boules de billard identiques. Sans compter la difficulté de rendre leurs masses égales, il reste à vérifier que leurs rayons sont égaux, ou, pire encore, qu'elles sont parfaitement sphériques. Les déterminations les plus précises de dimensions géométriques ne se font pas avec un vernier, mais à l'aide de la lumière. Même de cette façon, il est impossible de déterminer une longueur avec une incertitude inférieure à la longueur d'onde de la lumière employée, c'est-à-dire mieux qu'à $5/100.000$ cm dans le cas de la lumière visible. On pourrait se servir de longueurs d'onde plus courtes, disons des rayons X, mais la nature est perfide : on obtiendrait une réponse déterminée par l'arrangement des atomes à l'intérieur du matériau de la boule, et non pas par la géométrie de celle-ci. Il serait encore plus difficile de vérifier expérimentalement que les boules sont homogènes, c'est-à-dire que leur densité est la même

Nos Identités

partout (ce qui est crucial pour des coups joués avec « effet » !). Vient ensuite la question de la ^{p.153} durabilité (ou persistance) de tout leur signalement, en supposant — sans toutefois l’admettre — qu’elles aient été vraiment identiques à un moment donné. Ici c’est la chimie qui entre en jeu. L’ivoire (ou la matière plastique) des boules réagit, même si c’est très faiblement, avec l’air ambiant, à un taux déterminé par sa température. Bien que la réaction soit lente, les boules ne resteront pas identiques *sub speciae aeternitatis*. Ce n’est pas un problème, affirme l’expérimentateur intrépide : nous maintiendrons les boules sous vide (causant quelques ennuis aux joueurs !). Cela ne résoudra pas le problème : l’ivoire (et le plastique) a une certaine pression de vapeur, faible mais fonction de la température. On revient donc au problème des températures strictement égales (dans une enceinte parfaite). Mais même cette précaution est insuffisante : à cause de la structure moléculaire de la vapeur, le nombre d’atomes quittant la surface de la boule (ou y retournant) fluctuera.

L’ultime critère d’identité serait d’exiger que chaque atome (ou molécule) se trouve en un endroit spécifié quant aux coordonnées appropriées à la sphère (position radiale, latitude et longitude), exigence impossible déjà au vu du grand nombre d’atomes concernés. Le grand nombre d’atomes dans une boule de billard, ou du reste dans tout objet macroscopique, a deux conséquences. D’un côté il est impossible — je viens d’essayer de vous en convaincre — de spécifier un objet complètement, c’est-à-dire de remplir sa « carte d’identité » honnêtement et avec une validité durable. De l’autre, des propriétés telles que la densité ou le module d’élasticité, que l’on détermine toujours sur des

Nos Identités

échantillons macroscopiques, prennent une signification solide. Cela est dû au fait que les fluctuations relatives (en pourcentage) diminuent rapidement avec le nombre N d'atomes. Ainsi pour un échantillon de dix mille atomes une propriété moyenne pourra fluctuer de 1 %, tandis que pour un échantillon d'un million de millions d'atomes elle ne fluctuera que d'une part par million, c'est-à-dire de 0,0001 %.

Les objets classiques, donc macroscopiques, ont en plus de leur « crise d'identité » (et en partie à cause d'elle !) deux propriétés intéressantes : 1) ils sont périssables, 2) ils peuvent être *marqués*. Admettons par exemple qu'une bombe tombe sur le Bureau ^{p.154} international des poids et mesures à Sèvres, où l'on conserve religieusement le « mètre étalon » (une barre de platine iridié) et le « kilogramme étalon » (un cylindre de composition semblable). Ces étalons primordiaux devraient être remplacés par leurs copies préservées ailleurs, identiques à eux dans les limites imposées par la comparaison expérimentale. En réalité, le mètre étalon sous forme d'objet a depuis longtemps été abandonné en faveur d'une ligne spectrale donnée émise par l'atome de mercure. Les atomes sont, comme nous le verrons, absolument identiques et impérissables ¹. De même, le kilogramme étalon concret a été remplacé par une quantité atomique.

Occupons-nous maintenant des atomes eux-mêmes. Le concept d'atome, tel qu'introduit par Démocrite d'Abdère et ses successeurs, combine deux thèmes de la pensée grecque. Le premier est que rien de réel ne peut apparaître ou disparaître ; tout événement doit être basé sur quelque chose d'éternellement

¹ Le fait que certains atomes sont instables, c'est-à-dire radioactifs, n'invalide aucunement cette affirmation, comme une réflexion approfondie le montre.

Nos Identités

immuable. Le second est que tout événement consiste dans le démontage et le rassemblement ¹ spatial d'éléments immuables, c'est-à-dire des atomes. Dans le cadre de la physique classique les atomes immuables sont inconcevables. Cette physique ne peut expliquer ni pourquoi tous les atomes d'un élément chimique donné, disons de l'hydrogène, auraient la même taille (identité), ni la grandeur observée de cette taille. En fait, la physique classique est incapable d'expliquer la taille de quelque atome que ce soit !

Pour vous convaincre de la véracité de ces affirmations, considérez le modèle planétaire de l'atome (noyau = soleil, électrons = planètes). Il n'y a rien pour fixer la distance noyau-électron, c'est-à-dire le rayon de l'orbite (supposée circulaire, par simplicité) de l'électron, et donc la taille de l'atome. La force centrifuge peut compenser l'attraction mutuelle entre l'électron et le noyau à un rayon quelconque si l'électron a la vitesse appropriée, tout comme il n'y a rien de fondamental dans les tailles et les formes des orbites elliptiques p.155 des planètes autour du soleil — elles sont dues à des circonstances fortuites lors de la formation du système solaire. Personne ne s'attendrait à ce qu'un autre système solaire, même avec un soleil ayant la même masse que le nôtre, soit identique au nôtre ! Un atome classique ne serait par surcroît pas *impérissable* — juste le contraire : il subirait inévitablement un effondrement. Pour s'en rendre compte, il suffit de se rappeler que toute charge accélérée rayonne, c'est-à-dire perd de l'énergie par l'émission d'ondes électromagnétiques (c'est ainsi que fonctionnent les antennes des émetteurs radio). Un électron en mouvement sur une orbite

¹ Je suis redevable au professeur M. Fierz d'informations à ce sujet.

Nos Identités

atomique classique tomberait donc rapidement, sur une orbite spirale, dans le noyau.

3. Introduction du quantum

Niels Bohr, le grand physicien danois, réussit (en 1912) à remédier à ces défauts éclatants du modèle planétaire en bricolant, par une combinaison judicieuse d'intuition physique aiguë et de sorcellerie flagrante. L'intuition fut que la constante universelle h doit être introduite *dès le départ* dans la mécanique de l'atome. Cela établit une échelle naturelle pour les rayons et les énergies des orbites. En effet, la combinaison

$$a_0 = (h/2\pi)^2 (1/me^2) \quad (3)$$

où m = masse, e = charge de l'électron

est une longueur ; elle ne dépend que de constantes fondamentales et a le bon ordre de grandeur, 5 milliardièmes de centimètre. L'énergie potentielle de l'électron est de la forme

$$-e^2 / a_0$$

et cette quantité a aussi le bon ordre de grandeur. Et maintenant, la sorcellerie. *Coup n° 1* : Bohr postula que les seules orbites « permises » sont celles dont le moment cinétique est un multiple entier de h :

$$\begin{aligned} \text{Moment cinétique} &= \text{rayon} \times \text{impulsion} = nh \\ n &= 1, 2, 3, \dots \end{aligned} \quad (4)$$

Nous appelons n un *nombre quantique* ; il fixe les propriétés de l'atome. Ainsi on trouve que les rayons varient comme $a_0 n^2$, et les énergies comme $-e^2 / a_0 n^2$. L'orbite la plus petite, celle où $n = 1$, est la plus liée ; elle représente l'*état fondamental* de l'atome d'hydrogène. Encore plus provocateur, le *coup n° 2* : Bohr postula que cet état fondamental est *absolument stable*, dans le sens que

Nos Identités

l'électron se déplaçant sur cette orbite *ne rayonne pas*. L'atome peut cependant être dissocié, à la suite de collisions violentes, en ses constituants (électron et proton).

Par le coup n° 1 Bohr expliqua implicitement l'*identité* de tous les atomes d'hydrogène (dans leur état fondamental) ; par le coup n° 2, leur *durabilité*. Bien que son modèle contienne h , il ne tient pas compte de la nature ondulatoire de l'électron (inconnue à l'époque). Il est aussi incapable d'expliquer les propriétés de l'atome suivant le plus simple (hélium, deux électrons), l'existence de la molécule d'hydrogène et, *last but not least*, le tableau périodique des éléments chimiques. Ce dernier mystère fut « résolu » par mon maître vénéré, Pauli (à l'âge de 24 ans), moyennant un autre coup de sorcellerie : le *principe d'exclusion*. Ce principe postule que chaque orbite atomique peut au plus accommoder deux électrons, en comptant comme distincts les électrons avec spin « vers le haut » et ceux avec spin « vers le bas ». Ne vous cassez pas la tête pour comprendre ce que le *spin* signifie — acceptez-le simplement comme une variable « dichotomique », comme « pile » et « face » pour les pièces de monnaie. Nous verrons que le principe d'exclusion est intimement lié à l'indiscernabilité des électrons. De toute façon, voici la morale : la sorcellerie ne peut vous amener que jusqu'à un certain point — en l'occurrence, à Stockholm.

Nous nous tournons maintenant vers la vraie mécanique quantique, la « description » du monde microscopique (atomes, molécules, noyaux, etc.) qui s'est substituée aux postulats hardis de Bohr. (Je mets « description » entre guillemets, parce que cette mécanique quantique emploie en réalité des objets mathématiques plutôt que des images ; à vrai dire, toute tentative de visualisation

Nos Identités

de ces objets, comme celle que je fais ici pour vous, est pleine de pièges !) La mécanique quantique a sa propre sorcellerie ou, plus poliment, ses propres postulats provocateurs. Mais elle a réussi l'épreuve d'innombrables ^{p.157} tests expérimentaux de la plus haute précision imaginable. On ne connaît pas la moindre observation qui soit en contradiction avec elle. Et si jamais une telle observation était annoncée et confirmée, c'est bien *elle* que nous attribuerions à la sorcellerie ! La mécanique quantique, bien que conçue pour expliquer le monde microscopique, décrit *toute la nature* : les systèmes macroscopiques sont simplement considérés comme des cas limites (où h peut être négligé).

L'identité, dans ses deux significations (« carte d'identité » et « indiscernabilité »), joue un rôle central en mécanique quantique, rôle totalement étranger à la mécanique classique (cela n'a rien de surprenant, car l'identité est, comme nous l'avons déjà expliqué, une idéalisation seulement pour des objets classiques). L'indiscernabilité de deux particules identiques (par exemple des deux atomes d'hydrogène formant une molécule H_2 , ou des deux électrons d'un atome d'hélium) a des conséquences *dynamiques* profondes : elle conduit à une attraction ou à une répulsion inattendues entre ces particules. En effet, le fait que les chaises sur lesquelles vous êtes assis ne s'effondrent pas (et, à vrai dire, la compressibilité limitée des solides en général) est dû à de telles forces. On pourra revenir sur ce point.

Voici maintenant un résumé (bref et donc superficiel) des règles fondamentales de la mécanique quantique.

Tout système lié est caractérisé par un ensemble de fonctions d'onde ψ_n ; chaque ψ_n , (avec un nombre quantique n donné)

Nos Identités

représente un « état » d'énergie E_n précis et dépend des positions x_1, x_2, \dots des constituants, disons des électrons dans un atome, c'est-à-dire

$$\psi_n = \psi_n(x_1, x_2, \dots)$$

ce que nous pouvons écrire sous forme abrégée comme $\psi_n(1, 2, \dots)$. Ces états sont analogues aux orbites de Bohr, et n correspond au nombre quantique déjà introduit par Bohr. Concentrons-nous d'abord sur des systèmes d'une seule coordonnée, $x_1 = x$, comme l'atome d'hydrogène.

La propriété fondamentale de la fonction d'onde est : le carré de la fonction d'onde $\psi_n(x)$ donne la probabilité $W_n(x)$ de trouver la particule dans le voisinage de x lorsque le système est dans l'état spécifié par ψ_n .

p.158 En formule :

$$W_n(x) = \psi_n(x)dx \quad (5)$$

W_n ne dépend pas du temps (la forme de l'orbite de Bohr non plus !). Nous pouvons concevoir $\psi_n^2(x)$ comme un « nuage de probabilité ». On peut visualiser la relation (5) à l'aide de figures. La figure 1a montre la fonction d'onde $\psi_1(r)$ de l'état fondamental ($n=1$) de l'atome d'hydrogène, la figure 1b la probabilité $W_1(r)$, les deux en fonction de la position radiale r de l'électron, mesurée en unités du rayon de Bohr a_0 . Dans ces figures, $W_1(r)$ est défini plus précisément comme $\psi_1^2(r)r^2$. Remarquez que l'endroit où l'on trouve l'électron avec le maximum de probabilité est bien $r = 1$, c'est-à-dire le rayon de Bohr.

Nos Identités

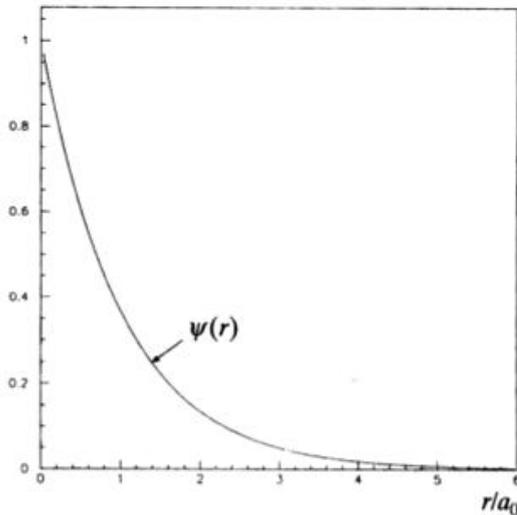


Fig. 1a

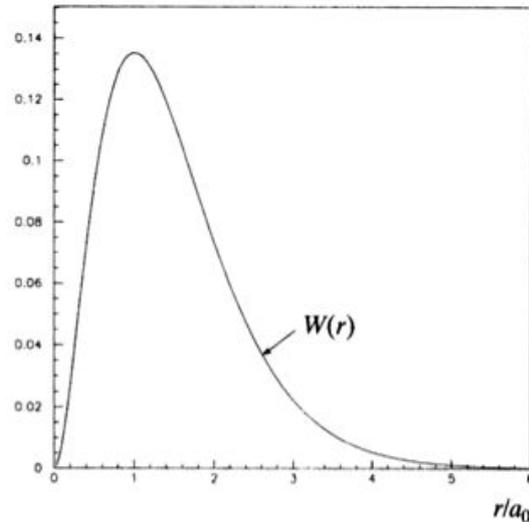


Fig. 1b

Où obtient-on la fonction d'onde ? Etant connues les propriétés de deux particules en interaction, par exemple les masses et charges du noyau et des électrons dans un atome, la mécanique quantique fournit un ensemble unique de ψ_n correspondant à tous les états liés possibles. A une certaine approximation, tous ces états sont stables (par rapport au rayonnement), et celui où $n = 1$, l'état fondamental, est infiniment stable. Revenons à l'état fondamental de l'atome d'hydrogène. Que dirait sa « carte d'identité » ? Système lié d'un électron (masse m , charge $-e$) et d'un proton (masse m_p , charge $+e$). Signe particulier : $n = 1$. Portrait : représentation graphique de $W_1 = \psi_1^2(r)r^2$ (voir fig. 1b).

p.159 Notez qu'un « portrait » n'est ici pas strictement nécessaire : une fois que les propriétés des constituants sont données, $\psi_1(r)$ est *unique*. Cette fonction d'onde ne représente pas un atome d'hydrogène spécifique, mais tous les atomes d'hydrogène, ceux du passé, du présent et de l'avenir (tous dans l'état fondamental, bien entendu). Pourquoi souligner ces trois

Nos Identités

temps ? Parce que, après tout, l'atome d'hydrogène peut être dissocié en ses deux composants. Ainsi d'un atome qui a existé à un certain moment dans le passé nous ne pouvons peut-être observer aujourd'hui que les fragments, c'est-à-dire un électron et un proton. Toutefois si nous réunissons ces deux particules, nous obtiendrons en dernier lieu encore un atome d'hydrogène décrit par le même $\psi(r)$, c'est-à-dire *identique* à celui qui fut dissocié dans le passé. *Dans ce sens-là, la mécanique quantique (et seule la mécanique quantique) garantit une identité absolue et durable.*

Il est à remarquer qu'une « carte d'identité » fournit des informations concernant deux types de propriété radicalement différents, à savoir des propriétés « précises » et des propriétés « diffuses » (distribuées). La masse et l'énergie E_n d'un atome sont des propriétés « précises » types, tandis que le rayon est une propriété « diffuse ». En déterminant l'un et l'autre de ces deux types de propriété, nous obtiendrons toujours une distribution autour d'une valeur moyenne, mais avec une différence fondamentale : pour la propriété « précise », par exemple l'énergie, cette distribution des valeurs mesurées serait due à des incertitudes expérimentales et pourrait par conséquent être resserrée de plus en plus grâce au perfectionnement des techniques expérimentales, tandis que pour la propriété « diffuse », la distribution observée ne pourrait pas être rétrécie *ad infinitum* quel que soit le raffinement de la technique expérimentale. Il est à noter que ψ_n fournit les *deux* genres d'information, l'énergie précise E_n et la distribution étendue $W(r)$ des rayons. On pourrait obtenir cette dernière en mesurant successivement les rayons de différents atomes (d'une espèce

Nos Identités

donnée) ou en répétant la mesure sur un même atome (pourvu que la mesure ne le détruise pas).

Quand on remplit les cartes d'identité des unités les plus petites de la matière, les particules dites « élémentaires » (qui sont, à l'heure actuelle, plus nombreuses que les éléments chimiques), on se limite ^{p.160} nécessairement à leurs propriétés « précises » : masse, spin, charges électrique et autres, moment magnétique, etc. Une grande partie de l'effort expérimental du CERN et d'autres laboratoires de hautes énergies porte sur la mesure de ces quantités « précises ». Nous n'avons pas encore de fonctions d'onde fiables, pour ces particules ; leurs propriétés « diffuses » sont déterminées expérimentalement et présentées sous forme de courbes ou tables. Le proton, une des particules « élémentaires » les plus anciennement connues, est un bon exemple. Bien que nous croyions à présent qu'il est composé de trois sous-unités appelées *quarks*, nous devons faire appel à l'expérience pour connaître sa distribution de charge.

Cette identité absolue des atomes (et molécules) d'une espèce donnée a une conséquence importante pour notre vie quotidienne. Notre corps est constitué d'une façon prédominante par certains éléments chimiques (H, O, C, etc.) et nous nous maintenons en vie en mangeant et en respirant des substances qui contiennent ces éléments. Les atomes dont par exemple notre nez est composé aujourd'hui ne sont, dans une certaine mesure, pas les mêmes que ceux qui le composaient l'année passée. Dans ce sens, certaines affirmations comme « Elle n'est pas la fille que j'avais connue », ou « Monsieur, je ne suis pas celle que vous croyez ! » sont toujours bien fondées. Il est clair que nos chromosomes ne sont pas, dans ce sens, les mêmes, et

Nos Identités

la persistance remarquable avec laquelle l'information génétique est transmise est néanmoins miraculeusement préservée. Je reviendrai sur ce point qui a le lien le plus étroit avec ce que les non-physiciens appellent l'identité.

Il y a un aspect particulièrement intéressant de l'identité absolue fournie par la mécanique quantique qui est en contraste flagrant avec l'identité classique (présumée). Si nous avons deux boules de billard que nous considérons comme identiques, nous pouvons les rendre discernables, par exemple en marquant l'une d'elles avec un point d'encre. Mais un marquage de ce genre est *en principe* — sans parler des difficultés pratiques — *impossible* pour un atome dans un état spécifique (d'un n donné sur sa carte d'identité) $\psi_n(r)$. L'atome « marqué » ne sera plus dans un « état propre », d'énergie précise, mais dans une superposition d'états.

p.161 Une analogie avec un instrument de musique, par exemple le violon, peut être utile. Supposons qu'une corde de ce violon soit parfaitement accordée en « la ». Quand elle vibre, elle est dans l'« état propre ψ_{la} ». Quand elle sera marquée avec un « point d'encre » — changeant localement sa densité — elle n'émettra plus une note pure.

4. L'indiscernabilité crée des forces

Nous examinerons maintenant la conséquence la plus remarquable de l'identité en mécanique quantique, à savoir que l'indiscernabilité impose des restrictions strictes sur les états possibles d'un ensemble de particules identiques. Sont de tels ensembles non seulement les atomes, molécules, noyaux et la plupart des particules « élémentaires », mais aussi des objets

Nos Identités

macroscopiques, comme les métaux, les étoiles à neutrons et les « naines blanches » (une sorte d'étoiles).

Considérons *deux* électrons, nommés n° 1 et n° 2, par exemple ceux de l'atome d'hélium. Supposons que l'électron n° 1 se trouve dans un état $\psi_a(1)$, disons l'état fondamental ¹, avec une énergie E_a , et le n° 2 dans un état $\psi_b(2)$, disons le premier état excité, avec une énergie E_b . L'énergie totale E de l'atome sera la somme de E_a et E_b , et la fonction d'onde complète de l'atome, $\psi_{ab}(1,2)$ sera le produit de $\psi_a(1)$ et $\psi_b(2)$, c'est-à-dire

$$\psi_{ab}(1,2) = \psi_a(1) \psi_b(2) \quad (6)$$

Il est évident que la fonction d'onde qui résulte de l'échange des « étiquettes » des deux électrons, à savoir

$$\psi_{ab}(2,1) = \psi_a(2) \psi_b(1)$$

correspond exactement à la *même* énergie E et à la même situation physique, car les deux électrons sont indiscernables (les forces entre _{p.162} eux et entre l'un d'eux et le noyau ne savent rien de nos étiquettes !). Laquelle des deux fonctions d'onde devons-nous adopter, $\psi_{ab}(1,2)$ ou $\psi_{ab}(2,1)$? Toutes les deux, bien sûr, mais avec quelle combinaison $\psi_{ab}(1,2)$? Il est évident que nous devons prendre une combinaison $\psi_{ab}(1,2)$ qui satisfasse la condition

(7)

(Probabilité de trouver l'électron n° 1 près de la position x_1 , et l'électron n° 2 près de la position x_2)
=
(Probabilité de trouver l'électron n° 1 près de la position x_2 , et l'électron n° 2 près de la position x_1)

Cette condition, que l'on peut formuler comme $W_{ab}(1,2) = W_{ab}(2,1)$, exprime le fait que la seule probabilité significative est celle de trouver *un* électron près de x_1 , et un électron près de x_2

¹ Nous écrivons $\psi_a(1)$ pour $\psi_a(x_1)$, où x_1 = position de l'électron n° 1.

Nos Identités

indépendamment de toutes « étiquettes ». En mécanique quantique, la condition équivalente est que le carré de la fonction d'onde $\Psi_{ab}(1,2)$ doit être exactement égal au carré de la fonction « ré-étiquetée » $\Psi_{ab}(2,1)$. Ceci a de profondes conséquences. Nous pourrions certainement poser $\Psi_{ab}(1,2)$ égal à $\Psi_{ab}(2,1)$, mais comme $(-1)^2 = +1$, nous pouvons du même droit poser $\Psi_{ab}(1,2) = \Psi_{ab}(2,1)$. Il s'en suit que les combinaisons correctes sont la somme et la différence ¹ de $\Psi_{ab}(1,2)$ et $\Psi_{ab}(2,1)$, c'est-à-dire

$$\Psi_{ab^s}(1,2) = + \Psi_{ab^s}(2,1) = [\Psi_a(1)\Psi_b(2) + \Psi_a(2)\Psi_b(1)]/\sqrt{2} \quad (8)$$

$$\Psi_{ab^{as}}(1,2) = - \Psi_{ab^{as}}(2,1) = [\Psi_a(1)\Psi_b(2) - \Psi_a(2)\Psi_b(1)]/\sqrt{2}$$

En mots : la fonction d'onde totale $\Psi(1,2)$ de deux particules identiques doit être ou symétrique (s) ou antisymétrique (as) lorsqu'on échange leurs coordonnées.

Quelle est alors la probabilité $W_{ab}(x_1, x_2)$ de trouver les deux particules séparées d'une distance $x_{12} = (x_1 - x_2)$? Curieusement, cette probabilité *n'est pas égale* à la probabilité de trouver une particule près de x_1 multipliée par la probabilité d'en trouver une autre à x_2 ! En élevant la somme (ou la différence) au carré, nous obtenons en fait

$$W_{ab}(1,2) = 1/2 [W_a(x_1)W_b(x_2) + W_a(x_2)W_b(x_1)] \pm \text{terme croisé} \quad (9)$$

p.163 Cette probabilité est donc plus grande ou plus petite suivant que la nature préfère une fonction d'onde totale symétrique ou antisymétrique (cela n'est rigoureusement vrai que si le « terme croisé » est positif). On le voit de la manière la plus frappante sur $\Psi_{ab^{as}}(1,2)$ qui *s'annule* pour $x_1 = x_2$, c'est-à-dire quand « une particule est sur l'autre » ; elle s'annule

¹ Ignorez s.v.p. le facteur $1/\sqrt{2}$.

Nos Identités

d'ailleurs partout si $a = b$. Ainsi la symétrie d'échange agit comme une force attractive (ou répulsive). C'est cela que nous entendons lorsque nous parlons d'un *effet dynamique de l'identité (indiscernabilité)*.

Revenons maintenant à l'atome d'hélium. Soient $\psi_a(1)$ et $\psi_b(2)$ des fonctions d'onde approximatives, valables en négligeant la répulsion électrostatique e^2/r_{12} entre les deux électrons (ces fonctions sont représentées par la figure 2a, et leurs « nuages » par la figure 2b) ; l'énergie totale, $E = E_a + E_b$, n'est donc aussi qu'approximativement correcte. Les figures 3a et 3b (p. 164) illustrent les probabilités $W^s(1,2)$ et $W^{as}(1,2)$. Pour l'état symétrique la séparation (r_{12}) moyenne sera plus petite — et pour l'état antisymétrique plus grande — que celle à laquelle on s'attendrait naïvement ; par conséquent la répulsion électrostatique moyenne qui résultera sera plus grande dans l'état symétrique et plus petite dans l'état antisymétrique. Ainsi chaque niveau E de l'atome d'hélium se scindera en deux niveaux E^s (symétrique, moins lié) et E^{as} (antisymétrique, plus lié).

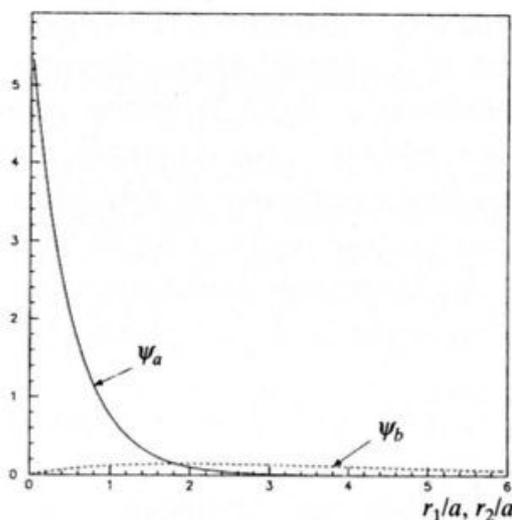


Fig. 2a

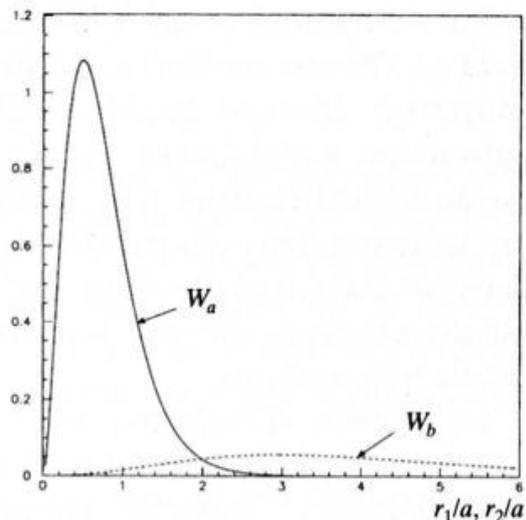


Fig. 2b

Nos Identités

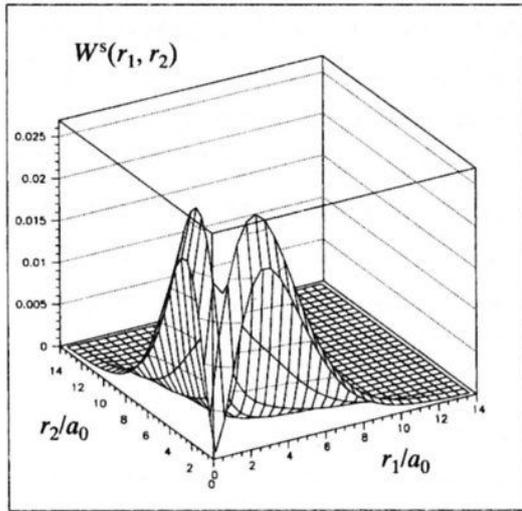


Fig. 3a

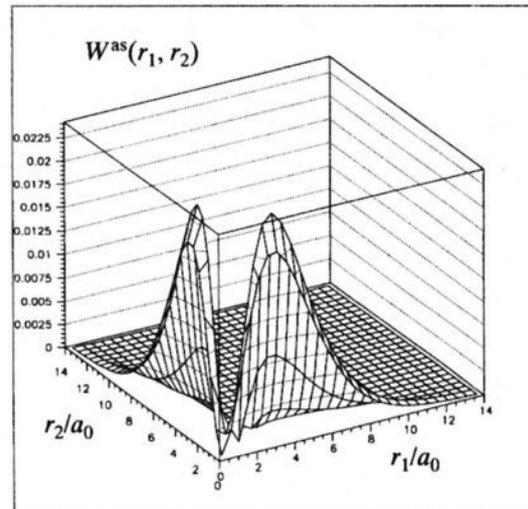


Fig. 3b

p.164 Jusqu'à présent nous avons complètement négligé le spin des électrons. Une fonction d'onde correcte ψ_{ab} doit aussi tenir compte de cette variable « interne » ; elle pourra encore être ou symétrique ou antisymétrique. Le principe d'exclusion de Pauli impose de n'admettre que les états qui changent de signe (as) lorsque l'on « renumérote » les électrons (spin inclus).

Les forces d'échange expliquent aussi la molécule d'hydrogène, dont l'existence même fut un mystère dans le cadre classique. Ici le point de départ est une fonction d'onde $\psi_a(1)\psi_b(2)$ décrivant deux atomes d'hydrogène qui n'interagissent pas ; l'électron n° 1 « appartient » à l'atome (noyau) a , et l'électron n° 2 « appartient » à l'atome (noyau) b . Dans ce cas, la corrélation favorise $\psi_{abs}(1,2)$, parce que l'attraction supplémentaire par l'« autre » proton — par exemple du noyau b sur l'électron n° 1 — fait plus que compenser la répulsion mutuelle des deux électrons et des deux protons, et H_2 n'est lié que dans cet état (avec des spins opposés des électrons). L'indiscernabilité des électrons est ainsi la source fondamentale de la valence chimique homopolaire.

Nos Identités

Le principe d'exclusion, bien que capable déjà dans sa « forme ancienne » (en terme d'orbitales) d'expliquer le système périodique des éléments, apparaît maintenant sous un nouveau jour. Supposons un instant que l'électron ne possède pas de spin. Dans p.165 ce cas on ne pourrait décrire deux électrons dans le même état ($a = b$) que par le produit $\psi_a(1)\psi_a(2)$, qui est manifestement *symétrique*. Pour trois électrons sans spin, on écrira $\psi_a(1)\psi_a(2)\psi_a(3)$; et ainsi de suite pour un nombre n arbitraire d'électrons. Mais la nature est extrêmement subtile : elle exploite cette possibilité en imposant un *nouveau principe* : « *La fonction d'onde d'un ensemble de particules identiques sans spin doit être symétrique.* » C'est un principe d'« anti-exclusion » ou de « congrégation ». On pourrait l'énoncer ainsi : « Toutes les particules sans spin veulent se rassembler dans le même état » ¹. Si les électrons obéissaient au principe de congrégation, non seulement il n'y aurait pas de système périodique, mais pas non plus de chimie telle que nous la connaissons. Pour tout élément, un nombre d'électrons égal à la charge nucléaire Z se rassemblerait dans l'état fondamental correspondant. Les atomes de tous les éléments auraient des propriétés très semblables, pour ne pas dire plus.

Nous avons remarqué tout à l'heure que l'état fondamental de l'atome d'hélium a deux électrons aux spins opposés ($\uparrow\downarrow$). Par conséquent cet état a un spin nul, et les *atomes* d'hélium obéissent au principe de congrégation. En effet, dans un certain sens les particules ayant un spin $1/2$ sont plus fondamentales que

¹ Je vous ai un peu trompés ici : les deux principes sont plus généraux que cela. Le principe d'exclusion vaut pour tout spin demi-entier ($1/2, 3/2, \dots$), le principe de congrégation pour tout spin entier ($0, 1, 2, \dots$).

Nos Identités

les autres, car à partir d'elles on peut composer des systèmes de spin arbitraire (0, 1/2, 1,...).

5. Considérations générales

En discutant d'atomes et de molécules, nous avons implicitement *supposé* que les électrons sont *indiscernables*, qu'il n'y a qu'*un* électron, avec sa « carte d'identité » particulière. Comment le savoir avec certitude ? Comme pour tout le reste en physique, sur la base de l'expérience et donc seulement avec un certain niveau de précision. Il y a deux angles d'attaque. Le premier consiste à mesurer les p.166 données « précises » de la carte d'identité de façon répétée et à voir si nous pouvons découvrir des particules ayant la même charge que l'électron « standard » et une masse un peu, mais significativement différente. Ces particules — appelons-les *spélectrons* — n'obéiront pas, entourées d'électrons ordinaires, au principe d'exclusion.

Un spélectron, injecté dans un atome ordinaire, tomberait rapidement dans l'« orbite » la plus profonde ($n = 1$) de cet atome, « orbite » qui alors contiendrait $2+1 = 3$ particules. Des expériences ont d'ailleurs été faites pour voir si les rayons B émis dans la radioactivité sont des électrons ou des spélectrons.

La « carte d'identité » d'une particule comportera aussi des mentions comme « vie moyenne » et « modes de désintégration », car beaucoup de systèmes (en réalité, la majorité des particules dites « élémentaires ») sont *instables*. Ces mentions ne sont pas des propriétés « précises », mais elles caractérisent le comportement *moyen*, comme les mesures de taille dont nous avons parlé plus haut.

Nos Identités

Supposons un atome ayant deux états excités, b et c , au-dessus de son état fondamental, et considérons un ensemble de tels atomes, *tous* créés dans l'état c à un moment donné. Chacun de ces atomes peut se désintégrer (en émettant de la lumière) en allant *ou* directement à l'état fondamental a *ou* à l'état b . Nous pouvons calculer — au moins en principe — les deux probabilités de transition $c \rightarrow a$ et $c \rightarrow b$, mais nous ne pouvons pas prédire combien de temps un atome *donné* vivra et quel mode de désintégration il choisira.

La physique des particules « élémentaires » a fourni une merveilleuse illustration d'une situation de ce genre. Les expérimentateurs avaient découvert deux particules, disons A et B, qui avaient une masse semblable, mais des modes de désintégration radicalement différents :

A (masse 452 unités) \rightarrow 3 π

B (masse 448 unités) \rightarrow 2 π

où π est une particule plus légère.

Aussi longtemps que les deux masses parurent différentes, il n'y avait pas de grand mystère. Toutefois, lorsque des déterminations p.167 ultérieures donnèrent une masse de 450 unités soit pour A soit pour B, le feu du ciel se déchaîna. Une loi sacrosainte de la physique (dont nous ne voulons pas discuter ici) interdisait *soit l'un soit l'autre* mode de désintégration si A était (dans ses caractéristiques « précises ») identique à B. La loi sacrosainte fut déclarée nulle et non avenue par deux brillants théoriciens, et on démontra qu'elle est sensiblement violée dans d'autres cas.

Une autre illustration amusante est celle du « modèle à quarks » des particules élémentaires. Ces constituants

Nos Identités

fondamentaux de la matière nucléaire sont censés avoir un spin $1/2$, comme l'électron. Le proton est supposé être composé de trois quarks, 1, 2 et 3 ; tous les résultats expérimentaux suggèrent que la fonction d'onde $\psi(1,2,3)$ est complètement *symétrique*. Est-on forcé d'abandonner le sacro-saint principe d'exclusion pour autant ? Non. Il suffit de faire l'hypothèse que chaque quark existe en trois « couleurs », et d'imposer l'antisymétrie par rapport à l'échange de couleurs. Les conséquences de cette hypothèse hardie sont bien confirmées par l'expérience ; à présent, la couleur est légitimement devenue une mention « précise » sur la carte d'identité du quark.

6. *Au-delà de la physique*

Il est concevable que j'arrive à la seule section de ma conférence qui suscitera un peu d'intérêt de la part des non-physiciens. Malheureusement il se trouve que c'est aussi la section pour laquelle je me sens le moins qualifié.

L'identité personnelle, notre propre carte d'identité, a beaucoup à faire avec la façon dont l'information génétique est encodée et transmise. Vous en savez tous autant que moi et probablement même davantage sur la double hélice de l'ADN, mais de toute façon nous ne devons pas entrer dans les détails.

Même des protéines très compliquées ont une fonction d'onde et donc une identité dans le sens de la mécanique quantique. Elles sont, dans ce sens, éternelles. J'ai remarqué tout à l'heure que l'on ne peut pas « marquer » un atome comme une boule de billard. Il est ^{p.168} intéressant de noter que c'est précisément la stabilité quantique des nucléotides qui rend possible le « marquage » des différents sites le long de la chaîne d'ADN.

Nos Identités

(Le lecteur pourrait se croire confronté à un paradoxe mais il ne s'agit, tout au plus, que d'un abus de langage. Le terme « marquage », à juste titre mis entre guillemets, est employé ici dans deux sens. Une chaîne « marquée » par des nucléotides dans un certain ordre est *différente* d'une chaîne « marquée » par les mêmes nucléotides dans un ordre différent.)

En 1944, Erwin Schrödinger, le créateur de la mécanique ondulatoire, donna une série de conférences qui furent publiées sous le titre *What is Life ?* Ce livre eut une grande influence, dans le sens qu'il convertit plusieurs physiciens à la biologie moléculaire. Il contient plusieurs affirmations incendiaires, comme, par exemple, que les lois de la physique ne sont pas suffisantes pour comprendre la transmission de l'information génétique. Certaines informations disponibles à l'époque échappèrent à Schrödinger et il ne pouvait évidemment rien savoir de l'hélice et de son mécanisme de réplication. A l'occasion du centenaire de la naissance de Schrödinger, M.E Perutz ¹ écrivit : « Malheureusement une étude approfondie de son livre et de la littérature pertinente m'a montré que ce qui est juste dans son livre n'est pas original, et que la plus grande partie de ce qui est original était déjà reconnue comme fausse même à l'époque où le livre fut écrit. » Un des points cruciaux est que la synthèse d'une nouvelle chaîne est catalysée par un enzyme qui bloque le mouvement aléatoire de la chaîne d'ADN. L'enzyme est encore une molécule et peut catalyser beaucoup de reproductions. Une telle molécule a elle-même l'identité et la permanence données par la mécanique quantique.

Passant de la biologie à l'épistémologie, il est utile de

¹ *Schrödinger, Centenary Celebration of a Polymath.* éd. C.W. Kilmeister, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 234.

Nos Identités

mentionner le rôle curieux de l'observateur en mécanique quantique. Les mesures sont effectuées avec un appareil de laboratoire. Il est « couplé » à l'objet que l'on observe, car autrement il ne pourrait rien ^{p.169} observer. Bien que l'appareil soit en général assez grand et lourd pour une description en termes de physique classique (par exemple négligeant les propriétés ondulatoires d'une montre), le puriste aimera décrire aussi le système couplé objet-appareil par une fonction d'onde. L'observateur, en faisant le relevé de l'appareil, entre dans un nouvel état de conscience ; faut-il aussi décrire son cerveau par une fonction d'onde ? A-t-il une nouvelle identité ?

Peut-être sera-t-il sage de vous quitter maintenant que ces deux questions terribles ont été énoncées mais non résolues. Notons toutefois que ces questions épistémologiques n'affectent en rien l'application des règles de la mécanique quantique à tous les systèmes d'intérêt pratique, tels que les exemples discutés ci-dessus.

@

IDENTITÉ ET MARGINALITÉ UN CONFLIT INÉVITABLE ? ¹

INTRODUCTION

par André Hurst
professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève

@

p.171 Pour nous parler de l'identité et de la marginalité dans le vaste domaine des cultures, nous accueillons le professeur Iso Camartin, représentant d'une minorité suisse, grand connaisseur de cette culture marginale qu'est le monde rhéto-roman, ce monde dont le linguiste français Claude Hagège a dit qu'il était « un îlot de vieille latinité niché dans de hautes communes où se conservent certaines traditions de l'antique Europe » ².

Présenter Iso Camartin est quasiment superflu à Genève, tant il est vrai qu'il est devenu l'un des nôtres : en effet, pendant plusieurs années, il a enseigné la littérature et la civilisation rhéto-romanes dans notre université, avant d'occuper le poste qui est le sien désormais à l'École polytechnique fédérale de Zurich ainsi qu'à l'université de cette même ville.

Né à Coire, Iso Camartin a suivi une trajectoire internationale : après des études secondaires à Disentis, ce furent les études universitaires à Munich, Bologne, Ratisbonne (où il obtient son doctorat). Il séjourne alors, pour y enseigner ou pour y poursuivre des recherches, à Lyon, au *Center for European Studies* de Harvard, à Heidelberg, avant de nous revenir pour passer de Genève à Zurich : cet homme des montagnes est par conséquent un Européen de format intercontinental.

Notre programme le rappelle : l'œuvre considérable d'Iso Camartin s'est vue couronnée déjà de deux prix : en 1986, à la suite de Jean Starobinski, Iso Camartin obtient le Prix Charles Veillon (Prix européen de l'essai) pour son livre *Nichts als Worte ? Ein Plädoyer für Kleinsprachen* (Zurich, Artemis Verlag,

¹ Le 30 septembre 1993.

² Claude Hagège, *Le Souffle de la langue*, Paris, Odile Jacob, 1992, p. 155.

Nos Identités

1985), désormais accessible également en français ¹ dans la p.172 traduction de Colette Kowalski, en 1988 il reçoit le Prix Conrad-Ferdinand Meyer.

Lors de la remise du Prix Veillon, Hugo Lötscher a dit de lui : « Camartin fait partie de ces oiseaux rarissimes qui, dans notre Suisse quadrilingue, parlent vraiment nos quatre langues nationales, démonstration magistrale de la manière de transformer en un atout le désavantage d'être né en marge. »

On peut poursuivre sur la lancée de cette remarque pour dire que la marginalité prise en elle-même devient à son tour, entre les mains d'Iso Camartin, un atout. Il la place, en effet, au centre de sa réflexion. Au reste, pour le connaisseur de Kant qu'il est également, il n'était pas imaginable de traiter quelque problème que ce soit, et surtout pas celui de la marginalité, sans passer par une réflexion de portée générale.

C'est la raison pour laquelle il ne faut pas voir en lui un défenseur banal du domaine rhéto-roman. Parlant de sa littérature, qu'il aime et connaît comme personne, il s'empresse d'éviter à son lecteur toute illusion : « Il ne saurait être dans mes intentions, écrit-il dans un livre paru en 1976, de tirer à la lumière du jour des trésors enfouis dans la montagne littéraire rhéto-romane » ² : il sait trop bien quel jeu difficile les littératures de la marginalité jouent avec les littératures dominantes. C'est ainsi que, par exemple, dans son entretien avec le romancier Donat Cadruvi, il fait un rapprochement entre un roman de ce dernier et *L'Étranger* de Camus ³, mais un peu plus loin, il s'empresse de nous mettre en garde aussi contre ces comparaisons que l'on est trop souvent tenté d'établir avec les produits d'une culture majoritaire ⁴.

C'est que, représentant non seulement d'une minorité, mais d'une minorité rhéto-romane des Grisons qui constitue elle-même un groupe minoritaire de la minorité rhéto-romane distribuée entre la Suisse, l'Autriche et l'Italie, Iso Camartin sait l'importance des bons rapprochements pour secouer les torpeurs culturelles. On connaît sa célèbre comparaison de la

¹ I. Camartin, *Rien que des mots ? Plaidoyer pour les langues mineures*, Genève, Zoé, 1989.

² I. Camartin, *Raetoromanische Gegenwartsliteratur in Graubünden*, Disentis, Desertina Verlag, 1976, p. 14 : « So kann es nicht meine Absicht sein, unbekannte Schätze aus dem Berg der rätoromanischen Literatur ans Tageslicht zu holen. »

³ *Ibid.*, pp. 28 sq.

⁴ *Ibid.*, pp. 257.

Nos Identités

littérature rhéto-romane avec celle de la minorité slave des Sorabes, située près de Kottbus, en Allemagne orientale : « quel Européen moyennement cultivé peut-il dire quoi que ce soit de la littérature des Sorabes, sinon qu'apparemment elle existe ? » ¹.

Faire connaître la culture minoritaire pour ce qu'elle est profondément, dans sa confrontation permanente avec les cultures majoritaires — et dans la langue d'une culture majoritaire — et pour ce faire poser les jalons d'une réflexion solide sur le phénomène de la marginalité, c'est le pain quotidien p.173 d'Iso Camartin. Bien des chapitres l'illustrent dans son œuvre, mais je retiens, avec une admiration particulière, la manière dont il sait parler de l'aubépine des montagnards grisons, et de la façon dont elle coexiste en lui avec l'aubépine de Tansonville chez Proust ².

Cette activité ne se conçoit pas sans un projet implicite, projet qu'on pourrait qualifier largement d'humain, voire, dans le sens noble du terme, de politique : nous entendrons certainement Iso Camartin s'exprimer à ce sujet. Mais on peut déjà s'assurer que sa recherche comparative est soutenue par quelques principes éthiques forts, et que l'on retrouve notamment dans son dernier livre, *Von Sils-Maria aus betrachtet. Ausblicke vom Dach Europas* (Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991) : on songe ici aux vues qu'il y développe sur l'usage raisonné d'une forme revue de l'utopie ³, ou sur un renouveau de société qui soit plus fraternel et plus réaliste tout à la fois ⁴.

Pour terminer, un rapide retour à la définition déjà citée que Claude Hagège donne du monde rhéto-roman : « îlot de vieille latinité niché dans de hautes communes où se conservent certaines traditions de l'antique Europe ». On peut y lire, dans une phrase qui se veut purement descriptive, le diagnostic d'un donné culturel qui fait d'Iso Camartin ce qu'il est : il nous vient, on le voit, d'une minorité, mais d'une minorité issue de majorité ; il nous vient de la marginalité, mais d'une marginalité qui constitue un reste de

¹ « Welcher durchschnittlich gebildete Europäer weiss von der Literatur der Sorben mehr, als dass sie angeblich existiert ? », *ibid.*, pp. 257 sq.

² I. Camartin, *Nichts als Worte ? Ein Plädoyer für Kleinsprachen* (*supra*), pp. 59-60 de la traduction française.

³ *Op. cit.*, pp. 181-190.

⁴ *Ibid.*, pp. 191-201 (*Der Neubeginn*).

Nos Identités

culture dominante. Quel meilleur terroir pour y puiser, sur le sujet de ce soir, un représentant hautement qualifié, et dont nous sommes heureux d'avoir encore tant à apprendre ?

@

Nos Identités

ISO CAMARTIN Né en 1944, a grandi à Disentis dans les Grisons où son père assumait la rédaction d'un journal romanche. De langue maternelle rhéto-romane, il fit ses études secondaires à l'abbaye bénédictine de Disentis avant d'étudier la philosophie et la philologie romane à Munich, puis à Bologne et Ratisbonne.

Recherches et enseignement à Lyon, Harvard, Heidelberg, Genève avant d'accéder à la chaire de littérature et civilisation romanches à l'École polytechnique fédérale et à l'Université de Zurich.

Prix européen de l'essai de la Fondation Charles Veillon (1986), Prix Conrad-Ferdinand Meyer (1988).

Son premier livre : *Rien que des mots ? Plaidoyer pour les langues mineures* a paru en allemand chez Artemis, 1985 (trad. française Zoé, 1989). Son dernier livre : *Von Sils-Maria aus betrachtet. Ausblicke vom Dach Europas*, chez Suhrkamp, 1991.

CONFÉRENCE D'ISO CAMARTIN

@

p.174 Ce que je vais exposer ici est l'histoire — ou l'aventure — d'une découverte de soi-même. Non point personnelle, mais collective. Je voudrais montrer, à l'aide de certains textes-clefs appartenant à une littérature marginale, comment il se fait que la compréhension de ce qu'on est, qui commence par ce qu'on partage avec d'autres, conduit à ce que l'on considère faussement comme propre à soi, comme sa caractéristique inaliénable. On pourrait dire aussi : la courbe d'évolution d'une identité collective commence historiquement dans l'universel et tend vers le particulier, donc aussi vers le marginal.

Ce dérapage dans la marginalité est-il inévitable ? Est-ce la courbe d'évolution historique des temps modernes pour tous les groupes qui se conçoivent comme ethnies, communautés liées par la culture, la langue ou la religion ? Ou s'agit-il d'une forme d'évolution spécifique de cultures marginales et de minorités qui, à un moment ou à un autre, se voient obligées de faire éclater la prison dans laquelle elles se sont elles-mêmes enfermées, sous

Nos Identités

peine de sombrer corps et biens, par obstination, dans l'insignifiance ?

Je choisirai, pour illustrer cette évolution, *les Rhéto-Romans en Suisse*. J'examinerai certaines formes d'auto-interprétation à quatre points d'intersection historiques, pour montrer ce processus de rétrécissement et de libération. On pourrait en définir les phases de la manière suivante : 1) la *découverte* de l'identité dans la langue écrite, 2) la *consolidation* de l'identité par l'élaboration de mythes ; 3) la *marginalisation* de l'identité dans l'idéologie du propre à soi ; p.175 4) le *double loyalisme* comme base d'une nouvelle identité participatoire.

