

Sélim ABOU (1928-)

anthropologue, recteur émérite, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban,
titulaire de la Chaire "Louis D. - Institut de France"
d'anthropologie interculturelle.

(2003)

LES LIBERTÉS.

Discours annuels du Recteur
de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca, à partir de :

Sélim ABOU, s.j. (1928-)

LES LIBERTÉS.
Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph de 1996 à 2003.

Beyrouth : Les Presses de l'Université Saint-Joseph, 2003, 202 pp. Collec-
tion : Anthropologie politique.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 12 avril 2011 de diffuser le
texte de cette conférence ainsi que plusieurs livres dans Les Classiques des scien-
ces sociales.]



Courriel : sabou@usj.edu.lb

Polices de caractères utilisée : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word
2008 pour Macintosh.

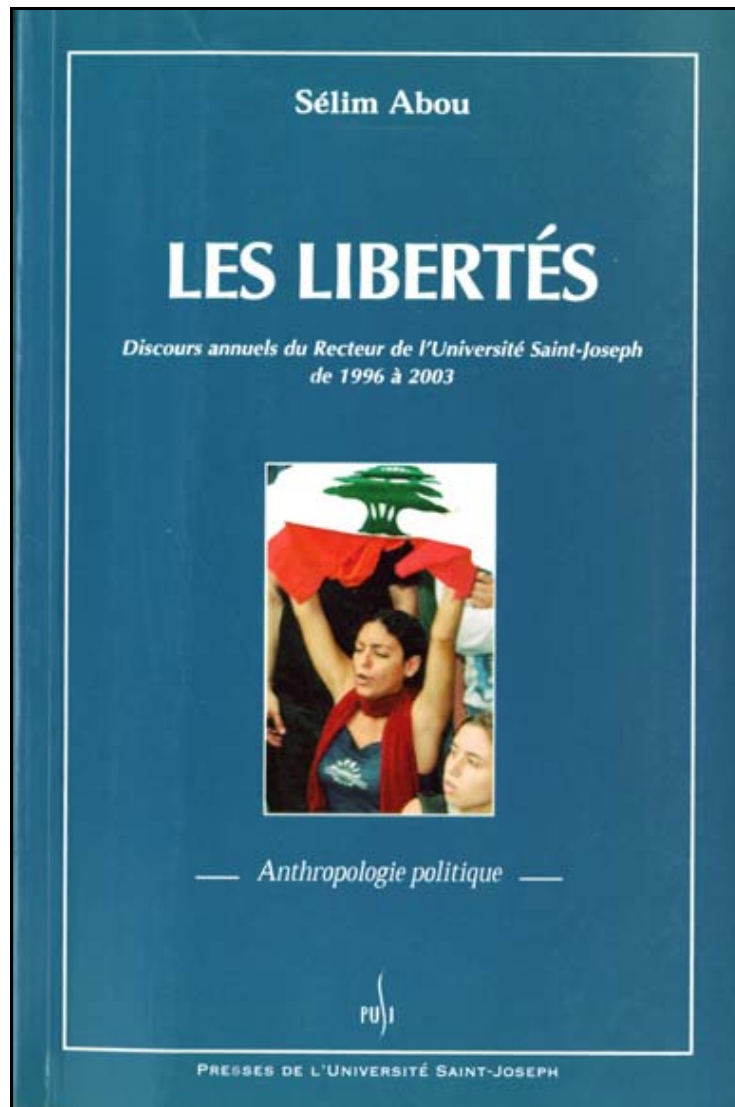
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 15 mars 2012 à Chicoutimi, Ville
de Saguenay, Québec.



Sous la direction de
Sélim ABOU et Joseph Maïla

LES LIBERTÉS.
Discours annuels du Recteur
de l'Université Saint-Joseph de 1996 à 2003.



Beyrouth : Les Presses de l'Université Saint-Joseph, 2003, 202 pp. Collection : Anthropologie politique.

Du même auteur

Enquêtes sur les langues en usage au Liban.

Beyrouth, collection « Recherches », Institut des Lettres Orientales 1961,
T. XXI, 138 p.

Le Bilinguisme arabe-français au Liban. (Essai d'anthropologie culturelle).

Paris, Presses Universitaires de France 1962, 502 p.

Liban déraciné. Immigrés dans l'autre Amérique.

Paris, collection « Terre Humaine ». Plon 1978, 664 p.

Béchir Gemayel ou l'esprit d'un peuple.

Paris, Éditions Anthropos 1984, 461 p.

Retour au Paraná. Chronique de deux villages guaranis.

Paris, « Pluriel-Intervention », Hachette 1993, 379 p.

La « République » jésuite des Guaranis.

Paris, Perrin/Éditions Unesco 1995, 160 p.

L'identité culturelle suivi des Cultures et droits de l'homme.

Beyrouth, Perrin/Presses de l'Université Saint-Joseph, 2002, 410 p.

[2]

Selim Abou est né en 1928. En 1946, il entre chez les Jésuites. Docteur ès-lettres en 1961, Doyen de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth de 1977 à 1992, Recteur de l'Université Saint-Joseph de 1995 à 2003. Sélim Abou est philosophe et anthropologue. Il est directeur des Presses de l'Université Saint-Joseph et titulaire de la Chaire « Louis D. - Institut de France » d'anthropologie interculturelle.

[202]

Table des matières

Avertissement

| | | |
|-------|---|-------|
| I. | Les paradoxes de l'Université , 19 mars 1996. | [7] |
| II. | Les défis de l'Université , 19 mars 1997. | [31] |
| III. | Les tâches de l'Université , 19 mars 1998. | [51] |
| IV. | Les apports de l'Université , 19 mars 1999. | [75] |
| V. | L'USJ 125 ans après : les défis et l'espoir , 24 juin 2000. | [101] |
| VI. | Les veilles de l'Université , 19 mars 2001. | [125] |
| VII. | Les colères de l'Université , 19 mars 2002. | [153] |
| VIII. | Les résistances de l'Université , 19 mars 2003. | [177] |

[5]

LES LIBERTÉS.

**Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.**

AVERTISSEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Les allocutions rassemblées dans ce livre ont été publiées séparément, chacune en son temps, sous la forme de fascicules bilingues. À les regrouper par ordre chronologique dans un même recueil, on saisit mieux l'évolution du discours et les méandres de la réalité sociale, culturelle et politique dont il essaie de rendre compte dans une perspective critique.

Toutes ces allocutions ont été prononcées le 19 mars à l'occasion de la fête patronale de l'Université Saint-Joseph, hormis celle de l'an 2000, prononcée le 24 juin lors de la clôture du 125^e anniversaire de l'Université. Une constante les parcourt toutes : la défense des libertés, aux plans académique, socioculturel et politique.

S.A.

[7]

LES LIBERTÉS.

**Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.**

I

**Les paradoxes
de l'Université**

19 mars 1996

Allocution du Recteur de l'Université Saint-Joseph à l'occasion de la fête patronale, en présence des enseignants et de représentants du personnel, des étudiants et des Anciens

[Retour à la table des matières](#)

[9]

Le 30 avril 1950, dans un article intitulé « Au service du Liban : les 75 ans de l'Université Saint-Joseph », l'éditorialiste du quotidien *L'Orient* écrivait : « Ce serait sans doute une stupidité de dire qu'il n'y aurait pas eu un Liban sans l'Université Saint-Joseph ; mais il nous serait à peu près impossible d'imaginer quelle aurait pu être l'autre figure de notre destin, si une dizaine de prêtres français, il y a soixante-quinze ans, n'avaient débarqué sur ce littoral de la Turquie d'Asie (...) Pouvaient-ils pressentir ici l'extraordinaire aventure ? Et quand ils obtenaient d'un vali ottoman l'autorisation de fonder le collège de Beyrouth, voyaient-ils déjà le déroulement précipité qui devait faire de ce petit rocher libanais l'un des centres spirituels - et politiques - du monde ? C'est à eux que devait échoir l'honneur de forger l'élément de cet extraordinaire destin. Ce fut d'abord une très petite maison, mais qu'habitait une très grande idée. Puis la maison, avec l'idée, a grandi. Et c'est finalement toute l'histoire de notre renaissance intellectuelle et nationale, que celle du développement de ce collège qui, en moins de cinquante ans, devait avoir comme dépendances trois facultés, leurs instituts, leurs laboratoires et leurs bibliothèques ».

Depuis 1950, la « petite maison » n'a cessé de grandir, puisque l'Université Saint-Joseph - d'abord détachée du collège, puis devenue une université libanaise privée - [10] compte aujourd'hui neuf Facultés et dix-sept Instituts, avec leurs laboratoires, leurs centres et leurs bibliothèques ; puisque ses enseignements se sont considérablement diversifiés et qu'elle en assure un certain nombre dans les régions périphériques du Nord, du Sud et de la Békaa ; puisqu'enfin, aussi bien dans le domaine de l'enseignement que dans celui de la recherche, elle a développé un important réseau de coopération internationale avec les universités francophones et les universités arabes. Quant à la « grande idée » qui animait naguère la « petite maison », elle est restée la même. En effet, aujourd'hui comme par le pas-

sé, l'Université Saint-Joseph s'efforce d'atteindre le triple objectif qui définit sa mission : assurer à ses étudiants une formation intellectuelle, scientifique et technique qui leur permette de se distinguer sur le marché du travail ; les préparer à assumer les composantes culturelles de leur identité nationale complexe, une dans sa diversité ; les initier au discernement des valeurs et à leur évaluation constante en fonction de l'éminente dignité de la personne humaine. Je viens de nommer les trois fonctions - pédagogique, politique, éthique - de toute université qui mérite ce nom.

Mais face aux mutations multiformes qui affectent les sociétés industrielles avancées et se répercutent sur le reste du monde, ces trois fonctions doivent aujourd'hui être redéfinies. Elles se présentent sous la forme d'un triple paradoxe que l'université est appelée à résoudre par des évaluations permanentes et des ajustements répétés, jamais achevés. **Au plan pédagogique**, elle est tenue de trouver un juste milieu entre *l'adaptation* aux besoins de la société, que ses diplômés sont censés satisfaire, et une *marginalité* essentielle qui lui permette de sauvegarder son autonomie académique pour assurer à ses étudiants une formation intégrale ; **au plan politique**, elle est constamment tiraillée entre la nécessité d'un *enracinement* dans la [11] réalité culturelle de la nation qu'elle dessert et celle d'une *distançiation* qui prépare ses étudiants à dépasser les limites étroites de leur identité nationale pour construire leur identité humaine ; **au plan éthique**, elle est sans cesse tendue entre le devoir d'enseigner le respect des valeurs *particulières*, propres aux groupes qui composent la nation, et celui d'en proposer l'évaluation critique en fonction des valeurs *universelles* issues de l'humanité de l'homme. Tels sont « les paradoxes de l'université », dont je voudrais vous entretenir aujourd'hui.

Adaptation et marginalité

Le premier paradoxe a trait au degré d'adaptation de l'université aux demandes de la société. Nul ne doute que le souci le plus immédiat d'une université, quelle qu'elle soit, est de se mettre à l'écoute de la société dans laquelle elle est implantée, *d'adapter ses* enseignements aux besoins des diverses entreprises qui structurent cette société et d'assurer ainsi à ses diplômés des débouchés professionnels sur le marché du travail. Dans la même perspective, elle se préoccupe de mettre à

jour les connaissances de ses anciens étudiants et des autres professionnels qui le désirent, en organisant à leur intention des sessions de formation continue ; elle demeure en contact avec nombre d'entreprises, en signant avec elles des contrats de recherche ou de développement ; elle aiguise sa compétitivité en veillant à la qualité de ses enseignements et de ses recherches et en étendant le réseau de ses relations internationales. C'est à ces conditions qu'elle acquiert la considération et l'estime de la société qui la reconnaît au titre de son *utilité*.

Mais si les statistiques du marché de l'emploi constituent un critère déterminant pour mesurer l'utilité d'une [12] université, elles ne le sont guère pour évaluer sa politique pédagogique. Le but immédiat des études est sans doute de procurer un métier, mais il n'épuise pas la finalité de l'université. Celle-ci recoupe en partie la finalité de la société, mais elle ne coïncide pas avec elle, elle la déborde de toutes parts. La finalité de la société est essentiellement techno-économique. Or, comme le constate un penseur contemporain, l'insertion techno-économique de l'individu requiert l'actualisation de certaines de ses potentialités, mais demeure indifférente à son développement général. « L'idée de limiter les connaissances à celles qui seront effectivement mises en pratique est, dit-il, criminelle (...). Criminelle parce qu'elle signifie pour l'individu l'arrêt de son développement potentiel, la réduction délibérée de son être à la condition de rouage du dispositif techno-économique » ¹.

L'université n'entend pas préparer ses étudiants à devenir de simples rouages du système social, mais des éléments moteurs susceptibles de le transformer. Elle ne se contente donc pas de « placer chacun dans la condition de remplir une fonction dans la société et ainsi de se pourvoir d'un métier », elle vise à « lui permettre de mettre en œuvre l'ensemble de ses dons et capacités de façon à réaliser son individualité propre » ². C'est dire que, au-delà de sa compétence, elle cherche à promouvoir sa créativité. Or notre monde complexe requiert une nouvelle sorte de créativité intellectuelle. À cet égard nombre d'observateurs ont constaté que la vieille opposition entre formation scientifique et formation littéraire tend aujourd'hui à perdre de sa pertinence. « Dans les secteurs de pointe des sociétés modernes, écrit l'un d'eux, on ressent le besoin d'hommes qualifiés professionnellement

¹ Michel HENRY, *La barbarie*, Paris, Bernard Grasset, p. 212.

² *Ibid.*, p. 213.

et ayant une culture humaniste, capables d'une approche pluridisciplinaire intégrant [13] des connaissances scientifiques, littéraires et philosophiques, des hommes hautement estimés pour des tâches de décision, de travail en groupe, capables d'une évaluation d'ensemble des problèmes et de créativité »³.

Cela ne signifie certes pas qu'il faille doter l'étudiant d'un savoir encyclopédique, mais l'aider à développer une capacité personnelle de synthèse pour savoir se situer professionnellement et personnellement dans un monde marqué par l'explosion scientifique et technologique, la fragmentation des sciences et des disciplines, la mondialisation de l'information. Dans cette perspective, l'université doit s'efforcer d'ouvrir l'étudiant à d'autres domaines du savoir que le sien propre afin qu'il sache relativiser la portée sociale et humaine de sa spécialité ; elle doit l'exercer à la comparaison différentielle des diverses branches du savoir, à la compréhension de leurs visées respectives et à l'évaluation de leurs contributions, partielles et complémentaires, à la connaissance de la condition humaine. Elle doit enfin le conduire à cette évidence que les sciences, dans leur diversité et leur totalité - mathématique, informatique, sciences physiques, sciences biologiques, sciences médicales, sciences de l'ingénieur, sciences humaines, sciences sociales - convergent sans doute vers une connaissance toujours croissante des conditions de la vie humaine, mais ne disent et ne diront jamais rien ni du sens de la vie ni du destin de l'homme. « Il n'y a qu'un problème, disait Saint-Exupéry, un seul de par le monde, rendre aux hommes une signification spirituelle »⁴.

[14]

Conduire l'étudiant jusqu'à cette évidence, c'est l'éveiller à la nécessité de donner un sens à sa vie personnelle et professionnelle et d'orienter toutes ses activités en fonction de ce sens. C'est dire qu'en ultime instance la tâche de l'université est de révéler à l'étudiant les dimensions de sa liberté, l'étendue de sa responsabilité, les champs d'application de sa volonté. C'est dans cette tâche que consiste, à proprement parler, l'éducation humaniste. Or cette tâche, l'université ne peut s'en acquitter correctement que si elle dispose d'une importante marge de manœuvre

³ Hervé CARRIER, « Modèles culturels de l'université », in *Éducation sj*, 1995, n° 2, p. 13. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁴ Cité par Justin THORENS, in Association Internationale des Universités, *Universalité, diversité, interdépendance : la mission de l'université*, Rapport de la neuvième conférence générale, Helsinki, 5-11 août 1990, p. 13.

par rapport aux sollicitations de la société. Cette marginalité essentielle est à l'origine même de l'université. En effet celle-ci a été créée en Europe, au Moyen-Âge, pour accomplir une tâche spécifique - l'éducation humaniste précisément - qu'aucune autre institution sociale ne peut mener à bien : aussi convenait-il qu'elle pût jouir d'une véritable liberté par rapport à la société, et même par rapport à l'État qui l'avait fondée. Ce qui était vrai au Moyen-Âge, le demeure en principe aujourd'hui, même si, de nos jours, la liberté académique « doit être redéfinie dans le contexte d'une intégration plus étroite de l'université avec les forces économiques, le marché du travail et les programmes de développement »⁵ et la politique éducative de l'État. L'université n'est université - *universitas*, foyer d'humanisme - que si elle demeure le lieu de l'autonomie académique, de la recherche désintéressée, de la réflexion critique, du développement des esprits, bref un espace de liberté créatrice et d'émancipation sociale. Aussi est-il vital pour elle de rester vigilante pour résister, d'une part aux tentatives de mainmise de l'État, d'autre part aux pressions croissantes du marché.

L'Université Saint-Joseph est consciente de toutes ces implications. Il n'est pas une Faculté, un Institut, une École, [15] qui n'ait le souci de fournir à ses étudiants et étudiantes cette formation professionnelle et personnelle dont je viens d'énoncer les principes. Mais les intentions sont parfois mises en échec par une conception trop rigide et de la hiérarchie académique et des programmes d'études.

L'évaluation externe de certaines de nos Facultés a mis en évidence la nécessité d'adopter, à cet égard, un certain nombre de mesures, déjà appliquées dans les grandes universités d'Europe. Au point de vue de la hiérarchie académique, il importe, d'une part que les enseignants et le personnel administratif constituent une communauté pédagogique pénétrée du sens et de la portée de sa mission, d'autre part qu'ils intensifient leurs contacts avec les étudiants, qu'ils se mettent davantage à leur écoute, en tenant compte de la différence de sensibilité qui caractérise leur génération, qu'ils les associent enfin, sinon à la décision, du moins à une consultation élargie.

Au point de vue des programmes, les conseils sont diversifiés, mais convergent tous vers un même but : le décroisement des disciplines et l'allégement des cursus. Un colloque sur « les missions de l'université », organisé par l'Asso-

⁵ Hervé CARRIER, op. cit., p. 13.

ciation Internationale des Universités, reconnaissait, déjà en 1990, la nécessité : « d'une réaction énergique contre les excès de la spécialisation ; d'un dialogue entre les disciplines et sous-disciplines, voire du rétablissement de l'unité de certaines disciplines ; de l'allégement des cursus, c'est-à-dire d'une concentration sur l'essentiel qui donnerait loisir à l'étudiant de goûter, au gré de ses intérêts, à quelque « étude de portée générale » ; d'un effort de recherche innovateur, voire dés-tabilisant, la rupture (pouvant) devenir un fait de culture »⁶. C'est à ce prix, ajoutait le rapporteur, que les tâches propres à toute université [16] auront une signification culturelle, c'est-à-dire contribueront, dans le pays concerné, tout à la fois à la critique et à la promotion de la culture locale.