Pour conclure, j'ajouterai quelques phrases de nature politique sur les stratégies à mettre en œuvre pour sortir des ghettos que les groupes ethniques se sont eux-mêmes construits.

Sans doute n'est-il pas inutile d'apporter au préalable quelques brèves informations sur l'exemple que j'ai choisi. Les Rhéto-Romans des Grisons possèdent depuis la Réforme une langue écrite. Certes le rhéto-roman était parlé depuis longtemps dans les vallées du Pays des Trois Ligues. Mais pour écrire on utilisait le latin ou l'allemand. Le premier à rédiger un texte d'une certaine longueur dans sa langue vernaculaire fut l'humaniste Gian Travers, de Zuoz. Sa *Chianzun dalla guerra dagl Chaste da Müs* (1527) est une chanson politique, mais en même temps une justification vis-à-vis de ses contemporains qui lui reprochaient de s'être montré mal avisé sur le plan politique et militaire. Ce document de plus de 700 vers ne fut pas imprimé, mais il en existait plusieurs copies. De la même façon, les divers *Drames bibliques* que Travers et d'autres humanistes du temps de la Réforme traduisirent pour leurs

Nos Identités

compatriotes à partir d'originaux en langue allemande, ne circulaient qu'en manuscrits. Les écrits rhéto-romans ne furent imprimés que dans la deuxième moitié du XVI^e siècle. Les deux documents capitaux de l'époque de la Réforme sont *L'g Nouf Sainc Testament* (1560) de Jachiam Bifrun (1506-1572) et *Cudesch da Psalms* (1562) de Durich Chiampel. Les décennies qui suivirent virent apparaître une littérature étonnamment riche qui s'empare des discussions interconfessionnelles de la Réforme et de la Contre-Réforme. Catéchismes, livres de prières, polémiques théologiques. A partir de là se développera au cours du XVII^e et du XVIII^e siècle une sorte de canon des écrits rhéto-romans. La langue employée n'était cependant pas une langue unitaire. Chaque région utilisait sa variante linguistique, de sorte qu'en quelques dizaines d'années des traditions écrites différentes purent se constituer. En Engadine, une des principales figures de la Réforme fut Filip Gallicius (1504-1566). Il écrivit une introduction aux deux ouvrages ^{p.176} précédemment cités. C'est en même temps une argumentation théologique et une exhortation à écrire dans la langue du peuple, même s'il n'y a encore que peu de textes écrits dans cette langue. « Désormais — écrit Gallicius dans l'introduction au psautier de Chiampel — Dieu a ouvert les yeux à des hommes instruits afin qu'ils traduisent son message dans la langue de leur région. » Dans sa version des psaumes, ajoute-t-il, Chiampel n'a pas seulement restitué les pensées du grand prophète. Il a aussi démontré « *chia ilg noass lunguack, chi uain tngüd groasser, haa eir la sia gratzg' èd amur, uschè bain schkoa eir qual auter* » (« que notre langue qu'on tient pour grossière a sa grâce et son amabilité, tout autant que n'importe quelle autre langue »). C'est véritablement, de la part d'un humaniste, conférer ses lettres de noblesse à la langue

Nos Identités

maternelle. Il n'aurait pu mieux dire : ce qui importe dans une langue, c'est la grâce, le charme, la beauté, le naturel — car tout cela fait partie de la grâce — et bien sûr aussi l'amour que cette langue fait naître et que ses locuteurs lui portent. Ici domine encore l'idée que même une langue mineure ¹, jusque-là peu écrite, est assez bonne et belle pour contenir le message universel. La langue n'enferme pas les hommes, mais au contraire les ouvre à ce à quoi chacun doit avoir part. Pour les humanistes, appartenir à une petite langue n'est pas une malédiction, mais une chance de prendre part au dialogue des messages. Ceux-ci doivent être répandus sous toutes les formes possibles, plusieurs voix doivent porter la parole de Dieu à l'oreille des hommes.

Il existe cependant dans ce contexte un document particulier : la chanson du réformateur Steffan Gabriel qui, bien qu'originnaire d'Engadine, devint, par son activité à Ilanz am Rhein, le fondateur de la tradition écrite de la Surselva. La chanson est extraite de son *Ilg Vêr Sulaz da pievel giuvan* (1611) — tout ensemble recueil de chants et catéchisme — et porte le titre :

Davart la Scartira, chef nizeivel kunst quella seig
De l'écriture et de l'utilité de cet art

^{p.177} C'est sans doute là l'un des plus beaux témoignages de la littérature rhéto-romane. D'abord parce qu'il expose, dans l'esprit du temps, les bienfaits de l'écriture pour tout chrétien ; mais aussi parce qu'il apporte, dans une région reculée, une ouverture au monde profondément humaniste et ce faisant, l'humanise à nouveau. Sans l'écriture, sans l'art d'écrire, la création de Dieu est inachevée. La Parole écrite, l'Écriture Sainte, mais aussi l'écriture

¹ Ci-après : petite langue.

Nos Identités

tout court, existe pour chacun, quelle que soit la langue qu'il parle. La Réforme présente donc un aspect profane de grande importance : la simple alphabétisation est la condition préalable à la compréhension de la parole divine. Certes il se passera encore du temps avant que tout le monde dans le pays sache lire et écrire. Mais le principe est posé : il n'y a rien de mieux sous le soleil que l'ÉCRITURE — en capitales ou en minuscules.

*Deus nus ha dau bear dunse,
Bear kunsts nus amparnein,
Mo 'lg ei naging pli bunse
Ca leger, scriver bein.
Quei kunst ven or da tschiele,
Deus fo 'lg amprim scrivont,
Cur el ad Israele
Ha scrit sia velg' avont.*

Dieu nous a fait bien des dons, nous apprenons bien des arts, mais aucun n'est meilleur que de bien lire, de bien écrire. Cet art nous vient du ciel. Dieu fut le premier à écrire, quand il fit connaître sa volonté à Israël.

*Chei marvilgiusa caussa
Ei quei, ch'ün sa plidar
Taner la bucca clausa
A d'antallir tut dar ?
Vus smarvilgeit zun fiche,
Ch' ün po a Lgiont tschou star,
Plidar cun ün amige,
Ça stat giu vi d' la Mar.*

Quelle merveille : on peut tenir la bouche close et pourtant parler, et pourtant tout faire savoir. Sans doute vous étonnerez-vous qu'on puisse habiter Ilanz et parler à un ami qui habite aux rives de la mer.

Steffan Gabriel, engagé dans son petit monde d'Ilanz am Rhein, a la vision d'une communication à l'échelle du globe. Se

Nos Identités

sentait-il ^{p.178} parfois un peu seul parmi ses paysans, artisans et commerçants ? Est-ce pour cela qu'il rêve d'un ami qui habite au bord de la mer ? Ce dont il a besoin, c'est d'un interlocuteur, de quelqu'un qui attend une parole et en renvoie une autre. Jamais plus beau souhait n'est sorti de la plume d'un habitant d'Ilanz qui, écrivant, scrute l'horizon jusqu'à la mer en quête d'un ami.

*Quei kunst eis ilg pli grondse,
Tras quel san quels, ch'ean morts
Vont due, trei milli Onse,
Mussar nus s'ilg di d'oz.
Tras quel savein nus era,
Ô kunst ! ô scazi bi !
Mussar bear milliera
Da quels, ch'ean buc naschi.*

L'écriture est le plus grand des arts. Grâce à elle, ceux qui sont morts il y a deux ou trois mille ans peuvent encore nous instruire aujourd'hui. Grâce à elle — quel grand trésor — nous pourrions montrer à des milliers de gens qui ne sont pas encore nés ce que nous avons pensé.

Ici ce sont les siècles qui s'embrassent. Que savait Gabriel des inscriptions et des incunables des anciens peuples de Mésopotamie ? Peu de chose sans doute. Mais il sait l'essentiel : que leur message ne pouvait nous parvenir que par l'écrit. De même que nous ne pourrions transmettre nos pensées de manière fiable aux générations futures que par l'écrit :

*Quei kunst ei zunt nizeivels,
Quel scriva si zunt clar,
Tuts schentaments d'ïls Pievels
Lai quels buc amblidar.
Tras quels pos si nudare*

Nos Identités

*Tes quintis, a tes marcaus,
Schi sparngias bear darchiare,
A vens buc angannaus.*

Cet art est particulièrement utile, parce qu'il note et fixe tout ce que les peuples ont laissé et ne permet pas que leurs préceptes tombent dans l'oubli. Toi-même tu peux, grâce à lui, noter tes calculs, tes achats. Ainsi tu t'épargneras des querelles et des tromperies.

p.179 Dans cette strophe Gabriel se montre pragmatique. Savoir écrire a des avantages évidents pour chacun. Que l'on tire donc personnellement profit de cet art. Une autre idée est encore plus importante : par l'écrit nous avons accès aux lois et aux coutumes d'autres peuples. Pour employer une terminologie moderne : c'est un argument anti-ethnocentrique. L'important ne pousse pas seulement sur notre sol. On reste tributaire des actions et des progrès d'autres peuples.

*Quei kunst sa nus mussare
Da tutta sort lungaigs :
El mussa da plidare
Andreg da tut ils faigs.
Tut la Philosophia
Cantar ad auter pli,
Far quint, Astrologia,
Tras quel kunst ean vangì.*

Cet art nous enseigne toutes sortes de langues. Il nous montre aussi comment bien parler de toutes choses. Nous devons tout à l'art de l'écriture : la philosophie, le chant, le calcul, l'astrologie et bien d'autres choses.

Humaniste, Gabriel croyait que toutes les formes du savoir pouvaient être utiles à un chrétien dans sa vie quotidienne. Aussi intercale-t-il un petit catalogue des disciplines dont les avantages pour la vie sont évidents. Sans oublier la rhétorique, l'art de « bien

Nos Identités

parler de toutes choses ».

*Nus tuts da la natira
Pardi zunt fussen stai :
Tras quel kunst la Scartira
Vangin nus turnantai :
Tras quel vein nus la Bibla,
Ca mussa nus cun flis
Da Deus ; da sia velgia :
la via d'ïlg Parvis.*

Abandonnés à notre nature, nous aurions tous été perdus sans retour. Mais l'art d'écrire nous a, par l'ÉCRITURE, apporté le salut : grâce à lui nous possédons la Bible qui nous indique avec exactitude la volonté de Dieu et le chemin du ciel.

*Mai quels, ça auden ella,
Van enten tschiel tiers Deus : p.180
Chi buc savunda quella,
A semper ei pardeus.
Ean quels buc narradira,
Ca quei kunst sbittan zunt,
Amprendan buc scartira ?
O narrs Carstiauns d'ïlg Mund !*

Seul celui qui écoute la Bible trouvera la voie qui mène à Dieu. Celui qui ne s'y conforme pas est perdu à jamais. Ne sont-ce pas des fous, ceux qui méprisent cet art et ne veulent pas apprendre l'écriture ? Ô fous de ce monde !

*Dai ti, ô Deus, la grazia
A quels ca dein mussar,
Ch'els mussen cun charezia,
Hanur ils lein nus dar.
Dai grazia, ô Singiure,
A nus, dad angrandir
Tieu laud, a ti' hanure,
Nus tuts ti banadir.*

Nos Identités

Donne, Seigneur, à ceux qui enseignent l'écriture, la grâce de le faire avec amour. Et nous les honorerons. Fais-nous la grâce, Seigneur, de répandre ta louange et les honneurs qu'on te doit. Puisses-tu nous bénir tous.

Naturellement l'intention religieuse est au premier plan de ce texte. C'est cependant une invitation adressée à tous ceux qui dans la vallée du Rhin comprennent et parlent la petite langue, afin qu'ils prennent leur part des richesses du savoir. L'écrit relie, est participation à l'universel.

Cette ferme conviction des humanistes devait durer plus de deux cents ans. Personne à cette époque n'était centré sur le « propre à soi ». Personne n'estimait que ce propre à soi était trop pauvre ou trop petit. C'était la part vivante qui ouvrait l'accès à l'essentiel. Et cet essentiel ne pouvait être que l'universel, qui était donné à tous et qui devait donc être valable pour toute l'humanité.

Les choses commencèrent à se gauchir au plus tard à la fin de l'Ancien Régime. Dans les Grisons, comme en bien d'autres endroits, ce fut un temps de grands bouleversements. La présence dans le pays de troupes étrangères, françaises et autrichiennes, divisait la population en partisans et adversaires. Napoléon sépara la ^{p.181} Valteline du Pays des Trois Liges, une nouvelle époque historique commençait. En ces années qui voient la perte de l'autonomie étatique et le rattachement à la Confédération helvétique apparaît une figure qui va formuler pour les Rhéto-Romans une nouvelle conception d'eux-mêmes : c'est un moine bénédictin — fort peu conventionnel il est vrai — tout ensemble alpiniste, cartographe, réformateur social et linguiste. Il se distingue par un curieux mélange d'enthousiasme et d'activité inlassable, de spéculation et de goût de la collection. Son nom :

Nos Identités

Pader Placidus a Spescha (1752-1833). Attaché à la liberté, il prend nettement parti pour les Français — ce qui lui vaut d'être déporté à Innsbruck. Pendant sa détention il se livre — c'était possible à l'époque — à des études sur l'histoire de la langue : il recherche les traces des Rhéto-Romans au Vorarlberg et au Tyrol, puis finalement revient dans les Grisons où il se fait le héraut d'une « nation rhétique » et d'une « langue nationale rhétique ».

Deux phénomènes nous intéressent ici : d'abord le fait que Spescha ait recours au mythe des anciens Rhètes de l'époque biblique. Ensuite l'affirmation de l'autonomie et de l'originalité d'une nation linguistique rhétique. Toute cette élucubration généalogique qui fait descendre un peuple rhétique des anciennes tribus bibliques nous apparaît aujourd'hui comme une curiosité de l'histoire des civilisations. D'un point de vue scientifique c'est une pure absurdité. Pour la conscience de soi de l'époque, cette invention d'une histoire propre qui se perdait dans le passé le plus reculé fut d'une extrême importance. On se sentit en quelque sorte prévu dans le plan de la Création. Conformément à l'esprit du temps, la langue devient une composante centrale de l'idée nationale. Les idées de Herder et de Humboldt commencent déjà à se traduire en politique nationale. Naturellement ce nationalisme s'empare aussi très vite des « petites nations ». La langue qui vous appartient, si peu représentative soit-elle sur la scène mondiale, se voit affecter une valeur politico-idéologique.

Le renouvellement de cette « langue rhétique » est sans doute l'entreprise à laquelle Spescha se consacra avec le plus d'énergie. Il poursuit sa mission sur deux plans : le plan idéologique et le plan pédagogique. Certes sa philologie est entachée de toutes les p.182 aventureuses hardiesses et de toutes les insuffisances de la

Nos Identités

méthode préscientifique. « Pendant des nuits sans sommeil Spescha étudia la sonorité des voyelles, mesura le degré d'aspiration, examina les fonctions du larynx, et arriva à la conclusion que le rhéto-roman n'avait pas assez de signes vocaliques. Et parce qu'il était Spescha, il en inventa », rapporte plus tard son biographe Carnot. L'idée de créer une langue unitaire, si progressiste qu'elle ait été à l'époque, échouera à cause de l'exactitude des signes écrits exigée par Spescha lui-même. Cette marotte d'une graphie particulière pour des sons « qui n'ont pas leur pareil », si elle témoigne peut-être d'une bonne oreille, n'est pas d'un philologue très avisé. Les étymologies de Spescha relèvent de la pure poésie !

L'effort pédagogique de Spescha en faveur de la langue maternelle demeure donc considérable. Quelques brefs extraits de ses écrits en donneront une idée : « Je te dis, jeune habitant des Grisons, qu'il n'existe pas d'autre base pour les études et les sciences que la parfaite connaissance de la langue maternelle. Car il est indiscutable que notre savoir se fonde sur la langue, sur la réceptivité de nos oreilles et de nos yeux. » Dans un manuscrit de 1819 Spescha écrit : « Sache que rien n'est pour toi plus nécessaire, plus convenable et plus avantageux que la parfaite connaissance d'une langue, et avant tout de la langue de ta mère et de ta nation. » Spescha est l'un des premiers à comprendre que la conservation d'une petite langue dépend de la motivation des locuteurs. Aussi son appel s'adresse-t-il directement à l'amour-propre de ceux-ci :

Ce fut un grand tort — et ce l'est encore aujourd'hui — que d'exhorter, voire de contraindre une nation à adopter une autre langue et une autre littérature que celles qu'elle a héritées de ses ancêtres et que Dieu lui a imparties. Les troubles qui en ont résulté devraient nous apprendre à éviter à l'avenir de telles tentations et

Nos Identités

contraintes. On est ainsi fait, par la nature et l'esprit qu'on doit dire la vérité ; et l'on ne doit pas craindre de s'engager dans des discussions pour défendre la vérité. Aussi disons-nous tout net, avec la voix et la détermination grisonnes, que nous pouvons, dans la langue rhéto-romane tout aussi bien parler, argumenter, écrire de la prose et de la poésie, vivre et écrire à l'intérieur de nos frontières, que les habitants de cours somptueuses et de châteaux qui s'élèvent au-dessus des nuages pour mieux abaisser les autres. [...] Prenons pour règle de n'offenser personne, mais de ne pas non plus souffrir les offenses. Chacun a le droit de défendre son bien, et celui qui veut le lui ravir est un voleur.

p.183 Toute sa vie, Spescha a souffert d'avoir été contraint d'apprendre l'allemand, idiome « qui met la langue à si rude épreuve ». Sa prédilection pour les langues d'origine latine est manifeste. Il met tout en œuvre pour prouver l'aptitude de sa langue dans tous les domaines du savoir, même si celle-ci est encore dans l'ombre de la langue allemande. « Parcours ton pays, sois curieux, note les paroles, les signes, les différences, et tu ne tarderas pas à être rempli de satisfaction. » Quand on parle de cette tentative de Spescha pour jeter les bases d'une conscience nationale rhéto-romane, il ne faut pas perdre de vue qu'elle fut entreprise au moment même où les territoires rhétiques perdirent leur autonomie politique et économique. L'ambitieux projet de nation rhétique qu'il conçoit demeure pratiquement sans effet, c'est l'affaire du « *pader curios* », du « drôle de moine », comme on aime à l'appeler. Les écrits de Spescha restent manuscrits. Le moine sombre bientôt dans l'oubli avec ses idées — jusqu'à ce qu'on le redécouvre à la fin du XIX^e siècle.

La « nation rhétique » est une chimère : celle d'un moine idéaliste qui aimait davantage sa langue maternelle que les vertus monastiques.

Nos Identités

Le pas suivant vers la marginalisation s'effectue au moment où naît dans les Grisons une production littéraire proprement rhéto-romane — dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Nous l'illustrerons par deux exemples littéraires très connus de cette phase qu'on désigne volontiers comme la « Renaissance rhéto-romane ».

Le premier est un poème de Gion Antoni Huonder (1824-1867), perpétuel malchanceux qui commença de prometteuses études à Munich, mais reçut le *consilium abeundi* pour avoir, dans un sursaut d'indignation juvénile, protesté publiquement contre la liaison du roi de Bavière avec Lola Montes. Il alla à Paris, y vécut la Révolution de 1848, fut brièvement rédacteur d'un des journaux rhéto-romans qui poussaient à l'époque comme des champignons, devint ensuite hôtelier, cabaretier et poète de circonstance, fit faillite, trouva une place d'intendant à l'école cantonale de Coire, d'où il fut encore une fois renvoyé parce qu'il ne garnissait pas suffisamment les poêles en ^{p.184} hiver, et termina sa vie misérable au service des Chemins de fer rhétiques. L'un de ses rares poèmes célèbre la liberté et la pauvreté du « paysan souverain » :

Il Pur suveran

*Quei ei miu grep, quel ei miu crap
Cheu tschentel jeu miu pei ;
Artau hai jeu vus da miu bab,
Sai a negin marschei.*

*Quei ei miu prau, quei miu clavau,
Quei miu regress e dretg ;
Sai a negin perquei d'engrau,
Jeu sun cheu mez il retg.*

*Quei mes affons, miu agen saung,
De miu car Diu schanghetg ;
Nutreschel els cun agen paun,*

Nos Identités

Eles dorman sut miu tetg.

O libra libra paupradad,

Artada da mes vegls :

Defender vi cun tafradad

Sco poppa da mes egls !

Gie libers sundel jeu naschius,

Ruasseivel vi durmir,

E libers sundel si carschius

E libers vi murir.

C'est mon rocher, c'est ma pierre sur lesquels je pose mon pied. C'est l'héritage de mon père, je ne dépends de personne. // C'est ma prairie, c'est mon étable, mon sol et mon droit. Je ne dois rien à personne, ici, c'est moi qui suis roi. // Ce sont mes enfants, mon sang, ils me furent donnés par Dieu. Je les nourris de mon propre pain, ils dorment sous mon toit. // O libre, libre pauvreté, héritée de mes ancêtres. Je la défendrai vaillamment comme la prunelle de mes yeux ! // Je suis né libre, je veux dormir tranquille. Libre j'ai grandi et libre je veux mourir.

Excès de richesse imaginaire, fixation pathologique sur des biens inaliénables, cri du pauvre hère qui en réalité a perdu tout ce qu'il célèbre comme durable, tel est ce poème qui dans certaines régions est devenu un véritable « hymne national ». L'apologie de la pauvreté n'est pas seulement le mensonge qui aide à vivre le poète malchanceux, elle devient aussi le destin symbolique de toute une communauté qui peu à peu est obligée de reconnaître que le sol et le sang ^{p.185} sont une propriété peu sûre. Plus d'un qui chanta ce poème, mis plus tard en musique par un compositeur populaire, dut bientôt s'apercevoir qu'il est extrêmement rare que la pauvreté rende libre et que presque toujours elle entraîne une honteuse et dégradante dépendance.

Cette souveraineté trouva son emploi le plus radical dans ce qui

Nos Identités

a trait à la langue. Le plus important romancier des Grisons au XIX^e siècle, Giachen Hasper Muoth (1844-1906) écrivit un poème intitulé *Al pievel romontsch* (Au peuple rhéto-roman), dans lequel il affirmait la dépendance, voulue par le destin, de la langue et de la vie. En voici les strophes les plus parlantes :

*Stai si, defenda,
Romontsch, titi vegl lungatg.
Risguard pretenda
Per tiu patratg !
[...]
Stai si, sedosta,
Romontsch, pil plaid grischun.
Lai buc a posta
Satrar tiu dun !
Tiu cor, titi spéri ein umbrivai
Dal vierv romontsch e vegnan mai
A concepir in auter senn,
A parturir in niev talent,
Gie mai midar il scaffiment :
Romontsch ei tia sort, tiu truament.*

Lève-toi, défends, Rhéto-Roman, ton ancienne langue. Exige le respect de ta pensée. [...] Lève-toi, défends-toi, Rhéto-Roman, pour la parole des Grisons. Ne laisse pas enterrer ce qui t'a été donné ! Ton cœur, ton esprit sont couverts par l'ombre de la parole rhéto-romane et jamais ils n'engendreront d'autre esprit, jamais ils ne feront naître un nouveau talent, jamais ils ne changeront la création. Ton sort est rhéto-roman, tu y es condamné.

C'est là une théorie de la prédestination culturelle de la pire espèce. Au moment où, dans les Grisons, s'opèrent des transformations sociales qui peu à peu touchent même les vallées les plus à l'écart — industrialisation et exode vers les centres urbains d'une part, développement du tourisme et afflux de

Nos Identités

population dans certaines ^{p.186} régions alpines d'autre part — les intellectuels décrètent la *ghettoïsation* morale et culturelle. Aveuglés par l'amour qu'ils portent à leur langue natale, ils prêchent la *monoculture* absolue. La langue des voisins devient un danger : celui qui l'utilise n'est pas seulement un transfuge, il se mutilé lui-même en adoptant la langue étrangère. La culture du pays est l'unique trésor où puiser, pour tout ce qui compte matériellement et intellectuellement. L'étranger, le Bas-Pays, la ville sont les sinistres repaires du mal. La langue n'est plus l'espace où se rencontrent époques et cultures. Elle devient un destin inéluctable, une fatalité pour ceux qui sont nés dans son territoire. Si l'on écoute ces patriotes de la culture, l'amour qu'on porte à sa propre cause se transforme en une prison que l'on a soi-même construite, et dont on ne peut s'évader.

Parmi les doctrines aberrantes du XIX^e siècle on trouve l'idée qu'à une nation correspond une langue. L'idéologie de la langue maternelle, considérée comme la seule dans laquelle l'individu puisse trouver ses racines intellectuelles, a aussi pour conséquence la croyance au monolinguisme comme objectif culturel. Il suffit de jeter un coup d'œil sur le monde pour s'apercevoir qu'il est parfaitement naturel, pour la plus grande partie de l'humanité, de devoir se servir dans le quotidien d'une ou plusieurs autres langues. Précisément pour les langues marginales c'est une expérience permanente. Mais beaucoup de minorités culturelles se sont, par un réflexe de défense, fermées à cette expérience. Elles s'entêtent dans une orientation monoculturelle, se posent en victimes de leur originalité, et ne voient pas tous les phénomènes syncrétistes qui marquent l'évolution des langues et des cultures. Un jour ou l'autre il faut déchanter. Mais bien des années allaient

Nos Identités

passer avant qu'on ne prit au sérieux, sur le plan culturel aussi, l'inévitable bilinguisme comme un état naturel et légitime.

Il est toujours douloureux de s'amputer de ce qui vous est propre, même si l'amputation n'est qu'imaginaire. Mais une fois rasés les murs du ghetto, c'en est fait de l'auto-contemplation. C'est ce que fait apparaître la situation d'un écrivain qui aujourd'hui veut écrire dans une petite langue comme le rhéto-roman.

p.187 Actuellement, dans une littérature marginale, on ne trouve d'intérêt qu'aux sujets qui se prêtent à la convertibilité des langues. Une grande partie de la littérature rhéto-romane traditionnelle n'a eu aucun besoin de s'exposer à la comparaison avec les littératures d'autres langues. L'écrit restait bien à l'abri dans l'espace protecteur de sa langue originale. Le fait même d'être écrit en rhéto-roman conférait au texte sa justification indépendamment de la qualité littéraire. Mais aujourd'hui plus personne ne demande ce genre de littérature. Ce qui en traduction se révèle banal perd son intérêt. En outre, *intra muros* il n'y a plus de salut pour des textes qui seraient estimés selon des critères extralittéraires. Aussi, les Rhéto-Romans des Grisons, qui sont attachés au bilinguisme dans le domaine culturel également, produisent-ils sans doute moins de textes littéraires qu'autrefois. Mais ceux-ci sont de meilleure qualité et peuvent supporter l'épreuve de la traduction. C'est là un nouveau défi pour la littérature.

Maintenant que les auteurs n'ont plus à centrer leur activité littéraire sur une fonction assignée par leur communauté linguistique, une acuité nouvelle dans le regard porté sur soi-même et sur le monde extérieur devrait poindre, quelle que soit la langue.

Sur les traces d'un monde linguistique qui disparaît, des hommes

Nos Identités

sensibles devraient pressentir l'émergence de stimulations nouvelles, de curiosités inédites. Je ne veux pas dire qu'on ne pourra plus à l'avenir raconter ou écrire des poèmes en rhétoroman. Mais si cette littérature doit nous intéresser, il lui faudra écouter autrement la langue passée et celle en train de naître, faire sortir ce qui dans cette langue, par pudeur et par timidité, est resté non-dit. Et il y a encore beaucoup de non-dit. Mais seuls peuvent nous le dire aujourd'hui ceux qui ne s'épargnent pas lorsqu'ils sondent les possibilités encore cachées de leurs langues.

Une caractéristique essentielle de l'idée qu'ont d'eux-mêmes les Suisses est la non-coïncidence de l'identité politique et de l'identité culturelle. On pourrait parler de double loyalisme, l'un politique, l'autre culturel. Aucun homme raisonnable ne tiendra rigueur à un lecteur de Romandie de s'intéresser davantage à ce qui se passe à Paris qu'à ce qu'il pourrait trouver à Bâle ou à Saint-Gall. Beaucoup ^{p.188} de Suisses allemands lisent avidement ce qui paraît à Berlin, Hambourg et Vienne, et ignorent en toute bonne conscience ce qui vient de Lugano ou de Lausanne. Personne ne met en doute pour autant leur loyalisme politique.

Ce double loyalisme est l'attribut permanent de l'identité propre aux minorités. On veut pouvoir se tourner vers les cultures voisines sans par là faire tort à la sienne. On veut s'occuper de sa propre culture sans être obligé d'ignorer ou même de nier celle des voisins. Celui qui fait partie d'une minorité — et qui n'appartient pas à une minorité, sous une forme ou sous une autre ? — est culturellement citoyen de plusieurs mondes, et ce n'est pas forcément un handicap, bien au contraire. Certes le critère de son aptitude à voyager ainsi entre plusieurs mondes reste la compétence, l'intensité et la cohérence dont il fait preuve dans le domaine qui lui

Nos Identités

est proche. Ce qui est patent en matière d'écologie l'est aussi en matière de culture : seul est crédible dans sa volonté de réformes sur une grande échelle, celui qui dans son propre environnement se comporte de manière responsable écologiquement. Le degré d'implication dans le domaine de vie le plus proche n'est pas un mauvais indice dans l'appréciation d'une qualification globale.

Découvertes et convictions ne sont pas utilisables de la même manière à toutes les époques. Elles portent une marque temporelle qui les rend ou inoffensives ou dangereuses. Il y a longtemps que je plaide, avec toutes sortes d'arguments, pour la multiplicité culturelle et donc aussi pour la légitimité de l'altérité. J'ai recommandé d'être attentif aux ressources propres et d'en prendre soin, je les ai décrites comme une aide pour s'orienter dans le déroulement de l'histoire et comme un accès possible à un avenir véritablement pluriculturel.

La découverte de l'altérité, même s'il ne subsiste d'elle que de minces différences avec ce qui est devenu historiquement dominant, me semblait une ouverture sur la surabondance des formes et des significations du monde. De la même manière, cette connaissance de l'altérité serait valable dans la découverte des greniers de l'histoire et des archipels encore cachés du futur. C'est pourquoi tout ce qui ^{p.189} amenait les hommes à un comportement différencié créatif — dans la langue ou la religion, les coutumes ou les convictions — devait être considéré comme une chance.

Peut-être — c'est ainsi que je l'explique aujourd'hui — cela n'est-il possible que grâce à une focalisation eurocentrique du regard. Sans doute les effroyables conséquences de la volonté d'altérité n'auraient-elles pas échappé à un regard plus universel.

Nos Identités

Cette réalité, partie de l'Est et du Sud-Est, a désormais rejoint l'Europe. Tous les jours nous voyons sur des images en provenance de l'ex-Yougoslavie de quelle brutalité, de quel mépris de la vie peut s'accompagner la découverte de l'altérité. Des hommes se haïssent, se chassent, se massacrent à cause de différences prétendument inconciliables, parce qu'ils parlent autrement, croient en un autre Dieu, ont d'autres coutumes et d'autres habitudes. Celui qui des années a fait l'éloge de l'altérité, sent poindre le doute. Ce n'était pas ainsi qu'il l'entendait. Des formes de comportement culturel différentes ne peuvent être un laissez-passer pour la haine et la violence. Il ne vaut pas la peine d'être autre si par cette découverte l'on risque sa vie. L'histoire récente nous apprend encore une fois qu'il y a des valeurs plus indispensables à l'existence que l'altérité. Là où les droits fondamentaux de l'homme sont susceptibles d'être violés, l'altérité devient un dangereux motif de mépris d'autrui. Il devient urgent de se rappeler le programme des philosophes des Lumières : égalité des droits à la vie, dignité imprescriptible de chacun, quoi qu'il pense, dise ou croie.

Donc celui qui veut être fondamentalement autre que son voisin, devient dangereux. La réalité politique et sociale nous l'enseigne avec une nouvelle insistance. L'altérité n'a de sens que sur une base commune préalable qui assure le respect de l'intégrité et de l'inviolabilité de chaque individu. Là où l'individu est intangible, et là seulement, on peut justifier l'appartenance à un groupe. Abandonner cette base commune, c'est ouvrir les portes à la barbarie. Nous vivons à une époque où il est indispensable de rappeler ce principe avant toute discussion sur l'altérité.

Le Talmud raconte l'histoire suivante : un homme qui a acheté

Nos Identités

du vin, constate que cent tonneaux ont aigri parce qu'il n'a pas été honnête avec le vigneron. L'homme se repent, répare ses torts, et à son ^{p.190} tour — c'est au moins ce qu'on lit — Dieu répare le dommage causé à l'acheteur. Mais une querelle s'éleva parmi les exégètes : comment Dieu avait-il bien pu procéder ? Les uns prétendent que Dieu retransforma le vin aigre en vin doux ; les autres pensent qu'il fit seulement monter le prix du vin aigre au même niveau que celui du vin doux. — Je suis convaincu que ce sont ces derniers qui ont raison. Car c'est là la figure du progrès, également quand il s'agit d'évaluer qui l'on est et ce que l'on est ¹.

*

Œuvres citées

- CARNOT, Maurus, *Im Lande der Rätromanen*, Zurich, Polygraphischer Verlag, 1934.
- GALLICIUS, Filip, *Einleitungen zu Bifrun und Chiampel*, in : *Rätomanische Chrestomathie*, vol. V, Reprint, Coire, Octopus Verlag, 1983.
- GABRIEL, Steffan, *Ilg Vêr Sulaz da pievel giuvan*, cité d'après l'édition Coire 1740.
- A SPESCHA, Placidus, *Beitrag zur Geschichte der rätohetruskischen Sprache*, in : Ebel, J.G., *Anleitung, auf die nützlichste und genussvollste Art die Schweiz zu bereisen*, Zurich, 1809 ; ainsi que : CAMARTIN, Iso, « Ungesicherte Tradition — Die Erfindung eines literarischen Kanons in der bündnerromanischen Literatur », in : *Studi Ladini*, 10, 1986.
- HUONDER, Gion Antoni, *Il Pur suveran*, in : Deplazes, Gion, *Funtaunas 3*, Coire, 1990.
- MUOTH, Giachen Hasper, *Al pievel romontsch*, in : Deplazes, *op. cit.*

*

¹ Le professeur Iso Camartin, après avoir prononcé en français sa conférence, l'a entièrement réécrite en allemand. Nous devons cette traduction à Mme Colette Kowalski que nous remercions.

Entretien ¹

@

M. ANDRÉ HURST : Je propose que cet entretien s'articule librement autour de quatre chapitres : 1) les questions de définition : marginalité, culture majoritaire, etc. ; 2) les problèmes liés à l'histoire ; 3) la question de la dynamique actuelle entre les forces en présence ; 4) les attitudes à choisir et les perspectives d'avenir.

M. ARNAUD TRIPET : p.191 Il est clair que les minorités existent d'abord comme un fait numérique. Mais Iso Camartin nous a fait sentir que c'est aussi un fait subjectif. Nous sommes enclins à penser que cette subjectivité est le plus souvent négative. Ainsi :

— Du côté de la majorité, la minorité est ce qui est négligeable, entre autres choses.

— Du côté de la minorité, la minorité est surtout ce qui est menacé. Réciproquement, on pourra dire que si l'on ne se sent pas menacé l'on n'a pas conscience d'appartenir à une minorité.

L'autre jour, un responsable de la télévision suisse répondait aux questions d'un journaliste au sujet de la part financière prévue en faveur des chaînes romandes. Il rassurait le journaliste et protestait que les minorités linguistiques ne seraient pas négligées. *Minorités linguistiques*. On parlait donc de moi comme faisant partie d'une minorité, et j'avoue que le choix de ce terme rencontrait une résistance au fond de moi-même. Et pourtant, comme beaucoup, j'avais vécu la situation minoritaire, seul, par exemple, dans une société de Suisses alémaniques, dont je ne sais pas le langage. Chacun sans doute pourrait fournir des témoignages de ce genre, souvenirs d'exil, d'inadaptation, de malaise, mais qui furent gommés de l'esprit par un simple changement de contexte. Ainsi, devant mon poste de radio, j'avais oublié, je

¹ Sous la présidence d'André Hurst. Participants : Mme Martine Chaponnière, jusqu'à ce jour chargée de cours à la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'éducation de l'Université de Genève ; MM. Etienne Barilier, écrivain ; Jean-François Billeter, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève ; Arnaud Tripet, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne.

Nos Identités

n'étais plus menacé et j'étais étonné, vaguement choqué même qu'on utilise un tel langage.

Alors, étant donné que les circonstances et l'état subjectif jouent un tel rôle dans le problème qui nous occupe, ma question est la suivante : faut-il songer à une éthique de l'homme minoritaire qui aurait toutes les chances de valoir pour tous ou pour beaucoup, car tout homme est potentiellement minoritaire ? On peut se demander par exemple si le salut ne viendrait pas ici de l'adhésion à une identité universelle mais avec la conséquence de mettre entre parenthèses le particulier qui me rend minoritaire au profit du général qui m'unit aux autres. Mais je crois comprendre que vous êtes plus proche d'un homme à plusieurs étages, pour parler comme Montaigne.

M. ISO CAMARTIN : Votre question met en relief plusieurs éléments essentiels pour définir ce qu'est une minorité. Il est clair que cette définition est liée à des faits quantitatifs. C'est pour cela que la Suisse romande peut être considérée comme une minorité en Suisse, même s'il faut dire qu'elle constitue une minorité très confortable en comparaison avec les autres minorités linguistiques de Suisse. Il y a quelque chose de très relatif dans la notion de minorité, et je pense que le facteur subjectif, plus précisément le statut minoritaire intériorisé par les membres du groupe, est extrêmement important quand il s'agit de qualifier plus précisément une minorité. En ce sens, je pense qu'il y a en Suisse des minorités linguistiques plus ou moins confortables. L'italien l'est beaucoup moins que le français. Si ^{p.192} nous entrons dans le domaine du romanche, nous avons affaire à un statut encore plus difficile, parce qu'on sait que la fonction de cette langue, par rapport à l'italien, au français ou à l'allemand, a toujours été régionale et complémentaire. On pourrait dire que le sentiment d'appartenir à une minorité, dans son aspect négatif, est lié à la prise de conscience de ce caractère complémentaire. On éprouve le sentiment que ce qu'on juge central, est marginal pour tout le monde. Cela peut causer des troubles, ou du moins une certaine insatisfaction. Les efforts en vue de développer une éthique du comportement minoritaire sont liés à cette situation.

Je reprends l'exemple romanche. Etre Romanche, il y a cinquante ans, avait un sens beaucoup plus négatif qu'aujourd'hui. Les gens cherchaient un travail à Coire ou à Zurich, prenaient leurs enfants avec eux, et insistaient ensuite pour parler le suisse-allemand jusque dans le cercle familial, même s'ils le parlaient

Nos Identités

très mal. Pour donner ses chances à la génération suivante, ils s'efforçaient donc d'entrer dans le domaine de l'autre. Ce curieux comportement tenait au fait qu'ils tenaient leur propre statut linguistique pour tout à fait mineur. Depuis la Seconde Guerre mondiale, je crois que la situation a évolué. Les langues régionales ont fait l'objet d'une prise de conscience dans des pays qui étaient perçus comme culturellement unifiés — la France, la Grande-Bretagne. Il est très intéressant de relever les termes que l'on utilise pour décrire ces situations : on parle de langues *mineures* ou de langues *minoritaires*, de langues *marginales* ou encore *régionales*. Ces qualificatifs ont une coloration quelque peu négative, ou du moins ressentie comme telle. Aujourd'hui, on parle officiellement de langues *moins parlées* : c'est le nom que leur donne le bureau des Communautés européennes chargé de ces questions. On a ainsi neutralisé le statut minoritaire. Mais on a aussi offert aux personnes concernées une étiquette acceptable à laquelle elles peuvent s'identifier. Je reviens au romanche. Les gens qui le parlaient avaient souvent honte de leur mauvaise maîtrise de l'allemand. Le plus grand compliment que l'on pouvait se faire, en pays romanche, était : « C'est merveilleux, tu parles l'allemand. » A l'époque, les gens souffraient des difficultés qu'ils éprouvaient à parler l'allemand, en particulier dans la vallée du Rhin, où ils n'avaient pas eu comme leurs voisins de l'Engadine des contacts réguliers avec d'autres cultures. Le bilinguisme est ensuite devenu pour eux quelque chose de quasi naturel, les enfants ont fini par apprendre le romanche à la télévision. Dans tous les domaines de la vie quotidienne, la dimension biculturelle a entraîné une nouvelle prise de conscience. On a commencé à se sentir beaucoup plus à l'aise dans la langue régionale, du moment qu'on parlait bien la langue dominante. Je constate aujourd'hui que des renversements significatifs ont lieu dans l'usage des langues. A Coire, des groupes de jeunes Romanches qui traditionnellement parlaient l'allemand entre eux, sont revenus au romanche, qu'ils perçoivent comme une langue de groupe. C'est pour eux le moyen de partager un registre linguistique spécifique. En d'autres termes, le statut minoritaire peut ne pas être vécu comme une souffrance.

M. ARNAUD TRIPET : p.193 Je voudrais revenir sur l'idée de divergence et, en particulier, sur la thèse (peu développée dans votre conférence) que notre identité est justement faite, je cite votre texte du programme de cette session,

Nos Identités

« de ces contenus qui divergent par rapport aux traits communs dominants ».

Ce qui me frappe dans cette affirmation c'est qu'elle se rapproche beaucoup de ce que l'on observe à l'intérieur de toute langue. Le plus vif, le plus expressif, le plus authentique s'obtient par le recours à autre chose : symboles, images, métaphores.

C'est le détour qui est alors le plus court chemin vers l'essentiel. De plus, les mots ont tendance à devenir lettre morte par usure et abstraction. Henri Bergson et Charles Bailly ne disent pas autre chose, et Yves Bonnefoy l'a encore rappelé ici il y a quelques jours. Les mots ne nous parlent vraiment que si on les leste d'un poids nouveau, si on les place dans un voisinage inédit, et par là, éclairant, bref, si on les gauchit et qu'on les fait dévier quelque peu. Le grand philologue Leo Spitzer a fondé sa méthode critique et sa conception de la littérature sur ce qu'il appelle lui-même les *écarts* lexicaux et stylistiques. Tout cela regarde surtout la littérature, la poésie. Mais je me demande si ce caractère déviant de toute esthétique du langage n'est pas un argument transportable dans l'ordre du plurilinguisme et des déviations sur lesquelles vous fondez l'idée d'une identité qui est aux antipodes du monolithique.

M. ISO CAMARTIN : Il est vrai que je n'ai guère développé, dans mon exposé, ce qui pour moi constitue surtout un problème. Je crois que la définition que j'ai essayé de donner dans le texte que vous venez de citer, pourrait se formuler de la manière suivante : ce qui nous satisfait, en nous-même, peut ne pas être commun à tout le monde, et se trouver en situation déviante par rapport à la majorité. Je me demande si cette définition, qui me semble juste dans une vision biographique de l'individu minoritaire, n'est pas universelle. Peut-être le membre d'une majorité doit-il s'orienter, dans sa compréhension de sa propre histoire, à partir des éléments déviants de la biographie des autres. Si cela est vrai, le statut minoritaire devient essentiel pour la compréhension de l'identité. L'individu minoritaire, au sens conventionnel, se définit comme le membre d'un groupe minoritaire, ethnique, confessionnel ou autre. Je pense, par exemple, à la communauté juive : de nombreux juifs s'orientent dans leur groupe non en fonction de la religion, mais en fonction du destin historique du groupe. Ces données nous indiquent que pour trouver notre position dans ce monde, nous dépendons d'éléments déviants. Dans cette situation-là, on pourrait dire que l'individu minoritaire, au sens classique, a quelque chose d'excessif, parce qu'il

Nos Identités

se concentre de manière explicite sur les éléments qui sont présents dans chaque identité. C'est pourquoi une question me trouble : au niveau de la compréhension de soi-même, à quel moment le fait de se fixer ^{p.194} sur des éléments déviants commence-t-il à devenir pathologique ? A quel moment commence-t-il à devenir dangereux pour les autres ? La question reste ouverte. D'un point de vue psychologique comme d'un point de vue philosophique, elle me semble importante. Y a-t-il quelque chose de vrai dans l'idée que le statut minoritaire serait une donnée universelle de la définition de soi ? Pour répondre à cette interrogation, il faudrait une expérience extrêmement large.

La langue dont je m'occupe est vraiment régionale : elle ne concerne qu'une toute petite minorité, représentant moins de 1 % de la population suisse. On peut donc se demander quel intérêt il y a à s'occuper de poètes mineurs, qui ont eu une certaine importance dans un contexte aujourd'hui dépassé, au lieu de s'appliquer à comprendre ce que nous ont laissé Hölderlin, Shakespeare ou Dante. La question posée est celle des valeurs. Vaut-il la peine d'insister sur les langues *moins parlées* ? Je reviens à la vieille discussion sur la traduction de la Bible en romanche : pour le réformateur qui en défendait le principe, il importait de tenir compte du fait que le grec n'a pas le même territoire que le latin, que chaque langue, aussi mineure soit-elle, possède un territoire propre, irremplaçable. Mes amis travaillant dans le domaine des sciences naturelles me disent parfois qu'ils ne comprennent pas ce que je fais ; à leur avis, nous allons tous finir par utiliser l'anglais, et cela nous simplifiera la vie : à la maison, on parlera sa langue maternelle, ailleurs on parlera anglais. Or, en même temps, il se trouve que l'un d'entre eux se bat pour la survie d'une espèce toute particulière de fourmi, vivant sur un territoire extrêmement réduit, et qui n'existe que dans des conditions très particulières. Dans le domaine culturel, les nuances, les variantes peuvent avoir une importance que l'on ne perçoit pas immédiatement, mais qui mérite d'être étudiée et comprise.

M. PIO TOURNOUR : Je suis surpris de constater que l'on parle de minorités et de majorité dans un petit pays comme la Suisse. On peut aussi dire que les Français ou les Chinois sont minoritaires en Suisse. Cela n'a pas de sens. Cela crée, non des rivalités, mais des complexes. Je suis désolé de voir que les jeunes n'aiment pas l'allemand, sous prétexte que ce n'est pas une belle langue, alors que rien n'est plus enrichissant que de savoir plusieurs langues.

Nos Identités

L'obstination à vouloir cloisonner les langues m'étonne, dans un pays où on a la chance d'avoir des cantons bilingues, et où l'on peut facilement approfondir sa culture.

M. ISO CAMARTIN : Il est bien sûr très relatif de parler de minorités. Il faut penser aux contextes dans lesquels on se trouve. Il est clair que le français peut être perçu en Suisse ou au Canada comme minoritaire. On peut voir les choses sous un angle pragmatique. Dans certains contextes historiques, le fait de pouvoir parler de minorités, au sens politique du terme, présente un avantage certain. Je pense aux discussions qui p.195 ont eu lieu récemment au Conseil national sur l'article 116 de notre Constitution. On n'avait guère envie de changer les choses ; mais en ce qui concerne l'italien et le romanche, on a tenu à charger la Confédération et les cantons de la responsabilité de faire leur possible afin de maintenir ces langues présentes et vivantes dans le pays. Cela veut dire que l'on commence à dépenser de l'argent et à développer des programmes de soutien en faveur des cantons concernés. On ne parle pas de la même manière des minorités, selon que l'on tient un discours politique ou analytique. Certains Romands aiment revenir sur la question des droits d'une minorité forte ; à bon droit, ils insistent sur l'équivalence entre les langues dominantes, en Suisse. C'est là un discours stratégique.

M. JEAN-FRANÇOIS BILLETER : J'aimerais apporter un complément à ce qu'a dit M. Tripet. Il a constaté que les notions de majorité et de minorité étaient d'abord numériques, il a ensuite ajouté que l'expérience minoritaire était nécessairement subjective. Il me semble nécessaire d'ajouter une troisième dimension, celle des institutions. Une dimension sociologique et institutionnelle intervient toujours dans la définition d'une minorité ou d'un problème de minorité. Je pense au cas de la Chine, qui est officiellement constituée d'une ethnie han majoritaire et de cinquante-quatre ethnies minoritaires. Les membres des ethnies minoritaires n'ont pendant longtemps pas songé à se réclamer de leur appartenance à une minorité, parce qu'ils n'y trouvaient pas d'intérêt. Depuis les années 1980, afin de diminuer les tensions qu'il y avait entre certaines ethnies, le gouvernement chinois a institué un système de quotas, notamment pour l'entrée à l'Université. Beaucoup de gens se sont tout d'un coup rappelés qu'ils étaient minoritaires, et se sont mis à proclamer leur

Nos Identités

identité minoritaire. La raison de ce changement était donc institutionnelle. Je me demande si cet exemple n'a pas une valeur générale. Les problèmes des minorités ne sont-ils pas très souvent liés à des problèmes institutionnels ou juridiques ?

J'aimerais par ailleurs connaître l'âge — historique — des notions de majorité et de minorité, qui me semblent extrêmement abstraites. Leur niveau d'abstraction implique qu'il y a une essence commune entre les membres de la majorité et ceux de la minorité. Dans le passé, ce que nous définissons maintenant en termes quantitatifs et abstraits, n'était-il pas défini de manière qualitative ? Je pense aux relations entre majorités et minorités dans l'histoire religieuse. A-t-on jamais parlé, à propos des sectes et des hérésies, de minorités ? Je ne le pense pas. Ne s'est-il pas produit un changement qualitatif, dans ce problème, du fait même qu'on y a introduit une notion quantitative ?