Enracinement et distanciation

Le deuxième paradoxe concerne précisément le rapport de l'université avec la culture du pays où elle est située. L'université n'est pas une entité abstraite, indifférente au contexte socio-culturel dans lequel elle se situe. Elle est *enracinée* dans une société donnée et en partage la culture. La culture, au sens anthropologique du mot, est coextensive à la société, bien qu'elle s'en distingue. En termes simples, on peut dire que si la société est la totalité des individus qui vivent ensemble, la culture est la manière dont ils vivent. En termes plus précis, elle est l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans ses rapports avec la nature, la société et l'absolu. Au-delà de la transmission du savoir, l'université a une responsabilité culturelle évidente. Tout comme elle aide l'étudiant à acquérir et développer son identité professionnelle, elle est appelée à lui faciliter l'apprentissage de son identité culturelle ; ce qui suppose qu'elle a une vision consciente et lucide de la culture du pays qui, collectivement, est vécue par les usagers de manière inconsciente à l'instar d'un ensemble d'habitudes acquises.

La culture nationale est partout aujourd'hui un phénomène social et politique éminemment complexe. Elle l'est, par définition, dans les deux Amériques et l'Australie, dont la population est issue d'immigrants venus des quatre coins du

⁶ Augustin MACHERET, in Association Internationale des Universités, op. cit., p. 93.

monde et de leurs descendants ; elle l'est dans les pays d'Afrique et d'Asie et ceux de l'Europe orientale, originellement constitués de divers groupes ethniques ; elle l'est enfin dans les pays d'Europe occidentale qui, sous l'effet [17] d'une immigration massive d'éléments allogènes, se voient dépouillés de l'homogénéité culturelle relative qui leur servait de référence identitaire. Partout, au sein de la même collectivité nationale, les modèles de comportement, de pensée et de sensibilité sont diversifiés. L'identité culturelle globale de la nation ne peut être conçue que comme le processus dynamique d'opposition, de rencontre et d'interaction d'identités particulières, dont certaines dominantes, qu'il convient de définir et de situer.

Vue de l'extérieur, l'identité culturelle d'un pays donné apparaît comme un phénomène collectif qui se laisse lire à trois niveaux différents, définis par autant d'entités culturelles distinctes : elle est allégeance au patrimoine culturel d'un groupe ethnique inséré dans la nation, à l'héritage culturel de la nation en tant que telle, aux traits culturels communs à un ensemble supranational, et chacune de ces entités est productrice de modèles de comportement, de pensée et de sensibilité spécifiques. Mais si la conscience collective conditionne les consciences individuelles, elle n'existe concrètement qu'intériorisée et reconditionnée par elles. Or l'identité culturelle globale de l'individu se présente comme une constellation mobile d'identités particulières, qui sont autant d'identifications aux instances culturelles auxquelles il est lié. Ainsi, par exemple, un Canadien français peut conjuguer trois niveaux d'identification : il est québécois ou acadien, canadien, nord-américain. Le Français peut se prévaloir de deux ou trois identités : il est français et européen, ou breton, français et européen ; et, dans un cas comme dans l'autre, chacune de ces identifications est porteuse de modèles culturels spécifiques, en constante interaction les uns avec les autres.

Le cas du Liban est plus complexe. Il ne suffit pas de dire que l'identité culturelle du Liban n'est pas celle de l'Égypte, de la Jordanie ou de la Syrie, ce qui est une évidence. Il faut pouvoir l'analyser telle qu'elle est vécue par le [18] Libanais. Or celui-ci se réfère nécessairement à quatre niveaux d'identification. Il est et se veut libanais, partageant les traits culturels communs à tous ses concitoyens. Mais il n'est libanais qu'en tant que chrétien ou musulman, car la religion est ici un facteur d'ethnicité producteur de modèles culturels, comme la langue l'est ailleurs, que l'individu concerné soit croyant ou non. Ce n'est pas tout : il ne s'identifie aux traditions chrétiennes ou islamiques qu'à travers sa « communauté rituelle » qui

fonctionne comme un groupe ethno-culturel restreint : le chrétien est maronite, grec orthodoxe, melkite, arménien, syriaque, latin, etc. Le musulman est sunnite, chiite ou druze. À l'autre extrême, suivant qu'il est musulman ou chrétien, il manifeste une préférence pour le monde culturel arabe ou le monde culturel occidental. Dans la vie de tous les jours, le Libanais s'identifie spontanément par l'une ou l'autre de ces quatre appartenances et les modèles qu'elle mobilise, suivant la situation à laquelle il doit faire face ici et maintenant. Cela ne signifie pas que ces appartenances ont, de soi, la même densité ou la même signification culturelle, mais simplement que l'individu les négocie, consciemment ou inconsciemment, en fonction de leurs rentabilité relative dans une situation donnée.

Ce qu'il importe de noter enfin, c'est que ces composantes de l'identité libanaise sont, depuis des siècles, en interaction constante et n'ont cessé de sécréter des modèles culturels communs à tous, si bien que la culture libanaise est à lire au confluent des apports différenciés des diverses communautés. Il n'est pas besoin de beaucoup de perspicacité pour constater que le chrétien libanais le plus occidentalisé demeure différent du chrétien occidental et que le musulman libanais le plus arabe se distingue, qu'il le veuille ou non, de ses coreligionnaires des autres pays arabes. Cette différence spécifique du Libanais se laisse percevoir précisément au niveau des modèles de comportement, [19] de pensée et de sensibilité communs à tous les citoyens, parce qu'issus du brassage interculturel et du processus d'acculturation réciproque que ce brassage signifie.



Que la complexité de la culture libanaise et de la difficile identité nationale qu'elle génère ait quelque chose de déstabilisateur ou d'angoissant, voilà qui est certain. Pour l'éviter, le discours officiel tend à se réfugier dans le mythe sécurisant de l'indifférenciation originaire : il cherche à occulter les différences en exalant l'idée d'une identité culturellement homogène ou monochrome, qui n'existe nulle part au Liban et guère ailleurs. Ce discours peut être de bonne foi mais passiste, se référant à l'idéologie nationaliste du XIXe siècle européen, qui définissait la nation par l'unicité du peuple, de la langue et de la religion. Il peut être

pervers, s'il appelle à la répression des différences culturelles propres aux diverses communautés qui composent la nation. Un exemple suffira à en illustrer l'ambiguïté.

Le « document de l'entente nationale » déclare que le « Liban est d'identité et d'appartenance arabes ». Il l'est assurément dans ce sens où il est parti intégrante d'une aire géo-politique arabe. Il est arabe, comme la France, l'Angleterre, l'Allemagne ou les Pays-Bas sont des pays européens, et l'on peut, dans ces limites, parler de l'identité arabe du Liban comme on parle de l'identité européenne des pays de la Communauté. Il existe néanmoins une différence, que l'on peut juger capitale : c'est que Liban partage avec les pays arabes l'usage officiel d'une langue commune, ce qui n'est pas le cas des pays européens. Mais c'est bien le cas, en revanche, de pays africains comme la Côte d'Ivoire, le Sénégal ou le Bénin, qui ont en commun l'usage officiel du français et qui, dans ces limites, se prévalent d'une identité francophone.

[20]

Que ces identités supra-nationales impliquent des solidarités politiques, voire économiques, ne fait pas de doute. Qu'elles supposent également des traits culturels communs, c'est là une évidence. Mais ce qui, à tous points de vue, demeure premier, c'est l'identité culturelle de chaque pays en particulier. Dans un article intitulé « Pour une identité européenne », et paru dans un ouvrage collectif en Allemagne, on peut lire l'affirmation suivante : « L'Europe ne peut sécréter une identité supranationale acceptée de tous, que moyennant le respect des identités nationales des peuples qu'elle rassemble et l'aménagement de relations interculturelles équilibrées dans lesquelles les diverses collectivités se reconnaissent »⁷. Il en va du monde arabe comme de l'Europe ou de l'Afrique francophone.

À l'idée d'une culture nationale homogène et d'une identité culturelle dépourvue de toute différenciation, le discours officiel joint celle d'une seule langue de culture - l'arabe littéral - l'usage inévitable des langues occidentales ne pouvant être, en droit, qu'instrumental et, en principe, provisoire. À la culture monochrome correspond donc un monolinguisme fondamental, agrémenté, par nécessité, de

⁷ Sélim ABou, « Pour une identité européenne », in *Le français aujourd'hui (Französisch heute)*, Mélanges offerts à Jürgen Olbert, Frankfurt am Mein, Verlag Moritz Diesterweg 1992, p. 248-255.

l'usage utilitaire des langues étrangères. La réalité est évidemment toute autre sur ce territoire où, depuis la plus haute Antiquité sans solution de continuité, les habitants ont toujours pratiqué une forme de bilinguisme, voire de trilinguisme ou une autre ; où neuf siècles de bilinguisme araméo-grec permirent à la population de participer aux diverses manifestations de la culture humaniste en gestation dans le bassin méditerranéen, et où la période suivante, marquée par le bilinguisme arabe-italien mais surtout arabe-français, la mirent en rapport continu [21] avec les principaux centres de rayonnement de cette culture : Rome, Florence, Venise, Paris ⁸.