M. ISO CAMARTIN : Parler d'institutions, c'est aussi parler de l'espace juridique à l'intérieur duquel s'inscrit une minorité. La question est historiquement très intéressante. Les minorités qui avaient une situation juridique confortable, s'en sont-elles trouvées mieux que celles qui ^{p.196} ne possédaient pas de statut juridique exprimé ? Il n'existe pas de réponse générale. La Suisse est un cas suffisamment particulier pour qu'on puisse y trouver une réponse concrète. On y a toujours essayé de restreindre autant que possible les *Sonderrechte*, les droits particuliers. De tels droits, attribués à des minorités, pourraient créer une réaction au sein de la majorité, inspirée par l'exigence de respect du principe d'égalité ; ils risqueraient en effet de créer une sorte de culture civique partagée. Quand je me trouve en compagnie de mes collègues galiciens, qui sont très radicaux et qui revendiquent la création d'une nation galicienne séparée de l'Espagne, on revient souvent à ces problèmes de droit et d'institutions. Il faut considérer chaque pays de manière précise, et évaluer les avantages et désavantages du règlement institutionnel de la question. Je crois que beaucoup de minorités ont trouvé une vie confortable dans les *niches* que leur offrait la société, précisément parce qu'il s'agissait de territoires que ne réglementaient pas des lois spécifiques. Pour les minorités, les lois sont à double tranchant. Chaque fois qu'on prend en considération une prétention venant d'une minorité, il faut prévoir les conséquences négatives qu'une solution juridique peut entraîner. Certains Romanches aimeraient que

Nos Identités

leur langue soit proclamée quatrième langue officielle de la Suisse. Je m’y oppose. Ce statut mettrait le romanche dans une situation très difficile ; il faudrait remplir toutes les exigences que cela implique — une centaine de traducteurs seraient nécessaires, pour le travail que cela entraînerait au niveau national. Il est illusoire de vouloir mettre une langue minoritaire, comme le romanche, à égalité avec les autres. Cela ne signifie pas que l’on ne puisse pas trouver des solutions concrètes sur le plan fédéral, quand il s’agit par exemple du contact direct des autorités avec le citoyen : on peut imprimer des passeports en romanche, sans pour autant déclarer le romanche langue officielle, avec toutes les obligations qui en découlent. Dans les discussions à propos de l’article 116 de la Constitution, les experts suisses-italiens ont eu une réaction intéressante ; quoique minoritaires, ils se sont opposés ouvertement à l’idée de faire du romanche une langue officielle ; ils craignaient que la langue italienne n’en pâtisse — que la Confédération cesse de faire ce qu’elle doit, et se mette à faire ce qu’elle peut. Il est vrai qu’il serait irréaliste de vouloir tout publier dans les quatre langues. C’est pourquoi, à mon sens, l’excès du juridisme peut se révéler très dangereux et ne pas fonctionner au profit des minorités. Il faut être rusé. La stratégie d’une minorité doit être la ruse, plutôt que l’insistance sur les droits. Il faut trouver les champs où la présence de la langue est importante : les Romanches ont réagi, quand ils ont constaté qu’ils ne pouvaient pas se marier en romanche parce que les documents n’étaient pas imprimés dans leur langue ; ils ont réagi, quand ils ont découvert que pour acheter une maison, ils avaient besoin de textes juridiques qui n’existaient pas dans leur langue. Le Parlement et le Conseil fédéral ont immédiatement réalisé que cela n’était pas juste, et qu’il fallait trouver une solution, sans déclarer le romanche quatrième langue officielle.

M. JEAN-FRANÇOIS BILLETER : ^{p.197} Ce que vous avez dit de la nécessité d’une double loyauté pour trouver sa place dans un monde complexe, me paraît extrêmement riche. Vous avez également parlé de la stérilité de la recherche de ce qui serait totalement spécifique, identique à soi-même. Cela a suscité en moi quelques réflexions, que j’illustrerai en partant de mon expérience personnelle. Je suis de langue française, mais né en Suisse allemande. Le premier jour de ma scolarité, je me suis trouvé, dans ma classe, seul à ne pas comprendre la langue que parlait la maîtresse. J’ai relevé le défi, je ne sais trop comment.

Nos Identités

L'année suivante, le premier jour, la maîtresse a commencé, conformément à la règle, à parler en bon allemand. J'ignorais jusqu'à l'existence de cette nouvelle langue. Moi qui avais fini par comprendre, je me trouvais de nouveau incapable de suivre. Mes camarades étaient avertis de ce qui les attendait, et savaient à quoi ils avaient affaire. J'ai relevé ce nouveau défi. Plus tard, je me suis trouvé dans une situation différente de celle de mes camarades. Il avait fallu que je forme mon identité, qui est une capacité de communiquer, par un travail d'apprentissage des langues. Le résultat était que j'avais trois langues à ma disposition, et qu'elles se trouvaient sur un pied d'égalité. Ma langue maternelle était uniquement familiale, la langue de la cour de récréation avait une importance marginale pour moi ; l'allemand, langue de la réussite scolaire, avait une importance certaine. J'ai souvent pensé que cela m'avait donné une identité particulière par rapport à mes camarades, et que cette identité comportait un avantage, celui de me donner accès à une certaine universalité. D'une part, deux de ces langues étaient celles des grands auteurs que nous étudions, de ce point de vue, mes camarades étaient en quelque sorte minoritaires, puisqu'ils n'avaient pas accès au français ; mais j'étais minoritaire dans ma classe. D'autre part, ayant grandi dans trois langues, j'avais une certaine distance par rapport à chacune d'entre elles ; ce fait favorise, je crois, une certaine disposition à l'universalité des conceptions. Mais j'ai payé ces privilèges par l'exil, par un déracinement que je ressens encore très vivement. Ne pensez-vous pas qu'une telle expérience personnelle est quelque chose d'important et de relativement général ? Dans le cas d'une minorité comme celle des Romanches, n'y a-t-il pas toujours une expérience individuelle de la marginalité ? La minorité, en tant qu'elle est collective, n'est-elle pas alimentée, et peut-être structurée, par l'accumulation d'expériences personnelles qui, peut-être, ressemblent à la mienne ? Par ailleurs, des situations comme celle que je viens de décrire ne sont-elles pas extrêmement fréquentes, en tout cas en Europe ? En dehors des minorités institutionnellement reconnues, comme les Romanches, n'y a-t-il pas une minorité de gens comme moi, c'est-à-dire de gens qui se sont forgé une identité un peu différente, parce qu'ils ont dû la fonder sur plusieurs bases à la fois ? N'y a-t-il pas une minorité invisible d'exilés semblables à moi, et cette minorité n'est-elle pas, sait-on jamais, une majorité ?

M. ISO CAMARTIN : p.198 J'aimerais répondre à votre première question par

Nos Identités

une autre question. Comment vivons-nous avec les langues de notre vie ? Une ancienne idée veut que nous orientions toute notre vie dans le sens de notre langue maternelle, et que celle-ci constitue une sorte de sanctuaire auquel nous revenons toujours, pour y restaurer nos forces et nous retrouver nous-même. Dans un pays comme la Suisse, réputé pour sa diversité linguistique, règne une conception tout à fait démodée de l'importance des langues dans la vie d'un individu. Notre système scolaire reproduit cette idée que la langue maternelle est un lieu d'orientation permanent, alors que chacun de nous sait que selon son destin, il peut s'orienter de manière très variée, et dans des langues différentes, en fonction de besoins spécifiques. Les Romanches, autrefois, ne quittaient guère leur région. L'allemand était moins présent qu'aujourd'hui dans leur vie. Mais il n'était jamais absent. Il est remarquable de voir comment les Romanches, au XVII^e siècle, écrivaient des lettres en italien, en français, en latin ou en romanche. S'exprimer dans ces langues était une habitude quotidienne. Bien sûr, l'orthographe et la grammaire n'étaient de loin pas parfaites. Mais on s'orientait dans ces langues. Chaque biographie avait avec elles une relation tout à fait particulière. Pour beaucoup d'individus, le fait d'être Romanches ne signifie pas qu'ils se sont installés dans leur langue, mais que celle-ci remplit une fonction minoritaire dans leur propre vie. C'est une langue de famille, une langue de vacances, que l'on parle dans la maison de ses grands-parents. Elle devient une sorte d'alternative, et prend de ce fait une certaine importance dans le développement psychologique des individus. S'ils ont des succès professionnels, ils restent quand même en contact avec leur région d'origine, y achètent une maison et continuent d'y revenir. Le fait qu'il est minoritaire n'empêche donc pas le romanche d'être plein de vitalité. Mais les orientations essentielles pour la vie quotidienne des Romanches, à Zurich, Chiasso ou Genève, se font dans d'autres langues. Notre système scolaire ne tient pas suffisamment compte de cette situation ; il ne réagit pas en proposant des formes intelligentes de bilinguisme ; il ne vise pas à donner conscience du caractère naturel du multilinguisme. Dans chaque langue, il y a une quantité d'éléments étrangers, qui sont autant de cadeaux que les autres langues lui font. Il faut développer une nouvelle sensibilité dans l'apprentissage des langues, pour arriver à un équilibre entre ce qui est minoritaire et ce qui ne l'est pas. Il y a des moments où je ne me sens pas du tout romanche, et d'autres où cela devient vital. Je sais bien que le français n'est pas fondamentalement

Nos Identités

constitutif de mon identité, mais je sais également que si les hasards de l'histoire m'amenaient à vivre dans un pays francophone, le français deviendrait en quelques années un élément vital de ma propre identité. De ce point de vue, le destin des immigrants et de tous ceux qui ont dû quitter leur pays est intéressant : on peut précisément y voir comment s'établit l'équilibre des orientations entre des langues différentes, comment chacun s'y définit. Il y a quelque temps, j'ai eu le projet d'écrire un ^{p.199} livre avec un immigré juif de Berlin, qui a passé une trentaine d'années en Palestine, puis en Israël, avant de devenir professeur de musique au M.I.T. de Boston ; dans cette perspective, j'ai préparé quelques pages, quand il les a lues, il m'a fait remarquer que j'écrivais si mal l'allemand qu'il était impossible que nous écrivions un livre ensemble. J'ai réalisé que son allemand, qui était celui du Berlin des années 1920, n'était pas le mien, et qu'il dressait une barrière infranchissable entre nos manières de concevoir l'usage de notre langue commune. L'allemand revêtait une importance essentielle dans sa biographie, même s'il était devenu chez lui une langue obsolète, qui n'appartenait plus, dans le monde allemand d'aujourd'hui, qu'à une histoire révolue.

Votre seconde question soulève l'un des grands problèmes de tout discours relatif aux minorités. Quand nous parlons de l'identité d'une minorité, nous nous trouvons dans un autre domaine que celui de l'identité individuelle. Pour les Romanches, il est difficile d'intégrer, à l'intérieur d'un ensemble collectif, ce qui est vécu comme identité individuelle marginale. Du moment que l'on se pose la question de l'identité romanche, on se trouve devant une accumulation d'histoires individuelles qui ne sont pas compatibles. Quand on entre dans le domaine collectif, les individus ne se reconnaissent pas dans ce qu'on leur présente comme leur identité. Il y a donc conflit. L'identité romanche devrait être expliquée à travers des demandes concrètes : que faire, quel programme d'action développer pour le maintien de la langue ? Même si tout le monde est d'accord pour affirmer qu'il vaut la peine de maintenir cette langue, le programme concret peut finalement être tout à fait contraire à ce qui est au centre de l'expérience romanche de l'individu. Ce conflit est inévitable. Il faut en fait, pour le résoudre, trouver une majorité dans notre minorité ! Or, vous le savez, l'intolérance à l'égard des divergences peut être immense, au sein des minorités. Cela me frappe toujours. L'intolérance va parfois jusqu'au niveau personnel. Dans les années 1950, on a voulu unifier deux variantes locales dans

Nos Identités

la manière d'utiliser une même forme grammaticale : les combats entre les tenants de l'une et de l'autre formes ont été si violents que des familles entières, d'un jour à l'autre et pour des générations, ne se sont plus saluées. Les frontières sont si précises, dans ce monde, qu'il faut trouver un système de démarcations extrêmement précises, à partir desquelles on puisse s'orienter.

Mme JACQUELINE CERQUIGLINI : Je reviens sur la question du texte et de son importance. Vous avez montré comment l'identité romanche se nouait autour d'une triade langue-religion-texte. Il me semble que l'on pourrait comparer cela à la naissance du français au IX^e siècle : les Serments de Strasbourg lient également un texte, une langue et un discours juridico-politique. Qu'en est-il dans le romanche actuel ? Qu'est-ce qui constitue le lien dans l'identité romanche ? Retrouve-t-on la même triade ? Le texte poétique occupe-t-il la place qu'occupait le p.200 texte religieux ou juridico-politique ? Si l'on garde les notions de langue et de texte, que faire de celle de religion ?

M. ISO CAMARTIN : A l'universalité de la Bible a succédé, aujourd'hui, l'universalité de l'écologie. Pour les Romanches, celle-ci constitue la nouvelle formule qui leur permet de s'orienter dans leur propre territoire. Quel type de nature et de paysage voulons-nous avoir dans le futur ? Dans les années 1950, les prêtres et les pasteurs ont fait tout leur possible pour maintenir la parole de l'Église dans le développement culturel du romanche. Ils ont perdu la bataille. Les générations se sont séparées. Les parents restaient liés à la tradition et aux rites confessionnels ; leurs enfants, quand ils travaillaient ou étudiaient hors du canton, rentraient chaque semaine pour participer aux groupes de jeunes de tous genres, mais refusaient d'aller au service religieux. Il y a eu dans les familles des conflits très graves. En lisant la littérature romanche contemporaine, je me rends compte que la recherche de l'universel passe aujourd'hui à travers l'écologie. Le paysage futur du pays romanche est devenu, en quelque sorte, une utopie. Beaucoup de choses ont été détruites dans les vallées romanches, du fait du développement du tourisme à partir des années 1950-1960. Lax est la commune de Suisse dont la croissance démographique a été la plus forte de 1970 à 1990. Ces changements ont amené une réorientation de la définition que les Romanches donnent à leur statut de minorité. La nouvelle génération est très sensible au sentiment du

Nos Identités

voisinage, au sentiment de vivre, en tant que Romanche, dans un monde qui n'est plus tout à fait romanche, qui est devenu allemand, ou du moins multilingue. Les institutions sociales devraient permettre aux langues de coexister pacifiquement. On pourrait ainsi aboutir à un canton des Grisons trilingue, où se côtoieraient le romanche, l'allemand et l'italien. L'École des femmes, la *Frauenschule*, à Coire, est l'institution la plus progressiste dans ce sens ; ses élèves ont l'obligation d'apprendre le romanche, afin de bien s'intégrer dans le canton. Il y a donc des choses qui changent. Je ne veux pas dire que la religion n'a plus d'importance dans les vallées romanches ; mais je crois qu'elle est devenue minoritaire. D'autres valeurs se sont substituées à celles qu'elle a longtemps incarnées.

Mme MARTINE CHAPONNIÈRE : Voici d'abord une anecdote personnelle qui me paraît venir à propos. J'ai passé mon enfance dans une ville bilingue, Montréal. Au début de notre séjour, nos parents, lorsqu'ils désiraient que nous ne comprenions pas ce qu'ils disaient, parlaient anglais. Bien sûr, cela nous a amenés à apprendre très vite l'anglais. Peu de temps après, nous étions bilingues, plus parfaitement que nos parents. Ceux-ci ont donc dû passer à l'allemand. Cette expérience nous a appris qu'il existait des moyens imparables de cacher quelque chose aux enfants ! C'est ainsi que j'ai compris le pouvoir que confère la maîtrise des langues.

p.201 Mais, de retour en Suisse où je pensais que ma langue ne serait plus minoritaire, j'ai eu à l'école la désagréable surprise de découvrir que mon français suscitait les rires de mes camarades ! Inutile de préciser que j'ai vite perdu mon accent canadien... Cette situation, je crois, illustre l'extrême variété des configurations linguistiques et des manières de vivre celles-ci.

J'aimerais vous proposer un essai de transposition de la conférence de M. Camartin à ce qu'on appelle aujourd'hui *l'histoire des femmes*. Cette conférence m'est apparue comme une reconstruction, essentiellement littéraire, des étapes à travers lesquelles s'est élaborée, au cours de cinq siècles, l'identité linguistique et culturelle des Romanches. Je n'ai pu m'empêcher de trouver un parallélisme entre ces étapes et celles de l'histoire des femmes.

Bien sûr, pour le chercheur, une communauté définie par une appartenance linguistique commune et un territoire délimité n'a pas le même statut

Nos Identités

épistémologique que le groupe extrêmement hétérogène que constituent les femmes. Consciente de cette difficulté je tenterai néanmoins de mettre en lumière quelques parallèles qui me semblent pertinents.

Dans la recherche d'identité des femmes, telle qu'elle s'est manifestée en Europe occidentale à partir des années 1970, on retrouve de nombreux éléments décrits par M. Camartin, à ceci près qu'ils s'y concentrent dans vingt brèves années.

Pour ancrer mon propos dans l'histoire, je commence par une citation tirée de *l'Histoire des femmes*, de Michelle Perrot et Georges Duby, parue récemment aux éditions Plon. « Dans la foulée de la décolonisation, relayée par Mai 1968, le retentissement a été décisif pour l'histoire des femmes d'une réflexion politique tournée vers les exilés, les minorités, les silencieux et les cultures opprimées, et qui considère les périphéries et les marges dans leur relation avec le centre du pouvoir. » L'histoire des femmes elle-même a commencé par se constituer dans une double mouvance, dont elle sort aujourd'hui seulement. Il s'est agi d'abord d'une recherche d'identité, de la part du petit groupe que constituaient les féministes, qui s'interrogeaient au nom de toutes les femmes. Il s'est agi ensuite de l'élaboration d'un projet politique de construction d'une identité féminine, à travers la création d'une mémoire, fondée sur la différenciation des sexes et la transformation de leurs rapports. Les questions de départ étaient : Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Ces questions ont donné une impulsion essentielle à l'histoire des femmes, pendant les années 1970. Concrètement, cela a entraîné la recherche éperdue d'héroïnes méconnues et la réinterprétation de celles qui étaient déjà répertoriées ; une tentative de reconstitution de la vie quotidienne des silencieuses, des invisibles et des opprimées ; enfin l'écriture d'une nouvelle page de l'histoire, celle du féminisme lui-même.

Je passe au parallèle entre ces vingt années de quête d'identité féminine et les étapes que vous avez décrites. Dans les années 1970 s'est développé le mouvement, longtemps très vivant, mais aujourd'hui démodé, de ce qu'on a appelé *l'écriture-femme*, qu'ont illustré des femmes comme Hélène p.202 Cixous ou Monique Wittig. Je crois que ce mouvement peut être mis en relation avec la première étape, celle de la découverte de l'identité à travers l'écriture.

Au cours de la construction de l'histoire et de l'identité féminines, les

Nos Identités

féministes ont eu tendance à prêter une importance surdimensionnée à certaines figures constitutives de l'histoire des femmes : l'une de ces figures a été la grande déesse-mère, une autre a été la sorcière. Cette dernière offrait l'avantage de représenter à la fois la liberté d'une existence et d'un savoir hors des normes, et l'oppression, la dépossession de soi et de son savoir. La sorcière permettait une complète identification des femmes en quête d'elles-mêmes. La représentation de ces deux figures en tant que sources possibles de la culture féminine, me rappelle un peu votre deuxième étape, celle des mythes inventés. Je dirais qu'ici, les mythes sont réinterprétés autant qu'inventés.

On trouve ensuite, dans votre description, l'idée de l'identité minimum, fonctionnant comme justification de la marginalité. Je retrouve ce point dans l'accent qui a été mis sur la féminité. Ce concept était calqué sur celui de négritude ; il visait à mettre en valeur un certain nombre de qualités minimales à l'intérieur d'un groupe sociobiologique, avec tout ce que cela implique comme risque d'isolement. Mon but n'est pas de comparer des histoires entièrement différentes ; je constate simplement que peut-être toute reconstruction du cheminement identitaire de groupes marginalisés semble présenter des points communs, quelle que soit l'origine de la marginalisation.

La dernière étape que vous avez mentionnée est celle de la double loyauté. J'ai eu le sentiment, en vous écoutant, que vous décriviez une situation devenue plus sereine, dans laquelle les conflits se sont effacés et où des rapports de complémentarité se sont imposés. Il me serait difficile de pousser ici le parallèle. Mais pensez-vous qu'il soit possible de professer une double loyauté, à la minorité à laquelle on appartient et à la majorité, sans que la minorité disparaisse, du fait de la force d'intégration de la majorité ? La sérénité qui caractérise la situation actuelle vous semble-t-elle politiquement et philosophiquement possible ?

M. ISO CAMARTIN : Votre parallèle est passionnant et convaincant. Je suis heureux de voir que le modèle élaboré à partir de l'histoire romanche n'est finalement pas complètement particulier, et qu'il correspond à des étapes peut-être nécessaires. Il faudrait approfondir cette réflexion. Comment passe-t-on d'une étape à l'autre ? Quel est le poids des conflits internes dans le processus qui mène à la complémentarité et à la réciprocité sereines dont vous avez parlé ?

Nos Identités

Le problème de la disparition de la minorité, en situation de double loyauté, est extrêmement complexe. Je le vis régulièrement avec le dossier romanche. Les intellectuels qui plaident en faveur du romanche n'habitent en général pas en territoire romanche, mais à Zurich. C'est très dangereux. Même s'ils admettent parfois qu'ils sont contents d'avoir des porte-parole ^{p.203} qui les défendent, les Romanches me signalent de manière très claire, lorsque je suis chez eux, que je ne suis pas l'un des leurs — « A Zurich tu dis ce que tu penses, mais ici on n'a pas besoin de ton opinion. » Cette attitude est tout à fait naturelle. Je me retrouve minoritaire par rapport à une minorité. Mes papiers ne sont pas déposés dans un village romanche, je ne paie pas mes impôts dans un village romanche : ce sont là des raisons immédiates et suffisantes pour ne pas être admis comme un homme du pays. Cette réaction est pour moi difficile à accepter. Mais pour les Romanches, la défense du groupe passe par celle du territoire où il vit. Le principe de territorialité, ainsi appliqué, me semble quelque peu obsolète et problématique ; mais il correspond aussi à une évidence : sans un territoire et un paysage, le groupe en tant qu'entité culturelle ne subsisterait pas. C'est pourquoi il est allergique à tout ce qu'il ressent comme une perte d'autonomie ou de souveraineté de ce territoire. Cela peut se comprendre.

La double loyauté dont j'ai parlé peut recouvrir une grande diversité. On peut être Romanche dans beaucoup de situations et ne pas l'être dans d'autres — de même qu'on peut parfois se sentir Suisse, et parfois pas du tout, selon les moments : il nous arrive à tous d'être un peu patriotes, comme il nous arrive de refuser toute identification avec certains aspects de notre pays. La même chose se passe dans les territoires minoritaires. On pourrait d'ailleurs se demander si le fait d'être femme inclut aussi, comme problématique d'identification, le refus d'être femme de la manière totale que le groupe tente de faire valoir. Il faut d'abord être Romanche, il faut d'abord être femme, tout le reste passe après : une telle exigence peut engendrer des conflits d'orientation en chacun de nous, dans ses identités multiples.

M. ETIENNE BARILIER : J'aimerais vous remercier d'avoir placé votre conférence sous la sauvegarde, en quelque sorte, de Hannah Arendt et de l'universalité qu'elle incarne. Je crois que vous avez été fidèle à son esprit. J'ai rarement vu quelqu'un qui soit à la fois aussi passionné par un sujet précis, et aussi conscient de l'horizon universel qui se trouve au-delà de tous les sujets.

Nos Identités

Je n'ai au fond qu'une chose à dire. Comme l'a remarqué M. Billeter, la notion de majorité et de minorité est à la fois relative et moderne, presque contemporaine. Il est absolument certain que cette conception n'existe pas en dehors de celle de l'humanité comme ensemble ; il est certain que jadis et naguère, l'autre devait être converti, détruit ou fui. Il n'était pas question de le reconnaître en tant que minorité par rapport à une majorité, ou l'inverse. Minorité et majorité de quoi : c'est la question que je me pose. Minorité et majorité d'un ensemble qui est, en dernier ressort, l'humanité. On me fera remarquer que l'humanité est un concept excessivement abstrait. Joseph de Maistre disait qu'il savait ce qu'étaient un Anglais, un Italien ou un Français, mais qu'il ne savait pas ce qu'était un homme. Il n'y a pas de phrase qui soit à la fois plus tentante et plus fautive que celle-là. On sait un ^{p.204} certain nombre de choses communes à tous les hommes : l'homme est un animal rationnel, un animal symbolisant, un animal chercheur de sens, un animal qui est peut-être capable de dévier le cours de la souffrance. Ces qualifications sont largement suffisantes pour qu'un homme, sur toute la surface de la terre, puisse s'entendre avec un autre homme. Dans cette perspective, j'aimerais élargir ce que vous avez dit à propos des cultures minoritaires. Vous les avez décrites comme des variations, les grandes cultures étant, *a fortiori*, les thèmes. Je crois qu'il y a entre elles, non une différence de nature, mais simplement une différence de degré. Toutes les cultures, y compris les plus grandes et les plus puissantes, sont des variations sur les thèmes fondamentaux que je viens d'évoquer. Elles sont des manières de les traiter. On sait que Virgile reprend Homère, que Dante reprend Virgile, etc. Il y a des échos d'une culture à l'autre, d'une grande culture à l'autre. On ne crée pas *ex nihilo*. Dans ce sens, une culture minoritaire est exactement de même nature qu'une culture majoritaire. Bien sûr, on m'objectera que Beethoven fait avec la valse de Diabelli quelque chose de plus intéressant que ses confrères, ou encore que Mozart est plus intéressant que Salieri. Mais Mozart n'est pas d'une essence différente de celle de Salieri. Toute culture est donc une variation sur les thèmes de l'universel.

Vous avez remarqué, à propos de l'étonnant parallèle que vient de faire Martine Chaponnière, que le cas des Grisons n'était peut-être pas exceptionnel. Effectivement, l'histoire de la prise de conscience des Grisons par eux-mêmes coïncide avec celle de la prise de conscience des différentes cultures européennes par elles-mêmes. Vous nous avez montré les étapes de cette

Nos Identités

histoire. Avec les Lumières, se produit la prise de conscience de soi dans la perspective de l'universalité. En même temps se produit ce qu'Isaiah Berlin a appelé les *contre-Lumières*, c'est-à-dire la prise de conscience de ce qui nous sépare des autres. Vient ensuite le durcissement que symbolise l'œuvre de Spengler, pour qui les cultures sont définitivement séparées les unes des autres, et ne peuvent pas communiquer. Qu'en est-il aujourd'hui ? Je ne suis pas certain de vous suivre, lorsque vous dites que nous vivons, actuellement, une période sereine et positive. Ne vivons-nous pas sur les restes d'une vision universaliste, dont nous n'avons plus vraiment une conscience vivante ? Nous parlons de majorité et de minorité parce que nous procédons de cette conscience universaliste, mais il me semble que nous en parlons en termes d'émiettement et de séparation. Nous ne savons plus très bien au nom de quel universel nous définissons nos minorités. Cela crée un risque. Nous voyons partout, dans le monde, des minorités qui revendiquent leur identité de la manière la plus grossière — comme disait Yves Bonnefoy au début de sa conférence. L'arrière-fond universel a disparu. Les temps ne sont-ils pas redoutables, dans la mesure où nous vivons sur ce qui est devenu un schéma que notre conscience n'irrigue plus ?

Dernière question : la situation des minorités, telle qu'elle devrait être, n'est-elle pas celle que Nietzsche attribuait à la maladie, quand il disait que ^{p.205} la maladie est un point de vue sur la santé ? La minorité, en d'autres termes, ne permet-elle pas de sentir mieux ce qu'est une culture en général ?

M. ISO CAMARTIN : Je n'ai pas voulu donner l'impression que je voyais les grandes cultures comme les thèmes sur lesquels les petites cultures broderaient leurs variations. Je pense comme vous qu'il existe une sorte de réservoir universel d'idées, de matériaux et d'histoires qui se développent selon les circonstances. Si l'on entre dans l'analogie musicale que vous avez faite, on peut effectivement différencier une variation de Brahms d'une variation de Muzio Clementi. De même que le second mérite qu'on ne l'oublie pas, il faut s'occuper des variations culturelles, telles qu'elles se développent dans les champs minoritaires. Comme vous l'avez dit, c'est là l'indice d'une prise de conscience culturelle accentuée. Si l'on se met à chercher tous les documents relatifs à la fable des trois chiens, fable qui s'est répandue à travers le monde alpin dans une soixantaine de variantes, et si l'on inventorie les traits

Nos Identités

particuliers de la version romanche ; si l'on prend les Mystères bibliques joués en Suisse allemande au XV^e siècle, et si on y cherche les premiers textes écrits en romanche ; si l'on fait tout cela, que cherche-t-on en fait ? Ce qui est passionnant, dans cette prise de conscience culturelle, c'est l'intensité avec laquelle les gens essaient d'utiliser cet universel pour ceux qui leur sont chers. Il se produit, si l'on veut, une reformulation de l'universel à travers des moyens spécifiques. Cela n'empêche pas, si l'on se sent en déficit dans tel ou tel domaine, de faire des emprunts à la culture des autres. Cette forme d'échange de valeurs est intéressante. Elle a, de plus, un aspect de création ; sa fonction n'est pas seulement utilitaire. Le premier traducteur de la Bible en romanche disait qu'il faut chercher, dans la langue, « l'amour et la grâce ». Il a ainsi marqué quelque chose d'essentiel, pour lui-même et pour sa communauté.

Nous ne vivons effectivement pas dans un monde où les espaces culturels communiquent de manière sereine et positive. Nous pouvons constater les risques qu'impliquent les conflits autour de l'autodétermination. Si nous voyons ce qui se passe au niveau des groupes ethniques dans le monde, il ne saurait être question de dire que la situation est sereine. Le danger est permanent. Nous entrons ici dans le domaine du pathologique, que caractérisent l'intolérance, le refus, la peur. Ces attitudes y deviennent les éléments les plus importants de la définition des identités. Des tendances fondamentalistes, à propos de l'importance qu'il faut attribuer à la langue, commencent à se manifester jusque dans le pays romanche. Des campagnes personnelles ont été lancées contre les tenants de l'ouverture. Il y a actuellement un débat autour de l'introduction d'un romanche standardisé, ce qui faciliterait à la Confédération la publication de textes en romanche ; cette discussion est perçue comme purement interne ; mais il faut que quelqu'un vienne de temps en temps de l'extérieur, comme l'a fait récemment Ruth Dreifuss, pour dire à quelles conditions il est possible de travailler ensemble. Il est ^{p.206} facile de flatter une minorité en lui demandant de fixer les règles du dialogue : cela relève d'une sorte d'incompétence dans la communication, de la part de la majorité. Des conflits de ce type montrent, même en Suisse, comment les situations apparemment les plus sereines restent difficiles. Je suis convaincu qu'il faut équilibrer les valeurs majoritaires et minoritaires que nous avons tous en nous-mêmes. Cela devrait devenir une sorte d'hygiène interne de chaque individu. La question importante, pour moi, n'est pas de savoir si le romanche existera

Nos Identités

encore dans cinquante ou cinq cents ans. Des cultures beaucoup plus importantes que le romanche ont disparu. En Indonésie, on prévoit que quatre-vingts langues locales vont disparaître pendant les vingt prochaines années. La disparition des cultures est un phénomène naturel. Ce qui compte n'est pas de sauvegarder une langue. C'est de travailler avec les données culturelles que nous avons en nous. Si le romanche est encore quelque chose de vivant et de passionnant, si les jeunes y restent sensibles et attachés, alors il reste des choses à faire. Aujourd'hui, dans le monde, être minoritaire est devenu une manière d'avoir une conscience universelle, parce que les grandes nations ont fini par comprendre que nous vivons tous dans le village global, que notre relation avec le monde est déterminée par les soins et l'intelligence que nous investissons dans nos territoires respectifs. Le cosmopolite qui oublie sa vallée et qui fait l'éloge des Indiens, est peu crédible à mes yeux. Pour comprendre l'universel, il faut d'abord s'orienter dans le local.

M. WLADISLAW GODZICH : La structure de votre conférence m'a frappé. Jean-Marc Ferry nous disait que l'identité se construit soit par des récits, soit par des arguments, et proposait en fait une solution de réconciliation. Il m'avait semblé, alors, que sa distinction faisait elle-même abstraction du fait qu'il existe plusieurs formes de récits et plusieurs types d'arguments. Le genre de récit que vous avez déployé n'a pas la facture classique de ce qu'on appelle *le récit des origines*, mais procède au contraire par une série d'étapes, dont les relations réciproques ne sont pas toujours évidentes. C'est un récit fragmentaire, qui représente une reprise constante, et qui est peut-être, à cet égard, bien plus caractéristique de la formation des identités minoritaires que de celle des identités majoritaires, celles-ci ayant la vocation et la volonté de s'exprimer par un récit beaucoup plus hégémonique, plus tenu d'assurer toutes les liaisons. Le système juridique des Etats-Unis prévoit, depuis peu de temps, la possibilité pour les peuples autochtones de revendiquer des territoires ; la loi a tenté de préciser qui pouvait légitimement se présenter comme tribu indienne. Dans un cas devenu fameux, une tribu a pu faire valoir ses droits en dépit du fait qu'elle avait disparu à trois reprises ! Pour les juristes et les historiens, cela pose de sérieux problèmes. Comment peut-on affirmer qu'on existe, alors qu'il a été formellement attesté qu'on a disparu ? Devant le tribunal, ce sont finalement des spécialistes du récit qui se sont retrouvés, et qui ont discuté de p.207

Nos Identités

l'existence des récits continus et des récits discontinus. Cela me ramène à la question de l'universel, qui constitue à la fois votre point de départ et votre conclusion. On sous-entend fréquemment, quand on parle de l'universel, qu'il faut s'entendre sur un récit, sur une logique ou sur une série d'arguments. Ne pourrait-on pas concevoir un universel d'un type un peu différent, qui mettrait en rapport les structures existant sous les divers récits — comme l'a fait Martine Chaponnière. Le dialogue se révélerait d'un seul coup possible, entre des éléments qui à première vue semblaient complètement divergents. A partir d'un dialogue entre minorités comparant leurs récits de formation, on parviendrait en fait à une forme de discussion sur l'universel, celle-ci cessant du coup de relever d'une déduction transcendantale procédant d'un universel *a priori*. Je crois que ce problème est essentiel pour nous, parce que la question des minorités, comme celle des majorités, est liée à la notion même de démocratie. Elle n'a pas été posée auparavant, précisément, parce qu'il a fallu instaurer un système dans lequel le nombre légitime le pouvoir : c'est à ce moment-là, seulement, que le rapport entre minorité et majorité est devenu central. Ceux qui veulent sortir de ce problème, d'ailleurs, sont souvent ceux qui se retournent contre la démocratie.

@

UNE IMAGE INATTENDUE DE L'IDENTITÉ, L'IMAGE ALPHABÉTIQUE ¹

INTRODUCTION

par Alex Mauron
attaché scientifique, Fondation Louis Jeantet de médecine

@

p.209 Après l'immunologie, avec Anne-Marie Moulin, nous abordons avec Antoine Danchin l'autre science biologique de l'identité singulière, à savoir la génétique. C'est un lieu commun que de remarquer que la génétique est très présente dans l'espace public aujourd'hui. Elle l'est, bien sûr, par les débats sur les applications du génie génétique. Mais elle l'est aussi dans un sens plus général et je citerai le mot de la sociologue new-yorkaise Dorothy Nelkin : « le gène est une icône culturelle du monde contemporain ». Et il est vrai que le public a vis-à-vis de la génétique des attentes identitaires, et nous sommes donc en plein dans notre sujet. J'en donnerai un seul exemple, à savoir le débat suscité récemment par ce que les médias ont appelé de manière simpliste le *gène de l'homosexualité*. débat très virulent dans les médias anglo-américains et qui met en lumière un désir très fort, peut-être discutable, de trouver dans la génétique des définitions identitaires.

Le langage de l'information génétique est aussi entré dans le débat politique. Je rappellerai que l'année passée, a eu lieu en Suisse une votation populaire : nous avons adopté un amendement de la Constitution qui affirme, entre autres choses, le droit de chaque individu à rester maître de l'obtention et de la divulgation de son information génétique.

Le langage de l'information génétique a donc envahi le langage commun et avant cela le langage de la biologie. Mais même chez les biologistes la notion d'information génétique est utilisée de façon spontanée et non critique. Cette notion — et la métaphore alphabétique sur laquelle elle repose — a rarement été explorée dans ses tenants et aboutissants. Or c'est précisément l'enquête qu'a entreprise le professeur Antoine Danchin, qui est à la tête de l'Unité de

¹ Le 1^{er} octobre 1993.

Nos Identités

régulation de l'expression génétique de l'Institut Pasteur et directeur de recherche au CNRS. J'ajouterai qu'une des choses ^{p.210} qui fait le charme de la biologie moléculaire c'est que nombre de ses praticiens sont venus d'autres horizons souvent très divers. C'est le cas d'Antoine Danchin qui, mathématicien d'origine, s'est tourné ensuite vers la chimie physique (l'analyse par résonance magnétique nucléaire des acides nucléiques) pour aboutir à la biologie moléculaire. Actuellement, il est engagé dans un programme de séquençage total du génome d'une bactérie fort sympathique, qui a plus d'un tour dans son sac, le bacille subtil.

@

Nos Identités

ANTOINE DANCHIN Chef de l'Unité de régulation de l'expression génétique, professeur à l'Institut Pasteur et directeur de recherche au CNRS. Après avoir été mathématicien, il s'est introduit dans le monde de la biologie par l'intermédiaire de la physico-chimie (thèse de doctorat ès sciences physiques sur la RMN appliquée aux ARN de transfert ¹). Il a ensuite développé un certain nombre d'usages nouveaux des ions de transition comme marqueurs de sites catalytiques, puis s'est consacré à la génétique moléculaire.

Ses travaux actuels concernent l'expression collective des gènes chez les bactéries. Ils ont permis l'identification de gènes de virulence chez la bactérie responsable de la coqueluche. Enfin, il a récemment mis en place un programme destiné à conduire, en collaboration avec un ensemble de laboratoires européens et japonais, à la détermination de la séquence totale du génome d'une bactérie.

Par ailleurs, il conserve des relations privilégiées avec la modélisation et a publié un certain nombre de travaux sur l'apprentissage et le langage.

Il a publié des ouvrages de vulgarisation sur la biologie moléculaire : *Ordre et dynamique du vivant* (Paris, Le Seuil, 1978) ; *L'Œuf et la poule, Histoires du code génétique* (Paris, Fayard, 1983) ; plus récemment, sur l'origine de la vie : *Une aurore de pierres, Aux origines de la vie* (Paris, Le Seuil, 1990).

CONFÉRENCE D'ANTOINE DANCHIN

@

p.211 Le destin du sujet se forge dans l'interrogation constante de ce qui fonde son identité, et il n'y a rien de plus profond sans doute, pour chacun d'entre nous, que ce qu'il hérite de ses parents et transmet à ses enfants. Il est légitime, bien sûr, de ne considérer d'abord que le côté spécifiquement humain de cet héritage, langue et civilisation, mais analyser ce qui nous relie aux autres organismes vivants peut, aussi, être riche d'enseignements. Que peut donc nous dire la génétique aujourd'hui de cette hérédité qui tend à se transmettre à l'identique, mais pourtant engendre toujours l'unique de l'individu ? Dans un monde longtemps dominé par la pensée dualiste qui séparait deux mondes de nature

¹ RMN : résonance magnétique nucléaire ; ARN : acide ribonucléique.

Nos Identités

différente, corps et esprit, l'interrogation à propos de l'unité du sujet se confondait souvent avec l'interrogation sur le lien entre ces deux mondes. On a pu naguère en voir un exemple caricatural dans l'ouvrage surprenant, résultant d'une collaboration entre John Eccles, spécialiste mondialement connu du cervelet, et Karl Popper, connu du monde entier lui aussi pour son appel à un esprit critique vigilant. Dans *The Self and its Brain*, on voyait ainsi une conscience autonome, manipulant les rouages du cerveau, en un schéma que n'aurait pas renié Descartes ¹. Mais cette vision de la p.212 personne fragmentée entre deux mondes d'essence différente répond-elle vraiment à la question de notre identité ? Dans ce qui suit je ne vais pas m'interroger sur ce qui fait le cœur de l'originalité de l'homme, mais retrouver ses origines, communes avec celles des animaux, des plantes ou des microbes, pour découvrir que s'il y a au cœur de la génétique une dualité, un dialogue entre plusieurs systèmes matériels, il ne s'agit pas de deux mondes étrangers l'un à l'autre, mais plutôt d'une relation qui s'apparente à celle qu'entretient la forme avec la matière. Et je vais montrer que la correspondance qui s'établit entre ces mondes crée l'unité de l'hérédité. Auparavant, parce que l'éclairage correspondant demande de renoncer à des habitudes de pensée courantes, je vais brièvement rappeler quelques-unes des contraintes qui pèsent sur la production du savoir en Occident, et qui expliquent la prégnance de la vision dualiste. Ensuite, après avoir mis en évidence ce que ces contraintes apportent de constructif au sein du problème qui nous occupe, je vais, pour rendre compte du vivant, définir schématiquement la vie. Je vais

¹ Karl Popper et John Eccles, *The Self and its Brain*, Berlin-New York, Springer, 1977 ; Antoine Danchin, « Le pilote fantôme », *Le Débat*, 1982, n° 21, pp. 123-130.

Nos Identités

enfin montrer que notre façon contemporaine de concevoir l'hérédité en termes d'un programme écrit de manière alphabétique, a des conséquences importantes non seulement dans le domaine propre de la biologie, mais aussi en termes de savoir-faire et en termes moraux, parce que cela implique l'abandon irrémédiable de l'image du Grand Horloger présidant aux destinées du monde — cette image qui confond le déterminé et le prévisible — renonçant ainsi à une vue mécanique des processus qui conduisent à l'identité individuelle, et plus généralement à tout ce qui touche aux caractères spécifiques du phénomène vivant.

L'existence possible d'un premier monde dual répondait à l'interrogation d'un sentiment d'appartenance : ai-je un corps, ou bien suis-je mon corps ? Mais, mettre le monde en questions c'est l'objectiver, c'est introduire un hiatus nécessaire entre le sujet et le réel qui n'est pas le sujet. Voilà une seconde façon d'introduire une dualité. Ce que je vais tenter de montrer par la suite est qu'il existe bien un mode de construction des organismes vivants où des objets *séparés* contribuent ensemble à la réalisation d'un phénomène ou d'un comportement unifié, mais que cela ne signifie nullement qu'il soit nécessaire ^{p.213} de postuler que ces objets relèvent par essence de mondes différents. Plus exactement je vais tenter de reprendre la question aristotélicienne des liens de la matière et de la forme, pour rechercher ce qu'est aujourd'hui pour nous la forme, et en quoi elle diffère conceptuellement (et pratiquement) de la forme au temps du Stagirite ou de la scolastique. Mais un prélude à l'étude de la forme est notre conscience d'y avoir accès : existe-t-il des contraintes telles que l'enchaînement des causes puisse à lui seul nous donner le pouvoir d'exploration qui nous permettrait d'identifier les traits pertinents

Nos Identités

des phénomènes ? La science grecque a répondu par l'affirmative, en supposant qu'il existe un déterminisme strict enchaînant les événements les uns aux autres, même si, le plus souvent, il nous est impossible d'identifier rapidement ce qui compose ce déterminisme. C'est ce que nous allons voir, mais auparavant je souhaite par une petite digression tenter de nous écarter d'une des lignes de force de la pensée occidentale, qui tend à gauchir la plupart des réflexions dès qu'il s'agit de mettre en question les idées reçues, celles qui confortent la pensée dualiste.

La méthode critique générative

En Occident, où a été inventée la méthode générative ¹ qui produit la Science, se superposent des civilisations très diverses et parfois antagonistes. On y accorde d'habitude de l'importance aux seules traditions spécifiquement religieuses. Pourtant on peut aussi y distinguer deux courants majeurs, la tradition indo-européenne, celle des trois fonctions décrites par Georges Dumézil, et la tradition grecque de naissance assez incertaine, marquée par l'Égypte, et par là même sans doute par l'Afrique, et qui est proprement à l'origine de la Science. Dans la première de ces traditions on retrouve trois personnages qui résument la culture correspondante et symbolisent ses _{p.214} actions : ce sont le prêtre, le laboureur et le soldat. Et Dumézil allait trouver partout (sauf dans ce qui est spécifique à la Grèce) l'idée d'une séparation de pouvoir entre ceux qui créent (ou reçoivent) le savoir, ceux qui le mettent en œuvre par leur savoir-faire, et ceux enfin qui le

¹ Malgré le risque d'association avec le concept de grammaire générative, j'ai préféré utiliser ce qualificatif assez rare, plutôt que *génétique*, qui introduirait encore plus de connotations étrangères à mon propos.

Nos Identités

propagent par les armes ¹. Pourtant ce pouvoir de la force divine, cette persuasion par les armes, ou ce labeur quotidien (*Deo, ense et aratro*, lisait-on sur le fronton des églises coloniales) ne sont pas véritablement en mesure de *créer* les concepts sous-jacents à la mise en œuvre d'un savoir-faire efficace. Seule la tradition grecque, dont la fonction centrale est celle du philosophe, précurseur du savant, a inventé la méthode qui produit la Science et la fait progresser. Cette tradition, qui n'est pas du ressort des trois fonctions, est fondée sur le doute, et c'est cela qui la rend créatrice. Elle est productrice d'abstractions, désincarnée et tolérante ; la première tradition est tout à l'opposé commerçante, militaire, intolérante et dévastatrice, mais aussi, par son côté positif, utilitariste, efficace et remarquablement apte à utiliser la seconde.

On comprend qu'il y ait conflit (mais rarement explicite) entre ces traditions. Cela se manifeste en général par la domination de la tradition des trois fonctions, qui pour un temps efface la tradition grecque, et s'empare des concepts que cette dernière a produits pour les transformer en moyens d'appropriation du monde (que ce soit par le prêtre, par le soldat ou par le laboureur). Pourtant, au cours de l'histoire, son incapacité à produire des concepts nouveaux conduit à l'affaiblissement du pouvoir politique qui la soutient. Elle se trouve alors incapable de gérer un avenir qu'elle ne pouvait pas prévoir (ne serait-ce qu'en raison de la croissance démographique qui résulte de son aptitude à domestiquer le monde). Dans ce contexte d'affaiblissement des trois pouvoirs, la seconde tradition reprend vigueur et produit de nouveaux concepts. Ceux-ci seront à leur tour détournés à des fins

¹ Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, t. I, Paris, Gallimard, 1986 (1^e éd. 1968).

Nos Identités

technologiques. Ainsi naît et se développe la spirale sur laquelle se déroule la trame de notre histoire.

Nous trouvons donc d'un côté la certitude, et l'efficacité du savoir-faire, et de l'autre l'utilisation systématique du doute, et le pouvoir p.215 créateur. Comment le doute, quel doute peut-il être source de création ? Revenons donc à la genèse du savoir. Un postulat, simple aveu d'impuissance fondamentale — mais nous verrons la force qui en découle —, guide la création scientifique, c'est le postulat que *le réel ne parle pas*. Il ne s'agit pas là d'une idée généralement reçue. Elle est en effet contraire à la tradition des trois fonctions, et bien sûr à l'idée centrale qui fait le cœur des religions révélées... Or si le réel est muet, il nous faut savoir, à partir de l'héritage que nous ont laissé ceux qui nous ont précédés, construire une image de ce réel pour trouver des moyens de l'explorer. Pour cela nous commençons par conserver, temporairement, ce qui nous a été légué. Et nous pourrions étudier le comportement de cette image qui, contrairement au réel, et parce que nous en sommes les créateurs, nous répondra. Il nous faudra, en face du comportement de cette représentation, en évaluer le rapport au monde par son pouvoir de *prédiction* sur le devenir d'un monde autrement incompréhensible. C'est ce pouvoir qui sera la mesure de l'adéquation du modèle au monde, adéquation (et non *vérité*) qu'on s'efforcera d'affiner au cours du temps, l'objet de la méthode étant d'engendrer des modèles du monde qui lui seront de mieux en mieux adéquats. Bien sûr, rien n'indique, dans cette quête du perfectionnement de l'adéquation, qu'il existe un *unique* modèle du monde. Il est parfaitement possible de produire simultanément plusieurs représentations du même monde, qui auront chacune leur degré propre d'adéquation et leur pertinence originale.

Nos Identités

Il faut ici souligner que le modèle est par nature — ontologiquement — différent du monde qu'il représente. Cela nous impose donc d'écarter la tentation magique — qui ressurgit parfois au sein même de la physique contemporaine —, qui nous laisserait penser agir sur le monde en agissant sur le modèle. Pourtant, contrairement à l'impression d'impuissance que cela pourrait donner, cette distinction entre modèle et réalité est le moyen d'engendrer toujours plus de savoir. Ainsi, plutôt que nous interroger sur la nature de la Science, nous allons, dans ce qui suit, mettre en évidence les modes de la production du savoir, et tenter de montrer ce qui est original dans le mode grec de cette production. Bien entendu il s'agit d'une vue idéalisée, ^{p.216} qui représente plus un programme de travail qu'une attitude généralement suivie par les savants. Il existe de nombreux contre-exemples à cette représentation générale de la création du savoir. En particulier, parce que tout ce qui dérive de la vie est opportuniste, il est probable que beaucoup d'aspects de la production de connaissances nouvelles sont le fruit de la contingence, de l'occasion, et ne sont pas le fruit d'une construction méthodologique sciemment organisée. Le schéma proposé a toutefois le mérite de permettre de comprendre l'originalité de l'approche en question, et surtout de comprendre son apparente efficacité. Mais revenons à la genèse d'un modèle.

Chacun naît au sein d'une société civilisée et y apprend une langue, ainsi que toutes sortes de repères organisés. Cela constitue une première fixation de son identité en tant qu'individu et cela détermine une première image du monde, inévitable et contraignante. C'est alors à partir des idées ainsi reçues que chacun isole un ensemble de faits et de croyances qui, au moins

Nos Identités

pour un temps, ne seront pas remis en cause. Pour construire une représentation du monde on choisit alors parmi cet ensemble de postulats ceux qui devront se traduire en éléments fondateurs du modèle, au travers d'interprétations appropriées. On représentera par exemple un homme ou un animal par une statuette de glaise, et l'on en étudiera le comportement. De façon plus abstraite, chez les savants de nos pays, on traduira les postulats en énoncés bien formés (selon les règles de la logique en vigueur, elles-mêmes établies au travers d'une métalogue qui s'apparente nécessairement à la métaphysique) constituant des axiomes et des définitions. Et la mise en relation de ces axiomes et définitions pourra constituer une démonstration, conduisant à un théorème (ou, le plus souvent, à une conjecture de théorème).

Nous avons illustré là deux types de modèles, un modèle concret (la statuette de glaise) et un modèle abstrait (le modèle mathématique), qu'il faut maintenant replacer au sein du réel qu'ils veulent représenter ou expliquer. Il faut à partir du modèle retourner au monde réel, au travers d'un processus symétrique de celui qui a fourni ses fondements au modèle, via une *interprétation*, qui donne corps aux termes du théorème sous forme de prédictions_{p.217} (observations ou expériences), qui, elles-mêmes, sont de deux types généraux. Ou bien les prédictions sont existentielles (on devra découvrir l'objet prédit) ou bien elles sont phénoménologiques et portent sur des relations. Dans ce cas, elles sont susceptibles d'être vérifiées, et par conséquent réfutables (on devra réaliser un dispositif expérimental capable d'explorer ce qui a été prédit, et le confirmer ou l'infirmer). La réaction du réel à l'observation passive ou provoquée est due au fait que le modèle est bien distinct de la réalité, et c'est cette réaction qui permettra

Nos Identités

de valider le modèle, et d'en mesurer le degré d'adéquation. Un modèle naît ainsi et dure tant qu'il n'est pas grossièrement invalidé. Redisons-le, il doit ici rester bien clair que la persistance d'un modèle ne justifie nullement son identification avec le réel qu'il représente. Produire des modèles est en un certain sens produire des analogies, et le risque est grand de croire, lorsqu'on rencontre un même modèle servant à représenter deux aspects différents du réel, que cela signifie que ces deux aspects relèvent de la même explication sous-jacente. En fait ces coïncidences-là ne sont que la mesure de notre petitesse et de notre incapacité à être plus imaginatifs. Comme disait Maupertuis : « L'Analogie nous délivre de la peine d'imaginer des choses nouvelles ; et d'une peine encore plus grande, qui est de demeurer dans l'incertitude. Elle plaît à notre esprit : mais plaît-elle tant à la nature ? » ¹.

Le processus ainsi décrit est génératif : tout défaut de prédiction remet en marche le processus de construction et de validation des modèles. Il se renouvelle, à partir des idées reçues et par un processus interprétatif d'*abstraction*, spécifique de toute démarche théorique, et tend à isoler en le simplifiant ce qui jouera le rôle d'axiomes fondateurs du modèle. Dans leur domaine propre, qui peut être mathématique, informatique (on appelle alors le modèle *simulation*) ou plus généralement symbolique, les axiomes sont combinés de façon à conduire à la démonstration (ou à l'établissement d'une conjecture plausible) d'un théorème, ou de toute autre figure résultant en un dispositif expérimental. Ce dispositif est alors réalisé au travers d'un second processus interprétatif. Il conduit à prédire le comportement du monde. p.218

¹ Pierre Louis Moreau de [Maupertuis, *Vénus Physique*](#), [s. l.], 1745.

Nos Identités

Certaines des prédictions ne sont pas vérifiées, et il faut alors mettre en cause les relations du modèle au réel, en faisant en sens inverse le chemin qui a conduit aux prédictions inexactes. Au cours de ce processus inverse, on remonte — difficilement — au travers d'étapes que je ne discute pas ici, aux postulats qui lui ont donné naissance, pour les modifier, les préciser, et le plus souvent en *réduire* le nombre.

Parce que c'est un processus du même type génératif qui est à l'œuvre chez les organismes vivants et permet la genèse de l'identité des individus, il importe de retenir dans cette brève description de notre façon de produire toujours plus de connaissance, que c'est notre propre impuissance à comprendre le monde qui nous donne en réalité des moyens exploratoires d'une puissance insoupçonnée, *parce que cela nous impose un dialogue formel entre deux niveaux pertinents, les modèles du monde, et sa réalité.*

Ce qu'est la vie

La physique du monde est conceptuellement relativement simple. Elle étudie en effet surtout des *objets*. On identifie les « choses », parfois en gardant un certain flou, et on en étudie la nature et le comportement en termes d'espace et de temps. Lorsque ces « choses » deviennent vivantes, de nombreuses difficultés apparaissent : bien qu'intuitivement on puisse encore les définir (ou plus exactement les isoler) facilement, elles ont toujours un certain flou (et l'on retrouve l'Arbre de Porphyre : familles, genres, espèces...) ; par ailleurs on ne sait plus les nommer (elles deviennent « êtres », « individus », « organismes »...). C'est que ce qui est retenu d'abord, non seulement lorsqu'on considère des

Nos Identités

organismes, mais aussi lorsqu'on les divise en sous-ensembles pertinents, c'est l'idée d'organisation, de structure, et surtout l'idée de *fonction*. Ce qui compte par conséquent, lorsqu'on définit la vie, est un ensemble de processus reconnaissables par leurs caractéristiques propres, qui se déroulent dans l'espace et dans le temps.

Qu'est-ce donc que la vie ? Quatre processus et une loi centrale sont nécessaires pour définir un organisme vivant. Les deux premiers ^{p.219} mettent en jeu de petites molécules (c'est-à-dire comportant quelques dizaines d'atomes), ce sont le *métabolisme* — auquel correspond la transformation chimique perpétuelle de molécules en d'autres molécules, dans un flux permanent qui isole certaines espèces chimiques de l'environnement, les intègre, les modifie, et y rejette d'autres espèces — et la *compartimentation* — il n'y a pas d'organisme vivant sans un intérieur et un extérieur. A ces deux processus sont associées les données spécifiant les conditions de vie d'un individu, et ils correspondent à la mise en œuvre des interactions entre l'individu et le milieu. Ces deux processus, qui ont trait à l'organisation et à la nature des flux de matière chez les organismes vivants, sont généralement oubliés de ceux qui décrivent les propriétés de la vie, et, malgré leur importance (ils permettent de comprendre beaucoup de l'origine de la vie), je n'en parlerai pas plus. Les deux autres processus dont l'importance est habituellement soulignée mettent en jeu des molécules géantes, formées de milliers, de millions, voire de milliards d'atomes, et règlent les flux de l'information (concept qui reviendra plus bas de façon plus précise, mais dont le flou du sens commun donne une idée suffisante) nécessaires à la vie. L'autonomie d'un être vivant, sa reproduction, son développement

Nos Identités

et sa survie supposent l'existence d'une *mémoire*, souvent nommée le *patrimoine génétique* ou *génome*, qui transmet de génération en génération l'information permettant le développement de l'organisme. Le génome est concrètement une partie de la chimie des acides désoxyribonucléiques (ADN), macromolécules constituées d'un répertoire de quatre motifs apparentés, les nucléotides (encore appelés, de façon raccourcie, *bases*), s'enchaînant formellement comme le font les lettres d'un texte alphabétique. L'information portée par l'ADN dirige la synthèse des protéines, molécules d'une classe chimique différente. Celles-ci sont douées de propriétés qu'on peut dire *manipulatrices*, parce qu'elles permettent les interconversions du métabolisme et les constructions nécessaires à la compartimentation. Ainsi, les réactions du métabolisme sont accélérées et rendues spécifiques (catalysées) par les protéines. Ces dernières forment aussi un enchaînement linéaire, mais de vingt motifs apparentés et non plus de quatre, les acides aminés. Le fil correspondant se ^{p.220} replie dans l'espace de façon à former une architecture spécifique de chaque séquence d'acides aminés, et responsable de la fonction, mais aussi de la localisation des protéines dans la cellule à la manière d'un texte alphabétique.

Les règles de réécriture du patrimoine génétique depuis l'ADN jusqu'aux protéines, au travers de la correspondance du *code génétique*, sont totalement incluses dans la suite des nucléotides et des acides aminés qui leur correspondent. L'objet de la correspondance entre l'ADN et les protéines est d'introduire à la fois le temps et l'espace dans une représentation de la vie cellulaire (ou de l'organisme, s'il est multicellulaire) qui fasse référence à elle-même. C'est ce qui permet de parler de

Nos Identités

programme, en mentionnant le contenu formel de l'ADN qui constitue les chromosomes. La réalisation effective d'un individu correspond aux conséquences de l'*expression* de son programme génétique, sous la forme de ces objets manipulateurs que sont les protéines (qui sont aptes, en particulier, à manipuler la substance même du programme, en le recopiant, et en y introduisant des variations). Il est possible, dès ce stade de la formalisation du vivant, de souligner l'importance conceptuelle de la séparation physique, concrète, effective, entre le programme et son support matériel, et les objets qui résultent de son expression.

La loi biologique centrale consiste en une règle de réécriture qui permet de passer du texte à quatre lettres de l'ADN au texte à vingt lettres de la protéine. Cette règle, complexe, se décompose en plusieurs étapes. La première est une transcription, qui maintient un alphabet à quatre lettres et consiste à recopier des fragments de l'ADN, en macromolécules chimiquement voisines, des ARN (acides ribonucléiques). Ceux-là, après des modifications appropriées, sont principalement traduits en protéines, en utilisant un codage qui à chaque suite de trois nucléotides, ou codon, fait correspondre un acide aminé. Ce *code génétique* permet, lorsqu'on possède le texte d'un ADN (sa séquence), de connaître la séquence de la protéine qui correspond à tel ou tel de ses fragments. Cela conduit souvent alors à prédire la nature, la fonction, la régulation et la localisation cellulaire de la protéine correspondante. C'est là le premier enjeu central des programmes de séquençage de génomes entiers : il s'agit, en p.221 décryptant le texte de l'ADN, de faire le catalogue de toutes les protéines codées par le génome considéré, afin de faire l'inventaire de l'ensemble des fonctions nécessaires à la vie. Le lien avec la génétique est

Nos Identités

alors simple, en première approximation, puisque à la suite des travaux d'Ephrussi, Beadle et Tatum, on a établi dans un grand nombre de cas la correspondance entre gènes — unités formelles de l'hérédité, conduisant aux caractères observables des individus — et protéines. Le programme génétique spécifie totalement dans la suite des nucléotides, et des acides aminés qui leur correspondent, ce qui est nécessaire à l'édification, au fonctionnement et à la reproduction de chaque organisme. Mais la cohérence de cette information (ce qui fait qu'elle permet le fonctionnement harmonieux de l'organisme et lui donne un « style » propre), dont une large part résulte de l'histoire évolutive, est encore inaccessible. On n'est pas vraiment en mesure d'identifier la nature des signaux qui dictent la mise en place dans le temps et dans l'espace des macromolécules conservant et exprimant le programme génétique. Et, on le verra, on ne connaît pas — même si on l'a longtemps cru — toutes les grandes lois de la génétique.

La barque de Delphes

Comme on le voit, penser la vie, bien qu'elle soit ou parce qu'elle nous est proche, nécessite un travail d'abstraction fondamental. Cela suppose donc toujours un effort, souvent important, de la part de celui qui souhaite comprendre et expliquer, malgré la tentation qu'il a de croire que puisque nous sommes partie intime de ce monde-là la compréhension nous est donnée *de facto*. Les objets créés par les organismes vivants ont une série de propriétés originales qui les rendent immédiatement reconnaissables : la technique peut en donner un très grand nombre d'exemples (Jacques Monod l'a remarquablement illustré

Nos Identités

au début de son célèbre livre ¹), et les Grecs faisaient déjà remarquer que la forme joue un rôle important dans ces objets. Si par exemple, on considère une barque faite de planches ajustées, on peut ^{p.222} se demander ce qui fait la barque. Que ce ne soit pas un pur jeu de l'esprit se voit dans le fait qu'au fur et à mesure que le temps passe certaines planches commencent à pourrir, ce qui force à les changer. Si bien qu'arrive un temps où il ne reste plus une seule planche originelle. La barque est semblable à celle qui a commencé à exister, mais est-ce bien la même ? Et, qui plus est, ne pourrait-on pas prédire, en connaissant seulement un fragment de la barque, beaucoup de sa forme générale, et de sa fonction ? C'est ce que faisait Cuvier, à partir de quelques ossements, ou même parfois d'une seule dent, lorsqu'il reconstituait un animal disparu depuis longtemps... L'importance fondamentale des relations a été encore notée il y a bien longtemps par saint Thomas d'Aquin par exemple, lorsqu'il analysait la situation philosophique du concept de création : « *Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est [art. praeced., ad. 2.].* » Et l'on peut lire dans le texte de la *Somme théologique* ² que ce qui compte dans l'acte de création est la production de relations, ce qui oblige notre auteur à des contorsions très compliquées pour dénier aux créatures divines la possibilité d'avoir, elles aussi, l'aptitude à créer. En somme, le raisonnement le conduirait naturellement à dire que la création est postérieure au monde :

Sed cum aetio et passio convenient in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in 3 Physic. [cap. 3, n.

¹ Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Paris, Le Seuil, 1990.

² Thomas d'Aquin, *La Création*, in *Somme théologique*, édition critique et traduction, Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1948.

Nos Identités

5, S. Th. lect. 5], oportet quod, substracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato. — Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est [qu.13, art.1], creatio significatur per modum mutationis : et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere. Quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari : quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti ¹,

ce qu'il ne peut que réfuter au nom de sa lecture de l'Écriture sainte. Mais revenons à la vie. Nos connaissances de la physiologie nous indiquent que la situation est la même pour un organisme vivant que ^{p.223} pour la barque de Delphes : au cours de sa vie, reste-t-il le même ? Où se trouve donc son identité ? Et, lorsque le cerveau humain commence à être affecté par quelque maladie, sommes-nous convaincus que nous avons affaire à la même personne ?

C'est donc en considérant la nature de ce qui forme la permanence de la vie que nous devons constater que nous nous trouvons en face d'un ensemble de propriétés de nature très abstraite, et que nous devrions plutôt prendre en compte les relations entre objets que les objets eux-mêmes dès qu'il s'agit du vivant. Il faut bien se garder cependant de l'attitude idéaliste qui conduirait à penser que les relations peuvent exister en elles-mêmes, dans un monde dépourvu d'objets, mais je ne puis détailler ici les conséquences de cette affirmation, importante si l'on veut éviter le dualisme en parlant du système nerveux par exemple. Ce qui doit être considéré d'abord est donc l'atome de vie, la cellule, et les mécanismes de son hérédité. Quelque chose

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique, op. cit., Quaest. 44 art. 2.*

Nos Identités

se transmet de génération en génération, véhiculant ce que le sens commun appelle une *information*, au travers d'un processus que les modèles actuels de l'hérédité considèrent comme la mise en œuvre d'un *programme*, dans un sens voisin de celui qui a été consacré par l'usage de ce mot en informatique. En particulier la réflexion sur l'idée de programme nécessite de prendre en compte le fait qu'il s'agit d'une séquence — non seulement synchronique mais temporelle — de prescriptions — donc d'opérations qui ne sont pas seulement formelles mais doivent, à un moment ou l'autre, s'incarner dans la manipulation concrète d'une machine. Mais parler de programme rend d'abord souhaitable de revenir sur ce que signifie l'information, et sur le contenu formel d'un programme, pour voir si les métaphores usuelles correspondantes sont appropriées, et si leurs conséquences formelles connues sont applicables au vivant. C'est ce que je vais faire dans la plus grande partie de cet exposé.

La métaphore alphabétique de l'hérédité

Le long préambule qui précède tendait à replacer l'individu humain au sein d'un certain mode de production du savoir, et parmi ^{p.224} les organismes vivants, en insistant sur l'existence d'un programme génétique. Nous avons dû à plusieurs reprises faire appel à un concept assez flou, celui d'information. Il est temps d'être plus précis. Et cela nous servira de point de départ pour reprendre l'idée de programme génétique, et nous permettra alors de comprendre la part *créatrice* liée à la vie, fondamentalement associée à la genèse de l'identité individuelle. Le concept d'information remonte aux discussions aristotéliennes sur l'Être perçu comme une relation entre la substance, la matière et la

Nos Identités

forme. La substance est l'être pur, dans lequel on peut distinguer un déterminable, la matière, et un déterminant, la forme. La différenciation entre des (id)entités individuelles est habituellement due à des caractères spécifiques de la forme, et l'étude des causes requiert donc celle d'un processus spécifique, celui qui *informe* la matière. Ainsi, l'information est non seulement liée à la spécificité conférée par la forme, mais aussi, de façon implicite, à la causalité. Cela explique peut-être les nombreux chemins erronés qui ont été suivis lors de l'usage du concept correspondant — généralement mal défini — d'information. En réalité, dans son usage le plus courant, le mot *information* ne comprend pas seulement l'idée de forme abstraite d'un objet, mais véhicule encore une certaine idée de valeur, d'utilité : la connaissance de tel ou tel ensemble, ou processus, conduit-elle à l'aptitude à le manipuler aisément, à en prédire le comportement ?

1. L'information selon Shannon et Weaver

La première formalisation mathématique de l'information a été proposée par Shannon, et indépendamment par Weaver. Elle a servi initialement à étudier la transmission de messages séquentiels le long de lignes télégraphiques, ou par tout autre moyen de transmission électromagnétique, affecté par des perturbations aléatoires produisant un certain niveau de « bruit ». La théorie correspondante dérive d'un sous-ensemble de la théorie générale des ensembles mesurables. Elle ne prend en compte que le *contenu local* du message, en évaluant la probabilité locale de ce contenu. Bien qu'elle corresponde à une certaine idée que nous en avons, ^{p.225} cette définition de l'information est très primitive et tout à fait incapable de décrire les propriétés de ce que le sens

Nos Identités

commun appellerait *information*. Par exemple, une vue plus élaborée montrerait que considérer un événement isolément est sans signification dans la plupart des cas, que le contexte du message, ou son histoire, peut en altérer le sens. Il suffit pour s'en convaincre de considérer un texte et de considérer les lettres de ce même texte réarrangées de manière à offrir la même probabilité de présence locale. De même, lorsqu'on considère la vie, et plus précisément l'information contenue dans la suite des lettres de l'ADN (sa « séquence »), l'approche en question ne prend pas le contexte ou la sémantique en compte, et se trouve par conséquent très éloignée de ce que le sens commun signifie lorsqu'il utilise le mot *information*. Ce niveau très primitif peut cependant apprendre un peu sur la richesse en information du message génétique, par exemple en permettant de découvrir où se trouvent les gènes dans un texte génétique souvent sans grande signification apparente. Mais nous verrons un peu plus loin d'autres définitions de l'information qui mettent en évidence que l'information selon Shannon est totalement inappropriée à ce qui fait l'originalité des organismes vivants.

Curieusement, ce qui a fait le succès surprenant de cette théorie est l'accent mis sur le hasard, à la suite d'une altération de la pensée grecque souvent déformée dans notre imaginaire occidental. Et l'exemple le plus fameux de cette déformation — peut-être due à la perception camusienne de la solitude de l'Homme dans l'Univers qui prévalait après la Seconde Guerre mondiale — est l'aphorisme célèbre attribué à Démocrite par Jacques Monod : « toutes choses dans la nature sont le fruit du hasard et de la nécessité ». Mais le hasard n'est pas un concept grec : tout au plus parlait-on de τυχή et d'αὐτόματον, ce qui

Nos Identités

signifiait contingent *a priori* et nécessaire *a posteriori* (comme l'est la conjonction de la tuile qui tombe du toit et du passage du promeneur malheureux). En réalité, cette phrase ne se trouve pas dans ce qui nous reste de Démocrite, et la phrase la plus voisine, presque identique mais au sens opposé, se trouve chez Leucippe : Ουδέν χρημα μάτην γίνεται, αλλά πάντα εκ λόγου τε καί ύπ'ανάγκης : rien ne devient par soi-même, mais tout résulte ^{p.226} d'une loi, et sous l'empire de la nécessité. Si donc on exclut le hasard pur, comment se met en place l'irréductible qui constitue le sujet ?

2. Information et entropie

Mais c'est aussi l'abus de l'analogie qui a conduit à promouvoir une vue aussi primitive de l'information génétique. Le calcul mathématique de Shannon montre que si l'on considère l'information contenue dans un texte alphabétique elle peut s'exprimer selon une loi logarithmique. Or la forme de cette loi est identique à celle d'une autre loi, découverte dans le domaine de la thermophysique. Et il me faut mettre ici en évidence, pour éviter les contresens à propos de ce qui suivra, que, du fait de la contamination des idées d'une discipline dans l'autre, cette coïncidence a eu des conséquences conceptuelles malheureuses, lorsqu'il s'est agi de relier l'information à la vie. Il est tout à fait courant, surtout dans les discours non scientifiques, d'entendre des raisonnements — ou plutôt des suites d'affirmations aussi gratuites qu'autoritaires — où l'on prétend démontrer une *identité* entre l'information véhiculée par un processus, et une certaine forme de l'entropie, propriété macroscopique de la matière initialement définie par les modalités de l'échange de chaleur entre

Nos Identités

des objets macroscopiques. Cela permet immédiatement de recourir à tous les démons issus des restes de la pensée magique associée au deuxième principe de la thermodynamique ¹, et surtout à une idée implicite de ce que doit être l'ordre du monde. Il n'est pas besoin d'insister beaucoup pour comprendre combien cela relève d'une idéologie, celle qui veut que le monde se dégrade sans cesse en allant vers un désordre croissant, inévitable, mais contre lequel il est souhaitable de lutter ².

Le point de départ de cette vision pessimiste est, comme souvent lorsqu'il s'agit de vulgariser la thermodynamique, le cas spécifique du gaz parfait, formé d'atomes ponctuels impénétrables et qui ^{p.227} rebondissent les uns sur les autres, comme sur les parois du récipient qui le contient, de façon parfaitement élastique. On envisage alors la situation d'un récipient formé de deux compartiments séparés par une paroi percée d'un petit trou. Et l'on constate que le système évolue vers un mélange homogène des deux gaz. Si l'on devait imaginer une façon d'empêcher cette homogénéisation (implicitement ressentie comme une dégradation), il faudrait placer un petit démon qui ferme le trou lorsqu'un gaz tend à quitter son compartiment pour l'autre. On affirme alors que ce que le démon produit, c'est une certaine information sur la nature des gaz... Ce qui justifierait l'analogie entre information et entropie, puisque l'évolution vers l'homogène est gouvernée par une augmentation d'entropie. Mais cela implique que l'évolution vers l'homogène soit la forme normale de la dégradation de l'information. Est-ce bien raisonné ?

¹ C'est l'énergie qui a joué au siècle dernier le rôle magique que prend aujourd'hui l'entropie.

² Antoine Danchin, *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

Nos Identités

Il y a bien sûr un lien entre ce que nous percevons comme ordre et la façon dont les choses évoluent (ce qui est en partie l'objet d'étude de la thermodynamique), mais l'ordre est une fonction non seulement de la réalité considérée en elle-même mais aussi de l'observateur. Ce galet, placé au milieu des autres sur la plage, et qui ressemble à s'y méprendre à un crâne humain, ne contient l'information correspondante que parce que c'est mon cerveau qui le voit ainsi... Aussi, non seulement l'identification entre entropie et désordre est-elle discutable (cela reviendrait, dans une représentation à deux dimensions, à considérer un gaz bleu dans un carré, contigu à un gaz jaune dans un carré adjacent, évoluant par diffusion vers un rectangle vert ; et à se demander si un rectangle vert est plus désordonné qu'un carré bleu voisin d'un carré jaune), mais encore cette identification est trompeuse. En effet l'information qualifie non seulement l'état d'un système donné, mais requiert aussi une certaine connaissance du système *et* de l'observateur. Comme l'ordre, l'information est un concept relatif, et doit prendre en compte les différents systèmes en interaction.

Au surplus, lorsque l'on considère l'entropie d'un système fait de nombreux composants, il faudrait prendre en compte non seulement la distribution des composants dans l'espace et selon leurs différents niveaux énergétiques, mais aussi les différentes échelles auxquelles ^{p.228} ils opèrent : il y a toujours une certaine contribution entropique dans la construction d'une hiérarchie, par exemple. Et si l'on souhaite avoir de l'information sur un système compliqué, il peut être important de considérer la structure de sa hiérarchie. Il existe ensuite un autre phénomène très important : si l'on considère les processus qui font évoluer un grand nombre

Nos Identités

de composants il conviendrait de prendre en compte au moins deux classes d'évolutions. L'une correspond aux systèmes où la structure générale des niveaux individuels est préservée, même lorsque les composants individuels de chaque niveau évoluent de façon stochastique. C'est le cas habituel des processus ergodiques. Mais il existe un autre cas où la tendance générale est le mélange de toutes choses, sans préserver aucune structure... On voit là que l'information correspondante devrait être bien différente.

En physique, du moins dans les situations les plus simples, l'information peut être reliée à la thermodynamique. Mais cela ne fait que considérer les objets, très nombreux et très simples par conséquent, à la lumière très restrictive de leur comportement global statistique. Les relations entre objets, telles que celles dont nous avons vu l'importance fondamentale en biologie, ne sont pas prises en considération dans de telles descriptions ¹. En particulier, la nature même de l'information portée, de génération en génération, dans la molécule d'ADN qui constitue les gènes n'est pas du tout présente dans l'analogie entre entropie et information à la Shannon. Par exemple il est évident que des concepts comme « contexte », « signification » ou « sémantique » sont absents de ce modèle extrêmement primitif. On constate bien, dans les descriptions primitives qui utilisent le modèle de Shannon, que l'équation obtenue a la même forme que celle qui décrit l'entropie du gaz parfait. Mais ce qui est pris en compte est la probabilité d'un message qui, dans la description la plus fréquente des génomes, se réduit à la présence d'une lettre donnée à une position donnée du texte du programme génétique. Un

¹ Antoine Danchin, « Stabilisation fonctionnelle et épigénèse », in J.-M. Benoist, éd., *L'Identité*, Paris, Grasset, 1977.

Nos Identités

enrichissement évident serait de considérer non plus les lettres du programme mais ^{p.229} les mots (suites de lettres) pertinents. Mais encore faudrait-il les connaître ! L'information véhiculée par la mémoire héréditaire contient donc un autre mode de connaissance que la simple suite des lettres du programme formant la séquence de l'ADN.

C'est la remarque que la biologie est plus une science des relations entre objets qu'une science des objets, qui va nous ramener au cœur de la question de la vie. Or, les relations en cause ont la particularité d'être organisées selon un patron spécifique qui s'exprime à la manière dont s'exprime un algorithme, placé dans une machine appropriée. Ainsi la biologie nous propose une métaphore de l'information qui ouvre un champ nouveau, celui de la programmation et de l'informatique. Il s'agit cependant, en même temps, de conserver l'hypothèse du rôle central de la forme, à laquelle se rattache l'étude macroscopique de la morphogenèse, en considérant qu'*un programme est un type original de forme*, type qu'Aristote ne pouvait pas vraiment entrevoir, et en recherchant quel est le lien entre la forme du programme et la forme de l'organisme dans sa totalité. Le comprendre devient alors explicatif. et c'est ce qui justifie pleinement la méthode analytique, souvent appelée à tort réductionniste, et qui consiste non pas tant à isoler les objets qui sont à l'intérieur de l'organisme ou de la cellule, mais à *identifier les relations* qu'ils ont entre eux. Comprendre la nature du programme génétique se justifie alors, par l'expérience !, en montrant que cela permet une action prévisible sur le devenir effectif — concret — des formes en cause.

Nos Identités

3. Complexité algorithmique

Une première façon de comprendre cela est de considérer l'information contenue dans une chaîne de caractères, métaphore très primitive, mais éclairante, du programme génétique. Depuis trente ans, Kolmogorov et Chaitin, suivant Solomonov et l'école soviétique d'électronique, ont formulé le problème ainsi ¹. Une manière de considérer la chaîne est d'essayer de réduire sa longueur, de la compresser afin de la faire tenir dans une partie aussi petite que possible de la mémoire d'un ordinateur, sans pour autant altérer ses performances (au moins en termes de précision, sinon en termes de temps), en bref, sans perdre son contenu en information. C'est ce qu'on appelle effectuer une « compression des données ». Or Turing, en 1936, a montré que travailler avec les nombres entiers conduit à l'existence de règles universelles très simples, qui nous permettent de réaliser toutes sortes de calculs. Parce qu'une chaîne de caractères peut être identifiée à un nombre entier, le calcul universel selon les règles de Turing s'applique. On peut alors, étant donnée une chaîne, définir le programme formel le plus court (en termes algorithmiques du calcul universel de Turing — c'est-à-dire des algorithmes qui peuvent être mis en place dans n'importe quelle machine opérant sur les entiers) qui peut compresser une chaîne originelle, ou la restituer une fois donné son état de compression. La valeur de l'information de la chaîne S est définie comme la longueur minimale du programme universel qui peut représenter S sous forme compressée.

Vue ainsi, une chaîne S complètement aléatoire ne peut pas

¹ S. Diner, « Les voies du chaos déterministe dans l'école russe », in *Chaos et Déterminisme*, Paris, Le Seuil, « Points Sciences », 1992, pp. 331-370.

Nos Identités

être compressée : le programme minimal nécessaire pour compresser S est identique à S (à une constante près). Une chaîne aléatoire algorithmique est alors *définie* par le fait qu'elle n'est pas compressible. Au contraire, une chaîne faite d'éléments répétés peut être condensée sous la forme d'un programme très court : la séquence de l'élément répété, et l'instruction « répéter ». Dans ce cas l'information d'une séquence est définie comme la mesure de sa compressibilité (on utilise, dans ce contexte, l'expression *complexité algorithmique* plutôt que le mot *information*).

Mais on se rend vite compte qu'il conviendrait de dire quelque chose de plus, si l'on veut définir l'information de façon plus fine. Le programme qui définit π est fortement compressible, comme l'est le programme qui engendre la séquence 01010101... Pourtant on aimerait pouvoir dire que l'information présente dans la connaissance d'une décimale donnée de π est bien plus riche que celle qui se trouve dans la connaissance de la valeur du n ième chiffre de 01010101...

Représentés sous la forme de chaînes de lettres, les gènes et les chromosomes ont un contenu en information (une complexité) intermédiaire : on trouve des répétitions locales, et, au contraire, des ^{p.231} séquences dont l'enchaînement est parfaitement impossible à prédire. Ces séquences sont donc d'une richesse originale, qu'il faut tenter de prendre en compte autrement que par la complexité algorithmique.

4. L'apparition du temps : la profondeur de l'information

Nous aimerions avoir une idée non seulement de la complexité

Nos Identités

de la séquence, mais aussi de l'accessibilité de l'information qu'elle contient. Nous voulons savoir si l'information de la séquence est utilisable. Si l'on compare les décimales de π et la séquence 01010101... on remarque aussitôt que, bien que des programmes courts puissent décrire le calcul nécessaire pour engendrer la séquence, il y a une différence significative dans le contenu en information correspondant. Car s'il est facile de prédire, à la suite d'un calcul très bref, la valeur de la nième décimale de 01010101... (ou de toute autre séquence répétée plus compliquée), il n'en est pas de même pour π . Dans ce dernier cas, si π est grand il faut un temps très long pour obtenir la valeur exacte de la nième décimale, en mettant en œuvre le programme qui permet le calcul de π .

Cette observation est importante dans le cas des séquences engendrées par des programmes *récurifs*. L'écriture d'un programme peut être brève parce que la procédure qui est réitérée est incluse à l'intérieur du programme, où elle s'appelle elle-même. Alors l'information apparente contenue dans la séquence pourrait paraître faible, puisqu'elle est résumée sous la forme d'un programme court. Mais il peut être très laborieux d'obtenir l'information concernant l'un des chiffres de la séquence, qui n'est connue qu'après un temps de calcul très long. Ainsi donner la valeur précise de ce chiffre correspondrait à une information très riche, si nous possédions un moyen quelconque mais rapide de l'obtenir. Bennett a formalisé cet aspect de l'information, en l'appelant « profondeur logique »¹. La profondeur logique de la

¹ C. Bennett, « Logical Depth and Physical Complexity », in R. Herken, éd., *The Universal Turing Machine : a Half-Century Survey*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1988.

Nos Identités

séquence S est le temps minimum requis pour engendrer S en utilisant une machine de Turing universelle.

p.232 Ce n'est pas le côté pythagoricien des nombres qui apparaît ici. La profondeur logique se relie au contraire à la distinction aristotélicienne entre potentialité et réalité. Elle indique avec raison que l'on ne devrait jamais parler en termes de potentialité comme on le fait en termes de réalité ¹. *Il peut arriver que parler de potentialité n'ait aucun sens, car la réalisation explicite du potentiel est temporellement impossible.* Seuls les faits qui sont engendrés *mécaniquement*, à la manière de l'enchaînement régi par le temps horloger, pourraient conduire à une assimilation aussi grossière. Cette mécanique-là, typique de l'image du Grand Horloger qui réglait le monde au XVIII^e siècle, est celle qui, longtemps, a fait confondre le déterminé et le prévisible. Cette image mécanique du vivant que véhiculent bien des biologistes, ne comprenant pas vraiment ce qui est au cœur même de leur science, aurait eu comme conséquence un appauvrissement extraordinaire de l'identité des individus ; mais comme on vient de le voir elle n'a tout simplement pas de sens, si l'on veut bien se souvenir de la façon dont est construit le programme génétique.

5. Données, machines et programmes

Plutôt que considérer les organismes vivants en termes de forme extérieure, il est donc légitime de rechercher ce qui préside à leur construction, sous la forme d'un programme génétique écrit de manière alphabétique. Il n'est pourtant pas question de

¹ C'est là le cœur de toute l'intuition philosophique de l'acte, dont je ne peux rendre compte ici.

Nos Identités

réduire la vie à l'étude des nombres entiers. Mais si des conséquences importantes sont déjà visibles à partir de cette image réduite, *a fortiori* pourra-t-on penser que les propriétés spécifiques de ces organismes sont plus riches encore. Dans un contexte très simple, celui de l'axiomatique élémentaire des nombres entiers, et en se plaçant à l'extérieur du système étudié (par définition !), Gödel a démontré qu'il était possible de produire des propositions indécidables. Cela revient à dire qu'il a créé des structures irréductibles à celles qui leur ont donné naissance. Il lui a suffi, pour cela — outre la finalité, puisqu'il savait où il voulait en venir — d'établir ^{p.233} une règle de codage entre les axiomes élémentaires de la théorie et les nombres entiers, mais aussi d'établir un processus permettant d'engendrer des nombres à partir d'un ensemble initial. N'est-il pas possible d'imaginer que la séparation entre la mémoire et la fonction, entre le programme et les données, chez les organismes vivants, conduit nécessairement à la genèse de programmes nouveaux dont les propriétés sont *irréductibles à celles qui leur ont donné naissance* ? Mais, puisque dans ce cas il faut aussi se passer de finalité, tout en conservant une hypothèse de stabilité dans le temps (seules subsistent les espèces suffisamment stables, par définition de leur existence même), il est nécessaire que les innovations ainsi apportées soient suffisamment adaptées à l'environnement, sans cesse changeant et imprévisible, où se trouvent les individus porteurs de ces nouveaux programmes. *On peut donc considérer que c'est l'échec de la capacité à prévoir qui est le moteur sélectif essentiel qui a conduit aux propriétés essentiellement créatrices de la vie, au travers de la séparation explicite du programme génétique.*

Nos Identités

Donner une image de la genèse de l'identité d'un individu en termes algorithmiques, tirer les conséquences de cette description en considérant l'imprévisibilité de la genèse de variants à partir d'un programme écrit de façon alphabétique, n'a véritablement de sens que si les présupposés nécessaires à la mise en œuvre d'une machine de Turing sont effectifs. Le principal présupposé dont il faut rendre compte est l'existence d'une séparation physique, réelle, entre la machine, les *données* et le *programme*. On pourrait donc craindre, puisque la réalisation concrète des organismes vivants se fait avec de vraies (macro)molécules, que cette séparation ne soit pas réalisée dans leur cas ¹. Mais — et les succès de la biotechnologie sont là pour p.234 le démontrer — il s'agit d'un *fait* dont beaucoup d'aspects sont déjà bien établis. On peut en effet isoler l'ADN d'un organisme, le placer dans un organisme du même type, ou mieux encore, dans un autre organisme, souvent même très éloigné du point de vue évolutif, et mettre alors en œuvre un processus de construction où, tout à fait concrètement, le programme (l'ADN), les données (la cellule avec sa membrane et son cytoplasme), et la machine (le ribosome et les ARN de transfert, qui décodent le message, mais aussi tout l'appareil permettant la reproduction à l'identique de l'ADN, et son expression spécifique) ont été physiquement séparés. C'est rigoureusement vrai si l'on considère des fragments de génome : c'est par exemple la base

¹ Toutefois, cette séparation doit être vraie essentiellement pour des raisons formelles : la machine de Turing n'est pas une machine réelle mais une machine pensée. Les programmes informatiques fonctionnent avec des machines réelles, et pour cette raison même leur actualisation n'assure pas toujours la séparation entre la machine et le programme et les données. Chacun connaît l'incompatibilité entre les machines, un programme bien écrit pour une machine particulière ne pouvant être mis en œuvre dans une autre ! Ce qui compte donc est la démonstration de la séparation entre données et programme, pour un type de machine bien défini.

Nos Identités

de la production de protéines humaines par des colibacilles. Mais c'est vrai aussi de portions génomiques beaucoup plus importantes, et de programmes dont certains aspects sont clairement récursifs : c'est ce que réalisent les virus lorsqu'ils infectent leurs hôtes, s'y reproduisent et s'y multiplient. Mais là encore ce ne sont que des fragments de génome relativement courts. Pourtant si l'on considère certains génomes dans leur entier, comme celui du colibacille, nous avons mis en évidence qu'une fraction très importante provient d'échanges entre espèces distinctes ¹. Ainsi, par exemple, dans le cas de cet organisme, *un quart du génome* doit être en permanence soumis à des échanges horizontaux avec une fréquence assez significative pour que la pression de sélection qui maintient la cohérence de la séquence de l'ADN correspondant soit parfaitement repérable. Nous avons ainsi montré que cette fraction du génome met en jeu un code génétique particulier, tout à fait différent de celui qui optimise l'expression des gènes correspondants en les mettant en conformité avec la répartition des molécules qui servent au décodage (les ARN de transfert) présentes dans le cytoplasme du colibacille. De même, on sait détruire le noyau de certaines cellules animales, et par micromanipulation, injecter le noyau d'une autre cellule (voisine il est vrai) de façon à reconstituer une cellule vivante. Ce n'est pas ^{p.235} tout à fait la démonstration de la séparation absolue entre données et programmes (ne serait-ce que parce qu'un noyau n'est pas un ADN nu), mais cela indique qu'une bonne part de cette séparation est réalisée chez les organismes vivants. Il est

¹ C. Médigue, T. Rouxel, P. Vigier, A. Hénaut, A. Danchin, « Evidence for horizontal transfer in *Escherichia coli* speciation », *Journal of Molecular Biology*, 1991, 222, pp. 851-856.

Nos Identités

donc légitime (i) de considérer que la naissance du vivant coïncide avec la séparation entre données, machines et programmes (ce qui s'est sans doute produit au moment de la genèse de l'ADN, à partir de copies d'ARN ancestraux ¹), et (ii) d'explorer, sous forme de conjectures, les conséquences formelles de cette séparation.

6. Morphogenèse algorithmique

Poursuivons, de façon un peu plus détaillée, ce qui précède. En bref, la métaphore alphabétique, avec la règle de correspondance entre le texte du génome et son expression, le code génétique, conduit à penser que l'état actuel de chaque organisme vivant est le résultat d'un processus récursif qui, depuis l'origine de la vie, a peu à peu constitué l'information correspondante, en procédant à sa réécriture, de génération en génération. De la simultanéité de l'évolution du programme et de la machine qui le met en œuvre provient l'extraction efficace et rapide de l'information, permettant la genèse d'un individu. Mais pour comprendre son identité, extraire l'information de la séquence d'un ADN nécessite beaucoup plus que l'identification des gènes au moyen de la règle du code génétique et de quelques descripteurs contextuels, comme on le fait habituellement. Il convient, en fait, d'en comprendre aussi l'*histoire*. Cela correspond à l'analyse du programme génétique en des termes voisins de ceux que veut explorer la profondeur logique de Bennett, et cela introduit nécessairement une limitation essentielle ².

¹ Antoine Danchin, *Une aurore de pierres. Aux origines de la vie*, Paris, Le Seuil, « Science ouverte », 1990.

² Incidemment, cela écarte comme d'une prétention ridicule, la fabrication *de novo* d'organismes vivants artificiels.

Nos Identités

Dans ce qui précède nous avons implicitement considéré la seule cellule, et nous avons vu comment, dans la cellule, l'expression du p.236 programme génétique peut produire de l'ontologiquement neuf. Mais on peut étendre cette réflexion aux organismes plus compliqués que sont les plantes et les animaux : les processus constructifs qui conduisent à la morphogenèse des organismes multicellulaires différenciés sont eux aussi algorithmiques. On sait en effet aujourd'hui que c'est une *combinatoire* de gènes exprimés de façon séquentielle qui préside à la morphogenèse. La mise en place des formes correspondantes se fait par une suite d'événements qui se déroule à la manière des enchaînements de procédures dans les programmes algorithmiques. Dans le cas des insectes comme la mouche drosophile, par exemple, on a trouvé que les gènes de contrôle de la différenciation cellulaire sont situés sur les chromosomes de façon à constituer une sorte de *drosophilocus*, orienté sur les chromosomes de la queue vers la tête, la représentation de chaque segment de l'insecte étant formée d'un ensemble génétique situé à la même place dans le texte du génome que dans la mouche adulte. C'est l'*expression successive* de gènes de contrôle, activés un à un, qui va permettre la morphogenèse (en respectant, bien sûr, les contraintes de la physique, comme les règles de symétrie globale, par exemple). Et l'expérience montre que l'altération de la succession des gènes de contrôle ainsi identifiés suffit à altérer le patron morphogénétique : on peut par exemple faire apparaître des antennes à la place des pattes, ou doubler la paire d'ailes, faisant ressembler la drosophile à un hyménoptère ¹.

¹ Ce qui, soit dit en passant, explique l'existence de cette dernière famille d'insectes, et explique aussi l'*apparition brusque* de caractères macroscopiques entièrement constitués au cours de l'évolution.

Nos Identités

Mais que dire des mammifères, où la structure segmentée est moins visible que chez les insectes ? Tout d'abord on sait que la structure segmentée existe au cours de l'embryogenèse (ce sont les méta-mères), et on a découvert récemment avec surprise que des gènes de contrôle homologues de ceux de la drosophile, des homéogènes, existent aussi chez la souris. Mais dans ce cas, au lieu d'un seul ensemble linéaire correspondant au patron de l'insecte, on trouve *quatre* ensembles linéaires, ordonnés exactement comme chez la mouche, et correspondant aussi au développement de l'animal de la queue vers la tête. Tout se passe comme si le *muriculus* (ou l'*homunculus*) était constitué d'un ensemble à quatre dimensions ressemblant à ce qu'on peut lire sur une partition musicale. Cela rend compte de la plus grande complexité des mammifères, comparés aux insectes : l'algorithme de construction provient de la combinaison de quatre procédures homologues mises en œuvre simultanément. On voit là certainement une trace de l'évolution par duplication du programme génétique, qui fait apparaître soudain — la duplication n'a pas que des effets quantitatifs : elle crée *de facto* de nouvelles relations — des propriétés irréductibles à celles de l'organisme dont ces organismes nouveaux sont originaires. Et l'on peut donc s'attendre à découvrir, entre les insectes et les mammifères, une famille d'organismes (peut-être parmi les vertébrés les plus primitifs, ou chez les ancêtres des vertébrés) où l'*animalculus* sera formé d'une *duplication* du plan trouvé chez les insectes...

De même on peut penser que si le système nerveux central possède quelque propriété algorithmique, et si la symbolique du langage permet de *séparer* entre un programme neuronique et les données de sa réalisation, alors le même processus constructeur

Nos Identités

s'applique, au deuxième degré, à l'Homme ¹. Cela justifie par là même son statut original par rapport à l'animal, fût-il un primate anthropomorphe, et conduit à penser que ses enfants, et certaines de leurs civilisations, sauront créer, si l'Homme ne vient pas par malheur à stériliser sa descendance imprévue, les êtres et les civilisations qui pourront prendre en compte l'état présent de la Terre et la restaurer pour un nouvel avenir.

Dans ce qui précède je n'ai parlé que de génétique, mais il est certain qu'il faudrait aussi, dans la genèse d'un individu, prendre en compte ce qui revient à l'interaction du génome avec l'environnement. Il ne suffit pas de prendre en compte l'histoire de l'espèce pour constituer une identité, encore faut-il prendre en compte l'histoire individuelle, même si elle ne se pérennise pas à la mort de l'individu. Au-delà de l'identité génétique il existe une identité ^{p.238} épigénétique. Mais les principes créateurs à l'œuvre, tels que je les ai décrits, résistent aussi, même si c'est d'une autre manière, à l'interaction historique d'un individu avec son environnement. Producteur de relations, chaque individu est potentiellement créateur, fût-ce pour la durée de sa vie seulement. Et la vie illustre donc, par la production constante d'identités irréductibles à celles qui lui ont donné naissance, que la création est postérieure au monde. C'est sans doute ce que voulait écrire le poète, lorsqu'il affirmait : Je est un Autre.

*

¹ Antoine Danchin, « Stabilisation fonctionnelle et épigenèse », article cité.

Nos Identités

Entretien ¹

@

M. ALEX MAURON : Je remercie le professeur Danchin pour son exposé extraordinairement riche. Il nous force à penser quelque chose que nous n'avons au fond pas grande envie de penser, à savoir la distinction entre le déterminé et le prévisible. Il est étonnant de constater à quel point les règles de base du codage mis en œuvre autour de l'information génétique sont transparentes. Pourtant, la mise en œuvre de l'information génétique n'est pas le simple déballage d'éléments qui se trouveraient déjà explicitement dans l'ADN, comme par exemple un syllogisme n'est que le déballage des éléments contenus dans les prémisses. Cette notion, toute fondamentale qu'elle soit, reste extrêmement difficile à penser concrètement.

M. MARC BALLIVET : Votre exposé, M. Danchin, a en quelque sorte cristallisé ma schizophrénie, en ce sens que je l'ai écouté à deux niveaux, celui de l'auditeur normalement cultivé et celui du praticien de la génétique et du génie génétique. Ces deux parties de moi-même entendaient deux discours différents. L'auditeur non spécialisé retire de votre exposé l'impression qu'il existe une sorte de beauté fonctionnelle dans la manière dont l'information est codée dans le génome, modifiée, puis transmise. Le spécialiste a bien sûr une autre conception. J'aimerais que vous éclaircissiez cela, pour apaiser mon impression de déchirement.

J'apprends à mes étudiants que l'idée du hasard et de la nécessité est la plus féconde que la génétique ait apportée à notre siècle. Elle expose de ^{p.239} manière simple et compréhensible pour tous la beauté du mécanisme moléculaire qui fournit son moteur à l'évolution. Intuitivement, cette idée nous dit qu'une population de génomes subit la pression de mutations qui relèvent du hasard, et que l'expérimentateur sélectionne, parmi les mutants, celui qui l'intéresse, de même que la nature sélectionne les mieux adaptés. Qu'en est-il ?

¹ Sous la présidence d'Alex Mauron. Participants : MM. Marino Buscaglia, chargé de cours à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève ; Bernardino Fantini, professeur à la Faculté de Médecine de Genève, directeur de l'Institut Louis Jeantet d'histoire de la médecine à Genève ; Marc Ballivet, professeur à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève.

Nos Identités

M. ANTOINE DANCHIN : Votre question pose le problème de ce qu'est le hasard. Ce que j'ai voulu dire, essentiellement, est qu'il n'existe pas de hasard intrinsèque, mais qu'il peut y avoir des rencontres contingentes de séries causales indépendantes. Ce qui compte, dans la vision darwinienne des choses, est qu'il y ait quelque part quelque chose qui produise de la variabilité, puis des sélections. On a dit de la variabilité qu'elle opérait au hasard ; mais il est inutile ici de faire appel au hasard, alors que la notion de variabilité est essentielle. En cherchant à s'en tenir de manière stricte à la notion de hasard, je crains qu'on ne refuse en fait la forme d'investigation qui consiste à lier la vie à ses origines dans l'évolution. Je crois que nous sommes encore très proches des origines, et que cela crève les yeux. Si l'on estime, par exemple, qu'il existe 10^{15} types de protéines sur terre, il faut savoir qu'il s'agit là d'un chiffre absolument dérisoire et qui n'a rien à voir avec le hasard, pour peu qu'on le compare avec le nombre possible des protéines, qui est de l'ordre de 10^{100} . Ce qui compte, dans le darwinisme, c'est l'idée de variabilité et de variation, qu'il ne faut pas trop mêler au hasard. La variabilité s'inscrit au sein d'un ensemble qui, lui, possède des propriétés très contraignantes et, précisément, intéressantes à connaître.

M. MARC BALLIVET : Une série de biologistes théoriciens, qui se rencontrent fréquemment et publient des livres, ont fait progresser l'idée que l'on peut, dans un tube à essai, réunir l'ensemble des protéines possibles, ou du moins un sous-ensemble significatif, en clonant des séquences au hasard, sous le contrôle d'un promoteur. Il est concevable que l'on puisse créer la vie, ou certaines propriétés caractéristiques de la vie, comme la propriété d'auto-réplication, la propriété d'avoir un métabolisme et d'être compartimenté. Qu'en pensez-vous ?

M. ANTOINE DANCHIN : Je me suis peut-être mal exprimé. Je pense que si l'on considère que l'information contenue aujourd'hui dans les génomes correspond à une suite réursive depuis l'origine de la vie, il n'est pas raisonnable de croire que l'on puisse re-crée la vie. Car il faudrait pour cela reproduire l'ensemble des étapes correspondantes. C'est ce que je voulais dire lorsque je parlais de la profondeur de l'information correspondante. En revanche, il est tout à fait possible qu'en utilisant des morceaux de génomes actuels, qui possèdent toute la profondeur et la richesse de cette p.240 information, on produise une variabilité qui, elle, présente des propriétés liées à

Nos Identités

la vie. De telles expériences sont intéressantes. Mais on ne peut pas dire qu'aujourd'hui on fait toutes les protéines possibles. On ne peut en faire qu'un sous-ensemble infiniment petit. Il suffit d'effectuer un petit calcul de probabilités pour se rendre compte que ce que nous faisons est proche de zéro, par rapport aux possibilités que nous offre, précisément, le hasard. Nous ne pouvons constituer qu'un sous-ensemble des protéines biologiquement possibles, des protéines qui ont été, si vous voulez, pré-crées par la vie. A partir de là, en effet, on peut créer des choses nouvelles, présentant de nouvelles propriétés. Il y a quelques années, par exemple, à la sortie d'une usine japonaise de fabrication du nylon, on a découvert une bactérie qui digérait les précurseurs du nylon. Il est clair que le nylon n'a jamais existé sur terre avant sa récente invention. Il est très intéressant de regarder comment ces précurseurs se sont faits. Ils ont utilisé des morceaux d'ADN en vrac, mais pas au hasard : les gènes sont d'une robustesse absolument extraordinaire. Il est extrêmement difficile de perdre certaines des propriétés des protéines en les faisant muter. On parvient à les rendre inactives, mais elles conservent un grand nombre des propriétés qui viennent de leur évolution. On est donc très loin du hasard.