La réalité, dans ce pays, est que, depuis plus d'un siècle et demi, la langue française est enseignée et pratiquée comme langue de formation et de culture, au point d'être devenue une composante essentielle de l'identité culturelle libanaise. Selon une enquête dont les résultats seront publiés cette année, la tendance, actuellement perceptible, au trilinguisme, semble assigner à chacune des trois langues un statut préférentiel : l'arabe, langue officielle et langue de culture ; le français, langue de communication, de formation et de culture ; l'anglais, langue d'information et de communication internationale. En fait, « il existe actuellement au Liban trois catégories de francophones, suivant que ceux-ci ont le français comme langue maternelle, comme langue seconde ou comme langue étrangère. Ce qui est requis, c'est l'expansion de la langue seconde, qui ne peut cependant s'effectuer que moyennant (...) l'élaboration d'une politique linguistique et culturelle répondant à la vocation spécifique de ce pays, telle qu'elle est inscrite dans ses données historiques et sociologiques ». ⁹

L'Université n'est pas au service du discours officiel, mais au service de l'homme. Elle se doit d'aider l'étudiant à analyser les données historiques et sociologiques de sa culture, si complexes soient-elles ; elle se doit de l'aider à assumer toutes les composantes de son identité culturelle nationale ; elle doit, à cet effet, lui montrer que la conception qui sous-tend le discours officiel, marqué par une allergie profonde à la diversité culturelle et au pluralisme [22] linguistique, est en porte-à-faux par rapport à la réalité en cours dans le monde. En effet hormis les

⁸ Voir, à ce sujet, Sélim ABOU, « Les enjeux de la francophonie au Liban », in Sélim Abou et Katia Haddad (dir.), *Une francophonie différentielle*, Paris, L'Harmattan 1994, p. 413-417.

⁹ Sélim ABOU, « Les enjeux de la francophonie au Liban », op. cit., p. 422.

pays soumis à un régime totalitaire, tous les États du monde cherchent les moyens les plus adéquats pour gérer la diversité culturelle de la nation qu'ils gouvernent, avec le double souci de respecter les différences propres aux communautés qui composent la population et de préserver la cohésion ou l'unité de la nation. Pour ne retenir, comme exemple, que des États occidentaux, les méthodes appliquées en Suisse ou en Belgique, au Canada ou aux États-Unis accusent des différences notoires, mais aucune n'entend sacrifier la diversité culturelle, comprise comme une richesse à verser au patrimoine de la nation.

En ce qui concerne la diversité linguistique, le cas de l'Europe occidentale est le plus significatif. Des États comme la France ou l'Allemagne qui, il y a à peine un siècle, voyaient dans l'unicité de la langue un corollaire de l'unité de la nation, sont aujourd'hui à la recherche de formules bilingues ou trilingues qui facilitent l'émergence d'une identité européenne. Tel linguiste propose, pour les jeunes Européens, l'apprentissage de trois langues : la langue maternelle, une langue seconde appartenant à une autre famille que la langue maternelle, une langue de communication, qui peut être l'anglais, apprise comme langue étrangère ¹⁰. Tel autre, qui ne doute pas que les « polyglottes » soient les « piliers de l'Europe unie » préconise, pour les jeunes Européens, un trilinguisme composé de la langue maternelle, de la langue du pays voisin le plus influent, et d'une langue fédératrice, qui peut être le français, l'allemand ou l'anglais ¹¹. Devant ces faits et l'évidence [23] qu'ils manifestent, une question se pose, à laquelle je vous laisse le soin de répondre : « Pourquoi faut-il donc que, par rapport aux politiques linguistiques et culturelles en cours dans le monde, le discours officiel libanais accuse un retard d'au moins un siècle ? »



¹⁰ Harald WEINRICH, d'après Nicole Gueunier, « Harald Weinrich : langue, texte, Europe », in *Le français aujourd'hui*, mars 1993, p. 110-114.

¹¹ Claude HAGÈGE, *Le souffle de la langue - Voies et destins des parlers d'Europe*, Paris, Éd. Odile Jacob 1992, p. 53-83.

Il importait de dénoncer l'incohérence du discours officiel et ses implications, avant de définir le rôle de l'université dans le domaine de la culture. Faciliter à l'étudiant l'apprentissage conscient et rationnel de son identité culturelle suppose, de la part de l'université, tout un jeu de *distanciations* par rapport à la réalité de la culture nationale telle qu'elle est spontanément vécue par la population. La première distanciation, que l'Université Saint-Joseph pratique d'instinct et sans faille, s'exprime en quelque sorte négativement. Elle consiste à ne tenir aucun compte de l'origine communautaire de l'étudiant, ni de son allégeance supranationale. Elle lui fait comprendre ainsi, tacitement, d'une part que seule importe son identité culturelle nationale, d'autre part que ses allégeances communautaire et supranationale sont implicitement respectées, mais que, surinvesties, elles seraient, à un degré ou un autre, signe de pathologie sociale et culturelle, hautement nuisible à l'unité nationale.

La deuxième distanciation s'exprime positivement. L'Université la pratique dans la mesure même où elle stimule la créativité, cette créativité dont nous avons vu qu'elle surgissait au confluent de la formation professionnelle, du dialogue pluridisciplinaire et de l'épanouissement de la personnalité. En effet, cette créativité est de nature à se traduire par l'invention de nouveaux modèles de comportement, de pensée et de sensibilité. Dans quelque domaine - familial, professionnel, relationnel - qu'ils exercent leurs effets, les [24] nouveaux modèles se diffusent de proche en proche dans toute la société, arrachent la culture à la sclérose qui la menace et l'acheminent vers un changement salutaire. Le changement est sans doute lent, d'autant plus lent que les modèles de comportement évoluent plus vite que les modèles de pensée et de sensibilité, mais il est une condition essentielle de la modernisation et du développement de la société.

Une troisième distanciation consiste à critiquer les aspects les plus retardataires de notre culture nationale et à les dénoncer dans notre tâche éducative, afin de stimuler les étudiants à exercer leur créativité dans les domaines correspondants. Ces aspects sont légion. Je n'en retiens qu'un, à titre d'exemple : celui du statut et du rôle de la femme. Il est clair que la femme libanaise est loin de jouir des droits que la femme occidentale a conquis au cours de sa lutte pour l'égalité des sexes. Mais ce retard peut être bénéfique s'il permet à nos étudiantes de s'interroger sur le type d'égalité, quantitatif ou qualitatif, auquel elles aspirent, autrement dit de se demander s'il faut rechercher une égalité selon un schème unique ou uniforme en

copiant les modèles masculins, ou s'il convient davantage d'inventer des solutions originales, proprement féminines, aux problèmes de notre temps. À cet égard, un bel exemple nous est donné par les femmes algériennes qui inventent, au fur et à mesure des événements tragiques qui les affectent, leurs propres modèles de comportement politique, en marge des hommes qui les voient ainsi se soustraire, au moins dans un domaine déterminé, à leur pesante tutelle.

Une dernière distanciation est inhérente à la tâche spécifiquement humaniste de l'université. Elle consiste à aider l'étudiant à dépasser, en l'assumant, son identité culturelle, pour développer son identité humaine, c'est-à-dire s'ouvrir à l'universel. L'individu ne peut, comme le pensent les nationalistes de tout acabit, être réduit à « l'âme » ou à [25] « l'esprit » de son peuple, autrement dit à son être socioculturel. Absolutisée, son identité culturelle ne laisse pas de place à son identité humaine, qui pourtant la dépasse et l'englobe. L'identité humaine, il est vrai, se pose comme une abstraction - la commune humanité de l'homme - mais c'est une abstraction essentielle, puisqu'elle est la condition de possibilité, au plan théorique, de toute connaissance et, au plan pratique, de toute communication entre les hommes. C'est dire qu'elle indique une réalité d'ordre transcendantal, qui ne se pose plus en termes de culture, mais en termes soit d'ontologie, soit d'éthique.

Particulier et universel

Le troisième paradoxe est relatif à la fonction éthique de l'université. Celle-ci est coextensive à sa fonction culturelle. Un système culturel est en effet vécu par les gens comme un système de valeurs. Les modèles de comportement, de pensée et de sensibilité, dont l'ensemble constitue la culture vivante, actualisent des traditions et des conceptions qui, aux yeux de leurs usagers, sont dotées d'une signification éthique. Ainsi par exemple, les modèles de comportement et de sensibilité façonnés par l'idée chrétienne du pardon ou l'idée musulmane de la miséricorde sont porteuses de valeurs morales indiscutables. Il en va de même des modèles informés par les idées de justice, de courage, d'intégrité, de solidarité, d'hospitalité et d'autres idées similaires, telles qu'elles sont vécues dans la tradition culturelle de telle ou telle communauté. Or dans ce domaine, on peut affirmer sans risque d'erreur qu'au Liban il n'est pas une communauté qui n'ait quelque chose à ap-

prendre des autres. Il appartient à l'université de dissiper les préjugés éventuels qui occultent cette vérité, d'enseigner le respect des valeurs particulières propres aux diverses [26] communautés et de stimuler leur interaction au bénéfice de tous.