M. ALEX MAURON : Il me semble entendre, dans cette discussion, l'écho d'un grand nombre de discussions qui tournent autour de la polysémie du mot *hasard*. Le hasard, au fond, revêt un sens opérationnel assez précis dans ce que Marc Ballivet a dit. Mais il intervient aussi dans ce type de débat comme un synonyme de *contingence*.

M. BERNARDINO FANTINI : Je crois que, même dans l'ouvrage cité de Jacques Monod, la définition du hasard ne recoupe pas tout à fait la définition classique. Au fond, il me semble que la définition de Jacques Monod se rapproche plutôt de celle de la contingence, dans la mesure où elle est liée à la notion, très importante chez lui, de gratuité. Cela est fondamental, non seulement dans sa théorie philosophique, mais également dans sa théorie scientifique. La gratuité signifie que la structure d'une protéine est gratuite par rapport à la fonction de cette protéine. Il n'existe aucune relation chimique entre elles. C'est un simple résultat de l'évolution. C'est dire que l'évolution a choisi parmi les protéines possibles, au hasard précisément, une protéine qui a été stabilisée par un processus contingent. Cette définition du hasard et de la

Nos Identités

contingence est à mon sens très importante. Elle souligne l'idée de la séparation entre évolution, information et données biochimiques, et joue un rôle important dans la théorie biologique.

M. ALEX MAURON : Un autre élément me semble important dans ce qu'a proposé Antoine Danchin, et mériterait d'être clarifié. C'est la notion de séparation entre le programme et les données. Qu'y a-t-il, concrètement, de part et d'autre de cette frontière ?

M. ANTOINE DANCHIN : p.241 Lorsque nous parlons de programme, nous parlons de quelque chose d'abstrait, c'est-à-dire d'un texte écrit sur un morceau de papier. Effectivement, le généticien moléculaire commence par écrire des séquences sur le papier ; il décide de couper à tel endroit — il fait du couper/coller, exactement comme on le fait à l'ordinateur. Il réalise ensuite son programme, à l'aide du support pratique qu'est la molécule chimique, avec ses propriétés chimiques intrinsèques. Dans certains cas celle-ci peut être non seulement analogue au programme, mais constituer elle-même une donnée. Cela mériterait d'être discuté en détail. Une coïncidence entre programme et donnée peut parfois exister. Je crois que c'est là, précisément, qu'il faut situer l'origine de la vie. Initialement, nous avons affaire essentiellement à un processus de métabolisme général, avec un début de compartimentation entre des familles moléculaires d'un certain type, qui ont créé des éléments de la famille des acides nucléiques. La création de l'ADN, qui est postérieure à cette première reproduction, est justement une tentative réussie pour séparer complètement, en les rendant chimiquement dépourvus de sens, l'ADN — donc le programme — et le reste de la cellule. C'est pour cette raison que la réactivité chimique de l'ADN est particulièrement faible, au contraire de celle des ARN, qui sont certainement les précurseurs. Telle est, dans les grandes lignes, mon interprétation.

La gratuité constitue, je crois, un point fondamental de la biologie. On peut considérer que celle-ci est en grande partie opportuniste, en ce sens que les événements y arrivent en fonction des circonstances et de l'adaptation, éventuellement contingente, aux circonstances. Un exemple : je me trouve devant un bureau couvert de feuilles de papier, en train de lire un livre, avec la fenêtre ouverte dans mon dos ; le vent se lève ; tout naturellement, j'utilise le

Nos Identités

livre comme presse-papier. La fonction du livre n'est plus seulement d'être un livre, mais aussi d'être un presse-papier. C'est exactement ce que fait la vie. Ce qui avait une fonction se met, en fonction de circonstances particulières, à jouer un autre rôle et à suivre une tout autre évolution.

M. MARC BALLIVET : Je crois que le bricolage qui, d'après François Jacob, caractérise la manière de faire du vivant, se manifeste de manière particulièrement claire dans le génome. Vous avez parlé de la compressibilité de l'information, et du fait qu'un algorithme extrêmement simple peut très facilement être compressé, alors qu'une séquence prise au hasard ne peut pas l'être. Mon sentiment là-dessus est que, du fait que le génome contient plusieurs codes superposés, sa compressibilité est très faible, sans pourtant tenir au hasard. Ce n'est qu'une conjecture.

M. ANTOINE DANCHIN : Vous avez entièrement raison. C'est ce qui me fascine dans les premiers résultats des expériences qui ont lieu actuellement. En gros, il apparaît que dans les organismes multicellulaires comme ceux des mammifères, la compressibilité est ^{p.242} en général très grande, c'est-à-dire qu'il existe de très grandes régions qui présentent un degré de régularité tel qu'on peut très facilement les comprimer. Dans les micro-organismes, en revanche, on se trouve dans la situation opposée ; parce que le génome est compact, il faut superposer plusieurs familles de signaux au même endroit, et les séquences restent pourtant beaucoup moins compressibles. Au stade actuel de la recherche, on peut dire que les génomes bactériens sont peu compressibles, et les génomes de mammifères très compressibles. Il y a plus : dans les génomes bactériens, les différentes zones de compressibilité sont variables ; lorsqu'une fraction du génome correspond à une protéine relativement longue, la compressibilité devient relativement grande. Tout se passe comme si le génome avait tendance à partir de quelque chose de plutôt compressible et grand, et à le rendre de plus en plus compact, au cours de l'évolution, très probablement en superposant plusieurs signaux aux mêmes endroits. On a d'ailleurs constaté, dans le cas des virus, des recouvrements extraordinaires de gènes sur les deux branches de l'ADN. Un certain nombre de protéines présentent des zones très compressibles, qui sont précisément les plus grandes : on a l'impression qu'elles sont en train de se faire. Là encore, je crois que nous sommes beaucoup plus

Nos Identités

proches des origines que ne nous le laisse supposer le fait qu'il y a longtemps que nous nous sommes différenciés les uns des autres.

M. BERNARDINO FANTINI : En tant qu'historien, j'aimerais apporter une précision à propos du mot *information*. Je crois qu'il serait utile de savoir quelle définition en donnait le créateur — au sens d'Antoine Danchin — de la biologie moléculaire. Prenons les articles des années 1955-1958. On y trouve une définition très précise, qui ne correspond pas du tout à celles des mathématiques ou de la cybernétique. Dans un article fondamental publié en 1958, « On Protein Synthesis », Francis Crick a énoncé le dogme central de la biologie moléculaire. Il y donne une définition précise : « par le terme *information*, j'entends 'la spécification de la séquence des acides aminés sur les protéines' ». Nous nous trouvons, avec la notion de « spécification de la séquence », à l'origine de l'usage massif des métaphores alphabétiques ou linguistiques ; le fait qu'il s'agit d'une séquence linéaire et d'une topologie monodimensionnelle, justifie toutes les théorisations qu'on en a fait dériver. On peut également affirmer que cette idée de linéarité, ou de colinéarité sur les séquences de l'ADN et des protéines, n'est pas nouvelle ; elle est contenue dans la génétique classique, en particulier dans la théorie chromosomique de Thomas Morgan, A. Henry Sturtevant, etc., qui ont insisté de manière tout à fait dogmatique sur le caractère nécessaire du fait que les gènes soient disposés sur une ligne, et donc sur le caractère monodimensionnel de la topologie des gènes. Si on admet cette définition, on voit tout de suite à quoi correspond la séparation entre programme et données. La séquence n'est pas déterminée par la ^{p.243} structure chimique de la protéine, mais par un mécanisme de spécification qui est, selon l'expression de Jacques Monod, gratuit par rapport aux contraintes chimiques et physiques de la cellule. L'article de Crick conclut en affirmant que le problème du codage, c'est-à-dire de la représentation de l'information sous une forme compacte, lisible et simple, « doit être considéré comme indépendant des pas biochimiques impliqués, concernant seulement le transfert d'information ». La définition est précise : il y a dans le système biologique un problème de transfert d'information horizontal et vertical, tout le long de l'évolution ; ce transfert est indépendant du mécanisme chimique qui assure le transfert des matières et de l'énergie. Nous sommes ici à l'origine de la théorisation biologique fondamentale. Je crois également que nous retrouvons

Nos Identités

Aristote, dont Antoine Danchin parlait tout à l'heure. Je ne suis pas philosophe, et ne puis me prononcer sur la validité de cette référence ; mais en tant qu'historien je vous rappelle que Max Delbrück proposait, dans un article publié en 1968, de donner le Prix Nobel à Aristote pour l'invention de la biologie moléculaire, parce que la distinction aristotélicienne entre forme, principe moteur et matière correspond parfaitement à la structure théorique de la biologie moléculaire. Par ailleurs, ce point a été clairement perçu par Georges Canguilhem, qui écrivait vers 1968-1969 le texte suivant : affirmer que l'hérédité biologique « est une communication d'information, c'est en un certain sens en revenir à l'aristotélisme, c'est admettre qu'il y a dans le vivant un *logos* inscrit, conservé et transmis. Pour comprendre le vivant, il faut faire appel à une théorie non métrique de l'espace, c'est-à-dire à une science de l'ordre, à une topologie linéaire. » Cela montre que le retour à Aristote n'est pas gratuit, et correspond à un problème de définition de la structure même de la biologie moléculaire. Je suis tout à fait d'accord avec Antoine Danchin pour penser que cela concerne en particulier la définition de la vie.

M. ALEX MAURON : Avant d'entrer dans le débat sur les différentes interprétations de la notion d'information, Antoine Danchin a très soigneusement balisé le chemin épistémologique qui mène à ce type d'investigation. Je crois que Marino Buscaglia a quelque chose à dire à ce propos.

M. MARINO BUSCAGLIA : Je voudrais revenir au problème de l'identité, et déplacer le thème de l'identité génomique aux deux niveaux d'identité que comprend votre exposé. Tout le monde aura reconnu votre réflexion sur la science et sa nature, ainsi que votre proposition d'un modèle fondé sur une technicité et des métaphores relatives à l'information.

Le premier niveau concerne la *nature de la science*. Vous avez parlé, dans vos écrits, d'une science générative ; il ne s'agit pas d'une grammaire générative, mais d'une méthode opérative, génétique et heuristique, présentant p.²⁴⁴ l'avantage de dériver de postulats clairs et simples, comme « la nature ne parle pas », et d'aboutir à des considérations très complexes, comme « la science fabrique des discours, non de la vérité ». Votre pensée est tolérante. Pour aboutir à cela, vous utilisez des approches historiques, critiques,

Nos Identités

philosophiques, qui sont clairement répertoriées. Vous constituez votre conception de la science en recourant à des matériaux hétéroclites. Il existe plusieurs définitions de la science ; bien que Popper semble dominer une partie du XX^e siècle, aucune d'entre elles n'a fait l'unanimité. Ne pas parvenir à savoir ce qu'est la science, à la démarquer, à la différencier complètement, n'en fait pas une activité fragile. Voilà donc une forme d'activité et de connaissance sur laquelle personne ne s'entend, et qui a des identités multiples. Comment mettre d'accord Descartes, Galilée, Bacon et Popper ? Beaucoup utilisent cette forme d'activité, dont on ne connaît pas le fondement, sans pourtant que cela n'entraîne de dommage pour le discours scientifique. Peut-être cette capacité tient-elle à l'existence d'une sorte de consensus pragmatique, au niveau du contrôle. On revient ici à ce que vous disiez à propos du bricolage et de l'opportunisme. La science, de ce point de vue, apparaît comme une sorte d'activité opportuniste. Mais votre discours sur la science est très ouvert. Vous êtes philosophe, c'est-à-dire tolérant.

Votre exposé portait, à un deuxième niveau, sur *un modèle fonctionnel*, qui est aussi une image fonctionnelle, fondée sur des données hautement techniques et sur un détour brillant dans le domaine de l'information. A ce niveau, il me semble que votre discours se présente comme si on ne pouvait pas s'y soustraire. Bien sûr, vous avez dit qu'il s'agissait de métaphores et de modèles. Mais vous nous imposez des parties entières de votre modèle et de votre réflexion, de manière non plus métaphorique, mais réaliste, plus réaliste à mon sens que votre premier discours sur la science ne le suppose. Il me semble que lorsque vous parlez de votre modèle, vous perdez un peu de votre ouverture. Vous avez dit par exemple que jusqu'à récemment on ne savait pas définir la vie, mais qu'aujourd'hui « on sait que »... Ce genre d'assertion me semble à bannir. Il faudrait prendre les modèles avec plus de prudence. Sommes-nous contraints à vivre avec ces modèles, à les accepter ? Pouvez-vous en évaluer le contenu de vérité, puisque vous utilisez, un discours fortement assertorique ? Il me semble que vous employez les forces autoritaires de la technicité et des procédures techniques de validation, en les transférant dans une zone plus vaste, qui est en interaction beaucoup plus forte et plus pénétrante avec la culture. Ce faisant, vous prenez un risque, entre autres parce que l'objet de la science n'est pas la chose réelle de la nature, mais un choix limité de cette chose. Yves Bonnefoy, lors de la séance d'ouverture de ces

Nos Identités

Rencontres, nous induisait à nous montrer prudents face aux concepts, même précis et explicites, parce qu'ils ne prennent pas en compte la valeur de l'infini du concret. Les modèles métaphoriques sont moins forts que les données de la technicité. Pour moi, cela revêt une grande importance dans le discours culturel, parce que cela signifie que, sans p.245 rien ôter au discours scientifique, on préserve la liberté individuelle et culturelle de chacun face aux grands modèles. Ma question est donc de savoir comment ce modèle nouveau que vous proposez, et qui m'a fasciné, est accepté par vos pairs biologistes moléculaires. Comment intervient-il dans vos recherches de laboratoire ?

M. ANTOINE DANCHIN : Je vous remercie de cette analyse, qui d'une certaine manière me démasque ! Il y avait effectivement deux niveaux d'identité dans mon discours. Pour cette raison, parce que j'allais tenir un discours dogmatique, j'ai dit dans mon introduction que vous pouviez mettre en doute ce qui allait suivre. Pour établir un programme de recherche, je crois qu'il est nécessaire de se montrer temporairement dogmatique, c'est-à-dire de croire à un modèle. Cela ne veut pas dire qu'on ne sera pas amené un jour à le réfuter et à en changer. Le hiatus que vous avez décelé dans ma manière de présenter les choses correspond effectivement à deux attitudes. D'une part, je me suis interrogé d'une façon quelque peu hétéroclite sur ce qu'est la science : il faut, ne serait-ce que vis-à-vis de soi-même, avoir une justification épistémologique. D'autre part, il est nécessaire d'entretenir, y compris en soi, l'idée du doute — et je vous remercie d'avoir jugé mon discours tolérant ; mais quand on élabore une expérience dans un laboratoire, on est amené à construire des dispositifs expérimentaux sur des hypothèses de départ, et sur un certain nombre de principes liés à ces hypothèses. Dans les programmes de recherche sur les génomes entiers, il m'a semblé qu'il était fondamental d'étudier les textes des génomes un peu comme on étudierait un texte quelconque, c'est-à-dire en essayant d'en isoler le contenu, et de les mettre en relation avec une science en pleine évolution, l'informatique. Pour cette raison, j'ai forgé un mot qui a connu un certain succès, ce qui indique qu'il représente quelque chose, pour décrire la manière qu'a la biologie moléculaire d'étudier la vie, j'ai parlé comme tout le monde de méthode *in vivo* et de méthode *in vitro*, et j'y ai ajouté la méthode *in silico*, c'est-à-dire à l'aide d'ordinateurs. On fait des expériences à l'ordinateur, et ce sont de véritables expériences. C'est quelque chose de nouveau, qui

Nos Identités

justifie ce que je vous ai exposé. Cela répond également, je crois, à votre question sur la perception de mes confrères. Il y a quelques années, lorsque les programmes de séquençage des génomes ont été lancés, leurs initiateurs avaient une idée de prouesse technique, bien plus que d'un programme à contenu scientifique. Je le déplore. En particulier, un programme de séquençage du génome humain me paraît quelque chose de fort discutable. L'homme est un animal parfaitement inadapté, à la fois parce que son temps de génération est très long, parce qu'il n'y a pas chez lui de lignée consanguine, et parce que la génétique inverse est quasiment impossible. On voit bien que la justification du programme de séquençage du génome humain n'est pas scientifique, mais technologique. Il se trouve néanmoins que dans la mesure où les techniques existent, il est très ^{p.246} intéressant de les utiliser pour étudier les génomes. Cela suppose que l'on invente une autre manière de les concevoir, et en particulier qu'on les considère du point de vue informatique. C'est ce qui explique ma présentation.

M. MARC BALLIVET : J'aimerais connaître votre sentiment à l'égard d'une autre dichotomie, celle qui sépare le praticien du public, celui-ci s'inquiétant du tour que pourraient prendre les recherches de celui-là. Au fond, le généticien considère d'une certaine manière l'ADN comme son gagne-pain, et ne lui confère aucune valeur transcendante. Il le voit comme un grimoire qu'il essaie de déchiffrer, et dans lequel des milliers de générations de copistes ont tant bien que mal copié des textes, sans savoir les lire, en y faisant de nombreuses fautes, en oubliant des pages, en recopiant plusieurs fois la même chose, en y laissant des miettes et des taches — les pseudo-gènes. C'est un fatras qui marche, parce que ne sont sélectionnés que les grimoires qui restent lisibles. Ne faudrait-il pas démystifier l'organisation du génome et l'image de merveille d'économie et de simplicité qu'a celui-ci dans le public ? Ne faudrait-il pas montrer qu'en fait, comme toujours lorsqu'il s'agit de la vie, sa beauté formelle n'est pas évidente ?

M. ANTOINE DANCHIN : En insistant sur le fait que dans les génomes des organismes multicellulaires la complexité apparente était faible, j'ai suggéré exactement ce que vous venez de décrire. Vous avez implicitement dit qu'il y avait une différence entre la perception du génome et de son usage que nous

Nos Identités

avons en tant qu'expérimentateurs et celle qu'a le public. Mon exposé, précisément, visait implicitement à faire comprendre que du fait que nous nous trouvons devant un système déterministe, mais imprévisible, il nous est interdit de vouloir faire de la prédiction autre que statistique. C'est un point essentiel, dont il faudra tenir compte, quand le moment sera venu de fixer des règles portant sur l'usage des génomes. Il faudra en particulier tenir compte de l'aspect créateur. Je n'ai peut-être pas assez insisté sur ce dernier aspect. J'ai essayé de le montrer du point de vue arithmétique ; mais l'analogie arithmétique signifiait qu'à mon sens, un génome peut donner naissance à quelque chose d'irréductible à lui-même. Il est clair que nous avons un génome extrêmement proche de celui du chimpanzé ; mais il est également clair que quelque chose est arrivé à notre ancêtre commun, qui a abouti à la création de ce qui est devenu l'humanité, et qui est irréductible au singe anthropomorphe. De telles choses peuvent se produire de manière extrêmement simple, par conjonction ou disjonction. Par exemple, si vous prenez deux transistors quelconques, et si vous les connectez au hasard, créant ainsi des relations entre eux, rien ne se passe ; il existe pourtant un type de connexion qui a la propriété de créer un objet irréductible : le jour où cette connexion a été faite, on a cessé d'avoir deux transistors, et l'amplificateur a été créé. La propriété essentielle des génomes est précisément de pouvoir produire, de manière imprévisible, quelque chose qui est irréductible à eux-mêmes.

M. BERNARDINO FANTINI : p.247 Il y a deux manières d'attribuer une identité à un objet naturel ou à un individu : on peut utiliser une séquence — comme un numéro de compte bancaire ou un numéro matricule — ou une forme — comme la photographie d'une carte d'identité. La relation entre séquence et forme est fondamentale en biologie moléculaire. C'est certainement l'un des problèmes les plus importants de la biologie contemporaine. Comment passe-t-on d'une séquence linéaire (l'information) à la construction d'un objet tridimensionnel ? On a parlé pendant quelque temps d'*automatisme de la construction*, entendant par là qu'une fois élaborée une séquence de protéine, la construction de la protéine elle-même se faisait automatiquement. Tel n'est pas le cas. On a démontré que la structure ternaire ou quaternaire de la protéine, même, n'était pas directement déterminée par sa séquence. Je crois que cela pose aussi un problème philosophique, ainsi qu'un problème étymologique, celui du contraste

Nos Identités

entre l'usage scientifique et l'usage quotidien des mots. Il y a une correspondance profonde entre forme et information. Du point de vue étymologique, les deux choses sont très liées. Le latin *informare*, donner une forme, a pris dans la philosophie scolastique le sens de « constituer dans sa propre forme spécifique ». C'est exactement ce qui se passe en biologie. Le rôle de l'information y est de donner une forme aux macromolécules. Cette forme est fondamentale dans la fonction des molécules. C'est pourquoi nous devons rester très attentifs à ce couple de concepts. Les généticiens moléculaires ont trop tendance à croire que le séquençage est l'affirmation d'une identité biologique. Ce n'est pas tout à fait exact. L'élément fondamental est la relation entre séquence et forme. Un individu biologique est la réalisation concrète d'un programme contenu dans une séquence, dans une forme tridimensionnelle réelle. Nous ne devons pas l'oublier.

M. HENRI WERMUS : Vous avez présenté un alphabet numérique de base. J'ai l'impression de revenir à *l'ars inveniendi* de Leibniz. Tout le monde sait maintenant que cela est impossible ; sa *characteristica universalis*, censée exprimer la totalité de la vérité, n'est pas possible. Vous connaissez ce qu'on appelle *le paradoxe de la Bibliothèque universelle* : si vous considérez toutes les combinaisons possibles de lettres, vous obtenez un ensemble dans lequel toute pensée, toute expression se trouve déjà potentiellement contenue. Vous ne pouvez plus dès lors que choisir entre des données qui sont potentiellement présentes. Or on démontre en mathématiques que cette démarche, même dans l'hypothèse où l'on fait des itérations infinies de combinaisons, ce qui augmente considérablement la puissance du système, a une limite ; celle-ci s'applique aux possibilités combinatoires de n'importe quel formalisme, y compris un symbolisme comprenant une infinité de lettres, tel que les nombres. Cette limite est donc la même pour tout système récursif : tout ce qui est récursivement énumérable ne dépasse pas le dénombrable. Or, les mathématiques à elles seules ^{p.248} dépassent très fortement le dénombrable. On peut se demander de quelle manière on peut comprendre les différents domaines de l'analyse, comme la théorie des limites, si l'on ne sort pas du dénombrable. Il va de soi, ici, qu'il doit y avoir quelques ruptures logiques, entre la combinatoire d'un certain alphabet de base et les procédés que notre esprit utilise pour comprendre ce phénomène. Cette rupture logique pourrait consister en ceci que dans le

Nos Identités

dénombrable domine une logique propositionnelle de premier ordre, qui inclut le théorème de Gödel, alors que notre pensée est modale. C'est d'autant plus important qu'il n'existe pas d'atomes de la signification.

M. ANTOINE DANCHIN : Votre question est plutôt un commentaire. Je pense qu'elle renvoie à plusieurs problèmes, en particulier à celui du continu et du discontinu, auquel je n'ai pas fait allusion et qui est extrêmement compliqué, ainsi qu'à celui de la logique et de la logique modale. Je n'ai pas voulu donner l'impression que le programme génétique et le texte écrit dans l'ADN pouvaient être représentés comme l'ensemble de tous les textes possibles de même longueur et comportant le même nombre de lettres. C'est précisément ce que je ne voulais pas dire. Je crois que le nombre des objets sur lesquels la vie s'est construite est très restreint. Les modules de base qui constituent le texte des génomes sont aujourd'hui en petit nombre par rapport au possible. J'admets avec vous, d'ailleurs, que ce possible n'est pas explorable.

M. JEAN STAROBINSKI : Comment jugez-vous les mises en question éthiques que l'on adresse aux programmes pratiques des généticiens, quand ils entreprennent des descriptions ou transcriptions de génomes ?

M. ANTOINE DANCHIN : Hélas, cette question se pose. Il se trouve que je suis impliqué, comme expert et comme praticien, dans un certain nombre de programmes portant sur les génomes. Je suis frappé par le fait que, la plupart du temps, ceux qui manipulent le savoir-faire ne se posent pas du tout la question éthique. Je suis l'un des rares qui le font. C'est pour cette raison que j'ai fait allusion à la tradition, dominante chez nous, des trois fonctions duméziliennes. Je crois que nous sommes fortement dominés par le savoir-faire. Cela ne veut pas dire que nous ne devrions rien faire, mais au contraire que nous devons agir en connaissance de cause. Le public a donc bien raison de se poser des questions. En général, il les formule mal, parce qu'il les aborde de façon magique ; et il les aborde de façon magique, parce que la plupart des chercheurs ne souhaitent pas lui répondre. Les chercheurs n'acceptent de parler aux journalistes que dans peu de pays. C'est le cas, je crois, en Autriche et au Danemark ; dans ce pays, en particulier, s'est créée une association de journalistes qui invitent des scientifiques et leur posent des questions tout à

Nos Identités

p.249 fait ordinaires, pour faire savoir au public ce qu'ils font et comment ils le font. L'énorme difficulté, en cette matière, est l'envahissement par la pensée magique, qui impose d'introduire tout exposé par une mise au point épistémologique. Il faut que les questions éthiques soient posées ; en ce qui concerne les génomes, par exemple, le projet d'établir des cartes d'identité génétique me semble extrêmement discutable. Il est normal, dans un tel cas, que le public se pose des questions. Malheureusement, ces questions sont en général posées pour de mauvaises raisons, comme la peur de l'avenir. Dans les pays germaniques, par exemple, la réaction contre les manipulations génétiques est totalement absurde. Ce qui a été considéré comme dangereux est justement ce qui ne l'est pas ; ce qui est dangereux n'a pas été considéré comme tel. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles mes confrères ne se posent pas de questions éthiques. Les questions mal posées permettent aux scientifiques de donner l'illusion qu'ils ont pris une position morale d'hommes responsables, alors que des manipulations dangereuses continuent d'avoir lieu sans que personne ne se pose de question à leur propos. Je crois que la situation actuelle est difficile, parce que le dialogue a très mal commencé. La prise de conscience des scientifiques ne s'est pas faite là où elle aurait dû, et la peur du public ne s'est pas manifestée là où elle aurait dû.

Mme LUCIE BOLENS : Pour mon plaisir, j'aimerais rappeler qu'en hébreu, le mot qui est partout traduit par l'expression *au commencement* signifie, en fait, *en un commencement*. Cela va dans le sens de votre interprétation de saint Thomas d'Aquin.

Je me rends souvent en Espagne, où j'ai constaté que chaque fois qu'il est question d'ADN et de transmission génétique, on parle de l'influence des champs électromagnétiques. Qu'en est-il ?

M. ANTOINE DANCHIN : Cela relève typiquement de ce que j'appelle la *pensée magique*. Le recours au mot *magnétique*, seul, signale que nous nous trouvons dans le domaine de la pensée magique. *L'électromagnétisme* n'est rien d'autre qu'une propriété physique de la matière ; il n'a aucun rapport particulier avec l'ADN. Bien sûr, on peut rencontrer des radiesthésistes qui prétendent faire de l'ADN avec des pendules... Cela relève du comique.

Nos Identités

Mme LUCIE BOLENS : La population est pourtant largement inquiète. Elle incrimine les pylônes et donc, indirectement, la civilisation industrielle tout entière. Faut-il penser qu'une population entière se trompe, ou qu'elle est manipulée ?

M. ANTOINE DANCHIN : Les mouvements de foule ne sont très souvent manipulés que par eux-mêmes.

M. ALEX MAURON : p.250 Je crois que nous touchons ici un problème très douloureux. Il s'est installé, dans le discours public sur ces questions, une sorte de cercle vicieux. D'un côté, on a une tradition de volontarisme technocratique et scientifique, extrêmement forte dans les pays latins. De l'autre, on a une pensée magique totalement débridée. Les deux tendances se renforcent mutuellement. Si la bioéthique a un avenir, ce sera peut-être dans l'invention de forums d'un type nouveau, qui permettraient de sortir de ce cercle vicieux.

@

L'ALLEMAGNE MALGRÉ ELLE ¹

INTRODUCTION

par Jean-Claude Favez
professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève

@

p.251 Il y a huit ans, dans le cadre de la XXX^e session des *Rencontres*, Rudolf von Thadden nous a entretenus de l'Allemagne et de l'Europe ².

Cette année-là, en 1985, le glacis soviétique paraissait encore solidement tenu. La République démocratique allemande jetait même en défi à l'Ouest la reconquête de l'héritage historique allemand, alors que la République fédérale, ébranlée par la révolte des jeunes, par la vague pacifiste et la poussée des Verts, semblait pour la première fois depuis 1949 hésiter sur ses fidélités.

Huit ans plus tard, la République démocratique a disparu ; l'empire soviétique s'est effondré et la Russie elle-même menace ruines de toutes parts ; la Yougoslavie brûle de ses haines nationalistes ; les pays d'Europe centrale et orientale ont retrouvé leur souveraineté et adopté des institutions démocratiques ; mais ils sont sinistrés matériellement et moralement. Jamais depuis les deux grandes guerres civiles européennes, notre continent n'a vécu une telle densité d'événements. Jamais non plus, espoirs et cauchemars ne se sont succédé dans un laps de temps aussi court.

Notre conférencier va donc reprendre son propos historique, là où il l'a laissé, il y a huit ans. C'est toujours de l'Allemagne qu'il sera question, mais ce n'est plus de la même Allemagne que nous allons nous entretenir. Non seulement parce qu'elle est maintenant unifiée, mais parce que cette unification s'effectue dans des conditions que les meilleurs esprits ne pouvaient imaginer il y a seulement quelques années.

L'historien reprend son enquête sur le passé de son pays à la lumière de

¹ Le 1^{er} octobre 1993.

² « L'Allemagne et l'Europe », in *L'Europe aujourd'hui*, Boudry-Neuchâtel, la Baconnière, 1986 ; conférence (pp. 15-31) suivie d'un entretien (pp. 31-36).

Nos Identités

faits nouveaux, car, selon une parole allemande célèbre, toute histoire est histoire contemporaine.

p.252 Voici donc que ressurgit, pour la troisième fois en ce siècle, la question allemande. Une première fois dans les années 1920, les vainqueurs de 1914-1918, oubliant leurs propres analyses, ont avant tout suivi leurs propres intérêts face au Reich vaincu, mais démocratique. La chaîne de la violence s'est par conséquent poursuivie et les peuples d'Europe et du monde ont subi des souffrances inouïes avant que le nazisme ne soit enfin militairement vaincu. La seconde fois, la division des vainqueurs a limité la reconstruction démocratique et libérale à une partie du pays. Dix-sept millions d'Allemands, sans compter les trois millions qui s'exileront à l'Ouest, devront encore vivre une nuit totalitaire de quarante longues années. Solidement arrimée à l'Europe et à l'Ouest, la République fédérale entamait pendant ce temps la création d'une nouvelle identité nationale, non sans errements et crispations comme en a témoigné la querelle des historiens dans le milieu des années 1980.

Les événements de 1989-1992 ouvrent un nouveau chapitre de l'histoire allemande. Il concerne toute l'Europe. Par sa position et sa puissance économique, l'Allemagne unifiée, qu'elle le veuille ou non, remet en question et la construction européenne et les rapports entre les Etats d'Europe, qu'ils soient ou non concernés par le processus de Maastricht. Cette vérité du XIX^e siècle — lorsque les Allemagnes se retrouvèrent dans le Reich bismarckien — reste valable aujourd'hui, alors que la République fédérale absorbe les *Länder* orientaux. La Suisse n'échappe pas aux peurs et aux doutes qui assaillent maintenant les partenaires et les voisins d'un si puissant pays. Notre intérêt, l'intérêt de toute l'Europe, est que nous surmontions ces blocages, pour aider l'Allemagne à retrouver une identité nationale à la hauteur des responsabilités qui sont désormais les siennes.

@

Nos Identités

RUDOLF VON THADDEN est né à Trieglaff, en Poméranie, en 1932. Après avoir poursuivi ses études à Genève, de 1946 à 1948, il a obtenu à Stuttgart son diplôme de fin d'études secondaires en 1950. Etudes universitaires à Tübingen, Paris et Göttingen, couronnées par une thèse sur *Die brandenburgisch-preussischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert*.

Un travail sur le centralisme de l'administration française au XIXe siècle lui ouvre les portes de l'Université de Göttingen dont il devient le recteur en 1974-1975 tout en y poursuivant ses recherches et son enseignement en tant que professeur d'histoire moderne et contemporaine.

Dès 1976, Rudolf von Thadden est membre du Conseil scientifique du Georg Eckert Institut, à Braunschweig, pour la recherche internationale sur les manuels scolaires.

Rudolf von Thadden a été nommé, en 1983, directeur d'études associé à l'Ecole de Hautes Etudes en Sciences sociales à Paris. Parmi ses publications traitant de l'identité, mentionnons : *Fragen an Preussen*, Munich, 1985, traduction française : *La Prusse en question*, Arles, Actes Sud, 1985 ; *Nicht Vaterland, nicht Fremde. Zum Problem der deutschen Identität*, Munich, Beck, 1989 ; *Weltliche Kirchengeschichte, Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

Table ronde ¹

@

p.253 Une fois de plus, aujourd'hui, la question allemande est devenue une question européenne. Vous avez évoqué la situation de 1985, quand je m'exprimais ici pour la dernière fois. Si je songe à ce que j'ai dit alors, force m'est de constater, et de souligner, que je suis historien, non prophète. Je n'ai pas prévu la réunification. Je n'ai pas prévu la chute du Mur. Je n'ai pas prévu la décomposition de l'Europe de l'Est. Je n'ai rien prévu. Heureusement. Imaginez qu'on ait prévu ce qui se passe à l'heure actuelle. Aurions-nous renversé le communisme ? Si nous avions

¹ Sous la présidence de M. Jean-Claude Favez. Participants : MM. Rudolf von Thadden ; Daniel Cornu, ancien rédacteur en chef de la *Tribune de Genève*, directeur de l'Institut de la formation des journalistes, à Lausanne ; Bernard Böschenstein, professeur de littérature allemande moderne à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève ; Beat Bürgenmeier, professeur d'économie politique à la Faculté des Sciences économiques et sociales de l'Université de Genève ; Klaus Hässig, collaborateur du Centre européen de la Culture ; Philippe Burrin, professeur à l'Institut universitaire de Hautes Etudes internationales, à Genève.

Nos Identités

su que quelques années plus tard, les peuples se réveilleraient, renoueraient avec le nationalisme à outrance, s'entretueraient comme en Yougoslavie ou dans l'ex-Union soviétique, aurions-nous eu le courage de renverser le communisme ? Je pose la question.

Je pourrais vous faire une sorte d'autobiographie intellectuelle, en vous livrant les dates précises de mes perceptions successives de ^{p.254} la réalité. Je note chaque soir, dans mon journal, les choses qui m'ont paru importantes. Je l'ai relu récemment et me suis rendu compte qu'il était décevant. J'ai noté à la date du 18 février 1990, seulement, que la réunification aurait peut-être lieu. Le mur de Berlin était tombé depuis trois mois ! L'unité allemande n'avait pas été prévue.

Par rapport à ce que j'ai dit il y a huit ans, il y a néanmoins une continuité. L'Allemagne a coutume d'avancer en reculant. Nous n'avons pas le tempérament des Français, qui parlent de leurs médailles d'or et oublient leurs médailles d'argent. Notre tempérament nous pousse à nous préoccuper des deuxièmes, des troisièmes, avec qui nous pensons pouvoir avancer en reculant. Cela nous met très souvent en contradiction avec nous-mêmes. C'est pourquoi cet exposé est intitulé « L'Allemagne malgré elle ». Si un jour j'écris une histoire allemande à l'usage des non-Allemands, je reprendrai ce titre. Il correspond à l'Allemagne du Moyen Age, autant qu'à celle du XX^e siècle. Il correspond, par exemple, à l'époque de la Réforme. Luther, en voulant réformer l'Eglise catholique, a en fait fondé le protestantisme, et avec lui un élément important de l'identité allemande. L'Allemagne a repoussé la Révolution française et a eu mauvaise conscience pendant deux siècles de n'avoir pas pris le risque de faire sa révolution. L'Allemagne a de la peine à définir son identité nationale, mais cela ne l'empêche pas de finir par jouer un rôle en tant que nation.

Nos Identités

L'un des officiers russes qui viennent suivre mes cours à Francfort-sur-l'Oder remarquait, il y a quelques jours, que l'Europe se décompose, alors que l'Allemagne se recompose. J'ai précisé : « malgré elle ». Car elle ne le veut pas. Elle veut exactement le contraire. Elle veut être européenne. Mais comme elle est occupée à refaire son unité, elle gêne l'unité européenne sans le vouloir.

L'Allemagne réapprend à être une nation. Mais quelle sorte de nation ? Sera-t-elle de nouveau une communauté nationale repliée sur elle-même, fermée aux influences étrangères ? Sera-t-elle une communauté ouverte à l'Europe et à des cultures différentes de la sienne ? Reconstituera-t-elle son identité de nation ethnique, telle qu'elle l'avait connue au XIX^e siècle, lorsqu'elle se définissait comme un *Volk* auquel on appartenait par le sang ? Sera-t-elle prête à ^{p.255} accepter l'identité d'une nation citoyenne, fondée sur l'appartenance politique et non sur le droit du sang ?

Pour répondre à ces questions, il faut partir de trois constatations fondamentales, qui touchent à l'histoire de l'unité allemande à travers les siècles.

Premier point : la réunification survenue après la chute du mur de Berlin, il y a quatre ans, se distingue essentiellement de l'unification allemande, telle qu'elle s'est faite au XIX^e siècle. Alors que cette dernière avait été préparée par une longue discussion des intellectuels, qu'ils soient poètes, philosophes ou historiens, l'actuelle réunification n'a été conçue par personne. Les écrivains ne la voulaient pas, les hommes politiques l'avaient largement refoulée, les Eglises en parlaient comme elles parlent de l'unité œcuménique des chrétiens : en termes de vision pour l'éternité. La jeune génération s'était arrangée avec les réalités : en Allemagne de l'Ouest, elle acceptait les institutions de la République fédérale,

Nos Identités

alors qu'à l'Est elle subissait les contraintes de la RDA.

Deuxième point : l'idée d'unité nationale, au XIX^e siècle, était liée à un projet de révolution sociale, à savoir le remplacement de la société d'ancien régime (la *Ständegesellschaft*) par la société égalitaire, dite bourgeoise (la *bürgerliche Gesellschaft*). L'idée d'unité nationale, à la fin du XX^e siècle, n'a plus rien de visionnaire ; elle ne correspond plus qu'à des forces de résistance, soit contre les prétentions — ou les cupidités — du faux universalisme que le monde a connu sous le régime communiste, soit contre la mégalomanie d'un mondialisme sans dimension humaine, voire même d'un européanisme axé uniquement sur les intérêts économiques. Dans la situation particulière de l'Allemagne réunifiée, faite de ces deux expériences réunies, cela donne une résistance double ou, faute de mieux, une communauté politique, ou encore les deux à la fois. L'Allemagne aime vivre avec des contradictions.

Troisième point : l'unité actuelle se distingue de celle du XIX^e siècle, en ceci qu'elle est chargée d'intégrer non seulement des territoires de tradition différente, mais aussi des sociétés marquées par des systèmes économiques opposés. L'Allemagne de Bismarck était appelée à unir des Prussiens protestants et des Bavarois catholiques. ^{p.256} L'Allemagne de Helmut Kohl est obligée de réconcilier des Allemands formés dans un système de planification totale avec des Allemands habitués à l'initiative privée et à l'autodétermination — la *Selbstverwaltung*. De cette situation découle le problème le plus grave pour le rapprochement des deux partenaires : celui de parvenir à faire cause commune avec quelqu'un qui n'y est pas réellement préparé. En un mot : il est plus facile d'être Polonais dans un pays pauvre, et d'assumer seul le passé historique du communisme dans son pays, que d'être

Nos Identités

Allemand de l'Est et d'avoir toujours à côté de soi un grand frère arrivant de l'Ouest, qui très souvent n'a pas la modestie d'écouter, et qui ne laisse pas de place à l'objectif prioritaire qui serait de venir à bout du passé. Cette situation est terrible. Des Allemands de l'Est jugés par des juges ouest-allemands. Un premier ministre de Brandebourg, un président de consistoire protestant, accusés d'avoir collaboré avec le régime par le *Spiegel*, cet hebdomadaire trop lu et qui ne sait pas ce que c'est que de vivre sous un régime totalitaire. Les professeurs ouest-allemands qui se rendent à l'Est savent toujours mieux que leurs compatriotes comment il aurait fallu agir il y a quarante ou vingt ans. Passons sur les hommes politiques. Il est difficile de retrouver un grand frère qui n'a pas partagé votre vie, mais qui a de l'argent.

Ces trois constatations me permettent d'en venir à quelques réflexions pour la discussion. Je constate que chacun des problèmes qui se posent à l'Allemagne aujourd'hui, se pose également, d'une manière ou d'une autre, à d'autres pays européens. Mais tous les problèmes européens qui se posent en Allemagne y revêtent un caractère spécifique, résultat non d'une volonté, mais de l'histoire. Les Allemands ont toujours peur d'emprunter un *Sonderweg*, une voie spéciale. Ils passent leur temps à dire qu'ils n'en veulent pas. Mais l'histoire est plus forte que les historiens : elle nous oblige à emprunter un *Sonderweg*. La voie spéciale de l'Allemagne, aujourd'hui, est de participer aux conflits consécutifs à la chute du communisme à l'Est, tout en partageant les problèmes de l'Europe de l'Ouest. La spécificité de l'Allemagne réside donc dans un fait simple : sa langue se parle dans deux sociétés différentes. C'est pourquoi nous devons être très attentifs, et veiller à toujours bien

p.257 écouter : *Demokratie ist nicht Demokratie, Volk ist nicht Volk...*

Nos Identités

La liste des termes au sens incertain est longue. Nous vivons dans l'ambiguïté du matin au soir. Il y a nationalisme et nationalisme, nation et nation, liberté et liberté.

Le premier problème de l'identité allemande, de nos jours, consiste dans le fait qu'il faut réintégrer deux parties d'un même peuple, alors qu'elles n'ont plus la même mémoire historique. Non seulement elles n'ont pas vécu de la même manière l'histoire de la deuxième moitié de ce siècle, mais de ce fait, elles ont assimilé de manière différente l'histoire allemande dans son ensemble. Pourquoi ?

D'abord, parce que le communisme n'est pas seulement un régime politique, mais aussi une philosophie de l'histoire. Il a laissé des traces dans l'histoire des faits, bien sûr, mais aussi dans la conscience historique, dans la perception de l'histoire. La formation de l'identité nationale ou religieuse, pour donner un exemple, est autre chose dans la perspective d'un Allemand formé par le communisme et dans celle d'un Allemand formé par l'historiographie occidentale. Chez nous, elle fait partie de l'histoire culturelle ; chez eux, elle est une fonction dans le processus de la lutte des classes, et par conséquent elle est sujette à la manipulation politique. Une nation se compose et se recompose au hasard des rapports de force.

L'écart entre les mémoires historiques tient aussi au fait que l'expérience de quarante ans de régime communiste a dénaturé la discussion sur les causes du nazisme. Dans la perspective des communistes, le nazisme n'a été qu'un phénomène de classe. Il n'a donc pas affecté l'histoire nationale dans sa totalité. Il suffisait pour s'en débarrasser de changer les élites, et de remplacer la bourgeoisie par une élite ouvrière, formée bien sûr à l'école de la philosophie marxiste. La prééminence de ce point de vue a

Nos Identités

entraîné une conséquence pratique : les Allemands de l'Est, au contraire des Allemands de l'Ouest, n'ont pas porté le poids de la culpabilité. Les deux Allemagnes tiennent un discours sur « le passé qui ne disparaît pas » ; mais il s'accompagne à l'Ouest d'un sentiment largement intériorisé de la culpabilité (*Schuld*) allemande, qui n'existe pas à l'Est.

p.258 Pour que vous mesuriez mieux la portée de ce fait, je précise que le mot *Schuld*, dans tout discours allemand et depuis l'époque de la Réforme, joue un rôle infiniment plus important que dans tout discours francophone. Là où se pose en France la question de la responsabilité, apparaît en Allemagne la question de la *Schuld*, de la faute. La France, qui parle une langue latine, a pratiquement marginalisé le mot central de la tradition chrétienne, *culpa*. Cela tient au fait que le monde français est largement plus sécularisé que le monde allemand. Dans le monde germanique, on est sorti du Moyen Age en essayant de réformer l'Eglise ; en France, on a connu la souveraineté de l'Etat et un formidable processus de sécularisation, qui est parvenu à marginaliser la théologie. Cet arrière-plan explique pourquoi la question de la *Schuld* revêt en Allemagne une grande importance. Alors que le mot *culpabilité* est en français un néologisme intellectuel, tout paysan allemand sait exactement ce qu'est la *Schuld*. Le fait que le marxisme soit parvenu à l'éliminer de la pensée est-allemande constitue un tour de force.

Ces réflexions me paraissent essentielles du point de vue qui nous intéresse ici, celui de la reconstitution nationale allemande. Une nation ne peut, ne doit pas se définir par son caractère ethnique. Elle doit donc être autre chose. Pour moi, une nation est avant tout *eine Gedächtnisgemeinschaft*, une communauté de la mémoire historique. Ce qui forme une nation, c'est le fait d'avoir

Nos Identités

vécu ensemble un événement. L'ascendance n'est pas déterminante : vos pères et grands-pères peuvent venir d'ailleurs ; mais quand vous partagez la vie d'une communauté dans un moment de crise, vous finissez par vous assimiler. Les étrangers immigrés en Allemagne avant 1933, et qui ont vécu avec nous le drame du régime nazi, sont devenus par ce fait des Allemands. C'est pourquoi il faut faire tout son possible pour garder une mémoire historique. Si vous la perdez, vous n'aurez plus de nation cohérente dans un sens civilisé. Parce que je suis convaincu qu'une nation est une communauté de mémoire, j'attache énormément d'importance au problème posé par la transformation de la mémoire historique. Celle-ci se constitue au fil des événements-clefs qui font et qui fondent l'histoire d'une nation. Pour un Français, il est important de savoir ce qu'est la Révolution française ; qu'il soit ^{p.259} conservateur ou de gauche, il ne peut pas avoir véritablement une identité française sans attache au phénomène de la Révolution. Un Allemand, qu'il soit catholique ou protestant, n'est pas véritablement Allemand hors de la référence à la Réforme ; il ne peut pas rester en dehors du dialogue interconfessionnel. Le fait multiconfessionnel est à la base de l'identité allemande. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles les Allemands s'accommodent mieux que les Français d'une société pluriculturelle. Les Français ne conçoivent pas la coexistence de plusieurs cultures : c'est toute la différence entre l'identité française et l'identité allemande.

Avec le problème des mémoires historiques divergentes, la reconstitution de l'identité allemande pose celui de l'intégration des immigrés. Comment la question se pose-t-elle en France ? On essaie de faire participer l'immigré à la culture française, le plus rapidement possible. La naturalisation s'y présente comme une

Nos Identités

sorte de baptême laïcisé. D'où que vous veniez, l'Église vous baptise ; de même, en France, d'où que vous veniez, on vous naturalise. En Allemagne, cela ne suffit pas. Ce fait est la conséquence d'une tradition protestante à laquelle personne ne pense : quelle est la base de l'identité protestante ? C'est l'accent porté sur la différence, la spécificité, par opposition à l'universalité. Luther a traduit la Bible avec la volonté de l'offrir à chaque peuple dans sa langue. En essayant de promouvoir les langues populaires, il a détruit le latin, qui est devenu quelque chose de méprisé, la *vulgate*, et a réhabilité le grec, langue originale du Nouveau Testament. Il a fallu dès lors lire la Bible en langue originale, plutôt que dans une traduction latine. Telle est la fierté du protestant allemand. Cette tradition s'est perpétuée jusqu'à nos jours, en passant notamment par Herder, qui l'a réactualisée sous le nom de *Volksgeist*, esprit du peuple. Selon lui, il fallait aider les peuples, surtout les petits peuples — les Estoniens, les Lettons, les Finlandais — à posséder leur propre littérature ; il fallait traduire la Bible dans leur langue, pour qu'ils éprouvent la même fierté. C'est la fameuse individualisation du monde protestant. Conjugée avec le nationalisme, elle peut conduire à des pièges.

Elle nous amène là où nous en sommes, pas seulement en Allemagne, mais dans toute l'Europe de l'Est : à surestimer les ^{p.260} nations ethniques. Celles-ci incarnent précisément le *Volksgeist* ; d'une certaine manière, elles sont censées nous rapprocher de Dieu, puisqu'en lisant la Bible dans notre langue maternelle, nous sommes plus proches de la vérité qu'en la lisant en latin. Par conséquent, et c'est là que je veux en arriver, les origines de la nation ethnique peuvent être inquiétantes. Il suffit de regarder ce qui se passe en Europe de l'Est : il devient difficile de constituer

Nos Identités

une communauté politique, quand on insiste trop sur les spécificités ethniques.

En Allemagne, nous nous trouvons de nouveau dans la nécessité de réconcilier les deux traditions. Nous sommes ancrés à l'Ouest : nous partageons les discussions des Français sur la nation citoyenne. Et nous sommes de nouveau ancrés à l'Est, où nous partageons les discussions sur les nations ethniques. La glorification de Herder n'est pas près d'y disparaître — il est l'un des rares Allemands dont la Pologne ait conservé les monuments. L'Allemagne, en d'autres termes, est obligée de concilier deux traditions de pensée, alors qu'elles sont peut-être irréconciliables.

Comment conclure ? Au *Kirchentag* protestant de Munich, il y a trois mois, j'ai donné une conférence sur le sujet *Nation muss sein, aber wozu ?* — la nation doit exister, mais à quelle fin ? Après la discussion, un jeune Turc est venu me dire qu'il vivait à l'Ouest et qu'il était prêt à accepter la nationalité allemande, mais qu'il n'était pas prêt à assumer, en plus, toutes les responsabilités de l'histoire est-allemande. En résumé, pouvons-nous demander à des immigrants d'assumer l'histoire allemande dans sa totalité, ou est-il possible d'être allemand en restant citoyen soit de l'Allemagne de l'Ouest, soit de l'ex-Allemagne de l'Est ? Pour le moment, il n'y a pas de réponse, et il ne suffit pas de dire qu'il faut « laisser du temps au temps ». Nous devons nous efforcer d'en trouver une.

Je termine par l'expression d'une peur. Je crains que les nationalistes allemands, les xénophobes, qu'ils soient de l'Ouest ou de l'Est, ne tirent profit de ces ambiguïtés et de cette absence de réponse. Car le diable se trouve toujours en situation de force, lorsqu'il rencontre le vide.

Nos Identités

@

M. JEAN-CLAUDE FAVEZ : p.261 Je crois me faire l'interprète de tous vos auditeurs, M. von Thadden, en vous disant le plaisir, l'intérêt, la passion même avec lesquels nous avons suivi vos propos. Je donne maintenant la parole à M. Bürgermeier.

M. BEAT BÜRGENMEIER : M. von Thadden a présenté comme un choix l'alternative entre nation ethnique et nation citoyenne. Je crains que ce choix n'existe pas, et que le problème ne consiste plutôt à savoir comment échapper, en Allemagne comme en Europe, à la nation marchande. Je puis poser la question en termes crus, puisque l'économie a été le facteur déterminant aussi bien lors de la partition, après l'accord de Potsdam, que pendant les premiers balbutiements de la réunification, en 1989. Après l'accord de Potsdam, en 1946, le Conseil de contrôle a prévu le démantèlement de 50 % des installations productives allemandes. En 1947, le Conseil économique de Francfort a décidé de mettre au premier plan les problèmes économiques, alors qu'il aurait dû accorder la priorité à la réunification.

L'Allemagne a ainsi été divisée en deux sphères d'influence : d'un côté la réforme monétaire, le plan Marshall et le marché, de l'autre la référence à des systèmes de planification centralisée. Cela a considérablement façonné les mentalités et a complètement changé les interprétations des variables-clefs de l'économie : interprétation du profit, du travail et des prix. Il en est résulté une séparation de fait dans les mentalités, si grave qu'au moment où la possibilité de la réunification s'est présentée, ses conséquences économiques ne pouvaient être que sous-estimées. Ni les politiciens, ni les intellectuels n'avaient intérêt à la réunification. Ils ne la voulaient pas. L'économie l'a voulue. Elle y voyait un nouveau marché à conquérir. Il fallait donc la rendre attrayante, en la présentant comme peu coûteuse, confortable et rentable. Encore une fois, la nation marchande s'est imposée. Il fallait assister à l'unification dans un fauteuil d'orchestre. Telle est l'impression que nous avons tous eue, en Suisse et en Europe.

Je crois que l'économie se venge. Le ministre ouest-allemand des Finances, Theo Weigel, déclarait en mars 1990 que le coût de l'union monétaire et de la réunification serait financé par la seule expansion économique de la RFA, de

Nos Identités

telle sorte qu'il ne serait nécessaire ni d'accroître les impôts, ni de demander des sacrifices financiers aux Allemands de l'Ouest. Cette opinion a été amplifiée par le Fonds monétaire international : un rapport d'experts, dès 1989, affirmait que « la transition de l'Allemagne de l'Est vers l'économie de marché devrait pouvoir s'effectuer sans qu'il n'en découle des coûts exorbitants pour l'économie et les finances publiques de la RFA ». L'Europe était rassurée. Elle allait pouvoir assister au spectacle sans prendre de risque. Nous avons été cruellement contredits. La récession sévit partout en Europe, et particulièrement en Allemagne.

p.262 Je crois que la situation actuelle ne durera pas. Les marchands vont gagner. Le problème est que cette victoire coïncide avec une autre victoire, beaucoup plus vaste : celle qui a eu lieu sur l'économie planifiée. Dès lors, comment gérer la « fin de l'histoire » — selon l'expression de M. Fukuyama ? L'économie est devenue la référence unique. Cela a incontestablement créé un malaise, qui a été durement ressenti dans les pays de l'Est. La réunification n'en était pas une : en termes économiques, nous avons assisté à une fusion par absorption, plutôt qu'à une fusion par combinaison. La compensation des frustrations profondes que cela a entraînées a pris une forme que nous connaissons de longue date : la participation aux plaisirs de la société de consommation. Pour moi, le véritable défi que doivent relever l'Allemagne et l'Europe, est précisément celui-ci : comment éviter que l'histoire finisse de cette manière-là ?

M. RUDOLF VON THADDEN : Cette question est extrêmement importante. Comme toujours quand les questions sont difficiles, plusieurs réponses sont possibles. Il y a une réponse inquiétante. La crise économique d'une nation marchande est toujours plus grave que celle d'une nation qui ne pense pas exclusivement en termes économiques. Il serait intéressant de comparer la manière dont les divers peuples européens traversent les crises. Les Italiens supportent les crises infiniment mieux que les Allemands. Ces derniers, lorsqu'ils entrent en crise, sont totalement perdus. Ils se mettent à faire des bêtises — alors que le million d'Italiens qui vivent en Allemagne, en particulier à l'Est, se débrouillent fort bien. Les Allemands, membres d'une nation marchande, peinent à surmonter la crise actuelle. Les erreurs qu'ils commettent tendent à aggraver la situation. De plus, ils ne sont pas capables de trouver les

Nos Identités

compensations psychologiques qui leur permettraient de mieux supporter leurs difficultés. Quand leurs revenus baissent, ils réagissent comme si c'était non seulement la fin de l'histoire, mais la fin du monde ! Cette incapacité psychologique peut mal tourner. Une *Wirtschaftsnation* qui cesse de l'être risque fort de se transformer en nation ethnique, faute d'alternative. Ainsi, les deux dangers s'additionnent. La crise de la nation marchande favorise l'émergence de la nation ethnique. Je crains que l'Allemagne, parce que son économie est en crise, ne se mette à commettre des erreurs politiques.

Vous avez parlé de fusion par absorption. Je suis tout à fait d'accord avec vous. Mais je ne vois pas d'alternative. J'ai vécu le processus d'unification à Göttingen, c'est-à-dire à quinze kilomètres de l'ancienne frontière, et j'ai vu comment les choses se sont passées. Du fait même qu'ils parlent la même langue, les gens de l'Est se sont présentés à l'Ouest, ont cherché du travail, ont occupé des places. Il n'y avait pas de différence. Il est beaucoup plus facile de résister à un Polonais ou à un Tchèque qui vient chercher un emploi, que de résister à un Allemand de l'Est, qui peut vous dire qu'il appartient à la même nationalité que vous. Je ne suis pas un ardent ^{p.263} défenseur de la politique de Helmut Kohl. Mais je dois bien constater que les Allemands de l'Est ne pouvaient pas faire autrement. Personne ne pouvait les empêcher de faire ce qu'ils ont fait, même pas Gorbatchev, qui a compris avant Mitterrand qu'il n'y avait aucun moyen d'empêcher ou de freiner l'unification allemande. Or, cela impliquait inévitablement une absorption totale.

La question qui demeure est de savoir pourquoi les Allemands se disputent maintenant. Si l'unité était aussi parfaite que l'affirmaient certains, pourquoi n'a-t-elle pas duré ? La réponse est simple : parce que les conflits viennent en général après le mariage. C'est normal. Nous recommençons à nous connaître, avec nos problèmes et nos différences de mentalité. Les différences mentales entre un Allemand formé par le communisme et un Allemand formé par l'économie de marché sont du même ordre que celles qui ont pu exister entre un protestant et un catholique après la guerre de Trente Ans.

M. BERNARD BÖSCHENSTEIN : Vous avez dit, M. von Thadden, qu'en Allemagne de l'Est l'Etat avait pratiquement sanctionné une déculpabilisation, en changeant la classe sociale au pouvoir. Cela a permis à la RDA d'utiliser tout l'héritage classique, romantique et post-romantique, dans un sens

Nos Identités

nationaliste. Si on se rendait à Weimar, on pouvait constater que des personnages comme Goethe, Schiller ou Kleist étaient appelés à conforter l'idée d'une nation qui se serait fortifiée en se mirant dans ce type de passé. Si maintenant, au moment où se fait l'unité, la culpabilité était réintroduite en ex-Allemagne de l'Est, cela pourrait avoir de grandes conséquences dans la conception même du nationalisme. On peut imaginer que l'Occident se voie conforté dans la possibilité de retomber dans un nationalisme qu'il avait rejeté, en constatant que ce dernier continue d'exister de l'autre côté. On peut d'autre part imaginer que ce nationalisme soit trop fort à l'Est pour que les tentatives d'eupéanisation qui ont lieu actuellement parviennent à s'y opposer. Il serait intéressant de savoir comment se déroulent les premiers tâtonnements en ce sens, comme celui qui a lieu à l'Université de Francfort-sur-l'Oder, où s'organise la cohabitation entre gens de l'Ouest et de l'Est. Il serait d'autant plus intéressant de savoir cela que le Brandebourg d'aujourd'hui, vous l'avez souligné, n'a rien à voir avec l'ancienne Prusse orientale, qu'avait marquée la culture française. Un collègue, qui enseigne le français à Iéna depuis deux ans, m'a dit qu'en arrivant il avait dû commencer par sortir les livres de la bibliothèque de français des caisses dans lesquelles ils dormaient ; depuis quinze ans, pas une heure de français n'avait été donnée dans cette université.

Ce problème est également très présent, je crois, dans les relations entre les deux parties de Berlin. Lorsqu'on visite la ville, on est frappé par l'immense différence de tempérament et de comportement ; à l'Ouest, tout est bruyant, rapide, dense ; à l'Est, les grandes places sont totalement vides ^{p.264} dès 18 heures. Imagine-t-on comment on parviendra à associer ces deux pôles opposés ? Sommes-nous toujours dans une situation de stagnation, ou l'architecture qui fera de Berlin une nouvelle capitale commence-t-elle à prendre forme ? Ces questions me semblent toutes liées.

M. RUDOLF VON THADDEN : Je commencerai par le problème de ce qu'on pourrait appeler le *provincialisme est-allemand*. Ce pays a été passablement isolé du reste du monde ; on n'y lisait pas les langues étrangères. De manière surprenante, le français est actuellement la langue qui profite le plus du changement — c'est d'ailleurs le seul pays de l'Europe de l'Est où le français gagne du terrain. Cela tient au fait qu'en Pologne ou à Prague, on a trois

Nos Identités

langues occidentales en compétition, alors qu'il n'y en a que deux en Allemagne de l'Est. Le français fait donc une carrière formidable dans les petites villes du Brandebourg. Cet état de fait illustre les étonnants détours de l'histoire — qui n'avance pas à travers les grandes conceptions.

Il est vrai qu'il existe des différences énormes entre le nationalisme de l'Allemagne de l'Ouest et celui de l'Allemagne de l'Est. Cela tient au fait qu'une nation, et donc une identité nationale bien marquée, en Europe de l'Est, était par définition en conflit avec l'hégémonie soviétique. Si vous insistiez sur votre nationalité allemande, estonienne, hongroise, etc., c'était d'abord pour vous défendre contre l'hégémonie soviétique. Cela pouvait aller jusqu'au ridicule : j'ai entendu un Allemand de l'Est m'expliquer qu'un Russe n'aurait jamais été capable d'inventer l'imprimerie. Ce genre d'attitude était compréhensible ; cela permettait de compenser quelque peu la prédominance politique des Russes. A l'Ouest, un individu qui aurait parlé ou qui parlerait de cette manière ressemblerait beaucoup plus à Le Pen qu'à un nationaliste est-allemand.

Hélas, l'Europe des nationalismes avance. Les nationalistes ne vivent que de la mobilisation des peurs. Les ingrédients dont ils ont besoin sont : une intelligence médiocre et une crainte exagérée. Cela suffit. Les historiens devraient s'intéresser aux peurs des différentes nations, et comparer entre elles les craintes françaises — peur du ridicule, de l'ennui, de l'échec — et les craintes allemandes — peur de l'instabilité et du chaos. Or, les nationalistes ouest-allemands, sous prétexte de crise économique, fabriquent jour après jour des peurs parfaitement infondées, alors qu'en fait ils ont essentiellement peur d'eux-mêmes. Cela n'a rien à voir avec l'identité nationale trop marquée des Allemands de l'Est. La difficulté, dans ce contexte, est que, lorsque vous réunissez des nationalistes de l'Est et de l'Ouest, ces derniers en tirent profit pour développer leur idéologie. Le dialogue est faussé. Pour nous en sortir, nous aurons besoin d'une génération au moins.

Berlin reste faite de deux villes complètement différentes. Il y a des quotidiens pour l'Est et des quotidiens pour l'Ouest ; jamais un habitant de l'une des parties ne lirait un quotidien de l'autre. Chaque partie ne se préoccupe p.265 que de ses propres problèmes. Les Berlinois tendent à se replier sur eux-mêmes, à la manière des Français. Entre les deux Berlin, en fait, ils continuent à pratiquer un art qu'ils connaissent bien : la coexistence pacifique.

Nos Identités

M. DANIEL CORNU : A propos de journaux, j'aimerais préciser que l'ensemble des journaux nés dans le sillage des mouvements de citoyens a disparu, et que dans les nouveaux *Länder*, seuls les quotidiens communistes d'avant la réunification ont survécu. Pour quatorze districts, il y a désormais quatorze quotidiens, comme naguère. C'est tout de même assez impressionnant.

Je crois, M. von Thadden, que votre vision de l'influence du protestantisme est trop exclusivement luthérienne. Il serait intéressant d'évaluer également l'influence du protestantisme à travers d'autres voies : le calvinisme, l'Angleterre, Locke, les Etats-Unis. Cela nous amènerait à d'autres conclusions.

Mais la question qui me semble la plus importante est celle de la culpabilité, de la *Schuld*. Elle m'intéresse tout particulièrement en tant que Suisse. Nous est-il possible de considérer la culpabilité allemande de l'extérieur, sans nous interroger sur notre propre identité historique, sans reconstruire, comme dirait Jean-Marc Ferry, notre propre histoire en relation avec celle de l'Allemagne ? Autrement dit, ne devons-nous pas nous interroger sur notre propre culpabilité dans ce qui s'est passé ? Je vois un symptôme de la difficulté que nous éprouvons à faire une telle démarche, dans le projet de réinstaller notre ambassade de Berlin dans son ancien et somptueux immeuble de la Pariserplatz, qui a été miraculeusement épargné. Ce projet me semble, symboliquement, très douteux et lourd à porter. C'est le signe d'un oubli extrêmement grave. Nos relations avec l'Allemagne ont toujours été profondes, du fait de la communauté de langue. Après la guerre, c'est en Suisse que se sont élevées des voix fortes à propos de l'Allemagne et de son avenir. Je pense à Karl Jaspers, qui a écrit au début des années 1950 un livre intitulé *Freiheit und Wiedervereinigung — Liberté et réunification*¹ — dans lequel il montrait que l'Allemagne n'a pas connu une forme canonique qu'il faudrait restaurer, qu'elle a toujours été diverse et mobile ; il mettait ainsi en garde contre le danger de vouloir retrouver une Allemagne mythique. Karl Barth, dont on sait l'énergique et courageuse opposition au nazisme, a écrit un texte intitulé *Die Deutschen und wir*² — *Les Allemands et nous* — où, l'un des premiers, il disait aux Suisses que le moment était venu de tendre la main à l'Allemagne. J'ai l'impression que cette main n'a jamais été vraiment tendue. Les Suisses

¹ Munich, Piper, 1960 ; trad. française. Paris, Gallimard, 1962.

² Zollikon-Zurich, Evangelische Verlag, 1945.

Nos Identités

continuent d'avoir peur de l'Allemagne ; face à elle, ils se sentent à la fois vulnérables et infiniment justes. Parmi les intellectuels alémaniques, il est édifiant de constater que ceux qui se sont opposés aux p.266 célébrations du 700^e anniversaire de la Confédération, se retrouvent en grande partie dans les opposants à la ratification du traité sur l'Espace économique européen. Certains en voulaient à l'Europe marchande qui a été évoquée tout à l'heure ; mais d'autres ont simplement réagi par peur de l'Allemagne. Parmi ces derniers, se trouve Nicolas Meienberg, qui vient de se suicider, et qui a écrit des textes vifs sur l'Allemagne, sur les éditeurs allemands, leur impérialisme et leur arrogance. Pour toutes ces raisons, qui sont politiques, l'Allemagne nous interpelle aujourd'hui, comme jamais elle ne l'a fait, dans notre identité de Suisses. Comment pourrions-nous retrouver, après tant d'années, les conditions d'une meilleure compréhension ? Comment les Allemands pourraient-ils aider leurs voisins européens, et en particulier le petit voisin du Sud, à mieux les comprendre ?

M. RUDOLF VON THADDEN : Je partage votre interrogation. Que peut-on faire pour que l'Allemagne ne s'aliène pas ses voisins au cours du processus, non seulement de réunification, mais aussi de restructuration de l'Europe centrale ? Que pouvons-nous faire pour que les voisins de l'Allemagne soient associés à ce travail délicat et compliqué ? Vous avez raison de rappeler Karl Barth : il nous a aidés dans un moment difficile de notre histoire — ce qui prouve que les Suisses ont pu s'associer au destin allemand.

A l'Université de Francfort-sur-l'Oder, nous sommes parvenus à faire en sorte qu'un tiers des professeurs et assistants soient étrangers — Polonais, Français, Hollandais, Suisses, Suédois, Tchèques, etc. — et collaborent avec un tiers d'enseignants est-allemands et un tiers d'enseignants ouest-allemands. Je constate que tous les étrangers qui viennent vivre en Allemagne, en ces jours difficiles, cessent d'en avoir peur. Ils découvrent nos faiblesses : il n'existe pas de base plus solide pour la solidarité. De plus, ces visiteurs mesurent à quel point ils peuvent jouer un rôle dans le difficile dialogue entre Allemands de l'Est et de l'Ouest. Lorsque des difficultés surgissent entre les deux parties, les Européens peuvent faire quelque chose. Les étrangers de l'Université de Francfort ont été si bien acceptés qu'ils ont été élus dans les instances dirigeantes de l'institution, où ils jouent un rôle majeur ; le prochain recteur

Nos Identités

sera un Américain qui a gagné la confiance des Allemands de l'Est. Mon successeur sera un Polonais. Je crois donc que nous devons développer une telle politique. Il faut que vous veniez enseigner en Allemagne, et que vous partagiez notre vie.

Il y a là, je crois, une réalité universelle : on ne réussit jamais aussi bien que lorsqu'on ne cache pas ses problèmes. Venez nous dire que vous avez aussi vos problèmes, que ce soit avec les immigrés ou avec votre identité nationale ; expliquez-nous les difficultés que soulève la réunion de communautés linguistiques et culturelles différentes : nous vous écouterons, et vous pourrez faire beaucoup de choses. Mais si vous venez nous expliquer que vous êtes un peuple élu parce que vous n'avez pas eu de guerres mondiales, alors personne ne vous écoutera.

M. KLAUS HÄSSIG : p.267 Vous avez dit que l'Allemagne avance en reculant. Cette image donne une idée d'hésitation et de doute. En ce qui concerne ma génération, ainsi que celles de mon père et de mon grand-père, je ne suis pas sûr qu'une telle image soit juste. Au contraire, je crois que l'Allemagne a manqué de prudence, et que son imprudence, à plusieurs reprises, l'a entraînée dans la chute — et le mot *chute*, hélas, est ici un euphémisme. Je dirais plutôt que l'Allemagne est une patrie difficile pour les Allemands, et qu'elle le restera aussi longtemps qu'elle n'aura pas appris à assumer son passé.

La notion de *Sonderweg* provoque en moi une réticence. L'Allemagne se trouve dans une situation géographique particulière, à la charnière entre Est et Ouest. Cette situation centrale fait que l'Allemagne doit nécessairement choisir entre deux options, celle de l'intégration, européenne par exemple, ou celle de l'isolement et du repli. Aucune de ces options n'est innocente. L'intégration implique forcément l'assimilation d'une partie au moins des valeurs occidentales ; l'isolement ne peut pas ne pas s'accompagner d'un renforcement du sentiment d'appartenance à une identité ethnique, attitude qui nous renvoie au passé. C'est pourquoi la situation particulière dans laquelle nous nous trouvons nous oblige, non à nous enfoncer dans un *Sonderweg*, mais à travailler dans le sens de l'intégration et de la collaboration. Peut-être cela pourrait-il être, précisément, un moyen de *aufheben*, de surmonter et de dépasser la notion de *Sonderweg*.

Nos Identités

Vous avez dit que la notion de culpabilité ne s'était pas développée en Allemagne de l'Est. Je pense qu'aujourd'hui, les habitants des nouveaux *Länder* doivent faire face à un débat extrêmement sensible, sur la question de la collaboration active ou passive avec l'ancien appareil répressif, particulièrement avec la Stasi ; le débat porte essentiellement sur le manque de résistance qui a caractérisé l'Allemagne de l'Est, en comparaison avec des pays comme la Pologne, la Hongrie ou la Tchécoslovaquie. Même si des dizaines de milliers de personnes sont descendues dans la rue à Leipzig, il n'en reste pas moins que le régime s'est surtout effondré de lui-même. D'une certaine manière, les Allemands de l'Est se retrouvent aujourd'hui au point de départ, là où se trouvaient ceux de l'Ouest en 1945. Ils vivent le mensonge existentiel qu'avait dénoncé Willy Brandt, et qui se définit par le refus de l'histoire, le refus d'assumer en toute humilité les actes du passé. Je me demande si la haine actuelle des Allemands de l'Est à l'égard des Allemands de l'Ouest n'est pas autre chose que l'expression de l'humiliation et du déclassement social dus aux difficultés économiques ; je me demande si elle ne traduit pas le fait que la culpabilité, après avoir été longtemps refoulée, se réintroduit dans les esprits, même si pour l'heure on ne la nomme pas. Les Allemands de l'Est ne pourront pas échapper à cette culpabilité, de même que ceux de l'Ouest n'y ont pas échappé.

M. RUDOLF VON THADDEN : Je propose que nous renvoyions à demain la discussion sur la différence des comportements ^{p.268} entre Allemands de l'Est, Polonais, Tchèques, etc. Ce sujet est extrêmement important. Pour l'heure, je ne dirai qu'une chose : n'oubliez pas que trois millions d'Allemands de l'Est ont quitté le pays depuis 1949. C'est énorme. Cela correspond à la très grande majorité des élites bourgeoises. Cela pose, entre autres, un problème d'histoire sociale. Qu'arrive-t-il quand les élites d'un pays le quittent ? La résistance de ceux qui restent est-elle la même, change-t-elle, ou s'efface-t-elle ?

J'admets bien volontiers que la notion de *Sonderweg* n'est pas très heureuse. Après tout, les Anglais eux aussi ont un *Sonderweg* ! Leur histoire, leurs institutions, leur vie quotidienne sont fort éloignées de celles de ce qu'ils appellent, pas par hasard, *le continent*. Laissons donc de côté la question du *Sonderweg*. J'insiste néanmoins pour affirmer que la question de la culpabilité et celle d'un « passé qui ne disparaît pas » ont marqué pour toujours l'histoire

Nos Identités

allemande. On ne peut pas être Allemand sans avoir conscience de ce qui s'est fait à l'époque de Hitler. Cela va rester. Ce n'est pas une question de génération. C'est peut-être une question de sensibilité politique. Il faudrait ici parler des gauches et des droites. Il faudrait aussi parler des différences entre les familles religieuses ; la tradition catholique et la tradition protestante sont différentes, dans ce contexte. La manière protestante de vivre avec le passé hitlérien se distingue nettement de la manière catholique, même dans un monde sécularisé — car un catholique sécularisé ne ressemble pas à un protestant sécularisé. Pour revenir à la comparaison pays par pays, il semble que la Pologne se distingue de l'Allemagne de l'Est par sa manière de trouver des solutions pratiques pour vivre avec ce qui reste du régime communiste. On peut se demander si c'est une tradition protestante que de se montrer rigoureux comme le fait l'ex-Allemagne de l'Est, de convoquer tout le passé communiste devant un tribunal, et de croire qu'on peut résoudre tous les problèmes politiques en termes juridiques. On peut se demander, par contraste, si c'est une tradition catholique que de refouler les problèmes et de pratiquer l'absolution du dimanche, pour recommencer le lundi. Je n'insisterai pas davantage. Pour un catholique, selon la catholique française Brigitte Sauzay, mieux vaut vivre avec une demi-vérité qui arrange qu'avec une vérité absolue qui dérange. Le rigorisme protestant est-allemand pourrait exagérer, faire passer devant un tribunal tous les collaborateurs âgés de plus de six ans, et oublier ce qu'est le pardon. Mais les catholiques polonais viennent, à force de refouler le passé, d'élire une majorité communiste...

Dans tous les cas, il ne s'agit pas ici de la question de la culpabilité, telle qu'elle s'est posée après le régime nazi. Ne commettons pas la faute de mettre au même niveau les atrocités du régime hitlérien et les fautes énormes, comprenant d'ailleurs des crimes, commises par les communistes au nom d'une idéologie utopique. Pour moi, il reste une différence énorme entre les nazis et les communistes, entre Hitler et Honecker. La question de la culpabilité revêt par conséquent une autre dimension quand on parle du ^{p.269} régime nazi. En ce qui concerne la collaboration avec la Stasi, où on peut se reprocher d'avoir exagéré, il y a toujours au premier plan une question politique. Une fois cela admis, je suis prêt à parler de tout, y compris du manque de résistance des personnes.

Nos expériences diffèrent les unes des autres. Je suis content que vous ayez

Nos Identités

cité votre expérience. Il faut savoir que le discours des intellectuels est très différent de celui des non-intellectuels. En ce qui me concerne, je prends de plus en plus au sérieux celui des non-intellectuels. J'aime écouter les paysans, les ouvriers, les employés, les chômeurs. Je ne leur demande pas d'avoir une philosophie de l'histoire ou un savoir érudit. Mais je leur demande d'avoir le sens de l'humain. Là, je me dis parfois qu'ils sont plus forts que nous.

M. PHILIPPE BURRIN : J'aimerais revenir sur la question allemande, avec ses deux volets, l'identité nationale et la place de l'Allemagne en Europe. Sur le premier point, vous avez dit que nul n'avait vu venir la chute du Mur et l'unification. Je suis d'accord. Mais j'aimerais rappeler qu'il y a eu en Allemagne, au milieu des années 1980, une fameuse querelle des historiens, qui a d'une certaine manière anticipé l'écroulement du Mur. Au centre de cette querelle se trouvait, précisément, la question de l'identité nationale. Certains, autour de Jürgen Habermas, défendaient l'idée d'une identité post-nationale, c'est-à-dire d'une identité fondée sur un patriotisme constitutionnel : serait Allemande toute personne qui accepterait les principes de la Constitution allemande. Ce point de vue a donné lieu à de nombreuses polémiques, puisqu'il revenait, au fond, à supprimer la dimension culturelle de la nationalité. D'autres défendaient le principe d'une nation au sens habituel, c'est-à-dire d'une nation qui assumerait intégralement son passé, en faisant valoir les aspects normaux de ce passé, quitte à déséquilibrer la vision que l'on avait auparavant du nazisme, en rapprochant le génocide des juifs du Goulag soviétique ou du Cambodge de Pol Pot. Cette discussion a anticipé la situation actuelle. L'Allemagne reste face à ce dilemme.

J'ai cru comprendre que la notion d'une Allemagne à faire « malgré elle » se référait, dans votre propos, à la manière dont l'unification est advenue. On ne peut effectivement pas dire qu'elle ait été le fruit d'une volonté ou d'une vague de passion patriotique. Au contraire, il y a eu de part et d'autre beaucoup d'hésitations, beaucoup de réticences ; l'unité qui vient de se faire est, de ce point de vue, très différente de celle du siècle passé. Mais affirmer que l'Allemagne se fait « malgré elle » ne nous dit rien sur le problème de l'identité ; cela décrit un état de fait qui est, d'une façon ou d'une autre, appelé à disparaître. Quand vous définissez l'identité allemande, vous faites référence à la communauté de mémoire. Cette notion, au premier abord, est fort

Nos Identités

compréhensible. Mais elle me pose quelques problèmes. J'admets bien volontiers que vous y incluez la mémoire du nazisme ; mais vous avez p.270 surtout évoqué la Réforme et la mémoire religieuse de l'Allemagne. Qu'en est-il des juifs, des musulmans, de tous ceux qui, un jour ou l'autre, pourraient demander la nationalité allemande ? Vous avez parlé de la nécessaire réconciliation, de la tradition nationale de l'Ouest, de la nation civique et de la tradition ethnique de l'Est. J'aimerais que vous clarifiiez quelque peu ces points.

Sur la question de la place de l'Allemagne en Europe, je partage le point de vue selon lequel tout ce qui se fait en Allemagne se fait également en Europe, et vice-versa. Les deux choses sont inséparables. S'il y a une question allemande au XX^e siècle, il me semble qu'elle réside dans trois problèmes fondamentaux et indissociables. Le premier est celui du surdimensionnement de l'Allemagne en Europe, avec ses conséquences économiques et géopolitiques. Le deuxième est celui de la tension, en Europe, entre une interprétation ouverte et universaliste de la nationalité, et une interprétation fermée, exclusive ou raciste. Le troisième est celui de la place de l'Europe dans le monde ; il est posé depuis la fin de la Première Guerre mondiale, quand sont apparues de nouvelles puissances extra-européennes. Le nazisme peut être interprété comme une tentative de réponse à ces trois problèmes. Il a essayé de résoudre le problème du surdimensionnement en imposant son hégémonie en Europe, celui de la nationalité en imposant la conception d'une race supérieure aux autres, et celui de l'Europe en donnant à cette dernière une force qui lui permette de tenir tête aux autres continents. Ces trois problèmes, aujourd'hui, n'ont pas disparu. Je crois que la solution vers laquelle nous nous dirigeons, et qui devrait permettre de les résoudre simultanément, est l'intégration européenne. Comment voyez-vous l'avenir de l'Allemagne, avec sa position centrale ? Comment voyez-vous la tension, ou l'oscillation entre son intégration à l'Ouest et son rôle en Europe centrale ?

M. RUDOLF VON THADDEN : Votre question est à la fois d'ordre politique et d'ordre historique. Je crois avec vous que seule l'intégration de l'Allemagne dans la Communauté européenne peut nous aider à en finir avec les problèmes du XX^e siècle. Mais, en tant qu'historien, je ne peux pas me contenter de cela. La construction de l'Europe est beaucoup plus difficile qu'on ne le dit. A l'époque du chancelier Adenauer, on pouvait rêver d'en finir avec les

Nos Identités

nationalismes et décider de faire l'Europe. Adenauer a trouvé des partenaires français, belges, hollandais et autres ; une génération entière a été disposée à faire ses adieux à l'Etat-nation et à faire l'Europe. Nous savons tous que l'achèvement de cette politique est devenu difficile, et que cela ne tient pas seulement à la chute du Mur. Lisez les grands discours de Mitterrand : la moitié d'entre eux au moins évoquent la difficulté, voire l'impossibilité de faire l'Europe. Pour les Français, à commencer par Mitterrand, l'Europe se fait en se démarquant des autres — des Américains, du monde musulman, de tout ce qui se trouve p.271 hors de portée de la famille européenne. Pour les Allemands, au contraire, l'Europe doit vivre en bonne communauté avec les Américains, ouvrir toutes grandes ses portes, et elle recouvre par définition plus que l'Europe des Douze. Vous avez là toute la différence entre les deux traditions. Une Europe sans frontière, tel est le rêve de l'Allemagne. La France, elle, veut d'abord en définir les contours. Avant d'entrer dans la Maison européenne, elle veut en dessiner le plan et en connaître le contenu. En d'autres termes, l'idée de l'Europe n'est pas la même. Quand Helmut Kohl parle de l'Europe, il pense constamment aux Polonais, aux Tchèques et à la « Grande Europe ». Quand François Mitterrand parle de l'Europe de l'Est, il pense en termes d'antichambre : il faut d'abord approfondir l'Europe des Douze, les autres viendront après. Nous parlons sans cesse de l'Europe, mais nous ne savons pas de quoi nous parlons. C'est pourquoi les grands discours à ce propos finissent par me fatiguer. Nous devrions d'abord savoir de quoi nous parlons. L'œcuménisme ne sert à rien. Je suis devenu sceptique. La moindre difficulté économique a suffi pour qu'il n'y ait plus de majorité en faveur du traité de Maastricht. Chacun se replie sur lui-même. L'Europe ne se fera pas en un seul jour. Ce n'est pas seulement une question de structure sociale et de sécurité sociale, c'est une question d'identité. Un catholique, quand il parle du christianisme, parle de l'Eglise. C'est son identité. Un protestant, quand il parle du christianisme, parle de la foi. Il peut se passer de l'Eglise. Un Français qui parle de l'Europe a besoin d'institutions communautaires claires, avec des responsabilités et des compétences claires. Un Allemand qui parle de l'Europe a besoin d'une cause européenne ; il sous-estime les institutions et les compétences. Pourtant, il faudra bien que nous fassions l'Europe avec les Français et les Allemands.

Nos Identités

M. WALTER GULBINAT : Je suis Allemand de l'Ouest, et habite à Genève. J'aimerais faire une observation à propos de la culpabilité. Pendant quarante ans, les Allemands de l'Ouest ont appris qu'ils étaient collectivement coupables. On nous a dit que nous et nos parents avons été coupables, parce que nous n'avions pas résisté au régime de Hitler. Aujourd'hui, nous avons appris quel comportement aurait été juste, entre 1933 et 1945. Après la chute du Mur, nous avons donné une leçon à nos compatriotes de l'Est, et leur avons expliqué ce qu'ils auraient dû faire face au communisme. Et nous devrions de nouveau nous sentir coupables, à cause d'un comportement arrogant. Pour la première fois dans l'histoire récente, nous avons espéré que nous nous trouvions du juste côté, et que nos voisins nous approuveraient. Donner le pardon à nos compatriotes de l'Est ne serait-il pas l'occasion de donner aussi le pardon à l'Ouest, pour son comportement face à Hitler ? Cette question est aujourd'hui un tabou.

M. RUDOLF VON THADDEN : Il est vrai que beaucoup d'Allemands de l'Ouest se jettent aujourd'hui sur les Allemands p.272 de l'Est, et leur expliquent les problèmes et les fautes dont ils ont omis de parler après 1945. Nous avons trop peu parlé ici des différences entre la gauche et la droite. Il existe une grande différence entre la manière dont Willy Brandt a parlé du passé allemand et la manière dont le chancelier Adenauer en a parlé. Les deux manières ont leur valeur. Mais elles relèvent de deux traditions intellectuelles différentes, en particulier dans la manière de parler de la culpabilité. Il y a plusieurs manières de vivre avec la culpabilité par rapport au passé. C'est pourquoi il n'y a pas une, mais plusieurs réactions allemandes.

C'est un fait, l'Allemagne se trouve aujourd'hui obligée de vivre avec le souvenir de deux régimes totalitaires. Elle est le seul pays en Europe qui ait vécu, en une génération et demie, une telle expérience. Comment vivre cela ? Je n'ai pas de réponse ; mais je sais que l'Europe jugera la cause allemande en fonction de la réussite ou de l'échec des Allemands dans ce domaine. Il faut, pour qu'ils réussissent, qu'ils jouissent d'une bonne situation économique, car il va sans dire qu'il est plus facile d'assumer un passé difficile dans une situation confortable qu'avec le chômage : on devient moins tolérant, quand on se dispute les places de travail. Quand la conjoncture était favorable, il était facile d'intégrer un ancien nazi, comme l'a fait le chancelier Adenauer ; en période de crise, il n'est pas facile de résister à la tentation de licencier en premier lieu un

Nos Identités

ancien communiste. L'Europe du chômage rend l'intégration difficile. C'est pourquoi ma réponse à votre question reste largement ouverte.

M. MARC HUNYADI : J'aimerais connaître votre conception de la communauté. Quand on dit « nous », on peut l'entendre dans un sens inclusif, signifiant « nous tous » et désignant par exemple les humains, ou dans un sens exclusif, « nous » contre les autres. J'aimerais savoir comment vous pouvez donner un sens inclusif, universaliste, à la notion de *communauté de mémoire*. Cette notion n'exclut-elle pas par définition les victimes de l'histoire et, plus largement, tous ceux qu'elle exclut de son champ, tous ceux à qui elle ne donne même plus la parole pour exprimer les souffrances qu'ils ont subies ?

M. RUDOLF VON THADDEN : Il n'existe pas de mémoire historique qui ne tienne pas compte de la mémoire des victimes. Cela signifie que la mémoire historique des Allemands ne saurait exclure celle des juifs. Je sais qu'il est extrêmement difficile de reconstruire une mémoire commune après Auschwitz. Il n'empêche qu'à lieu actuellement une renaissance de ce qu'on pourrait appeler *la mémoire d'un passé commun des juifs et des Allemands*. Trente mille juifs sont revenus s'installer à Berlin. C'est beaucoup, après ce qui s'est passé. Les discussions que cela suscite sont extrêmement importantes pour la reconstitution d'une identité allemande qui soit plus qu'une identité ethnique.

M. JEAN-CLAUDE FAVEZ : p.273 J'aimerais ajouter une remarque à la question de M. Hunyadi. Dans cette mémoire historique allemande existe un élément dont personne n'a parlé, et qui me semble inséparable de la question de l'existence de la République démocratique allemande : c'est la tradition du mouvement ouvrier. On a fait de la RDA l'objet de l'impérialisme soviétique, et de son histoire l'objet des manipulations soviétiques. C'est entièrement vrai. Mais cela ne supprime pas le fait que ce pays et cette identité ont été au XIX^e et au XX^e siècles, jusqu'en 1932, le lieu et la principale manifestation de la culture ouvrière, qui est inséparable de la culture européenne.

M. RUDOLF VON THADDEN : La discussion sur cette question a lieu, à l'heure actuelle, dans les Conseils municipaux des villes d'Allemagne de l'Est, quand il est question des noms de rues. Sous le régime communiste, il y avait partout

Nos Identités

des *Karl Marx Strassen*, des *Lenin Strassen*, etc. Mais il y avait aussi des *August Bebel Strassen*, des *Rosa Luxemburg Strassen*, des *Karl Liebknecht Strassen*. Comment résoudre la question ? On touche là au vrai problème. Les réponses varient selon les majorités politiques des villes. Dans celles que domine la droite, il n'y a plus de place pour une *August Bebel Strasse*. Dans celles que gouverne la gauche, on hésite à éliminer les *Lenin Strassen*. Telle est l'ampleur de la discussion ! Personnellement, je laisserais une place à Karl Marx, mais je ne lui offrirais pas les rues principales de chaque village. Je viens de la campagne de Poméranie, d'un village de 450 habitants. Il est ridicule que sa rue principale soit affublée du nom de Marx. Ce n'est ni un crime ni un manque de morale. C'est une erreur esthétique. Dans un village, il y a la *Hauptstrasse*, et elle porte le nom du village lui-même. Dans une ville comme Berlin, en revanche, il y a de la place pour tout le monde. A Francfort-sur-l'Oder, je me bats pour que la *Rosa Luxemburg Strasse* reste, et qu'elle relie la partie allemande de la ville à sa partie polonaise — puisque Rosa Luxemburg était d'origine polonaise. Mais j'estime que par ailleurs il faut renouer avec la tradition des noms de rues, et retrouver ceux d'avant 1933. Cette tradition fait partie de la mémoire historique. Elle n'empêche pas de garder une place pour la tradition ouvrière. Je précise encore qu'il faut parfois convaincre les sociaux-démocrates d'être tolérants avec les communistes ; la droite n'est pas seule à se montrer sévère à leur égard.

@

**SOCIÉTÉS POST-COMMUNISTES
ET CRISES IDENTITAIRES ¹**

INTRODUCTION

par Jean Starobinski
président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.275 Bronislaw Geremek, retenu impérativement à Varsovie, me prie de vous adresser toutes ses excuses pour son absence. Il nous a fait savoir combien il regrettait de manquer au rendez-vous de cet entretien. Ce sont les événements politiques actuels de son pays qui ont pris le pas, pour lui, sur le plaisir qu'il aurait eu à dialoguer avec ses interlocuteurs genevois.

Le débat aura lieu néanmoins. Bronislaw Baczko, qui de toute façon avait accepté de présider et de diriger cette discussion, a très amicalement consenti à amplifier ses propos introductifs aux dimensions d'un exposé. Sur les problèmes que devait aborder son ami Bronislaw Geremek, il nous présentera un état présent de la question, qui servira de cadre général pour les propos de ce matin. Au nom de tous ses collègues du Comité des *Rencontres*, je remercie très vivement Bronislaw Baczko pour l'amitié et le dévouement dont il fait preuve en une circonstance qui, sans lui, eût été très embarrassante.

Je me permets de rappeler quelques aspects de la personnalité de Bronislaw Baczko. Il a enseigné la philosophie à l'Université de Varsovie jusqu'en 1968, date à laquelle il a été démis de ses fonctions. Il est nommé à l'Université de Clermont-Ferrand en 1969, et rejoint l'Université de Genève cette même année. Il y enseignera l'histoire des mentalités et l'histoire de l'histoire jusqu'à sa récente retraite en 1990. Sa réputation d'historien et de philosophe repose sur divers ouvrages. D'abord, un livre capital sur Rousseau : *Rousseau, Solitude et communauté* (Paris, Mouton, 1974). Ce livre a été suivi par de nombreux volumes et articles consacrés au siècle des Lumières et plus particulièrement à la période révolutionnaire. Je ne mentionnerai que les titres de livres : *Lumières de l'utopie* (Paris, Fayot, 1978), *Une éducation pour la démocratie* (Paris,

¹ Le 2 octobre 1993.

Nos Identités

Garnier, 1982), *Les Imaginaires sociaux* (Paris, Payot, 1984), *Comment sortir de la Terreur* (Paris, Gallimard, p.276 1989). De surcroît, à notre Faculté des Lettres, Bronislaw Baczko a donné l'impulsion à de nombreuses recherches sur l'histoire sociale du XVIII^e siècle genevois, l'atelier de travail étant constitué par notre Groupe d'étude du XVIII^e siècle, dont il est l'un des animateurs. Il ne cesse de donner, par l'incessant progrès de son travail actuel, l'exemple d'une intelligence toujours en acte, toujours à l'affût de nouvelles preuves, toujours disposée à poser les questions qui obligent à mieux percevoir la réalité et à mieux la comprendre. En 1989, un recueil d'hommages lui a été consacré par la *Revue européenne des sciences sociales* (dont Giovanni Busino est l'éditeur) : dans ce recueil où s'attestent les amitiés et l'admiration qui entourent Baczko, la contribution finale est celle de Bronislaw Geremek. C'est dire la proximité intellectuelle qui rapproche l'historien du Moyen Age que nous souhaitons accueillir ce jour, et l'historien des Lumières qui parlera à sa place. Ces deux historiens polonais du passé européen ont en commun un même souci pour le présent et l'avenir de notre continent.

@

Nos Identités

BRONISLAW BACZKO est né le 13 juin 1924, à Varsovie. Professeur à l'Université de Varsovie, 1964-1968. Professeur à la Faculté des Lettres, Université de Clermont-Ferrand, 1969-1973. Professeur à la Faculté des Lettres, Université de Genève, 1974-1989. Professeur honoraire dès 1989. Docteur *honoris causa*, Université des Sciences humaines, Strasbourg, 1981.

Dernier ouvrage publié : *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989.

CONFÉRENCE DE BRONISLAW BACZKO

@

p.277 Désigner une société par le terme *post-communiste*, c'est dire ce qu'elle n'est pas ou ce qu'elle n'est plus, et non pas ce qu'elle est ; c'est indiquer d'où elle sort, et non où elle se trouve, ni vers où elle s'oriente.

Rien de surprenant à ce que quatre ans après la chute du communisme les sociétés qui en sortent se retrouvent dans un état mal défini, ni qu'elles se cherchent encore. A peine quatre ans, ou déjà quatre ans ? L'appréciation varie évidemment en fonction de l'optique adoptée. Quatre ans, c'est certainement une période très brève dans une perspective historique et eu égard à l'immensité des tâches à accomplir ; c'est pourtant une période bien longue par rapport aux espoirs réveillés par la chute du communisme ainsi qu'aux attentes qui ne sont que très partiellement satisfaites. Situation provisoire donc, mais, comme on le sait, le provisoire se distingue précisément par sa tendance à se reproduire et à durer.

Rien d'étonnant donc à ce que ces derniers temps, dans les débats publics de ces pays, revienne souvent l'interrogation sur la crise identitaire qu'ils traversent. Le terme est d'une ambiguïté

Nos Identités

notoire et, avant de reprendre ces interrogations, il n'est pas inutile de préciser le sens dans lequel il sera employé ici. L'état dans lequel se trouve l'identité collective d'une communauté, d'un groupe social, etc. à une époque donnée, se traduit par les réponses que les membres de cette communauté, ou de ce groupe, apportent à trois questions : d'où venons-nous ? où sommes-nous ? où allons-nous ? Je considère comme *crise identitaire* une situation où de telles questions suscitent non seulement des doutes et des réponses multiples et diverses, mais ^{p.278} où elles provoquent un désarroi, deviennent source d'incertitude, de frustration pour l'opinion publique (voire pour certains groupes d'âge, catégories sociales, etc.). Or, des symptômes d'une telle crise sont manifestes dans les pays post-communistes ; ils marquent la mémoire collective, la perception du présent, les espoirs et les attentes pour l'avenir.

Je me propose seulement de formuler quelques hypothèses au sujet de ces crises et de leurs symptômes, mais ces quelques réflexions appellent des observations préliminaires, autant de réserves.

Il serait abusif, voire fallacieux, de réduire la situation dans l'ensemble de ces pays, de l'Albanie à la Lettonie et des Carpates à l'Oural, à un seul et même modèle d'après-communisme. Chacun de ces pays a son histoire, parfois millénaire, son destin national, sa culture, ses particularités religieuses, économiques, sociales, etc. ; chacun affronte à sa manière les problèmes que fait surgir « l'étrange époque de l'après-communisme », pour reprendre une expression de Vaclav Havel. De ce fait, il serait très risqué, voire erroné d'adopter un seul modèle de crise identitaire, commun à tous. Il y a donc autant de *crises*

Nos Identités

identitaires que de pays en question, et chaque cas demanderait une analyse attentive. Je ne me propose ici que de dégager certaines questions et préoccupations plus ou moins partagées par ces pays, quels que soient par ailleurs les contextes spécifiques dans lesquels elles s'inscrivent et quelle que soit la diversité des réponses qui leur sont apportées. Faut de compétence, il ne m'est pas possible de tenir compte de tous les pays post-communistes, d'où des lacunes trop nombreuses et le choix limité de mes exemples. A cela s'ajoutent deux omissions volontaires. La première concerne l'Allemagne de l'Est : dans sa remarquable conférence Rudolf von Thadden a abordé également les problèmes d'identité collective suscités par la réunification de l'Allemagne ; je ne peux que me féliciter de la convergence de nos approches et réflexions. La seconde réserve concerne le drame qui frappe les pays de l'ancienne Yougoslavie. Non pas, bien entendu, que je sous-estime sa gravité et son importance pour nous tous, pour l'Europe entière. L'ex-Yougoslavie offre, en quelque sorte, un exemple extrême des ^{p.279} déchirements provoqués par le déchaînement des passions nationalistes identitaires et leur lugubre cortège de « purification ethnique ». Je ne sous-estime pas non plus notre faute — notre *Schuld* pour reprendre les paroles de Rudolf von Thadden — à nous tous, Europe de l'Ouest et Europe de l'Est confondues, et, partant, notre responsabilité. Le XX^e siècle n'encourage pas trop la foi en une morale de l'Histoire ; je crois pourtant que le prix à payer pour notre indifférence, à peine masquée d'ailleurs, sera particulièrement lourd. Il aurait été franchement indécent d'évoquer la tragédie de l'ex-Yougoslavie comme un cas parmi tant d'autres ; je n'en parle donc pas.

Nos Identités

D'où venons-nous ?

L'après-communisme est marqué par la génération d'attitudes bien spécifiques à l'égard du passé qui, en quelque sorte, se dédouble. Il faut, en effet, distinguer les attitudes devant le *passé antérieur*, celui d'avant le communisme, et devant le *passé immédiat*, celui de la période communiste.

Dans tous ces pays s'est affirmée la volonté de renouer avec le passé, en deçà, pour ainsi dire, des décennies du régime communiste, par une sorte de mise entre parenthèses de cette période. Ce fut, notamment, un élément essentiel de l'affirmation de l'identité nationale contre une identité imposée par le régime totalitaire. On n'insistera jamais assez sur le fait que les sentiments nationaux, l'identité nationale et la détermination de la conserver, ont particulièrement bien résisté à l'action niveleuse et uniformisatrice de l'idéologie communiste. Le nationalisme, la volonté d'affirmer les identités nationales, fut également un facteur puissant de la chute du communisme. Le rétablissement de la continuité rompue avec le passé s'est opéré un peu partout ; ainsi, dans les premiers mois après la chute du communisme assista-t-on à une spectaculaire guerre aux symboles : destructions de monuments, retour aux couleurs et blasons nationaux, « débaptisation » de noms de villes et de rues, etc. Il est difficile d'estimer la portée symbolique de ces gestes, comme, par exemple, le déboulonnement de leurs socles respectifs, à Varsovie et à Moscou, à ^{p.280} deux ans d'intervalle, des statues de Dzerjinsky, révolutionnaire polonais devenu fondateur de la police politique soviétique. Guerre aux symboles, mais également publication des livres interdits et des archives secrètes, rétablissement de la vérité historique. Le cas de Katyn

Nos Identités

prend ici une valeur emblématique : un demi-siècle après le massacre, le gouvernement russe a transmis aux autorités polonaises le document, implacable et effrayant, l'ordre d'abattre froidement vingt mille prisonniers, signé par Staline et ses acolytes.