Mais c'est au niveau de certains modèle de pensée majeurs qu'apparaissent des différences significatives. Ainsi, par exemple, les chrétiens et les musulmans libanais n'ont pas tout à fait la même conception des relations de l'individu avec Dieu, des rapports entre la religion et l'État, de la liberté religieuse, du statut personnel, du sens de l'histoire, etc. La tâche primordiale de l'université est de promouvoir la connaissance et le respect de ces différences, sans ignorer pour autant les points de convergence. Un exemple nous est fourni par l'expérience, encore timide il est vrai, de l'Institut d'études islamo-chrétiennes. Les animateurs de l'Institut, chrétiens et musulmans, ont pour principe premier la reconnaissance lucide des différences et le rejet de tout concordisme démagogique. Leur but est de promouvoir la connaissance mutuelle des différences et des convergences. Leur méthode consiste à choisir, pour chaque session de cours, un thème déterminé, un problème éthique ou humain, que deux conférenciers, l'un chrétien, l'autre musulman, développent chacun selon les normes de sa tradition religieuse. Expérience modeste sans doute, mais plus honnête qu'un dialogue théologique, dont les conditions minimales n'existent pas encore et qui, de ce fait, ne peut que verser soit dans la démagogie, soit dans l'affrontement. Expérience indispensable toutefois, dans la mesure où le respect des différences ne signifie pas l'indifférence à leur égard, mais leur connaissance et leur compréhension.

Une fois initié objectivement aux différences entre les traditions culturelles issues de deux religions en présence, l'étudiant est nécessairement porté à les comparer et à exercer sur elles son jugement critique. Or c'est la comparaison elle-même qui va le libérer des limites étroites de sa culture communautaire telle qu'il la vit, et ouvrir celle-ci aux dimensions de l'universel, inscrit dans la conscience [27] rationnelle comme son exigence la plus formelle. Il importe d'explicitier cette affirmation. Par définition, « aucune culture ne peut prétendre incarner à elle seule l'universel. L'universel, en tant qu'horizon naturel de la conscience rationnelle, n'est que le principe régulateur qui préside à la comparaison différentielle des cultures. À sa lumière, les sujets engagés dans une conjoncture interculturelle sont conduits à distinguer ce qui, dans chacune des cultures en présence, est moralement bon ou mauvais, meilleur ou pire », et à « discerner, parmi les modèles

culturels, ceux qui sont les plus aptes à fournir un surcroît de liberté et de responsabilité »¹². En un mot ils sont portés à reconnaître ce qui, dans chaque tradition culturelle, est plus proche ou plus éloigné des exigences de ce qu'on appelle le droit naturel.

Il revient à l'Université de faire accéder les étudiants à cette notion de droit naturel et aux valeurs *universelles* qu'elle implique. En dépit de son nom, le droit naturel ne relève pas de la science juridique, mais de la philosophie morale. Il se laisse définir par « le principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres »¹³, principe primitif inscrit dans la conscience rationnelle, « cette conscience de soi » qui, selon les termes de Kant, « est une et identique dans chaque conscience ». Ce principe est celui-là même que, bien avant Rousseau, Samuel Pufendorf, historien, juriste et philosophe allemand du XVIIe siècle, appelait la volonté générale et définissait ainsi : « Que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en [28] droit d'exiger de lui, nul n'en disconviendra »¹⁴. Ce principe est aussi celui que Kant, au XVIIIe siècle, définissait par l'impératif catégorique : « Agis toujours comme si ta volonté était législatrice universelle ». Que le principe de « l'égalité des êtres raisonnables et libres » ait trouvé sa formulation la plus adéquate à une époque donnée et dans une aire de civilisation déterminée, ne le relativise pas pour autant, car cette formulation ne fait que justifier spéculativement une aspiration fondamentale qui, elle, est aussi vieille que l'homme, comme l'ont manifesté nombre d'événements au cours de l'histoire.

Mais ce principe primitif qu'est le droit naturel demeure abstrait et indéterminé. Il n'a d'effet sur la réalité sociale et culturelle, que parce qu'il développe un contenu concret et déterminé, sous la forme d'un ensemble de principes dérivés, servant de cadre de référence pour toute évaluation des mœurs d'une nation et des lois positives qui les régissent. Ces principes dérivés constituent ce que nous appelons les Droits de l'homme. Universels mais perfectibles, les Droits de l'homme

¹² Sélim ABOU, « L'identité culturelle », in Encyclopédie *Clartés*, Supplément, Juin 1992, 4891/12.

¹³ Eric WEIL, *Philosophie politique*, Paris, Vrin 1971, p. 35.

¹⁴ Cité par Alexandre PHILONENKO, « Rousseau », in *Dictionnaire des œuvres philosophiques*, Paris, PUF 1986, p. 698.

expriment la conscience historique que nous avons aujourd'hui du droit naturel qui, lui, transcende l'histoire. Ils sont le moyen terme entre le droit naturel, universel et immuable, et les droits positifs, particuliers et changeants. C'est dans la mesure où le droit positif qui régit une nation s'ouvre aux exigences du droit naturel, telles qu'elles s'expriment dans les Droits de l'homme, que l'identité culturelle du citoyen s'ouvre à l'universalité de l'identité humaine. C'est dans cette mesure aussi que sa culture particulière tend à réaliser l'universel qu'elle porte potentiellement en elle, c'est-à-dire à sécréter, au sein d'une synthèse originale, des valeurs conformes au « principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres ».

[29]

Il reste à dire que le droit naturel et les Droits de l'homme qui en découlent constituent le seul terrain sur lequel peut et doit s'engager le dialogue des cultures, aussi bien au sein d'une nation particulière qu'entre les nations du monde. Le droit naturel, tel qu'il s'exprime dans les Droits de l'homme, présente un double avantage. Le premier est qu'il oblige tout homme, à la seule condition qu'il veuille se comporter en homme, tandis que le code moral d'une religion, si sublime soit-il, n'oblige, à strictement parler, que les adeptes de cette religion. Le deuxième avantage, c'est qu'il met les religions en garde contre cette forme de dogmatisme, voire de fanatisme, qui consiste à ne considérer comme hommes à part entière que leurs « fidèles » respectifs et, soit à persécuter les autres, comme c'était autrefois le cas, soit à les « tolérer », comme c'est souvent le cas aujourd'hui. Il constitue donc un minimum exigible de la religion qui, pourtant, est appelée à le parachever par une dimension proprement spirituelle ou mystique. La tâche humaniste de l'université en général et de notre Université en particulier, suppose la compréhension de toutes ces implications et leur prise en compte. Il n'était peut-être pas inutile de les rappeler.

Conclusion

Il est temps de conclure. Dans un ouvrage récent intitulé *Sidon, cité autonome de l'empire perse*¹⁵, l'auteur écrit : « L'histoire de Sidon est des autres cités-États phéniciennes a sans cesse oscillé entre liberté et sujétion, dans le cadre des Empires qui se sont succédé au Proche-Orient (...). Cet ouvrage analyse les rapports complexes et évolutifs entre dominants et dominés pendant la période la mieux connue [30] de l'histoire de Sidon (...). Il montre comment et jusqu'à quel point cette cité a réussi à préserver son autonomie politique et sa spécificité culturelle en dépit des contraintes et de la lourdeur de l'occupation étrangère ». Sur des modes différents, l'histoire se répète, parce que l'homme est l'homme. Aujourd'hui, l'enjeu le plus grave pour le Liban est de préserver son identité culturelle. Cet enjeu concerne l'Université plus que toute autre institution sociale, dans la mesure où sa tâche consiste à former des citoyens qui, au-delà de leur compétence professionnelle, sont conscients de la spécificité culturelle de leur pays ; dans la mesure où ces citoyens sauront défendre leur identité culturelle nationale et garantir ainsi l'avenir politique de leur patrie ; dans la mesure enfin où ils seront toujours disposés à évaluer leurs identités particulières - religieuse, communautaire, nationale, supra-nationale - à l'aune de leur identité humaine et où chacun d'eux voudra prendre à son compte la célèbre déclaration de Montesquieu : « Si je savais quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma famille et ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma patrie et qui fût préjudiciable (...) au Genre humain, je la regarderais comme un crime (...), parce que je suis homme avant d'être Français (ou bien) parce que je suis nécessairement homme et que je ne suis Français que par hasard »¹⁶.

¹⁵ J. ELAYI, Paris, Éditions Idéaphane 1989.

¹⁶ MONTESQUIEU, *Cahiers 1716-1765*, Paris, Grasset 1941, p. 10.

[31]

LES LIBERTÉS.

Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.

II

Les défis de l'Université

19 mars 1997

Allocution du Recteur de l'Université Saint-Joseph à l'occasion de la fête patronale, en présence des enseignants et de représentants du personnel, des étudiants et des Anciens

[Retour à la table des matières](#)

[33]

« Les paradoxes de l'Université », dont je vous ai entretenus l'an dernier, énonçaient les principes régulateurs censés régir l'action de l'Université dans la cité : nécessité, pour l'institution universitaire, *d'adapter sans cesse* ses programmes d'enseignement et de recherche aux besoins changeants de la société, mais en même temps de s'assurer une *marginalité* suffisante pour sauvegarder sa liberté académique et ses objectifs spécifiques ; obligation de *s'enraciner* dans la réalité culturelle de la nation qu'elle dessert, mais aussi de garder la *distance* requise pour en abattre les cloisonnements et en résorber la diversité dans une synthèse différenciée ; devoir d'enseigner le respect des valeurs *particulières* propres aux divers groupes qui composent la nation, tout en les soumettant constamment à une évaluation critique en fonction des valeurs *universelles* issues de « l'humanité de l'homme ». « Les défis de l'Université », que je me propose d'évoquer aujourd'hui, concernent les conditions d'application de ces principes régulateurs et consistent, au premier chef, dans la critique des idéologies, explicites ou diffuses, qui cherchent à entraver leur mise en œuvre ou à neutraliser leurs effets.