Reconstituer la continuité historique par la mise entre parenthèses d'un passé condamné et par la destruction de ses emblèmes, une telle opération pourrait être désignée comme *syndrome de la Restauration*. En effet, le paradigme en est fourni par la restauration de la monarchie des Bourbons en France, après la « parenthèse » napoléonienne et révolutionnaire. Déjà à cette époque, cette opération comportait de gros risques dans la mesure où elle suggérait la volonté du retour, pur et simple et d'ailleurs impossible, à l'Ancien Régime. Louis XVIII en était parfaitement conscient et, du coup, il s'opposa aux émigrés intransigeants. Cela dit, toutes les analogies ont leurs limites, les analogies historiques plus, peut-être, que les autres : ni le despotisme napoléonien, ni même la Terreur de l'an II ne sont assimilables aux décennies de régime totalitaire, et la « restauration » post-communiste est autrement plus complexe que celle du début du XIX^e siècle.

Dans les sociétés post-communistes, le retour au passé national et, partant, sa réhabilitation ne pouvaient se faire sans problèmes. C'était nécessairement un passé *pluriel*. Chaque nation connaît, pour ainsi dire, des difficultés avec son passé ; chacune souffre des « troubles » de sa mémoire historique ou, si l'on veut, d'une mémoire trouble. Il suffit de rappeler, à titre d'exemple, les rapports embrouillés que les Français ne cessent d'entretenir avec l'époque de Vichy. Or, dans les pays post-

Nos Identités

communistes, ce phénomène est devenu d'autant plus complexe que certains des troubles ont été générés par un passé censé produire une *mémoire consensuelle*. Prenons l'exemple de la Slovaquie qui, voici déjà un an, a proclamé son indépendance. Par la force des choses, elle était, en quelque sorte, condamnée à renouer avec la période de son existence comme ^{p.281} Etat-nation. Rien de plus ambigu : en effet, un Etat slovaque n'a existé qu'en 1939-1945, comme Etat satellite de l'Allemagne nazie. Donc, renouer avec le passé national, c'était se reconnaître, ne serait-ce que partiellement, dans cet Etat, mais c'était aussi s'identifier à l'insurrection antifasciste de 1944, dirigée contre lui. Certes, c'est un cas extrême, cependant le phénomène est plus général : dans plusieurs pays post-communistes, la mémoire collective a été investie par ceux que l'on pourrait appeler *les intégristes de la mémoire nationale*, par ceux qui cherchent à donner une nouvelle virginité au passé national, à réhabiliter les pages les plus sombres de l'époque entre les deux guerres, auxquelles l'anticommunisme aurait assuré *a posteriori* des titres de noblesse. Or, dans ces pays, comme dans tant d'autres, l'anticommunisme a eu plusieurs visages : il existait un anticommunisme libéral et démocratique ; mais il existait également un anticommunisme allant de pair avec l'obscurantisme et la xénophobie : ici antiallemand, là antirusse, ailleurs antihongrois, partout antisémite, souvent fascisant, voire franchement fasciste. Revenir à ce passé-là, en faire le ciment de l'identité retrouvée, c'est réveiller dans chaque nation les vieux démons dont aucune n'est exempte, et exciter des nationalismes outranciers. Du coup, la mémoire historique se trouble et devient troublante.

Nos Identités

Le passé immédiat, celui de l'époque communiste, et son héritage ont fait surgir d'autres problèmes. Rappelons, d'abord, qu'il s'agit d'une période longue : trois quarts de siècle pour les pays de l'ex-Union soviétique, quarante-cinq ans pour les anciens pays socialistes. (A titre de comparaison, rappelons que la Restauration, que nous avons évoquée comme une sorte de modèle, avait à affronter l'héritage d'une époque qui n'a duré que vingt-six ans, Révolution et Empire pris ensemble.) L'héritage était donc particulièrement lourd : sortir du communisme, c'était engager son démantèlement, tâche aussi urgente que compliquée. Or, ce processus a pris la forme d'une *destruction constructive*, pour reprendre une formule de Bronislaw Geremek. Contrairement au paradigme classique de révolution, la chute du régime communiste ne fut pas accompagnée d'une destruction violente de ses structures étatiques (nous aurons à revenir sur ce phénomène). De ce fait, l'entrée dans un nouveau système politique ^{p.282} se faisait avec tout un héritage : une bureaucratie pesante, une économie étatisée, une police politique tentaculaire, etc. Ces structures, il fallait les démanteler, voire les briser, pour ainsi dire en cours de route, en installant un nouvel espace démocratique. Des structures, cela veut dire des *hommes* sans lesquels elles n'existeraient pas, tout un personnel politique qui fonctionnait dans le cadre de ces structures et qui les faisait fonctionner.

Je n'insisterai pas sur les multiples difficultés de cette entreprise, en me contentant d'un seul exemple spécialement malaisé. Les pays post-communistes devaient se débarrasser de ce legs particulièrement empoisonné que représentaient les anciens collaborateurs de la police politique, problème d'autant

Nos Identités

plus difficile que c'était toute une armée d'indicateurs, de délateurs et d'agents et que la collaboration avec la police politique épousait les formes les plus diverses : d'une défaillance malheureuse et isolée à une activité permanente, quasi professionnelle, s'étalant sur des années, voire sur des décennies. Cet héritage se présentait sous la forme des immenses archives de la police politique. Il fallait trouver un cadre légal pour des procédures de « lustration », d'épuration de l'appareil de l'Etat : décider qui, et sous quelles conditions, aurait accès à ces actes et quelles seraient les procédures de vérification des charges et des accusations entraînées par des centaines de milliers de dossiers. Rudolf von Thadden a mis en évidence les problèmes inextricables que posent les archives de la Stasi. Le dispositif légal varie d'un pays à l'autre, mais partout se retrouve le même dilemme : comment satisfaire à l'exigence légitime de justice sans ajouter de nouvelles haines à celles héritées du communisme ? Comment faire pour ne pas ajouter des délations nouvelles aux dénonciations anciennes ? Opérations d'autant plus délicates que, très rapidement, les dossiers de la police politique ont été, un peu partout, utilisés comme instruments de luttes politiques, voire de règlements de compte ! A partir de fuites incontrôlables commencèrent à circuler, en Tchécoslovaquie, en Hongrie, en Pologne, des listes « sauvages » d'anciens collaborateurs. La Pologne a d'ailleurs offert un exemple extrême de ces manipulations : Lech Walesa lui-même a été accusé d'avoir servi d'indicateur à la police politique ; celle-ci aurait donc ainsi atteint le comble du ^{p.283} machiavélisme et de la perversion en se faisant démolir par ses propres agents... Entre l'oubli et la vengeance, comment tracer

Nos Identités

le chemin de la justice, combien étroit et incertain ? Le problème reste entier, et il ne concerne pas uniquement les anciens collaborateurs de la police mais plus largement la responsabilité dans les crimes et les forfaits du pouvoir communiste.

L'histoire de toute cette période, d'un demi-siècle ou de trois quarts de siècle, n'est, évidemment, pas uniquement celle du pouvoir. Identifier la société dans son ensemble au pouvoir fut précisément un procédé fallacieux de la propagande du régime déchu. L'histoire de cette époque fut aussi celle de la société civile qui, un peu partout, mais diversement selon les pays, gagnait progressivement en importance, notamment depuis la déstalinisation. C'était surtout l'histoire des gens simples qui travaillaient dans les usines, labouraient la terre, enseignaient dans les écoles et soignaient les malades et qui, certes, prenaient rarement le risque de s'opposer au régime. Ils payaient leur tribut en participant au rituel officiel, mais n'identifiaient pas leurs destins individuels, ni l'avenir de leurs enfants, avec les objectifs du régime, en dépit des affirmations de la propagande. Or, comme nous l'avons dit, la restauration des liens avec le passé d'avant le communisme entraîna souvent la mise entre parenthèses de l'époque communiste, voire son exclusion pure et simple de la mémoire collective. Au niveau de celle-ci déjà, cette opération symbolique, dans sa variante extrémiste surtout, suscita des doutes. Projetée sur des biographies individuelles ainsi que sur la mémoire personnelle et familiale, elle devait nécessairement provoquer des malaises et des résistances. Une chose était de déboulonner des monuments sur la place publique, autre chose de plonger dans une sorte de non-existence, voire

Nos Identités

d'infamie, des pans entiers de la vie de deux ou trois générations, au nom d'une « décommunisation ». Ces générations pouvaient-elles le ressentir autrement que comme une tentative de les priver de leur propre passé ? L'histoire ne connaît pas de vide ; on ne peut guère faire oublier des époques entières, les condamner en bloc, sans nuances, comme une sorte d'anti-histoire sans troubler la mémoire individuelle et collective. L'héritage de la période communiste n'est pas, de toute évidence, tout entier ^{p.284} communiste ; il demande à être trié selon des critères qui ne sont d'ailleurs pas faciles à définir. La décommunisation ne s'assimile ni à un acte d'anathème, ni à un exorcisme. Effacer les traces du communisme qui ont marqué la conscience des gens est un long processus de redressement dont il est difficile d'estimer la durée. Vouloir le brusquer, c'est courir le risque des effets pervers et alimenter les nostalgies de ce passé.

Effets d'autant plus dangereux que le régime communiste connaît ses nostalgiques purs et durs qui exploitent les malaises provoqués par la sortie du communisme. La Russie, pour évoquer une actualité chaude, fournit un exemple alarmant de l'alliance, voire de la fusion, de deux nostalgies : c'est une alliance *rouge-noire* qui, conformément à une chimie politique des couleurs, produit un alliage *tout brun*. Les communistes et les nationalistes russes partagent une commune nostalgie, celle de la grandeur déchuée de l'Empire dans sa version soviétique et/ou dans sa version traditionaliste séculaire. Comme dans d'autres pays, leur terrain d'entente est aussi la xénophobie avec son cortège de haine.

Nos Identités

Où sommes-nous ?

Je me suis attardé sur la mémoire historique et sur les attitudes devant le passé non seulement parce qu'elles sont particulièrement intéressantes pour un historien des imaginaires sociaux mais aussi parce que ce sont des phénomènes à la fois complexes et sous-estimés. Cependant, ce n'est que par un effort d'abstraction, et pour la commodité de l'exposé, que l'on peut les isoler de la perception du présent dont ils sont inséparables.

L'époque post-communiste s'ouvre par les journées mémorables de l'été-automne 1989 que j'appellerais volontiers celles de l'identité *retrouvée* (la Russie présente bien entendu un décalage temporel : la rupture n'intervint qu'en août 1991, avec la mise en échec du putsch communiste). A ce moment, les clivages sont perçus comme clairs et nets : *nous* contre *eux*. C'est la fin d'une époque, la vraie fin de la révolution d'Octobre. C'est un temps d'espoir, mais aussi un temps ^{p.285} de certitude : l'identité retrouvée, celle qui s'était élaborée *contre* le régime totalitaire, semble être promue à un long avenir.

Le passage au *temps des doutes* fut, du coup, d'autant plus difficile. Constaté qu'après une victoire politique, et notamment au lendemain d'une révolution, le camp des vainqueurs se divise, est pour un historien un lieu commun. Vivre cette division est pourtant une expérience très amère. L'identité retrouvée, nous l'avons dit, s'opposait à une identité imposée, de façade et de propagande ; elle était inséparable du sentiment de liberté, de l'enthousiasme et de la spontanéité dont l'élan marque les grands mouvements sociaux et les tournants historiques. Cette identité retrouvée comportait en elle également un *message moral* : le refus du communisme n'était pas uniquement politique, il était

Nos Identités

également éthique. Refuser la « langue de bois » du discours officiel, les symboles qui ne parlaient plus à personne, le mensonge érigé en système, c'était en même temps formuler *l'exigence de vérité* dans la vie publique. Ce message moral contrasta singulièrement avec l'éclatement de cette identité retrouvée qui n'a pas survécu à sa propre victoire, à l'installation de l'espace démocratique, aux premières élections libres, au surgissement des clivages politiques.

La prolifération des partis politiques, jeunes et sans expérience, la lutte pour le pouvoir, les ambitions personnelles et les carrières politiques rapides, bref la politique politicienne, tranchaient avec les certitudes et les promesses hier encore communément partagées. D'où une méfiance à l'égard des partis politiques sinon à l'égard de la politique tout court, attitude variable selon les pays mais diffuse partout.

Ajoutons à cela une autre source de désenchantement qui tient à une particularité importante de la chute du communisme. Ce fut, certes, une révolution quant à l'ampleur des bouleversements politiques et sociaux mais une révolution, nous l'avons dû, qui ne suivait pas un schéma classique. Ce fut une révolution sans violence (à l'exception de la Roumanie) et sans cassure brutale de l'ancienne machine politique, une révolution en quelque sorte négociée « en haut » et non pas imposée d'« en bas ». Insister sur cette particularité n'est évidemment pas la regretter : les révolutions dites « classiques », auxquelles la Révolution française a servi de matrice, furent toutes ^{p.286} des formes de changement dont le coût, social, moral, en vies humaines, etc. fut particulièrement élevé. Avoir évité une telle catastrophe sociale constitue une énorme chance historique pour les pays post-

Nos Identités

communistes. Mais, de ce fait, la rupture manifeste et radicale sur le plan symbolique a eu tendance à s'estomper dans les réalités pratiques. Les anciennes structures du pouvoir, les anciens cadres et parfois même d'anciens privilèges se trouvèrent reconduits dans l'époque nouvelle. Ce n'était souvent que pour un temps, mais cela contribuait à créer un sentiment de déception, de promesse trahie.

Jusqu'à maintenant nous n'avons pas abordé les questions économiques ; il est difficile d'exagérer leur impact : dans les pays post-communistes, les difficultés économiques déterminent largement la perception du présent. Comme on le sait, ces pays se sont orientés vers l'économie de marché dans sa version libérale et poursuivent dans cette voie avec plus ou moins de détermination et de succès, selon les cas. Remarquons cependant, qu'en 1989, l'économie se confondait avec l'indépendance et la démocratie dans une seule et même espérance de changement global de la société. L'économie libérale était assimilée à une société riche et prospère ; c'était moins un modèle économique qu'une utopie opposée à la société de pénurie et de planification étreinte. Les mouvements d'opposition, même dans les pays où ils étaient bien développés, comme la Pologne de *Solidarité*, ne disposaient pas de programme économique concret et pour cause : leur énergie était concentrée sur des revendications politiques, nationales et sociales. L'option libérale annonçait l'orientation générale ; en revanche, les modalités de passage à une économie de marché demeuraient plutôt dans le vague. Ces mécanismes restaient à inventer de toute urgence, sous la pression des événements et dans le contexte d'une décomposition généralisée de l'économie. Sans entrer dans les questions strictement économiques, j'aimerais insister sur le caractère inédit de cette expérience qui

Nos Identités

comportait, du même coup, d'inévitables risques d'erreur. Certains économistes et sociologues font aujourd'hui remarquer que ces risques furent augmentés par le climat politique et intellectuel des années 1980, notamment par la prédominance de la doctrine néolibérale dans l'Amérique du président Reagan et dans l'Angleterre de ^{p.287} Mme Thatcher. D'où vint la tentation d'appliquer un schéma libéral, dans sa pureté originelle, aux réalités fort complexes des pays post-communistes. En outre, ces grands changements durent s'effectuer dans une époque de récession. Certes, il eût été préférable de les réaliser dans une période de forte croissance mais on ne choisit pas le moment de la sortie du communisme ! Quoiqu'il en soit de ces circonstances, la représentation de l'avenir attendu et espéré a connu une sorte d'éclatement : la liberté retrouvée ne fut pas suivie par l'avènement de la prospérité.

Les rapports entre les réformes économiques et leurs conséquences politiques et sociales ne sont guère simples : rien d'étonnant à ce que leur perception soit ambiguë. Servons-nous une fois encore de l'exemple polonais. Avec détermination et courage, la Pologne a appliqué, depuis 1989, une « thérapie de choc », celle de réformes aménageant le passage rapide à une économie libérale. Sur plusieurs points la réussite est incontestable ; n'en retenons qu'un seul indice : en 1993 la croissance du PIB devait se situer entre 4 et 4,5 %, chiffre qui fait rêver, dans une Europe frappée de récession (il est vrai que cette croissance intervint après une chute brutale de la production en 1991-1992, de l'ordre de 19 %). Cependant, le coût social de cette réussite est énorme : le chômage, inconnu ou occulté sous le régime communiste, atteint 13 % de la population active ; le niveau de vie d'importants groupes sociaux, notamment des salariés et des

Nos Identités

retraités, a sensiblement baissé ; les services de santé, le système de l'enseignement public, les institutions culturelles, etc. ont connu une rapide dégradation en raison de coupes sombres dans les subventions étatiques. Par conséquent, le passage à la démocratie et à l'économie de marché a produit ses propres laissés-pour-compte pour lesquels la liberté prend un goût amer : elle semble ne profiter qu'à une infime minorité de riches, ou plutôt de nouveaux riches qui étalent leur opulence et qui, de plus, se recrutent souvent parmi l'ancienne nomenklatura. D'après une recherche sociologique polonaise récente, seulement 10 % de la population active trouvaient que les nouvelles conditions économiques leur avaient offert de plus grandes possibilités d'action et d'initiative ; plus de la moitié de la même population ne se reconnaissait pas dans les changements : les gens se ^{p.288} sentent perdus, ou bien franchement perdants, privés de toute possibilité de modifier leur condition sociale qui se dégrade. La perception du présent va alors de pair avec une mémoire courte. On s'habitue, en effet, très rapidement à la liberté reconquise et on la considère, en quelque sorte, comme un bien naturel et gratuit, comme l'air qu'on respire. On se souvient, par contre, qu'« avant » les hôpitaux fonctionnaient, certes mal, mais fonctionnaient quand même et étaient gratuits, de même que les écoles ; que c'était, bien sûr, une époque de pénurie et de longues queues devant les magasins mais que les rares biens étaient accessibles à tous, ou presque, contrairement à ceux qui abondent aujourd'hui et qui, en raison de leur prix, deviennent symboles de privation.

Tous ces facteurs réunis contribuent à la dégradation du climat politique et social. Or, la démocratie, plus encore que les autres systèmes politiques, ne s'accommode pas du dépassement d'un

Nos Identités

certain niveau de mécontentement, de conflits collectifs et d'agressivité sociale. Le seuil de tolérance à une période donnée, les historiens le constatent pour ainsi dire rétrospectivement, lorsqu'il est dépassé et a provoqué de graves crises et de gros dégâts. Le difficile art de la politique consiste à prévoir ce seuil et à ne pas courir le risque de laisser compromettre les fondements mêmes de la démocratie.

Où allons-nous ?

Les préoccupations, les inquiétudes et les doutes avec lesquels les groupes sociaux scrutent leur avenir peuvent servir d'indices de leurs crises identitaires. Indices à prendre certes avec précaution, mais certains signes ne trompent pas.

Rappelons, encore une fois, le point de départ de l'époque post-communiste : l'année 1989 était porteuse de la promesse de la démocratie et du bien-être, indissociables l'un de l'autre, faisant un tout. Or, la démocratie, au moins dans certains pays, comme la République tchèque, la Pologne, la Hongrie, existe et a fait ses preuves ; quant au bien-être, il se laisse toujours attendre... L'avenir économique est ressenti comme particulièrement incertain par de ^{p.289} larges couches de la population. De plus en plus fort se font entendre les voix d'économistes et de sociologues qui s'interrogent sur les voies ouvertes par des réformes monétaires et néo-libérales : elles assurent, certes, la *sortie* du communisme, mais pour aller où ? La promesse de 1989 était également celle de faire sortir les pays post-communistes de leur *sous-développement*. Or, appliquer à ces pays des projets et des schémas qui furent initialement élaborés pour l'Amérique latine, n'est-ce pas, paradoxalement, les enfoncer durablement dans le

Nos Identités

sous-développement ? Le spectre d'une « tiers-mondisation » de l'Europe de l'Est provoque de vives inquiétudes. Ces pays ont-ils réellement emprunté des voies difficiles certes, mais qui, à terme, les amèneraient à rejoindre le « centre » formé par les pays occidentaux ? Ou bien sont-ils en train de s'installer durablement dans une zone périphérique par rapport à ce centre ? Cette périphérie ne serait-elle pas condamnée à connaître le destin des pays latino-américains : îlots de modernité dans une mer d'archaïsme, polarisation sociale accentuée opposant à la misère environnante une couche sociale restreinte, qui s'enrichit rapidement ? Ces inquiétudes s'alimentent de l'impatience sociale qui, à son tour, se nourrit des expériences passées. Pendant des décennies le communisme promettait des lendemains qui chantent en demandant aujourd'hui des sacrifices. Du coup, les appels analogues lancés au nom de la prospérité promise par les réformes économiques suscitent des méfiances. La patience est une matière sociale d'autant plus rare que le plus souvent on la demande précisément à ceux qui en manquent cruellement.

Le passage des pays post-communistes à l'économie libérale et à la démocratie est solidaire de leur affirmation en tant qu'États-nations. Ce processus prend parfois des formes extrêmes, comme par exemple, l'éclatement de la Tchécoslovaquie en deux États indépendants et souverains. Il s'accompagne partout de la montée des nationalismes qui, sans aucun doute, vont jouer un rôle important dans l'après-communisme. Dans cette période d'incertitude, les sentiments nationaux sont ceux qui résistent le mieux aux crises identitaires. Mais, de ce fait, la nation n'aspire-t-elle pas à la transcendance, ne tend-elle pas à s'ériger en instance de vérité et de morale ?

Nos Identités

p.290 Exacerber les frustrations et les ressentiments nationalistes et conjurer ainsi l'avenir incertain, tels sont à la fois les tentations et les risques auxquels n'échappe aucun pays post-communiste. Les petits pays n'y échappent pas précisément parce qu'ils sont petits, parce qu'ils étaient écrasés par le « grand frère », et parce que dans cette partie de l'Europe chaque pays, ou presque, a ses minorités nationales, et parce que ses ressortissants, à leur tour, peuplent les confins de l'Etat voisin. N'y échappent pas davantage évidemment les grands pays et parmi les pays post-communistes il n'y en a pas deux. La Russie n'est pas seulement une puissance régionale héritière d'un passé impérial ; elle demeure une grande puissance mondiale, avec sa panoplie d'armes et ses intérêts stratégiques. Les nostalgies diffuses et les vellétés de retrouver la grandeur de la Russie se sont vues confirmées, tout récemment, par une sorte de doctrine officielle présentée, par les uns, comme une « nouvelle pensée militaire », par les autres, comme une « nouvelle doctrine impériale ». En raison de son histoire et, surtout, en raison de sa puissance militaire actuelle, il reviendrait ainsi à la Russie de protéger ses intérêts et de jouer le rôle d'arbitre dans toute la région de l'ex-URSS, voire de l'ancien Empire russe. Ambition d'autant plus inquiétante qu'elle entraîne une préoccupation inscrite dans une longue histoire : une Russie soucieuse de reconstituer son Empire à l'extérieur peut-elle conserver la démocratie à l'intérieur ?

Le tableau que je viens de dresser n'est-il pas trop noir ? J'aimerais rappeler notre point de départ : je me suis concentré sur les crises identitaires, leurs origines et leurs manifestations. Il n'était pas de mon propos de présenter un bilan global de ces quatre ans de l'histoire du post-communisme. Un tel bilan

Nos Identités

demanderait une autre approche et devrait surtout tenir compte d'autres éléments. Les malaises ressentis aujourd'hui, il faudrait les situer surtout dans un contexte historique plus large. Les crises identitaires ne sont pas nécessairement des phénomènes négatifs : sans elles il serait, peut-être, impossible de recomposer de nouvelles identités, et la démocratie ne s'apprend que par la pratique, aussi boiteuse et hésitante soit-elle.

p.291 Quatre ans se sont écoulés depuis la chute du communisme ; il serait instructif de faire un voyage imaginaire dans le temps, de remonter en 1985, quatre ans *avant* la chute du communisme. On aurait pris alors pour un rêveur plutôt dangereux celui qui aurait annoncé la chute prochaine du communisme et l'implosion de l'Union soviétique, non seulement sans guerre atomique mais pacifiquement, du moins en principe. Or, ce changement s'est accompli. Est-il déjà irréversible ? Je l'espère et je le crois ; mais puisque l'histoire nous a appris à ne jamais dire *jamais*, nuancions cette affirmation : dans plusieurs pays post-communistes et dans un avenir prévisible, le retour au système communiste n'est plus possible. En guise de commentaire je me servirai une dernière fois de l'exemple polonais, notamment des dernières élections législatives (en septembre 1993). Comme on le sait, les partis politiques issus de *Solidarité* ont connu un grave échec et les ex-communistes en sont sortis victorieux. Immédiatement, la presse internationale s'est mise à parler du « syndrome polonais », celui du retour des communistes au pouvoir par la voie légale, retour qui pourrait prochainement se reproduire dans d'autres pays. Ce n'est pas ici mon propos de commenter ces résultats électoraux ; dans le contexte qui nous intéresse, un point mérite

Nos Identités

cependant d'être relevé. Je ne doute pas que les risques et les dangers impliqués par l'arrivée des ex-communistes au pouvoir soient graves et multiples : leurs promesses électorales sont irréalistes ; en conséquence, ils peuvent compromettre les difficiles acquis de ces quatre dernières années sans pour autant améliorer la situation des couches sociales les plus démunies, celles qui ont payé le prix le plus lourd pour les réformes et dont les voix les ont amenés au pouvoir. Cela dit, le retour au régime communiste est impossible. Les élus ex-communistes n'installeront ni la dictature du prolétariat ni le régime du parti unique même s'ils le voulaient, ce qui n'est guère le cas. Leur électorat le refuse catégoriquement ; même ceux qui ont une mémoire courte répondent, à une quasi-unanimité, négativement à la question : voulez-vous revenir à l'ancien régime ? Il se peut même que le report du vote de mécontentement sur les ex-communistes ait été possible précisément parce que les électeurs étaient convaincus que ce retour n'est pas concevable. On pourrait objecter que le ^{p.292} régime communiste a déjà été installé en Pologne contre la volonté de sa population. Certes, mais justement tout a changé : le « grand frère », l'Empire soviétique n'est plus là. L'histoire aime parfois les symboles trop faciles : deux jours avant les élections, les derniers soldats russes ont quitté la Pologne le jour même de l'anniversaire de leur entrée dans le pays, cinquante-quatre ans auparavant : le 17 septembre 1939.

Je ne propose pas un optimisme béat. Ce qui est vrai pour la Pologne ne l'est pas forcément pour un autre pays. Les sociétés post-communistes traversent une époque difficile. La sortie du communisme n'est que le départ d'un cheminement dont

Nos Identités

l'aboutissement n'est pas inscrit dans on ne sait quelle logique de l'Histoire. Il ne sera pas nécessairement le même pour tous ceux qui l'ont entamé ; des impasses n'en sont pas exclues ; les haines de l'autre, ces démons toujours prêts à se réveiller, n'en sont pas écartées. Néanmoins, et quels que soient les défis à relever, la chute du communisme est le phénomène massif qui marque un tournant de notre histoire et dont les conséquences ne sont pas circonscrites aux seuls pays post-communistes. Nous ne pouvons pas savoir comment dans les futurs manuels d'histoire sera intitulé le chapitre consacré à la dernière décennie de notre siècle. Il est pourtant fort probable qu'il aura comme titre : l'après-communisme.

Post-scriptum. Penser au présent l'histoire qui s'accélère comporte d'inévitables risques. Une première esquisse de ce texte a été présentée le 2 octobre 1993, donc à la veille de la rébellion du Parlement russe et du massacre qui l'a suivie ; j'en achève la rédaction le 18 décembre 1993, quelques jours après la victoire de l'extrême droite dans les élections législatives russes. Il serait aussi facile que fallacieux de se faire prophète *a posteriori* et j'ai fait de mon mieux pour rester fidèle à ma première version. Je suis pourtant parfaitement conscient qu'il m'a été impossible de retrouver intacte mon ancienne perception des faits et de me défaire de son inflexibilité sous la pression des événements. Dans quelques mois, une fois publié, ce texte s'inscrira dans un autre contexte que je ne prétends ^{p.293} guère prévoir. Ce texte est donc daté ; le lecteur est prié d'en tenir compte et de l'accepter comme tel.

*

Nos Identités

Entretien ¹

@

Mme MICHELLE CAMPAGNOLO : L'intervention que j'ai préparée correspond largement à ce qu'a dit M. Baczeko. Je ne voudrais pourtant pas y renoncer, car cette convergence me semble significative.

Les *Rencontres* ont sagement et salutairement provoqué le public, en choisissant de mettre le mot *identité* au pluriel. Cet usage est assez rare. Le texte d'introduction de Jean Starobinski précisait avec clarté que nulle identité ne peut être exclusivement légitimante, sous peine de constituer un très grave danger. Nous avons plusieurs identités, que nous devons constamment garder présentes à notre esprit.

Je voudrais étendre cette approche à la notion de *certitude*. Chacun de nous a besoin de certitudes, non moins que d'identités. Or, nous sommes actuellement privés de certitudes. Dans son exposé, M. von Thadden disait qu'il n'avait pas prévu les événements qui ont suivi le démantèlement du mur de Berlin ; il a ajouté que cette ignorance avait été heureuse : sans elle, nous n'aurions peut-être pas eu le courage d'y contribuer. Un ami russe m'énumère, année après année, les difficultés de la vie quotidienne et les malheurs de son pays ; chaque fois, je lui demande si la situation n'est pas, malgré tout, meilleure que naguère ; chaque fois, sa réponse est un peu plus circonstanciée ; il ne m'a pas encore dit *non* ; j'espère que cela n'arrivera pas lors de notre prochaine rencontre. Nos certitudes nous ont abandonnés. Nous avons longtemps vécu dans un monde bipolaire, au bénéfice de l'équilibre de la terreur. Tout était clair. Le monde était organisé selon un ordre simple : empire du bien et empire du mal, blanc et noir ou, comme disait M. Baczeko, rouge et brun — selon le point de vue où l'on se plaçait. Si l'on regardait la planète, on savait automatiquement où l'on s'y situait. Ce ^{p.294} monde bipolaire s'est

¹ Sous la présidence de Bronislaw Baczeko. Participants : Mme Michelle Campagnolo-Bouvier, secrétaire générale de la Société européenne de Culture, à Venise ; MM. Gilles Petitpierre, professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Genève et conseiller aux Etats ; Karol Tarnowski, philosophe et rédacteur de la revue catholique *Znak* à Cracovie ; Miklos Molnar, professeur honoraire à l'Institut universitaire de Hautes Etudes internationales, à Genève ; Rudolf von Thadden, historien, professeur à l'Université de Göttingen et fondateur de l'Université européenne de Francfort-sur-l'Oder ; Georges Nivat, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève.

Nos Identités

effondré avec une facilité surprenante. Pendant quelques années, nous avons vécu l'euphorie d'un monde monopolaire, dans lequel nous n'aurions plus eu d'ennemi. L'homme soviétique a disparu du jour au lendemain ; ce que l'on prenait pour une armure indestructible s'est avéré un vêtement mal ajusté, qui est tombé avec la plus grande facilité. La langue de bois a disparu instantanément, et nous avons été heureux d'entendre des mots tels que *démocratie, pluralisme, culture politique*, propres à notre vocabulaire et à nos institutions. Pourtant, nous avons dû rapidement constater que cette unanimité était l'effet du choc provoqué par la chute des régimes communistes, bien plus que celui d'un processus mûri. Force nous est aujourd'hui d'accepter que l'idée d'un monde monopolaire était une illusion, et que nous vivons en fait dans un monde multipolaire. Nous ne savons plus où nous en sommes. Nous ne savons plus où se trouvent nos ennemis. L'Europe réagit comme une fourmilière qui aurait reçu un coup de bâton mal intentionné. Fragmentation, morcellement, désagrégation : tels sont les processus actuellement dominants. A l'Est, ils sont accompagnés de violences et de guerres, au point qu'on peut se demander combien de générations seront nécessaires pour qu'on s'y parle de nouveau entre voisins. Ce désordre généralisé a également des répercussions à l'Ouest. Les effets de la chute du Mur ont été plus lents et sont moins visibles, mais ne sont pas moins réels à l'Ouest qu'à l'Est. En Italie, l'opinion commune est aujourd'hui que depuis 1945, le pays n'a pas connu de vraie démocratie ; le régime était bloqué, ne connaissait pas l'alternance, et a ainsi permis au parti qui détenait le pouvoir de gérer les affaires publiques avec une désinvolture et une arrogance inouïes, voire criminelles. La Communauté économique européenne connaît un moment d'arrêt ; certains affirment, en exagérant, qu'elle est morte. Il est évident que la disparition du principal facteur externe de la cohésion communautaire, qui était l'impérialisme communiste, a eu des répercussions très fortes. L'Europe se trouve face à elle-même, sans l'aide d'aucune incitation extérieure, et doit, du coup, affronter de sérieuses difficultés. En Espagne, le mot dominant est aujourd'hui le *désenchantement*, succédant à l'euphorie. Que faire ? Nous ne pouvons pas rester embourbés au milieu du gué, sans avoir de projet.

L'Europe et les Nations Unies ont compris qu'il était impossible, par exemple, de résoudre les conflits et de mettre fin à la guerre en Bosnie. Il n'existe pas de recette. Dans la perspective de la Société européenne de Culture, la question

Nos Identités

qui se pose est essentiellement celle de la culture et de la politique de la culture. Nous devons mener une politique d'aide morale et culturelle. L'interdépendance qui existe en fait entre l'Est et l'Ouest doit devenir une solidarité vécue. C'est un processus difficile, qui exige beaucoup de temps, et qui peut paraître inadéquat. Il peut paraître gênant, en effet, de parler de dialogue à ceux qui souffrent de la faim et des destructions d'une guerre meurtrière ; et pourtant, il faut en avoir le courage. Un exemple réconfortant montre qu'avec un travail patient, on peut changer les mentalités. C'est p.295 l'extraordinaire accord qui s'est fait entre Israël et l'OLP. Les mentalités peuvent être changées.

Bronislaw Geremek a accordé une interview au journal italien *La Repubblica*, à propos de la défaite de son parti et du triomphe des ex-communistes, lors des récentes élections polonaises. Il y dit qu'on ne retourne pas en arrière, parce que personne ne le veut. On construit la démocratie, ajoute-t-il, parce que tout le monde le veut.

M. MIKLOS MOLNAR : J'aimerais faire une remarque à propos des problèmes d'identité collective qu'a soulevés Bronislaw Baczko, et qui intéressent Geremek, à en juger par la petite présentation publiée dans le programme de ces *Rencontres* ¹. Dans un certain sens, j'admets bien volontiers que l'on puisse

¹ Voici ce texte de Bronislaw Geremek, extrait de la « Leçon inaugurale » faite au Collège de France, le 8 janvier 1993 :

« Si dans l'Union soviétique la résistance antitotalitaire prenait, au cours des décennies après la mort de Staline, la forme d'un phénomène de dissidence, dans les pays de l'Europe centrale, elle s'affirmait en tant que société civile. Le dissident était, presque par définition, un être isolé et marginal, condamné à l'exclusion. L'hérétique par excellence, juif parfois, risquait l'enfermement dans l'asile de fous. L'opposition dans les pays satellites affirmait en revanche avoir plus de soutien auprès de la société, souffrait moins d'isolement et était aussi moins exposée à la répression. L'idée de la société civile allait de pair avec l'idée d'une politique antipolitique et cherchait à organiser un univers social en se séparant du domaine du pouvoir et de l'Etat. La société civile devrait défendre l'individu des visées de l'Etat totalitaire et investir des efforts collectifs dans l'éducation, la pensée indépendante, et la circulation des idées et des nouvelles. Cette utopie semblait se réaliser dans le cas de la Pologne : à l'intérieur du système s'était formé un mouvement fort de dix millions de membres et capable de survivre même à la répression, de développer des maisons d'édition clandestines et des universités populaires, et d'arriver enfin à se présenter en tant que partenaire indépendant dans le dialogue avec le pouvoir. Cette société civile, qui avait surmonté l'épreuve de la vie dans la résistance au pouvoir autoritaire et de la lutte pour la liberté — en face du défi de la vie démocratique, semble s'écrouler tout d'un coup. En disparaissent les références à la solidarité, au bien commun, aux valeurs morales — ou plutôt elles perdent leur efficacité. La capacité d'auto-organisation sociale, pour des raisons qui ne sont pas assimilables aux intérêts et aux profits particuliers, disparaît ainsi. La scène sociale et politique du post-communisme semble complètement vide : la mentalité démocratique et la culture politique sont à construire. »

Nos Identités

écrire l'histoire de divers pays pendant un siècle, au travers de ces changements d'identité. Mais il faut être prudent. Ces identités sont très souvent des clichés. Chaque histoire nationale est constituée de ce qu'on pourrait appeler des *clichés identitaires*, qui p.296 peuvent être fabriqués aussi bien à l'intérieur du pays que par ses voisins, amis ou adversaires. Je ne crois pas qu'il existe d'identité vraiment innocente, créée spontanément et dans l'harmonie. De plus, ces identités-clichés sont aussi des identités apparentes, derrière lesquelles se cachent la multiplicité et les richesses des millions d'individus qui les composent.

En écoutant la conférence de Bronislaw Baczko, une autre conférence m'est revenue à l'esprit, que le même Bronislaw Baczko a donnée il y a dix ans. Il parlait alors du charisme fabriqué de Staline. Les identités sont fabriquées un peu comme ce prétendu charisme. Quand j'étais enfant, je devais réciter des prières ; plus tard, en Hongrie, mes enfants ont dû réciter des slogans : tout cela fait partie de la fabrication des identités. On peut y opposer des résistances plus ou moins fortes ; mais c'est bien d'un processus de fabrication qu'il s'agit.

J'ai dit qu'on pouvait presque écrire l'histoire des générations à travers celle de leurs changements d'identité. Celle qui s'est fabriquée à l'époque de l'Etat-Parti a atteint son niveau d'organisation et d'unité le plus performant en Pologne, avec *Solidarnosc*, qui est parvenu à rassembler 10 millions, et peut-être, si l'on compte les paysans, 13 millions d'adhérents. Cela n'était encore jamais arrivé dans l'histoire. Nous n'avons pas affaire, dans ce cas, à une identité issue d'une unité fabriquée. C'était une identité circonstancielle. Les véritables identités unitaires sont, dans la plupart des cas, circonstancielle. La notion de défense de la patrie, dans une guerre, est aussi ancienne que l'humanité. Comment expliquer que l'unité qu'a représentée *Solidarnosc* ait été aussi spectaculaire ? Cela tient au fait que la résistance, comme dans tous les pays de l'Est, devait s'organiser contre quelque chose de global, le totalitarisme. Contre l'ambition totalitaire de l'Etat-Parti, il fallait constituer un objectif commun, qui inclue un rejet total du totalitarisme. Une identité comme celle qui s'est forgée dans *Solidarnosc*, comme d'ailleurs celles qui se sont forgées dans des mouvements moins spectaculaires, en Hongrie par exemple, ne pouvait apparaître que dans ces circonstances-là. Elle devait nécessairement disparaître au moment où disparaissait l'Etat totalitaire. Bronislaw Baczko a parlé de la magnifique identité qui s'est retrouvée dans la liberté, et qui n'a duré qu'un instant. Nous avons tous été les témoins enthousiastes de cela. Pourtant, j'ai

Nos Identités

très vite su que c'était fini ; j'ai moi aussi éprouvé quelque chagrin. Aujourd'hui, je crois comprendre que ce n'était pas seulement nécessaire, mais que c'était un bien. Sur ce point, je ne partage pas le pessimisme de M. Geremek, qui s'exprime de manière très amère à ce propos dans la « Leçon inaugurale » qu'il a faite au Collège de France, le 8 janvier 1993 ; dans ce processus, selon lui, la société civile a perdu sa « capacité d'auto-organisation ». Je ne peux pas partager ce point de vue. Nous devons repenser l'ensemble des concepts qui nous ont guidés pendant quarante ans dans notre analyse du communisme. C'est dans ce contexte qu'est apparue l'idée de la société civile en tant que force antitotalitaire. Une telle conception permettait d'actualiser l'idée de ^{p.297} *contrat social*, très présente dans les pays de l'Est pendant les années 1980. Mais nous nous trouvons maintenant, en Pologne, en Hongrie, en République tchèque, face à des gouvernements démocratiques, qui n'ont aucunement le projet de recréer l'Etat-Parti. Nous pouvons les critiquer ou être d'accord avec eux. Dans ce nouveau contexte, le modèle antérieur de contrat social, l'idée d'unité dans l'identité, celle d'une société civile faite d'une seule pièce, ne s'imposent plus. La grande nouveauté qu'a apportée la liberté politique, précisément, est que la vie ne s'organise plus autour d'un unique contrat social, conclu avec l'Etat, mais autour de milliers, de millions de contrats sociaux, qui se concluent tous les jours, sur le marché des échanges bien sûr, mais aussi sur le marché des idées. Cette multiplicité a beaucoup plus de valeur qu'un éventuel retour à l'étatisme, même si ce dernier avait l'ambition de recréer la belle unité envolée. Ces réflexions me rappellent une phrase de Tocqueville, dans *La Démocratie en Amérique*, dans laquelle il décrit la République comme « le travail lent et tranquille de la société sur elle-même ».

M. GEORGES NIVAT : La réflexion de Bronislaw Baczko est globale ; elle porte sur un bloc qui va de Prague à Vladivostok. Ce bloc immense peut être désigné sous le nom de *pays post-communistes* ou sous celui d'*Europe de l'Est* — appellation qui fait bondir les habitants de Prague ou de Budapest, qui estiment se trouver au centre de l'Europe. La formule du général de Gaulle, « l'Europe de l'Atlantique à l'Oural », est inapplicable, dans la mesure où l'Oural ne constitue pas une frontière, et où la Russie va jusqu'à Vladivostok. Il y a eu certes quelques tentatives en vue de recréer une petite République extrême-orientale, ou de déclarer des provinces autonomes ou indépendantes, à Krasnoïarsk et à

Nos Identités

Novossibirsk ; il ne s'agit guère que de chantages exercés sur le centre de cet immense pays, qui ne modifient pas le fait incontournable que la Russie, si elle est européenne, fait reculer les frontières de l'Europe jusqu'à Vladivostok.

J'aimerais commenter la remarque faite par M. von Thadden, que si nous avions su ce qui allait arriver, nous n'aurions peut-être pas souhaité les événements de 1989. Eclatement, guerres civiles, perte de l'antagonisme qui structurait notre monde et nous poussait en avant à travers l'industrie militaire et les progrès qu'elle amenait, conflits en ex-Yougoslavie, en Moldavie, en Abkhazie, en Ossétie, en Géorgie, en Azerbaïdjan et dans le Haut-Karabakh : malgré tout cela, je crois que l'immense majorité des Russes, eussent-ils été prophètes, auraient désiré la chute du communisme. Je crois également que le « fou » qui a prophétisé tout cela existe réellement : c'est Alexandre Soljenitsyne, suivi de ces autres « fous », trop souvent déclarés tels et traités comme tels, qu'ont été les dissidents. Je vous rappelle les pronostics que faisaient Soljenitsyne et Sakharov, à la fin des années 1960 et au début des années 1970 : le degré de mal dont souffre la société à l'intérieur de laquelle nous vivons, affirmaient-ils, est tel qu'elle devra s'écrouler. Le p.298 « fou » Soljenitsyne avait cette conviction depuis qu'il essayait de porter un jugement sur la société soviétique ; elle ne venait pas de nos analyses d'Occidentaux et de soviétologues, à la façon de Jules Monnerot ou de Raymond Aron, qu'il n'avait pas lus et dont il ignorait l'existence. C'était une conviction née de façon spontanée dans son heurt personnel avec l'expérience communiste, à travers la guerre, le camp, une réhabilitation hypocrite et la dissidence.

Je suis frappé, depuis le début de cet entretien, par l'emploi qui est fait du pronom personnel *nous*. Autour de cette table, que recouvre le *nous* ? S'agit-il des Européens de l'Ouest, ou des pays de religion et d'alphabet latins — ce qui inclut la Pologne, et exclut les pays de religion et d'alphabet gréco-cyrilliques ? En fait, si l'on considère les prodromes de ce qui s'est passé, il faut constater qu'il y a eu chez nous une grande schizophrénie à l'égard de Soljenitsyne. Nous l'avons écouté et respecté, y compris dans ses prophéties, tout en continuant d'agir comme si le régime du millénium allait continuer en Europe de l'Est, avec à sa tête la Russie communiste. Certains ont utilisé l'image du château de cartes, à propos de la chute du communisme. Je pense que le château de cartes ne s'est pas écroulé grâce à la présence de l'Occident, comme beaucoup le prétendent, mais avant tout du fait d'une haine gigantesque et insoupçonnée

Nos Identités

envers le Parti, qui rongait l'ensemble de la société construite par ce dernier. Boris Eltsine a exprimé cette haine ; son extraordinaire popularité s'explique surtout par le fait qu'il a été le premier à prendre la parole, publiquement et à ses risques, pour dire ce que tout le monde pensait. Le château de cartes s'est écroulé également grâce à l'existence d'une alliance surprenante, qui a été la forme russe de *Solidarnosc*, entre ouvriers et intellectuels : tout a basculé à partir du moment où les mineurs de fond de Sibérie et du Grand Nord, mais aussi d'Ukraine, ont repris le mot d'ordre de l'académicien Sakharov, lancé au Soviet suprême, et demandant la suppression du monopole du Parti. Aujourd'hui encore, ces mineurs sont le support principal du président Eltsine. Le fondement social le plus sûr de la démocratie, dans la Russie actuelle, reste cette alliance. A cela s'ajoute, je crois, le contentement, la joie d'exercer la liberté, joie qui n'a pas encore totalement disparu, et dont on ne peut pas dire qu'elle ait cédé la place au désenchantement. Ce dernier, même s'il est déjà présent, n'a pas encore aboli l'impression forte de joie intérieure qu'a suscitée là-bas l'exercice de la liberté. La restitution de la parole et des dons de liberté s'est faite avec une surprenante rapidité. De même, la rapidité dans la destruction du modèle artificiel de l'homme nouveau, la rapidité dans l'acquisition des dimensions fondamentales de l'homme naturel, tel que le communisme, cet héritage indirect de la philosophie des Lumières, avait voulu le détruire, sont surprenantes. Un autre trait important de ce changement est l'absence de vengeance. Car les guerres civiles qui ravagent l'ancien bloc de l'Est sont des guerres périphériques ; elles ne doivent pas nous aveugler sur l'essentiel, à savoir qu'un ensemble ^{p.299} immense de pays a su faire cette révolution interne dans la paix civile. Le nombre des victimes s'est compté sur les doigts d'une main, lors du putsch du mois d'août 1991, au moment où se jouait le changement de régime, où le point de non-retour était atteint. Comment expliquer cette absence de vengeance ? Soljenitsyne, qui n'en appelle pas à la vengeance mais au pardon, estime néanmoins qu'un processus d'épuration est nécessaire au retour à une vie salubre. Je pense qu'après son retour en Russie, en mai prochain, sa politique ne sera certainement pas de s'allier à un parti politique, mais consistera à se tenir au-dessus de la mêlée. Il est bon que la Russie ait une sorte de grande voix morale en réserve. Or, depuis la mort de Sakharov, la Russie n'en possède aucune, hors celle de Soljenitsyne. Pourtant, son insistance en faveur d'une épuration morale peut comporter des aspects

Nos Identités

négatifs ; elle est en tout cas fort éloignée de l'absence de vengeance.

Certains expliquent cette dernière en termes de psychanalyse. Julia Kristeva, en tant que psychanalyste, est tentée d'y voir un symptôme de la disparition de la capacité de tourner l'agressivité vers l'extérieur ; les gens la retourneraient contre eux-mêmes ; cela impliquerait la présence de tendances suicidaires dans le corps social russe et dans celui de quelques autres pays. Je n'exclus pas cette explication. Mais je suis aussi tenté d'évoquer, quitte à choquer certains, l'extrême tolérance de l'homme russe. Depuis des siècles, il vit en symbiose avec des hommes non russes. Voyez, par exemple, le problème des Tatars et du Tatarstan : il ne va certainement pas engendrer une guerre civile. La plus grande des erreurs, ici, consisterait à appliquer une grille de lecture « yougoslave » aux problèmes qui se posent, parce que l'histoire les a façonnés de manière très différente, et parce que personne n'a l'intention d'aller plus loin qu'il ne faut. Il y a plusieurs millions de Russes en Ukraine ; à Kiev, j'ai été frappé par l'appel à l'écoute. Le pays a les dimensions de la France ; il est peuplé comme la France ; pourtant, les Ukrainiens ont le sentiment de n'être pas entendus. J'ai eu des discussions pathétiques avec des gens qui me demandaient de raconter qui ils sont, et de rappeler qu'ils existent.

Les citoyens du nouvel Etat ukrainien ont acquis la liberté politique. Eux aussi sont heureux de l'avoir. Pendant une semaine, j'ai circulé au milieu des manifestants, qui étaient venus par centaines de cars pour s'exprimer contre le président Kravtchouk, à la suite de l'accord — déjà caduc — qu'il venait de signer avec le président Eltsine à propos de la flotte de la mer Noire. Ces manifestations étaient passablement musclées, bien qu'il n'y ait pas eu de violence. Je ne sais pas si la violence couve dans la seule partie de l'Ukraine où elle peut couvrir, à savoir l'Ukraine occidentale. Les manifestants, en tout cas, venaient presque tous de cette région-là. C'est dire qu'ils étaient de véritables Ukrainiens, parlant ukrainien, ignorant souvent le russe, et rêvant d'une Ukraine utopique, totalement européenne et totalement détachée de la Russie. Mais il y a une autre Ukraine, celle en particulier de Kiev, où en tant que russophone je ne me sens pas étranger, parce que tout le monde y p.300 parle le russe, et où plus de la moitié de la population est Russe. Cette situation a engendré un phénomène de tolérance. Il existe bien sûr, en Russie, des nostalgiques de l'empire. Mais ils sont bien plutôt les nostalgiques d'une culture d'empire. Or, celle-ci demeure, et va redevenir active, ce qui est

Nos Identités

souhaitable pour l'Ukraine autant que pour la Russie. Il ne serait pas bon que la rupture soit définitive, et je ne pense pas qu'elle le sera. Il ne faut pas oublier, de plus, que les vingt-cinq millions de Russes vivant hors de la Russie constituent un potentiel de problèmes sociaux et nationaux, certes, mais aussi un potentiel de tolérance. Ce potentiel positif me paraît plus important que le négatif. Inversement, 98 entités nationales reconnues existent à l'intérieur de l'immense Russie. Chacune exige un certain type d'attention. Toutes bénéficient de ce qui s'est passé et de la nouvelle démocratie. Si l'on considère l'Ukraine, il apparaît que ce pays est resté beaucoup plus soviétique que la Russie. Il apparaît en fait que dans l'ancien empire, la Russie a, une fois de plus, fourni la plus grande énergie, est allée le plus loin, a pris le plus grand risque. La vie économique, à Kiev, est encore profondément soviétique, et donc profondément attristante, sans avenir visible.

Qu'est-ce que l'avenir, pour les anciens sujets de l'empire communiste ? Il comporte quelques dimensions fortes. D'abord, il est une promesse de citoyenneté : les gens ont acquis une citoyenneté. Ensuite, il est un retour à des libertés intérieures qui étaient latentes — Soljenitsyne en fournit la preuve — mais qui étaient constamment bridées par le système communiste.

J'ai été frappé, dans l'exposé de Bronislaw Baczko, par l'absence de l'homme religieux ; cette absence s'explique par le fait que l'homme religieux, en Pologne et dans quelques autres pays, n'était pas écrasé comme il l'était en Russie. Il pouvait même, dans certains cas, rester plus ou moins triomphant, à l'intérieur d'un système communiste mitigé. En Russie, le renouveau religieux est important. Il permet aux gens d'exercer naturellement leur vie spirituelle ; cela leur fournit une extrême satisfaction intérieure. Il ne me plaît pas beaucoup de voir le patriarche Alexis II jouant les intermédiaires entre les forces politiques. Cela est certainement mauvais pour l'homme religieux russe, comme il est mauvais que les métropolites défilent sur les écrans des télévisions. Derrière cela, se produit pourtant un rétablissement de l'harmonie à l'intérieur de la Russie. Ce qui a été longtemps détruit est en train de se reconstituer. Ce processus est nettement moins sensible en Ukraine. L'alliance entre le pur apparatchik qu'est Kravtchouk et l'homme odieux qu'est l'ex-métropolite Philarète, fondateur depuis peu de sa propre église autocéphale, s'y révèle extrêmement pernicieuse. Si les pays de l'ancienne URSS allaient dans une semblable direction, ils iraient sans doute au-devant de graves difficultés.

Nos Identités

M. BRONISLAW BACZKO : Je vous suis très reconnaissant d'avoir soulevé le problème religieux. J'avais pensé en parler, puis ^{p.301} j'ai décidé de ne pas y venir, pour les raisons suivantes. Je cherchais à dégager quelques problèmes communs ; en disant *nous*, d'ailleurs, je désignais le *nous* des pays concernés — les Polonais, les Tchèques, etc. Quand je me suis posé le problème religieux, j'ai immédiatement pensé au cas de la Pologne. Mais la manière dont il se pose dans ce pays n'a aucun équivalent ailleurs. Dans le même sens, il est évident que la situation religieuse de la Russie, telle que vous l'avez décrite, n'a rien de commun avec celle des Tchèques et des Slovaques, séparés par le clivage entre catholiques et protestants. Rudolf von Thadden nous a montré l'importance de tout cela dans la culture européenne. J'ai donc délibérément laissé un vide dans mon propos, non parce que le sujet me paraissait insignifiant, mais parce qu'il me semblait impossible d'en faire le tour en quelques minutes.

M. GILLES PETITPIERRE : J'aimerais dire à quel point, pour un homme qui s'occupe de politique, les idées nouvelles qui nous sont venues depuis 1987-1989 et qui ont fleuri depuis cette date sont rafraîchissantes. Elles ont renouvelé nos manières de voir et nos valeurs, et nous ont rendu le sens du projet. Nous devons énormément à des hommes comme Bronislaw Geremek ou Vaclav Havel. Ils nous ont réappris que la politique ne consistait pas seulement à gérer des intérêts.

A la lecture de la « Leçon inaugurale » de Bronislaw Geremek déjà citée par M. Molnar, comme à celle de l'introduction de son ouvrage intitulé *La Rupture*¹, j'ai cru comprendre qu'à son opinion, une fois la crise passée, une fois terminé le rôle de l'identité de combat, la cohérence du mouvement social et de la société elle-même se défait, et que l'espoir s'en va. Cela est-il vrai ? Est-il vrai qu'une fois la guerre finie, on n'a plus d'amis ? D'une manière différente, cela n'est-il pas vrai aussi de notre Occident, qui a peu à peu perdu le sens de la concertation, le sens de la recherche des projets et des valeurs ? Ne risquons-nous pas de nous retrouver, à l'Ouest comme au Centre et à l'Est de l'Europe, dans une situation analogue : n'avoir plus de projet, parce que nous n'avons plus d'ennemi ? La présence de l'ennemi, dans une telle hypothèse, serait ce qui nous rassemble, dans ce que j'appelle une *identité*

¹ Paris, Le Seuil, 1991.

Nos Identités

négative, une identité de rejet. La seule légitimité que se donne cette identité est la guerre, au sens large. Mais aussitôt que la guerre est finie, elle doit se dissiper. Les identités doivent reprendre le dessus, avec leur diversité. Quand on se trouve en présence d'une identité négative sans guerre, on peut être assuré que la guerre est imminente. J'admire le fait qu'en Tchécoslovaquie et ailleurs il n'y ait pas eu d'épuration. Cela signifie que l'identité négative a cessé d'exister aussitôt que sa fonction n'était plus nécessaire. Ma première question est donc la suivante : existe-t-il vraiment pour l'Europe occidentale et orientale un risque de sombrer dans la vacuité, faute d'adversaire ? J'espère que non.

p.302 En fait, tout ce qui arrive n'est-il pas absolument normal ? Nos démocraties ne sont pas cohérentes, nos partis vivent dans le désordre intellectuel : je suis fort surpris de voir comment, du haut de nos pupitres, nous nous disons déçus par ce qui arrive à l'Est de l'Europe. Les gens de l'Europe de l'Est ont beaucoup plus de raisons de s'affirmer déçus par l'Ouest, qui ne correspond pas à la mythologie qu'y a répandue une information insuffisante. Il faut que nous surmontions ces déceptions des deux côtés, sous peine de nous retrouver dans un système sans ressort.

L'intervention de Georges Nivat me suggère une dernière question. Le problème des minorités, des guerres locales, des particularismes, n'est-il pas tout différent ? Vous disiez qu'au fond c'est accessoire. Je crois qu'il s'agit de tout autre chose que du passage d'un régime à l'autre. C'est l'un des effets de ce passage, mais ce n'est pas un effet accessoire. Dans l'optique de l'action politique, je crois qu'il faudrait prévoir une organisation des Etats telle que les particularismes, quels qu'ils soient, puissent se résoudre sans guerre. A cette fin, il faut prendre conscience de la nécessité d'un tournus au pouvoir pour donner leur chance aux identités diverses et aux minorités. Il faut, s'ils n'existent pas, fabriquer des systèmes politiques conçus de telle manière que le pouvoir ne reste jamais durablement dans les mains d'une minorité ou d'une majorité, mais qu'il tourne, et rende ainsi impossible le désir même de sécession.

M. KAROL TARNOWSKI : J'aimerais reprendre votre propos, M. Baczkowski, sur l'impossibilité d'un retour au communisme en Pologne. Je crois, en effet, que ce retour est impossible. Les dernières élections ont rempli la fonction d'une

Nos Identités

protestation contre certains aspects de la réforme économique, et contre le climat moral dans lequel se déroule la vie politique. Une certaine nostalgie du passé s'est répandue, mais on s'est aussi accoutumé à l'existence des magasins pleins et à la critique du pouvoir. La liberté de la presse et de l'opinion est suffisamment bien implantée, me semble-t-il, pour ne plus pouvoir être mise en cause.

Il est plus facile de parler du passé que d'un avenir incertain ou d'un présent désagréable. M. Baczkó a demandé : « D'où venons-nous ? » Nous venons du totalitarisme. Ce phénomène a présenté des aspects très divers, mais je crois qu'il est possible d'en donner un modèle. Il reposait sur l'idée d'une uniformité totale du monde. Il cherchait à promouvoir le projet d'une identité totale de vie et de pensée des individus, sous la direction du Parti, détenteur du savoir et du pouvoir. Pour le totalitarisme, la pluralité des cultures nationales et des conceptions de vie ne comptait pas. Toute figure de la transcendance était combattue. Il ne se connaissait qu'un ennemi, l'ennemi de classe, l'ennemi du prolétariat. Le totalitarisme voulait tuer tout ce qui était vivant et spontané, voulait tuer les liens entre les hommes. La logique du totalitarisme allait donc dans le sens d'une atomisation maximale de la société, ce qui est paradoxal, si l'on se rappelle que son projet, au départ, p.303 était collectiviste. Ce projet était évidemment une fiction, qu'il fallait à tout prix conserver, pour que tout individu, avec sa propre vérité, puisse être considéré comme un ennemi potentiel, et soit surveillé par la police secrète. D'où la terrible méfiance qui régnait entre les gens.

Après la chute du totalitarisme, cette unité factice a éclaté et fait place à la pluralité des nations, des partis politiques et des conceptions de vie. Mais le totalitarisme a profondément marqué la réalité qui l'a suivi ; il a contribué d'une certaine façon à définir, provisoirement, l'identité de ces unités plurielles.

De ce point de vue, l'exemple de la Pologne vaut également pour les autres pays de l'Est, ainsi que partiellement pour la Russie, malgré son histoire différente et ses liens avec l'orthodoxie. La nation est une unité sociale parfaitement respectable ; je crois avec M. von Thadden que la mémoire historique est extrêmement importante. Le terroir, ou si l'on veut un certain type de paysage, l'est aussi. Cette identité n'est pas nécessairement hostile aux autres identités nationales, en particulier aux minorités d'autres nations vivant

Nos Identités

sur le territoire d'un Etat national. Il existe des Etats nationaux à l'intérieur desquels une pluralité de nations cohabitent tout à fait pacifiquement. Tel a été le cas de la Pologne au XVI^e siècle. Les nations peuvent également tendre à former des unités supranationales (la logique du développement actuel va dans ce sens). L'éclatement de l'unité imposée par le totalitarisme a abouti à une recherche crispée des identités nationales, alors qu'une recherche faite dans la pleine conscience de la situation contemporaine eût été critique et ouverte. C'est pourquoi a eu lieu un retour irrationnel à des nationalismes figés, à la mode du XIX^e siècle et du début du XX^e, et dont la tendance est de se diriger contre les autres groupes humains. En Pologne, on entend parfois parler de « vrais » Polonais : « vrais » par rapport à qui ? Un vrai Polonais est-il un paysan, un catholique, un non-juif, etc. ? L'identité nationale qui s'est constituée est fermée. D'une certaine façon, elle est aussi fermée que le totalitarisme. Ce n'est pas un hasard si les communistes, çà ou là, essaient de défendre leur pouvoir en recourant au nationalisme ; ils changent de langage, mais non de manière d'agir. On observe en même temps, surtout chez les jeunes, une décroissance non seulement du nationalisme, mais aussi du patriotisme, un effritement de la mémoire historique, une perte de compréhension de l'identité nationale. Au totalitarisme succède donc un va-et-vient entre nationalisme primaire et indifférence. La société reste atomisée ; mais cette atomisation est dynamique, sur le plan économique, au risque de conduire à un capitalisme sauvage.

A la pluralité des nations s'ajoute le pluralisme des partis politiques. En Pologne, *Solidarité* a revêtu un caractère particulier, parce qu'il proposait une lutte décidée contre le totalitarisme, tout en reposant sur un horizon de valeurs chrétiennes et civilisées. Cet horizon incluait un projet de cohabitation non antagoniste des divers groupes sociaux, dans la perspective de l'émergence d'une société civile démocratique, capable de motiver les gens ^{p.304} par la recherche du bien commun. La méthode proposée pour y parvenir était non violente. Aux antipodes du terrorisme, elle comptait sur la mobilisation des liens de solidarité entre les gens, en même temps que sur un dialogue raisonnable avec le pouvoir. Mais cet *ethos* ne pouvait pas durer longtemps. Il a tenu pendant deux ans, la période du premier gouvernement issu de *Solidarité*, puis a été détruit par la guerre que se sont faite les dirigeants du pays, en particulier par l'actuel Président, qui s'est appuyé sur un groupe de politiciens décidés à

Nos Identités

supplanter le premier gouvernement démocratique. Ce geste, au fond, a infecté toute la vie politique en Pologne. L'ensemble des partis qui se sont constitués se sont définis dès le début contre les autres. C'est pourquoi ils se sont mutuellement accusés de collaboration avec le régime communiste. Ainsi, la cristallisation des partis ne s'est pas faite autour de programmes, mais autour de la volonté de pouvoir des politiciens, qui ont commencé à se combattre mutuellement, de manière quasi biologique. On peut donc affirmer qu'en Pologne, après la chute du totalitarisme, s'est manifestée une volonté féroce d'auto-affirmation des individus et des groupes. Cette auto-affirmation a quelque chose d'authentique, mais aussi d'irrationnel et de destructif. Cela était inévitable, dans la mesure où le totalitarisme, précisément, avait empêché toute auto-affirmation civilisée. L'abîme de méfiance qu'il avait instauré, en fin de compte, s'est révélé plus fort que la solidarité confiante.

Il y a enfin le pluralisme des idées. On sait que *Solidarité* doit beaucoup à l'Eglise catholique. En s'appuyant sur les masses, le mouvement est parvenu à devenir dangereux pour le communisme, en même temps qu'il créait un espace de liberté, en affirmant la dignité de l'individu contre le collectivisme. Cette conjonction a permis à *Solidarité* de prendre une grande importance historique. Mais le mariage entre *Solidarité*, l'Eglise, les dissidents, etc., était inévitablement provisoire. Sur le plan social, l'Eglise est devenue une force parmi les autres, et non au-dessus des autres. Elle comprend bien que l'identification de la Pologne au catholicisme est fautive, maintenant comme jadis. Cela crée une situation conflictuelle. L'Eglise accepte mal de perdre sa position spirituelle unique. Cet état d'esprit explique les symptômes d'une psychologie d'état de siège, ainsi que les essais d'intervention dans la vie politique, à travers l'action des partis chrétiens. L'émergence de tendances anticléricales est dès lors parfaitement compréhensible, bien qu'elles soient parfois unilatérales et aveugles. Cette évolution me semble l'un des facteurs qui ont permis aux communistes de gagner les récentes élections. L'imprudence de l'Eglise tient au fait qu'il lui est aussi difficile qu'aux autres courants de trouver son identité. Je crois que nous devons réapprendre l'alphabet d'un système de relations non antagonistes entre les individus et les groupes. Je crois que nous devons réapprendre le langage de la confiance, de l'acceptation et de la raison. Nous devrions mettre sur pied quelque chose comme un programme d'éducation à la liberté, qui nous permettrait de reconstruire nos identités — comme dirait

Nos Identités

Jean-Marc Ferry. Les p.305 partis pourraient ainsi se définir sur la base de programmes, et l'Église pourrait se donner comme un service d'amour, de foi et d'espérance, plutôt que comme une force chargée de diriger la vie morale et spirituelle de la société.

Un mot, pour finir, sur la question de la *société civile*. L'idée de société civile ajoute le souci du bien commun au jeu de la démocratie. La société civile se définit peut-être comme le moment de l'identification de l'intérêt individuel avec l'intérêt d'une société ouverte et avec celui d'un pouvoir non oppressif. Ainsi définie, elle se caractérisera par une tendance naturelle à unifier le monde, dans un sens positif et authentique. Cela serait bien sûr impossible si n'existait pas un minimum de valeurs civilisées et de solidarité. Mais il ne faut pas se faire d'illusion : il y aura toujours des régressions. La société civile est plus une idée régulatrice qu'une réalité. Les forces qui tendent à enfermer les gens dans leur égoïsme individuel, partisan ou national, existeront toujours.

Le problème ici posé est celui du mal philosophique. Le mal est un fait permanent, qui ne disparaîtra jamais de ce monde.

M. RUDOLF VON THADDEN : Parmi tous les problèmes soulevés au cours de cet entretien, je me vois forcé d'opérer une sélection.

Je commence par ce que Bronislaw Baczko a dit de la société post-communiste. En vous écoutant, il m'est venu une réflexion qui est peut-être tout à fait allemande, sur le concept (*Begriff*) : qu'est-ce que la société post-communiste ? Il y a quatre ans, cela ne se concevait tout simplement pas. On peut répondre à cette question par la voie négative. Une société post-communiste n'est pas une société post-révolutionnaire. Certains pensent que la fin du communisme signifie la fin des révolutions. François Furet rêve depuis 1989 de la fermeture de ce qui ne serait qu'une parenthèse historique ; peut-être rêve-t-il en fait de voir la France en finir avec 1789 et avec son *Sonderweg*. La société post-communiste n'est pas une société post-socialiste. Il reste quelque chose du socialisme, car communisme et socialisme ont des racines communes ; il n'y a que 70 ans que les deux frères se sont séparés ; pendant tout le XIX^e siècle, leur histoire était commune. Ne commettons pas l'erreur, en rejetant Staline, de rejeter Karl Marx et le socialisme, Bebel, Rosa Luxemburg, etc. La société post-communiste n'est pas une société post-moderne. Certains

Nos Identités

pensent que nous sommes en train de faire machine arrière, voire que nous sommes en train d'en finir une fois pour toutes avec l'histoire qui va de Luther à la modernité, puis au socialisme. Pour ma part, j'espère qu'avec la chute de Staline, de l'Empire soviétique et de ce qu'on a appelé le *socialisme réel*, nous ne perdrons pas toute la tradition de notre modernité et des Lumières. J'y tiens énormément. Si nous posons la question religieuse, par exemple, il me semble impossible de parler du renouveau qui a lieu en Europe de l'Ouest ou de l'Est sans soulever le problème de l'*Aufklärung*. Je tiens à ce que Lessing et son *Nathan der Weise* p.306 restent — avec tout mon respect pour ceux qui se souviennent aujourd'hui des Eglises et de leurs nouvelles tâches. Le renouveau religieux, là où il fait abstraction de l'héritage des Lumières, est très dangereux. Il nous amène dans des impasses. J'ose affirmer que l'Eglise, en Pologne, a en partie commis cette erreur, et que pour cette raison les jeunes Polonais que je rencontre à Francfort-sur-l'Oder s'éloignent, à 90 %, de l'Eglise catholique. Je ne sais pas s'ils ont donné leurs voix aux partis qui ont gagné les élections, mais je suis sûr qu'ils ne les auraient pas données à un parti démocrate-chrétien.

Cela m'amène à une dernière réflexion. M. Petitpierre a demandé ce qui arrivait, une fois la guerre finie. En tant qu'Allemand, je sais ce que c'est que de vivre dans une situation d'après-guerre. Rapprocher l'après-guerre de 1945 de l'après-communisme tel que nous le vivons aujourd'hui est une faute que nous commettons trop souvent, parce que nous rapprochons trop les totalitarismes nazi et communiste. Je crois qu'il faut préciser cette question, pour éviter de persister dans cette erreur. Quelle est la différence essentielle entre le totalitarisme nazi et le totalitarisme communiste ? Elle consiste, en dernière analyse, dans le fait que le communisme a exploité un espoir, une utopie, ce que le nazisme n'a évidemment jamais fait. J'avais douze ans en 1945 ; j'ai donc connu l'école nazie ; j'y ai appris beaucoup de choses, mais pas l'espoir. Cela fait une différence, dont il faut parler. Prenons la question des relations entre les Eglises et l'Etat. Un communiste est normalement un athée ; je ne le suis pas, mais je respecte celui qui a le courage de s'affirmer tel. Un nazi n'aurait jamais eu ce courage. Qu'était-il ? A l'école, j'avais à mes côtés un garçon qui n'était ni protestant ni catholique ; j'avais du mal à le classer ; comme il était bon sportif et fort en mathématiques, je tenais à être en bons termes avec lui ; en fait ce garçon était *Gottgläubich* — déiste. Ma mère, qui savait m'expliquer les choses vraiment importantes, m'a dit : « Ce garçon déiste

Nos Identités

constitue pour moi la preuve que les nazis sont des lâches. » Je n’y comprenais rien. Elle m’a alors expliqué que les nazis encourageaient leurs enfants à trouver ce qu’ils appelaient une *identité religieuse*. Les nazis n’encourageaient pas leurs enfants à quitter l’Eglise, alors que les communistes, eux, les encourageaient à rompre, au nom de leur tradition laïque de séparation de l’Eglise et de l’Etat. Les nazis, y compris Hitler, vivaient d’une sorte de syncrétisme ; Hitler n’a jamais quitté l’Eglise, qui ne l’a jamais excommunié — le pape s’est contenté de l’oublier. Les chefs nazis étaient tous des catholiques ; aucun n’a jamais quitté l’Eglise. Au contraire, ils ont professé un syncrétisme religieux qu’on appelait *Positives Christentum*. Ne me demandez pas d’expliquer ce que c’était : la confusion était totale. Mais c’était tout autre chose que l’athéisme laïc clairement affirmé de la tradition socialiste. Cela a eu des conséquences pendant l’après-guerre. Je crois que la naissance de partis démocrates-chrétiens forts dans les deux pays fascistes par excellence, l’Italie et l’Allemagne, est due aussi à ce phénomène. Dans les pays post-communistes, nous ^{p.307} n’assistons à aucun phénomène de ce type. Il y a trois ans, je pensais que les Tchèques allaient conserver leur tradition laïque, que les Allemands renoueraient avec la tradition luthérienne, et que les Polonais resteraient catholiques. Ces trois points de vue se sont révélés faux. La Pologne, en particulier, commence à découvrir le mouvement de la sécularisation, et ne peut plus compter sur un parti démocrate-chrétien.

Qu’est-ce que le communisme ? Pour moi, qui suis Allemand, c’est un grand frigidaire. Il a gelé les sociétés dans l’état où elles se trouvaient avant son avènement, c’est-à-dire vers 1913-1914. Nous sommes de nouveau à l’avant-Première-Guerre. En Yougoslavie, se déroule la quatrième guerre balkanique, avec les mêmes ingrédients qu’en 1913. De nombreuses réactions personnelles se conforment aux comportements de cette époque ; en les observant, nous pouvons mesurer le chemin parcouru depuis lors en Europe de l’Ouest. C’est pourquoi je rends grâce au ciel de nous avoir permis de surmonter les problèmes que nous avons avant 1914, à savoir les nationalismes et toutes leurs conséquences ; de nous avoir offert la chance d’en discuter ouvertement, sans passer par le totalitarisme communiste ; de nous avoir offert la chance d’en parler dans la famille européenne. Nous avons tendance à oublier cette chance. J’ai terminé mon exposé par une question teintée de scepticisme sur le mouvement européen ; permettez-moi maintenant de terminer sur un espoir.

Nos Identités

J'espère que nos frères d'Europe de l'Est, qui ont perdu 40 ans, et en Russie 70 ans, auront maintenant la chance d'avoir les discussions que nous avons eues depuis longtemps, que ces discussions auront lieu librement, et qu'elles se dérouleront dans un esprit familial. Si nous apprenons à nous expliquer comme dans une famille, alors j'ai de l'espoir pour l'Europe.

M. GEORGES NIVAT : Je ne partage pas le point de vue de M. von Thadden sur l'aspect laïciste du communisme, tel qu'il s'est instauré historiquement sur le continent. Djilas, lorsqu'il a tenté une définition du communisme, a dit que la haine de Dieu et la persécution religieuse faisaient partie intégrante du communisme, qu'elles ne relevaient pas d'un idéal laïciste venu des Lumières, mais de quelque chose de beaucoup plus profond. De même, il me semble que le nazisme a été très lié à une sorte de néo-paganisme, et qu'il est difficile de le comprendre sans tenir compte de cette tentative de résurrection du paganisme. A propos des liens entre les totalitarismes, je me référerai uniquement à Vassili Grossman et à ses livres incandescents. Dans *Vie et destin* ¹, il révèle la parenté profonde qui existe entre les deux totalitarismes ; une scène du roman montre un bolchévique prisonnier d'un hitlérien, dans un camp celui-ci dit à celui-là : « Je te passe le flambeau ; c'est vous qui continuerez. » Vassili Grossman peut s'être trompé. Il a néanmoins vécu une expérience fondamentale, en découvrant que le _{p.308} communisme, qu'il prenait pour le produit de l'*Aufklärung*, était aussi antisémite que son opposé nazi. Les livraisons de juifs entre les deux régimes, l'impossibilité de publier le Livre noir qu'il avait lui-même écrit sur l'Holocauste avec Ilya Ehrenbourg, et plus tard l'impossibilité de donner les noms des victimes du massacre de Babi-Yar, dans la banlieue de Kiev, tout cela prouvait qu'on butait exactement sur les mêmes noyaux de haine irrationnelle que dans le nazisme.

A propos de ce qu'a dit M. Petitpierre, je n'ai pas voulu dire que les guerres locales étaient accessoires — je n'ai d'ailleurs pas utilisé le mot. Je voulais dire qu'elles posent, fondamentalement, le problème des périphéries de l'ancien Empire soviétique ; ces nations, après avoir séjourné dans le « frigidaire » dont parlait M. von Thadden, se sont retrouvées dans l'état féodal où elles vivaient auparavant. Cela donne des résultats catastrophiques. La Géorgie était un

¹ Lausanne, L'Age d'homme, 1983.

Nos Identités

modèle apparent de vie civilisée ; elle est devenue un modèle de barbarie. Vaclav Havel nous a rappelé que les nations d'Europe vivent à des heures différentes. L'un des défauts de l'Occident bien-pensant est de vouloir imposer son heure, de penser que tout le monde vit à la même heure. De telles carences dans l'analyse ont entraîné des erreurs graves à propos de la Yougoslavie. Vous avez évoqué la déception de l'Est par rapport à l'Ouest. Je crois que cela est extrêmement important. Quand des élections sont annoncées en Russie, les gouvernements occidentaux font assaut de promesses et annoncent qu'ils vont donner des milliards de dollars ; après les élections, on apprend que ces dons sont soumis à mille conditions et sont renvoyés à beaucoup plus tard. Une telle attitude donne aux pays concernés l'idée qu'ils sont une marchandise, et qu'on est en train de les acheter. C'est une profonde erreur de la part de l'Occident, surtout dans les moments où les élections risquent de mettre en question le point de non-retour dont nous avons abondamment parlé. Il est bon que des voix s'élèvent pour dire que nous donnons, là-bas, l'exemple d'un Occident fatigué.

M. KAROL TARNOWSKI : J'admets bien volontiers que le totalitarisme communiste, du point de vue spirituel, a été beaucoup plus virulent que le nazisme. Je crois aussi, avec M. von Thadden, qu'il a été un grand frigidaire, et qu'en tant que tel il a conservé beaucoup d'aspects négatifs de l'époque qui l'a précédé, mais qu'il a également préservé des éléments positifs. Je pense à une certaine religion intériorisée, qui s'est développée en réaction contre le totalitarisme. En Russie, comme en Pologne, a survécu un très authentique courant religieux. Si l'on compare l'Ouest à l'Est, on constate que c'est en Occident que l'on est parvenu à organiser de la manière la plus civilisée les relations entre l'Etat et la religion, mais que c'est aussi de l'Occident que viennent la post-modernité et l'effritement de la vie religieuse, alors que celle-ci, malgré tout, est encore vivante à l'Est. Je simplifie grossièrement, bien sûr, mais je crois qu'un courant d'expérience religieuse continue d'exister à l'Est — alors que le post-modernisme ne connaît plus que des p.309 mouvements « sauvages ». Kolakowski a publié un livre intitulé *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle* ¹. Ce lien ecclésial

¹ Paris, Gallimard, 1969.

Nos Identités

existe encore à l'Est. Partant de là, il faut maintenant civiliser les relations entre l'Etat et l'Eglise, entre une société pluraliste et la religion.

M. ISO CAMARTIN : Le présent débat et la table ronde précédente posent selon moi le problème du néo-nationalisme. Que l'on parle de l'Allemagne ou du groupe ethnique européen, je me demande pourquoi nous avons peur de l'Allemagne.

Je crois que le moment de la dissolution des deux Allemagnes a été extrêmement intéressant, en ce qui concerne les intellectuels. Quand un écrivain publiait un livre sur la réalité en RDA, il avait droit auprès de la critique de l'Ouest à ce qu'on appelait le *bonus de la RDA*, c'est-à-dire à une sorte de gratitude du fait même qu'il parlait de cette réalité-là ; dès l'instant où le Mur a disparu, la situation a changé. Du côté des intellectuels de l'Ouest, on a commencé à faire la critique de cette réalité de manière presque féroce. Dans ces documents, on ne voit plus la description de la réalité quotidienne, mais l'adhésion au système. En Suisse comme partout en Europe, on ne craint pas le Mecklembourg ; pourtant on craint une Allemagne néo-nationaliste, où les débats, qu'ils soient intellectuels ou populaires, ne se concentrent pas tellement sur les régions, les traditions locales et la diversité culturelle, mais tout au contraire sur la nation et l'identité nationale. Je me demande, M. von Thadden, pourquoi dans votre exposé, le fédéralisme de l'Allemagne était absent ; il constitue une structure politique de votre pays, et il me semble jouer le rôle d'un contre-agent par rapport à l'omniprésente identification allemande, que craignent tellement les Européens.

Deuxième problème : celui des groupes néo-nationalistes parmi les groupes ethniques. Il y a là quelque chose d'analogue. J'ignore comment il conviendrait de réagir, dans la situation actuelle. Mais il faut surtout que soit créé un système d'éducation dans lequel on enseigne de manière professionnelle la partition ou, si vous voulez, le doublage de l'identité. Pourquoi ne pas promouvoir, d'un côté, une culture de l'identité sentimentale, orientée vers le local, le territorial, les valeurs traditionnelles de l'histoire régionale, et, de l'autre, une identification rationnelle avec l'Etat, compris comme constitution plus que comme nation ? Jürgen Habermas propose de définir la nouvelle identité allemande à travers la Constitution : est Allemand celui qui accepte la Constitution allemande. Il y aurait là un élément pédagogique extrêmement

Nos Identités

important, qui permettrait de faire pièce au néo-nationalisme que nous voyons aujourd'hui se développer, en Allemagne comme d'ailleurs dans beaucoup de régions européennes.

M. RUDOLF VON THADDEN : p.310 Peut-être n'ai-je pas parlé du fédéralisme allemand parce que je l'ai entièrement intériorisé. C'est un peu, si vous me permettez de faire une comparaison, la même chose que lorsque je parle du protestantisme : je ne parle plus de synode et de presbytère, parce que pour moi le protestantisme se définit précisément par le fait qu'il n'a pas de pape, et qu'il l'a remplacé par les synodes et les presbytères. L'Allemagne, pour moi, existe depuis le Moyen Age sur la base de ses territoires — ses *Länder* –, de ses identités locales et de tout ce qui s'y rattache. Cela va sans dire.

Je suis tout à fait d'accord avec le *Verfassungspatriotismus* de Jürgen Habermas. C'est pour cela que j'ai parlé dans mon exposé de la citoyenneté. Je l'ai dit clairement : je suis pour la nation citoyenne et contre la nation ethnique. En revanche, je ne m'arrête pas trop à la philosophie de Habermas ; on peut se demander comment elle est assimilée par les paysans... Suffit-il d'avoir une philosophie du *Verfassungspatriotismus*, quand la plupart des gens n'ont pas de culture philosophique ? C'est ici un autre problème, celui du rôle des intellectuels en Allemagne, et ce n'est pas le moment d'en parler.

Pourquoi l'Allemagne fait-elle peur ? Parce qu'elle est un peuple de 80 millions de personnes, avec une économie forte et une efficacité industrielle énorme. Si au lieu de l'Allemagne de l'Ouest on avait eu un pays comme le Portugal, le processus de réunification n'aurait guère provoqué de réactions. On parle de l'Allemagne parce qu'elle pèse lourd. C'est tout.

@

CONCLUSION

@

p.311 Il ne saurait être question ici d'apporter une véritable conclusion ni de tenter de formuler une synthèse, après une semaine où tant de faits ont été évoqués et tant d'idées proposées.

Au cours de la série des exposés, divers niveaux de réalité ont été pris en considération. A chacun de ces niveaux, la question de l'identité a été posée. Nous avons vu que cette question, chaque fois, faisait apparaître de nouveaux faits et de nouveaux problèmes. Ces niveaux de réalité, nous pouvons les échelonner, je crois, selon un certain ordre méthodologique, en partant des sciences de la matière (de la physique) pour aboutir à la philosophie et à la poésie. L'espace traversé est considérable.

Il me semble que nous avons vu apparaître de multiples versions de l'identité, mais surtout deux notions principales, qui s'opposent l'une à l'autre de façon polaire : une première qui serait l'identité de répétition, de similitude, et une seconde qui serait l'identité de dissemblance liée à l'affirmation d'une singularité, d'une altérité. Et cela nous fait parcourir les diverses acceptions de la notion d'identité dans tout l'espace qui sépare les « sciences dures », c'est-à-dire la connaissance de la matière, et l'histoire telle que nous la vivons (dans la violence, l'hésitation, l'incertitude), en passant par les sciences de l'homme et les sciences historiques. D'une part, donc, la similitude constatée dans la nature, reconnue comme le fondement de l'existence matérielle (les quanta) ; d'autre part, l'identité que des sujets humains revendiquent, réclamant sa reconnaissance, tantôt comme une innovation inventive, tantôt comme un héritage qui risquerait d'être oublié. Pour dire les choses dans une formule, et presque dans une parabole : la matière élémentaire dont est faite la terre et les êtres qui la peuplent est la même p.312 que celle qui semble n'avoir pas fini d'exploser dans tout l'univers ; cependant, en tant qu'organisme, un mutant n'est identique à rien de ce qui lui préexiste, mais nous souhaitons que lui soit attribuée une identité de droit, et qu'il soit légitimé dans sa dissemblance et en raison même de celle-ci.

Nos Identités

Nous avons vu, avec la conférence de Valentin Telegdi, que la mécanique quantique met en évidence des constantes, et qu'elle peut assurer l'identité, la similitude absolue des particules élémentaires. Dans un tout autre contexte scientifique, Voltaire parlait de « mêmeté » : le mot identité n'avait pour lui et pour son époque que le sens de ressemblance, et rien que ce sens-là. L'identité était la propriété d'un ensemble d'objets interchangeables. Cette acception est restée la même aujourd'hui dans les sciences physiques.

Mais quand nous passons dans le domaine de la génétique, avec Antoine Danchin, il fallait admettre que le code génétique ne fait pas que se répéter ; il ne travaille pas seulement à assurer une similitude à travers les mécanismes reproducteurs. Son mode de fonctionnement, sans faire exception aux règles de la rationalité mathématique, est structuré de façon à varier dans des limites probables et à admettre l'émergence d'organismes nouveaux. L'évolution est un processus innovateur ; l'histoire de la vie en est à son commencement. Antoine Danchin, selon ses propres termes, s'est appliqué à mettre en évidence « le lieu d'apparition de l'irréductible identité individuelle et de la mise en œuvre de la Liberté ».

Avec la conférence d'Anne-Marie Moulin, l'identité individuelle a été mise en lumière dans le comportement biologique. Lorsque s'est développée l'immunologie, la métaphore de la défense de l'organisme désignait la réponse provoquée par ce qui est perçu comme étranger. Mais la notion de défense, trop simplificatrice, a dû être constamment reprise et réélaborée à nouveaux frais. Comment mieux définir le « rapport de soi à soi » et le « rapport de soi à autrui » ? Pour s'orienter, la médecine contemporaine peut trouver dans la pensée des philosophes un appoint très précieux. Anne-Marie Moulin a évoqué Leibniz et ses indiscernables. Elle a surtout montré que « l'identification scientifique, la recherche de ^{p.313} l'individualité biologique n'est pas fondamentalement différente des autres disciplines de l'identification sociales et politiques ».

La conférence de Jean-Marc Ferry a porté précisément sur l'identité de la personne dans la société, et sur celle de la société à travers les individus qui la composent. Il nous a parlé de trois types d'identité, dont la différence est déterminée par la visée et par le type de langage ou de discours qui tend à réaliser chacune d'elles : l'identité narrative, qui cherche à raffermir le lien

Nos Identités

substantiel d'une communauté particulière ; l'identité argumentative, qui refuse l'enfermement dans une culture « exclusionniste », dans l'espoir d'étendre la société politique (c'est-à-dire un « espace public délibératif ») au-delà des communautés nationales ; une identité reconstructive, surtout, qui serait comme la synthèse des deux précédentes, conciliant « l'unité du cadre politique et la diversité des identités culturelles », obligeant aussi chaque communauté historique à la reconnaissance des autres communautés, et à l'aveu des fautes commises envers celles-ci. A ce niveau, l'identité n'est plus seulement une donnée constatable, mais une tâche éthique.

Dans les débats qui ont cours dans l'Allemagne d'après la réunification — Rudolf von Thadden nous l'a fait voir de façon très saisissante — l'on voit s'opposer deux versions de l'identité : celle, d'une part, qui en appelle à un fondement ethnique (local, régional, national), et celle, d'autre part, qui résulte du consensus civique et du respect des règles constitutionnelles (*Verfassungsloyalität*). Pour rappeler la terminologie de Jean-Marc Ferry, l'identité ethnique peut être considérée comme une sorte d'« identité narrative » (dans la mesure où ce qui fait autorité est l'histoire du groupe), tandis que l'identité citoyenne correspond à l'« identité argumentative ». Mais tout en souhaitant voir prévaloir l'identité civique à l'échelle des *Länder* et de la nation, Rudolf von Thadden affirme que les identités locales ne peuvent être méconnues, pour le plus grand bien d'une vie politique fédéraliste. Quand elles existent par la force d'une tradition vivante, les identités minoritaires ne sont pas oblitérables, à moins qu'on ne prenne la voie sournoise ou massive du crime pour les effacer.

Rudolf von Thadden nous a montré combien le passé immédiat si différent des deux Allemagnes maintenant réunifiées rendait difficile la référence à un modèle identitaire commun, en deçà des douze ^{p.314} années de la dictature nationale-socialiste. Le problème de la référence à un passé antérieur à l'hégémonie communiste se pose de la même façon dans tout l'Est européen : Bronislaw Baczko nous l'a fait voir avec acuité. Pour les groupes sociaux, la question de l'identité n'est pas séparable d'une orientation dans le temps. Ils doivent être en mesure de répondre aux questions : d'où venons-nous ? où sommes-nous ? où allons-nous ? L'identité collective ne va plus de soi, elle est en crise, quand les réponses à ces questions sont divergentes, conflictuelles, traversées par le doute. Le risque est alors d'autant plus grand de voir le thème

Nos Identités

de l'identité — simple prétexte — nourrir des passions à courte vue, des haines de voisinage, des violences xénophobes. Posée par Bronislaw Baczko avec toute la prudence nécessaire, la question actuelle est de savoir si les retournements politiques récents sont chargés de risques pour les libertés reconquises, ou si une transition douce peut être sauvegardée. Grâce à cet exposé lucide, courageux et prudent, soucieux de porter sa date exacte, nous nous sommes avancés jusqu'au point de l'actualité où l'histoire cherche son chemin. Plus que jamais, nous avons été avertis que demain n'aura pas le même visage qu'aujourd'hui. Rien ne restera identique à ce que nous discernons aujourd'hui dans le monde qui nous environne et dont notre propre avenir dépend. C'est peut-être cette instabilité qui nous incite à nous interroger sur ce qui pourrait constituer une identité résistante.

Pour une vue rapprochée sur la manière dont une communauté vit son identité, l'examen de la langue et de sa mise en forme littéraire est une voie privilégiée. Iso Camartin, sur l'exemple précis de la littérature romanche, nous a montré comment s'est constituée une identité culturelle dans un territoire assez limité, qui a néanmoins ses langues et sa mémoire propres, parfaitement distinctes des cultures environnantes majoritaires. Plusieurs faits sont apparus avec netteté. Le premier signal culturel d'une identité peut être un emprunt et une appropriation : ici, la traduction de la Bible en langue vulgaire. Une identité culturelle n'est jamais une réalité toute faite qui nous attend derrière nous, comme un héritage immuable : une culture n'est vivante qu'à la condition d'être apte à varier et à se transformer. A chaque moment de son histoire, une communauté ressaisit un autre aspect de son passé. Une identité minoritaire ne peut se retrancher sur elle-même. Il p.315 faut qu'en s'affirmant elle-même et en obtenant la reconnaissance de ses droits, elle puisse entretenir le dialogue avec d'autres identités : ce que favorisera, encore une fois, la structure fédéraliste de l'Etat. Ce qui est mis en évidence, à travers tout cela, comme dans une expérience modèle, c'est qu'il n'y a jamais d'« identité » réellement vécue sans la participation d'une « altérité ».

Reste la question de l'identité personnelle. Yves Bonnefoy est allé aussitôt au-delà de la question du Moi. Le Moi, tel qu'il se constitue, à travers le réseau des notions et des concepts généralisants, est dénoncé comme une illusion. Il ne fait que donner la réplique à une vue du monde dominée par les notions opaques. « Dans le flux de significations toujours bousculées par la masse

Nos Identités

impénétrable des apparences, nous ne sommes, a constaté Mallarmé, que de vaines formes de la matière, aucun ancrage de l'illusion d'être n'est possible dans un fond ontologiquement solide, aucune connaissance de ce que nous sommes ne peut rêver d'atteindre à maîtrise. » La présence du monde est perdue et, corrélativement, la conscience individuelle est vouée à l'expérience de la dépersonnalisation. Or, à écouter non le sens figé mais le bruissement des mots, la poésie peut « rouvrir la parole à un pressentiment du monde hors langage, celui dont l'unité (dont nous sommes part) est demeurée indéfaite ». La poésie, de la sorte, cherche « des instants de contact avec la présence perdue ». Dans ces instants de contact, un Je, c'est-à-dire une parole à vif peut à nouveau respirer et se substituer au Moi pris au piège des notions. Cette parole ne restera pas solitaire ; elle est capable d'une action « avec autrui », elle travaille à l'« élaboration d'un lieu partageable », c'est-à-dire d'une communauté où l'échange n'est pas illusoire. Ce qui était saisissant, dans cet exposé, c'était que l'identité personnelle n'y faisait nullement l'objet d'une préférence, contrairement à l'égoïsme de tant d'autres « quêtes de l'identité ». La naissance du Je, selon cette réflexion sur la poésie, est inséparable d'une reconnaissance et d'une restitution du monde où nous vivons, d'une « action recentrée sur le simple de l'existence », si bien que ce n'est pas seul, mais « avec autrui », que l'on décide « de qui l'on est ». Il faut donc admettre que si le Je poétique est nécessairement un singulier, l'identité se décide à plusieurs.

p.316 La notion d'identité, avouons-le, est chargée d'ambiguïté. Considérons l'histoire de notre siècle. L'identité nationale ou « de classe » y fut un perpétuel motif de ralliement, un constant instrument de manipulation. On croirait aujourd'hui dépassé cet appel à une identité formatrice d'un nous sur pied de guerre. C'est elle qui a agité les bannières des grandes mobilisations belliqueuses, et qui a fait crier : « Nach Paris », « A Berlin », « Prolétaires, unissez-vous », etc. C'est au nom de cette identité nationale ou « de classe », faisant appel à un « grand passé » pour légitimer des conquêtes à venir, que les hommes se sont jetés les uns contre les autres, ou ont accepté des dictatures sanglantes, accumulant ainsi catastrophe sur catastrophe. En sommes-nous tout à fait relevés ? Sommes-nous arrivés au point de lucidité où nous pourrions constater que « tous ensemble, nous nous trouvons dans la division » (Eric Weil) ? Cela conduirait à accepter désormais les règles morales et juridiques de

Nos Identités

résolution des conflits, c'est-à-dire l'identité citoyenne à l'échelle du continent. Or voici qu'après la disparition des contraintes tyranniques et des mirages utopiques, la vieille revendication d'une identité hostile à l'entité différente (revendication que je nommerais une identité « par défaut » ou une identité « de repli ») refait surface en Europe et alentour. Et je ne me tiens pas pour rassuré si l'on me dit qu'elle n'est réapparue que parmi des peuples qui vivent à un autre âge de l'histoire. Dans les sociétés opulentes elles-mêmes, où l'on amuse les individus au lieu de les éduquer, le besoin d'une identité quelconque — le regroupement autour d'une « culture » absolutisée et distincte des autres — devient le seul recours contre la détresse psychique. Les individus, lassés d'être assignés à leur solitude individuelle, peuvent se laisser séduire par les appels les plus violents et les plus absurdes.

Mais je plaiderais néanmoins la cause de l'individualisme, à la condition que l'individualisme aille de pair avec la conviction de la responsabilité. Sitôt que les individus se veulent responsables, c'est encore l'identité qui réapparaît, selon une autre acception du terme. Qu'on réfléchisse à l'acte de la promesse. Entre le moment où je promets, et le moment où j'accomplis cette promesse, il faut que je sois resté le même que celui que j'étais au moment de la promesse déclarée. Quelle que soit la fragilité du sujet humain, de sa mémoire, de sa ^{p.317} raison et de son inconscient, s'il affronte une responsabilité, c'est qu'il se sent assigné à sa propre identité. Quelque chose y tient au nom que chacun porte dans les sociétés modernes, donc au statut conféré par un rôle social. Mais c'est là quelque chose aussi de très ancien. Le serment est une immémoriale pratique humaine. (On en dirait autant de l'ordre donné et de l'obéissance : songeons à la Genèse, à l'appel de Dieu adressé à Abraham et à la réponse : « Me voici ! » Mais les ordres donnés et l'obéissance ont mauvaise presse aujourd'hui.) Celui qui prête serment s'engage à une identité future, à une conformité entre l'acte futur et la parole autrefois donnée. Il a pris une tâche à sa charge. Nous savons que la fidélité au serment, en quoi consiste une bonne part de ce qu'on nomme vertu, fut mainte fois mise au service des combats exigés pour la défense ou pour la suprématie de l'identité nationale. Nous savons qu'on prêta serment pour de bonnes ou de mauvaises causes. Reste que l'humanité de l'homme consiste en ce qu'il est le seul être vivant qui engage sa parole.

Ce que je viens d'exposer me conduit à une conclusion toute provisoire. Pour autant que nous soyons capables d'assumer une tâche, et de la soutenir par une

Nos Identités

identité personnelle, nous la voudrions aujourd'hui au service d'une « double loyauté » (l'expression a été proposée par Iso Camartin) : loyauté envers les groupes auxquels nous appartenons très directement (la cité, la région, la communauté linguistique, etc.), et qui nous font dissemblables des membres d'autres groupes ; mais loyauté aussi envers l'instance supérieure — qu'il s'agisse d'une constitution nationale existante, ou d'une structure politique supranationale encore mal dessinée — qui nous permettra de surmonter nos inévitables conflits et divisions, sitôt qu'il sera devenu évident que les maux dont souffre chaque partie du monde nous concernent tous ensemble. La terre est une assez petite planète ; on nous dit que c'est une chimère de penser à une « identité citoyenne » à l'échelle du monde. Tel est l'horizon du moins dont il est nécessaire d'avoir le souci. En attendant, il nous reste assez de besogne sur notre continent.

Jean Starobinski

@

INDEX

Participants aux conférences et entretiens

@

BACZKO, Bronislaw : **277**, 300.
BALLIVET, Marc : 238, 239, 241, 246.
BARILIER, Etienne : 203.
BILLETER, Jean-François : 195, 197.
BOLENS, Lucie : 95, 142, 143, 144, 249.
BONNEFOY, Yves : **16**.
BÖSCHENSTEIN, Bernard : 263.
BUCHS, Mina : 88, 91, 93, 94.
BÜRGENMEIER, Beat : 261.
BURRIN, Philippe : 269.
BUSCAGLIA, Marino : 243.
BUSINO, Giovanni : 37, 60, 82.
CAMARTIN, Iso, **174**, 191, 193, 194, 195, 198, 200, 202, 205, 309.
CAMPAGNOLO, Michelle : 293.
CÉLIS, Raphaël : 73, 74, 80.
CERQUIGLINI, Jacqueline : 199.
CHAPONNIÈRE, Martine : 200.
CORNU, Daniel : 265.
CRAMER, Bertrand : 129, 130, 131, 143, 144.
CRUCHAUD, André : 125, 142.
DANCHIN, Antoine : 141, **211**, 239, 241, 245, 246. 248, 249.
DOISE, Willem : 85, 92.
DREIFUSS, Jean-Jacques : 99, 124, 129, 133, 143.
DUCRET, Bernard : 6.
DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle : 61, 69.
FAESSLER, Marc : 65, 81, 141.
FANTINI, Bernardino : 133, 240, 242, 247.
FAVEZ, Jean-Claude : 251, 261, 273.
FERRY, Jean-Marc : **40**, 61, 63, 66, 69, 70, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81.
FUCHS, Eric : 89, 92, 94, 96.

Nos Identités

GODZICH, Wladislaw : 97, 206.
GULBINAT, Walter : 271.
HÄSSIG, Klaus : 267.
HUNYADI, Marc : 68, 69, 70, 78, 272.
HURST, André : 171, 190.
JACOB, André : 79, 80, 93.
LEVRAT, Bernard : 96.
MAURON, Alex : 135, 209, 238, 240, 243, 250.
MOLNAR, Miklos : 295.
MONTICELLI DE, Roberta : 75.
MOULIN, Anne-Marie : **101**, 126, 127, 130, 134, 137, 138, 140, 141, 144.
NECKER, Louis : 86, 92.
NIVAT, Georges : 297, 307.
PETITPIERRE, Gilles : 301.
POLLA, Barbara : 126, 139, 144.
PRENTKI, Jacques : 147.
QUÉRÉ, France : 62, 73, 78, 80, 139, 140.
REICHLER, Claude : 83, 91, 95, 98.
STAROBINSKI, Jean : 6, 7, 11, 13, 248, 275, 311.
TARNOWSKI, Karol : 76, 302, 308.
TELEGDI, Valentin L. : **149**.
THADDEN Von, Rudolf : **253**, 262, 264, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 305, 310.
TOURNOUR, Pio : 194.
TRIPET, Arnaud : 191, 193.
WERMUS, Henri : 137, 247.

*

Conférences : [Bonnefoy](#) — [Ferry](#) — [Moulin](#) — [Telegdi](#) — [Camartin](#) — [Danchin](#) — [Von Thadden](#) — [Baczko](#)

Entretiens : [Ferry](#) — [Table ronde](#) — [Moulin](#) — [Camartin](#) — [Danchin](#) — [Von Thadden](#) — [Baczko](#)

@