Des milliers de pages ont été écrites sur l'idéologie, sa nature et sa fonction. Il serait fastidieux de dénoncer ici les définitions abusives ou les contradictions qui les émaillent. Il suffit pour notre propos de retenir les quatre [34] caractéristiques suivantes : - l'idéologie est au service du pouvoir, d'un pouvoir quel qu'il soit, et vise à le légitimer ; - l'idéologie peut se manifester à travers des institutions, des pratiques, des rites et des symboles, mais c'est essentiellement par et à travers le langage qu'elle s'exprime directement et exerce sa fonction spécifique ; - le discours idéologique n'a pas pour autant une existence autonome à l'instar des discours scientifique, philosophique, juridique, éthique ou théologique, il s'insinue

dans ces discours, épouse leur forme rationnelle et pervertit leur contenu ; - à cet effet, il mêle des concepts univoques à des images percutantes, afin de mobiliser l'affectivité autour de certaines idées - forces et de paralyser l'intelligence critique susceptible de les démystifier.

Quant à son fonctionnement, le discours idéologique se veut rationnel et il l'est formellement dans la mesure où il parvient à occulter ce qu'un politologue appelle le caractère sacré du pouvoir, c'est-à-dire, quelque profane ou laïc que soit ce pouvoir, « le fait qu'il reste sacré pour ceux qui l'exercent, qu'il doit l'être pour ceux qui le subissent et qu'il comporte une menace pour ceux qui le refusent » ¹⁷. Le sacré se dissimule globalement sous une expression ou un mot, dont le discours idéologique n'explicite jamais le sens, mais qu'il affecte d'une charge émotionnelle redoutable. Le mot sacralisé - l'ordre, la nation, le peuple, l'indépendance, la démocratie, la liberté, le droit, la morale, etc. - appelle au sacrifice de soi pour « la cause » qu'il suggère, mais ne se prête pas à l'interprétation. Seul le pouvoir est censé en connaître le sens. Il est une sorte de présupposé magique, à partir duquel se déploie la logique du discours. Le mettre en question, c'est se rendre coupable de violence. Au Liban, le sacré a pour signifiant global le [35] mot « arabe » et ses dérivés : arabisme, arabité, arabisation. Tout se passe comme s'il existait une « essence arabe » à la lumière de laquelle nous sommes tenus de redécouvrir notre *vérité historique*, de réinterpréter notre réalité *sociologique*, de réviser notre destin *politique*. Pour nous universitaires, qui n'avons pas d'autre arme que le langage, critiquer les perversions sémantiques d'un tel discours est un devoir primordial.

La lecture de l'héritage historique

Parmi les disciplines scientifiques, l'histoire est peut-être celle qui se prête le plus facilement aux manipulations idéologiques, du fait qu'elle est moins la restitution du passé que sa reconstruction. Il reste qu'un abîme sépare la tendance à privilégier certaines données par rapport à d'autres, du désir, conscient ou inconscient, d'occulter des pans entiers de la réalité. Dans le discours idéologique, tel

¹⁷ Olivier REBOUL, *Langage et idéologie*, Paris, PUF 1980, p. 30.

qu'il s'exerce dans l'enseignement et l'information, l'histoire du Liban ne commence vraiment qu'avec la conquête arabe, en somme la pointe de l'iceberg. Que le territoire soit parsemé des vestiges du passé phénicien, araméen, grec ou romain et qu'il en révèle de nouveaux aujourd'hui demeure, pour l'idéologie dominante, un fait extérieur à « l'essence ». Celle-ci minimise, discrédite ou exclut tout ce qui n'est pas elle. Dans nos manuels scolaires, le passé lointain du pays est réduit à la portion congrue. Dans les échanges intercommunautaires, qui ose s'y référer est accusé de renier ses vraies « origines » et se trouve insidieusement culpabilisé.

Le Liban n'est pas le seul pays du monde arabe à souffrir de l'amputation idéologique de son histoire. Pour s'en persuader, il suffit d'écouter cette protestation indignée d'une journaliste algérienne, Khalida Messaoudi, qui [36] risque tous les jours sa vie pour lutter contre l'obscurantisme dont son pays est victime : « Pour les manuels, dit-elle, l'histoire de l'Algérie commençait avec l'arrivée des Arabes et de l'Islam. Avant, rien. Comme si les Berbères, les Phéniciens, les Romains et les autres n'avaient pas existé. Quant aux Turcs et à l'Empire ottoman, ce n'étaient pas des occupants, mais une 'présence musulmane'. Un prof d'histoire, un seul, une femme, en seconde, nous a dit que cette matière telle qu'elle était obligée de nous l'enseigner était une escroquerie, et elle nous donnait des références de bouquins qu'on ne trouvait pas chez nous, mais en France. Elle nous disait : 'Si vous le pouvez, lisez-les, lisez !'... Faisant écho à l'histoire dénaturée des livres scolaires, il y avait la télévision officielle. Les films, souvent égyptiens, diffusaient un message unique : les arabo-musulmans sont les plus beaux, les plus courageux, les plus tout ; ils n'ont jamais fait aucune erreur et, partout où ils sont allés, les populations ont naturellement, spontanément embrassé l'islam » ¹⁸.

Il ne s'agit certes pas de minimiser l'importance de l'héritage historique arabe de ce pays. Les Libanais, tous les Libanais, en ont une conscience claire. Mais l'idéologie agit sur l'inconscient et c'est à ce niveau qu'opère la sacralisation du signifiant « arabe », dont le signifié mêle inextricablement les connotations linguistique, ethnique et religieuse. La visée occulte du discours idéologique est de reléguer dans l'ombre les racines historiques plus anciennes qui ont contribué à façonner la personnalité spécifique, singulière, originale, de la nation libanaise. À des variantes près, il en va de même dans les autres pays du monde arabe. Partout

¹⁸ Khalida MESSAOUDI, *Une Algérienne debout*, Entretiens avec Elisabeth Shemla, Paris, Flammarion 1995, p. 67-68.

le discours idéologique arabe ôte au peuple [37] le goût, voire la possibilité de s'approprier l'histoire de son territoire et de découvrir ainsi ses racines profondes. Tout se passe comme si on voulait dépouiller chaque nation de sa personnalité particulière pour la dissoudre dans une généralité abstraite, celle de la « nation arabe », et comme si on laissait aux seuls Occidentaux le privilège de mettre en valeur le patrimoine pharaonique de l'Égypte, l'héritage assyrobabylonien de l'Irak, le passé phénicien, romain et berbère, lui-même différencié, des pays du Maghreb, et j'en passe.

Il ne s'agit pas non plus de méconnaître le lien étroit entre l'héritage arabe et la religion musulmane, ni de porter sur celle-ci un jugement de valeur quelconque. Comme l'écrivait récemment l'historien français Alain Besançon : « Une religion qui s'est étendue sur une vaste portion de la terre, dont les adeptes sont en train de devenir plus nombreux que les chrétiens (toutes confessions confondues) ; une civilisation cohérente ; un art imposant : tout cela échappe évidemment au jugement global »¹⁹. Mais lorsque le discours idéologique suscite dans l'inconscient collectif un amalgame entre les deux attributs « arabe » et « musulman », il trompe à la fois les musulmans et les chrétiens, et sur la constitution de l'héritage historique arabe, et sur les conditions d'appropriation de cet héritage. D'une part, en effet, il tend à dissoudre dans le patrimoine arabo-musulman l'apport spécifique des chrétiens d'Orient à la littérature et à la pensée arabes, en particulier à l'époque abbaside, ainsi que la contribution décisive des chrétiens du Liban à la Renaissance du XIXe siècle. D'autre part, il implique, à tort, que le chrétien peut et doit s'approprier l'héritage historique arabe dans les mêmes termes que son compatriote musulman.

[38]

Ce dernier point mérite d'être explicité. Il l'a été avec une clarté parfaite par le P. Michel Allard, dans une des dernières leçons qu'il a prononcées, avant sa tragique disparition, à l'Institut des lettres orientales. Je me contente de le citer : « Dans une proportion qui doit dépasser 90%, ce qui a été écrit en arabe l'a été par des musulmans imprégnés de leur religion. Ce fait, il faut en tenir compte non seulement pour les études et la recherche, mais aussi pour l'enseignement. Il n'est pas de bonne pédagogie, par exemple, d'enseigner la langue et la littérature arabes

¹⁹ Alain BESANÇON, *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calmann-Lévy 1996, p. 145.

à des chrétiens en leur affirmant sans nuance que c'est leur langue et leur littérature qu'ils apprennent. Il serait plus franc de leur dire que cette langue et cette littérature qu'ils ont à étudier ont été profondément marquées par une religion qui n'est pas la leur et de profiter de l'occasion ainsi offerte pour les initier à la religion musulmane. Il est d'ailleurs tout aussi néfaste de faire croire aux jeunes musulmans que la langue et la littérature qu'ils apprennent sont seulement arabes. Il faudrait au contraire leur faire prendre conscience de l'influence de leur religion dans ces domaines culturels pour qu'ils comprennent mieux les difficultés des non-musulmans à faire vraiment leur tout ce qu'a produit la civilisation arabomusulmane »²⁰. J'ajouterais : pour qu'ils comprennent aussi la propension des chrétiens à s'approprier tout ce qu'a produit la civilisation occidentale qui, jusque dans ses formes les plus sécularisées, demeure la dépositaire obligée de leurs références anthropologiques et spirituelles.

[39]

La réinterprétation de la réalité sociologique

Pour réduire l'héritage *historique* du Liban à sa partie arabe, il suffit au discours idéologique de passer sous silence ses autres composantes, plus anciennes mais non moins significatives. Pour réduire la réalité *sociologique* de la nation à une identité arabe indifférenciée, il ne peut plus faire usage de la même méthode : le silence devient inopérant, car les faits parlent d'eux-mêmes, qu'il s'agisse du pluralisme communautaire ou de la diversité culturelle, qui en est le corollaire. Pour neutraliser ces faits, le discours idéologique utilise un langage stéréotypé qui vise à imposer à tout le monde l'attitude mentale souhaitée et à culpabiliser, en conséquence, tout autre mode de penser. Qui plus est, il mêle, selon des dosages étudiés, diverses fonctions du langage, glissant imperceptiblement de sa fonction référentielle, dénotative, qui consiste simplement à informer, à expliquer, à faire connaître quelque chose, à sa fonction rhétorique, connotative, où l'image l'em-

²⁰ Michel ALLARD, « Aux étudiants en langue et littérature arabes », in *Travaux et Jours*, n° 58, 1977, p. 11.

porte sur le concept et l'émotion sur la réflexion, pour aboutir enfin à sa fonction incitative, qui suggère le passage de l'idée à sa réalisation et use, à cet effet, des formes les plus insidieuses de l'injonction et de l'interdiction.

Aux yeux des idéologues, l'arabité du Liban proclamée dans le Document de l'Entente nationale, *enjoint* aux citoyens de bâtir l'unité de la nation sur le rejet du pluralisme communautaire. Selon une conception magique du langage, qui veut que ce qui n'est pas nommé n'existe pas, il est *interdit* de parler de ce pluralisme, sous peine d'être convaincu de confessionnalisme. Un diplomate français, surpris par l'inexistence au Liban d'une documentation de base sur ce qu'il appelle « la question primordiale des communautés religieuses », explique ainsi cette carence : « Tout Libanais qui l'eût abordé eut été localement taxé, en raison de sa confession propre, de faire montre d'un esprit [40] partisan »²¹, c'est-à-dire de confessionnalisme. Or nul n'ignore que le confessionnalisme, plus précisément l'exploitation de l'appartenance confessionnelle à des fins politiques, est en réalité le fait des idéologues eux-mêmes - gens du pouvoir ou leurs alliés -, mais le dire est à leurs yeux pure calomnie, car ce qu'ils préconisent, eux, c'est au contraire la déconfessionnalisation politique, prélude à l'égalité des citoyens et à l'unité de la nation. Rétorquer que la déconfessionnalisation politique implique une référence occulte à la loi du nombre et qu'elle est de nature à favoriser la majorité politique confessionnelle, c'est, disent-ils, leur intenter un procès d'intention, car, pour eux, la garantie de l'égalité des citoyens réside exclusivement dans la répartition paritaire des sièges parlementaires et des portefeuilles ministériels. Affirmer enfin que la véritable déconfessionnalisation est celle des mentalités et qu'elle passe nécessairement par un régime civil du statut personnel, c'est, selon eux, porter atteinte à l'autonomie, à l'intégrité et à la dignité des communautés, de ces communautés dont ils interdisent par ailleurs d'évoquer la pluralité.

Quand elle n'est pas une simple tactique destinée à neutraliser le thème de la déconfessionnalisation politique, la revendication d'un code de statut personnel commun à tous les citoyens traduit une exigence démocratique fondamentale. Un dirigeant arabe l'a compris, il y a déjà quelques décennies, et a opéré, dans son pays, une véritable révolution des mentalités. « C'est en Tunisie, écrit Mohammed Kerrou, que le mouvement de sécularisation a connu ses quelques heures de gloire

²¹ Luc-Henri DE BAR, *Les communautés confessionnelles du Liban*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris 1983, p. 15.

en affrontant d'emblée les mentalités religieuses traditionnelles. Le Code de statut personnel tunisien a été véritablement le coup décisif porté contre l'édifice juridico-culturel de l'islam traditionnel. [41] Il a valorisé le statut de la femme et consacré la famille nucléaire aux dépens de la famille élargie et de sa conception patriarcale. Inspiré du droit positif mais également de l'islam, il a été la réalisation moderniste la plus importante de l'ère des indépendances et aida à mieux faire accepter d'autres réformes qui ont suivi sans épuiser ce qui reste à réformer des lois et de la société pour parvenir à une plus grande égalité sexuelle et sociale »²². Si un mouvement similaire advenait au Liban, il signifierait la suprématie de la citoyenneté sur toute autre allégeance et l'égalité des droits et des devoirs pour tous, hommes et femmes. Il stimulerait et intensifierait de plusieurs manières les relations et les échanges entre les diverses communautés. Il consoliderait, dans les esprits, la prédominance de l'identité nationale de synthèse sur les identifications communautaires qui la médiatisent et l'alimentent. Il ne supprimerait pas pour autant les communautés elles-mêmes, car celles-ci sont des groupes historiques profondément marqués par leurs spécificités culturelles respectives, la religion y jouant le rôle d'un facteur d'ethnicité, comme ailleurs la langue. Le Liban sera toujours une nation pluricommunautaire : il est plus salubre de reconnaître cette vérité et d'en assumer toutes les conséquences, que de l'occulter et de s'exposer ainsi à ce qu'on appelle « le retour du refoulé », toujours violent.

Le pluralisme communautaire a pour première conséquence la diversité culturelle, issue à la fois des patrimoines respectifs des divers groupes qui composent la nation, de la manière particulière dont chacun de ces groupes vit les traits culturels communs à toute la population, de son rapport [42] aux cultures occidentales et de son attitude vis-à-vis d'elles. Pour les idéologues, le pluralisme communautaire n'est dangereux que parce qu'il sécrète une grande diversité culturelle. Dès lors, le principe de la solution est clair : *l'arabité* du Liban exige *l'arabisation* de sa culture, c'est-à-dire concrètement l'imposition de la langue officielle comme seule langue d'enseignement et de culture et la réduction des autres langues au simple statut de langues étrangères. Or, comme le note un chercheur tunisien, l'identité au nom de laquelle on revendique la langue arabe est elle-même définie

²² Mohamed KERROU, « Langue, religion et sécularisation au Maghreb », in *Actes du colloque international « Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement »*, tenu à Beyrouth les 21, 22, 23 mars 1996, Université Saint-Joseph et AUPELF-UREF, 1997.

à partir de cette langue : est arabe celui qui parle arabe ; et il se demande si, par ce « raisonnement circulaire », le Maghreb ne risque pas l'asphyxie.²³ Le Liban, lui, risquerait la dislocation, car la pluralité des langues et des cultures est ici un impératif, à divers titres que j'ai explicités ici même l'an dernier. Qu'on le veuille ou non, le Liban sera toujours bilingue, voire trilingue, où ne sera pas.

Ni le pluralisme communautaire, ni la diversité culturelle ne sont un obstacle à l'unité nationale. Ils peuvent être au contraire le moteur d'une identité de synthèse riche de combinaisons originales. Il me plaît, à ce sujet, de citer les propos particulièrement pertinents de Mohammed al-Sammak, parus dans *An-Nahar* du 3 décembre 1996, sous le titre « L'Autre : un point de vue islamique ». L'auteur commence par refuser à quiconque le droit de s'arroger le monopole de l'interprétation du texte sacré, car une telle prétention, dit-il, est « contraire à l'esprit de la religion ». Puis, s'inspirant à la fois du Coran et de l'idée d'humanité, il affirme : « Les hommes sont différents du point de vue ethnique, social et culturel, mais ils forment fondamentalement une 'seule Communauté' ». Il précise : « L'unité de la race, de la couleur, de la langue, voire de [43] la croyance, ne constitue pas une nécessité absolue pour la compréhension entre les hommes. Pour établir des relations fondées sur l'amour et le respect, il faut recourir à un dialogue qui tienne compte de ces différences créées et voulues par Dieu ». « Le dialogue ne vise pas à convaincre l'autre de cesser d'être lui-même. Il cherche, au contraire, à le découvrir dans sa profondeur afin de lui permettre de participer, par sa pensée, son expérience personnelle et sa foi, à la découverte de la vérité. Il faut ensuite œuvrer de concert avec lui, en vue de concrétiser cet amour qui est la manifestation la plus haute de la relation avec Autrui ».

La révision du destin politique

C'est dans le domaine politique proprement dit que l'idéologie dévoile sa stratégie. Elle assigne un espace limité à la liberté d'expression : à la discussion, au débat, à la critique. Cette opération répond à un triple objectif : servir d'exutoire aux mécontentements des citoyens et leur donner à penser qu'ils sont libres de

²³ Abdallah BOUNFOUR, cité par Mohamed Kerrou, op. cit.

s'exprimer ; contrôler et censurer par diverses techniques cette liberté d'expression, dès qu'elle prétend transgresser les limites assignées ; chercher à persuader les grandes Puissances qui, par commodité, ne cherchent qu'à le croire, que ce qui a cours ici, c'est bien un régime démocratique. Derrière cet espace de liberté restreint, se tient une zone d'ombre qui est celle du sacré et d'où émane le discours idéologique. Au Liban, le sacré est double : celui du pouvoir délégué et celui du pouvoir réel. Discourir contre le premier n'est guère supportable, discourir contre le second est proprement sacrilège. Ainsi par exemple, comme le notait la presse du 3 décembre 1996, oser, lors des débats à la Chambre, certains commentaires sur la nature des relations avec la Syrie, c'est, aux yeux des dirigeants « offusqués », commettre « une [44] transgression blasphématoire d'un domaine sacré ». ²⁴ La transgression est d'autant plus grave que, en ultime instance, elle porte atteinte au cœur même du sacré, le leadership présumé de la « nation arabe ».

Pour enraciner dans l'esprit et l'imagination des citoyens les rapports de subordination qui lient le pouvoir local au pouvoir régional, l'idéologie ne manque pas d'avoir recours au langage symbolique de l'iconographie. Mais elle a pour tâche essentielle de justifier le pouvoir à double détente qui régit ce pays. À cette fin, elle se fait discours, un discours sémantiquement manipulé. La langue s'y trouve dépouillée de sa capacité polysémique et enfermée dans une stricte monosémie, c'est-à-dire dans l'univocité d'un sens assigné dogmatiquement par la propagande. C'est d'ailleurs là le propre de tout discours idéologique. Pour prendre des exemples lointains, c'était le cas, en Occident, lorsqu'on parlait de « nouveau foyer de vie » (*new life hamlet*) pour désigner un « camp de réfugiés », ou de « programme de contrôle des ressources » (*resources control program*) pour évoquer les « préparatifs de guerre chimique », ou encore lorsqu'on célébrait à Prague le trentième anniversaire de « la libération de la Tchécoslovaquie par l'Armée rouge ». C'était ici le cas, durant la guerre, lorsqu'on continuait à appeler « force de dissuasion » ce qui était devenu une « armée d'occupation ». C'est aujourd'hui le cas, lorsqu'à propos de cette même armée on parle de simple « présence » et que les éléments « présents » sont considérés comme des « hôtes ». C'est aussi le cas lorsque des accords contraignants sont officiellement appelés « accords de coopération et de fraternité ».

²⁴ *L'Orient-Le Jour*, 3 décembre 1996.

« Mais ce n'est là qu'un premier degré de perversion sémantique : les mots et les expressions sont frappés d'une univocité stricte qui vise à imposer une vision partielle et [45] partielle de la réalité. Or la perversion va plus loin, lorsque le discours devient indifférent à toute référence réelle et que cette chute des référentiels entraîne l'élimination de la tension entre monosémie et polysémie caractéristique de la langue : le discours tombe dans l'asémie, les mots ne veulent plus rien dire » ²⁵. Deux illustrations lointaines de ce genre de discours, ou de ce qu'on appelle couramment « la langue de bois », nous sont fournis par le Français Olivier Todd et le Tunisien Mohammed Kerrou. Le premier s'exprimait en 1975, dans le contexte de la guerre froide. « Nous tous, à l'Est comme à l'Ouest, écrivait-il, nous ferions bien de vider une bonne fois les coffres poussiéreux de notre vocabulaire. Comme ce serait rafraîchissant, si les politiciens, les militants politiques, les éditorialistes s'arrêtaient de défendre l'indéfendable et cessaient de manipuler des mots comme droite, centre, gauche, aliénation, prolétariat, progressiste, conservateur, réactionnaire et révolutionnaire » ²⁶. Le second se réfère au discours officiel de son pays. « Il est frappant de voir, écrit-il, comment les systèmes d'information officielle s'emparent des thèmes politiques et les vident, par répétition continue et abusive, de leurs contenus et les transforment en slogans creux et dépourvus de sens : tel était le cas au cours des années 60 et 70 des notions de « l'unité nationale », « le progrès social », « le socialisme », « la révolution agraire », « l'unité du peuple », « la société médiane », etc. C'est encore le cas de nos jours de « la démocratie », « la société civile », « les droits de l'homme » ²⁷.

[46]

Dans ce genre littéraire universel, le discours idéologique libanais occupe une place de choix, car le non-sens s'y concentre sur deux termes qui résument l'essence même de la vie politique : la démocratie et l'indépendance. Il ne s'agit pas ici d'évoquer les faits qui vident ces deux notions de leur sens : ils s'étalent quotidiennement dans la presse. Il s'agit bien plutôt du langage qui prétend banaliser la répression et la dépendance et porter les citoyens à s'y accoutumer. Lorsque le slogan de « la sécurité nationale » justifie le musellement de l'opposition, la ré-

²⁵ Sélim ABOU, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos 1981, 1986 ; 3^e édition « Pluriel », Hachette 1995, p. 149-150.

²⁶ Olivier TODD, « The Triumph of Newspeak », in *Newsweek*, 29 septembre 1975.

²⁷ Mohamed KERROU, *op. cit.*

pression des manifestations, le contrôle étatique des médias, la censure de la presse, les arrestations arbitraires, la démocratie est sur le point de mourir. Lorsque ceux qui portent à la connaissance du monde extérieur les violations des droits de l'homme commises dans ce pays sont accusés de « ternir l'image du Liban à l'étranger », la démocratie agonise.

Il en va de même de la notion d'indépendance, qu'il s'agisse de la politique intérieure du Liban ou de sa politique étrangère. Le discours idéologique n'est pas à court d'arguments pour justifier ce qu'il faut bien appeler l'aliénation politique de ce pays. « Une tendance se dessine, écrit Fouad Boutros, qui soutient avec quelque approbation tacite que du fait de la mondialisation et de ses prétendues contraintes sur l'État-nation, les notions classiques d'indépendance et de souveraineté ont fait leur temps ». Justifier la dépendance politique à sens unique qui subordonne un État à un autre par l'interdépendance économique qui joue dans tous les sens à la fois entre des États souverains, c'est avouer qu'on a renoncé à la souveraineté de son propre pays ou équivalentement qu'on l'a trahi. « L'interdépendance, précise l'ancien ministre des Affaires étrangères, ne produit pas des effets sélectifs contre un pays exclusivement : c'est dire combien elle est inopérante pour justifier l'hégémonie d'un État sur un autre, même dans le cadre d'un ordonnancement régional géopolitique ou [47] économique, lequel n'existe d'ailleurs pas en ce qui nous concerne ». Indigné par l'outrecuidance de ce type de discours, il s'écrie : « Peut-on reprocher au citoyen, dont la faculté d'étonnement est épuisée, de se sentir bafoué dans sa dignité, méprisé dans son intelligence ? » ²⁸.

Il arrive que le discours idéologique, quand il est proféré directement par les protecteurs, se fasse plus familier, plus affectif. Les deux peuples ne sont-ils pas en tout semblables, ne sont-ils pas en interaction constante, ne constituent-ils pas finalement un seul peuple ? En témoignent les nombreux liens matrimoniaux entre les ressortissants des deux pays et mille traits historiques et culturels communs, que l'on prend soin de ne pas préciser. Vouloir séparer le destin des deux pays, c'est chercher à « gommer l'identité de la nation arabe ». Il est curieux que les Wallons de Belgique ou les Suisses francophones n'aient pas perçu la pertinence d'un tel argument pour déclarer qu'ils constituent, avec les Français, « un

²⁸ Fouad BOUTROS, « Diversion et dérobadé », in *L'Orient-Le Jour*, 6 décembre 1996.

seul peuple dans deux États séparés » ! Dépourvue de sens, une telle assertion est néanmoins inquiétante, car elle rappelle une déclaration historique fameuse de même structure : « Les Autrichiens et les Allemands sont un seul peuple dans deux États séparés ». C'était en 1938, à la veille de l'Anschluss.

Conclusion

La critique du discours idéologique à laquelle je me suis livré a un double objectif. Le premier est de désarmer un langage piégé qui, par la répétition incessante de ses antennes, joue sur la lassitude des citoyens et cherche à miner leur résistance. L'éditorialiste de *L'Orient-le Jour*, [48] Issa Gorayeb, nous met en garde contre cette stratégie : « Il paraît essentiel (...) de protester sans cesse, même si dans le Liban d'aujourd'hui les mots sont impuissants face au fait accompli. Car le pire du pire, c'est la résignation de toute une nation à une conjoncture qui la dépasse, c'est la banalisation de l'anormal, un processus déjà dangereusement avancé au demeurant »²⁹. Mais protester n'est pas opposer au discours idéologique officiel un discours partisan de même nature, c'est démystifier toute idéologie, d'où qu'elle vienne, et maintenir en éveil le sens critique, afin de pouvoir analyser la réalité telle qu'elle est. Le deuxième objectif est de souligner le rapport qui lie nécessairement la démocratie à la pensée critique, dont l'absence se fait cruellement sentir dans cette région du monde. L'écrivain iranien Dariyush Shayegan l'exprime avec une remarquable lucidité : « C'est l'absence de ce courant intellectuel critique et moderne, écrit-il, qui provoque le double langage, qui suscite des identifications en chaîne (...), qui nous enlise dans des distorsions invraisemblables, qui tisse ce réseau de mensonges par les mailles duquel nous nous faufile si allègrement, sans connaître le dur apprentissage des limites de la raison ». Il ajoute : « Les seuls outils à même de nous libérer intérieurement et de provoquer un changement de registre dans notre faculté de percevoir les choses, demeurent une pensée critique et la lame tranchante d'une interrogation fondamentale s'attaquant sans merci aux vérités les plus exclusives ».³⁰

²⁹ Issa GORAYEB, « Grandeur nature », in *L'Orient-le Jour*, 18 septembre 1996.

³⁰ Dariyush SHAYEGAN, *Le regard mutité. Schizophrénie culturelle : pays traditionnels face à la modernité*, Paris, Albin Michel 1989, p. 46, 44.

[49]

La critique n'est évidemment pas une fin en soi, mais elle est la condition d'accès à la vérité des choses. Dans notre enseignement et nos recherches, dans la formation de formateurs qui nous incombe, il importe au plus haut point de démythifier la lecture de notre héritage historique et la réinterprétation de notre réalité sociologique, telles que les produit le discours idéologique. Il importe que nos étudiants, déculpabilisés, découvrent toutes les dimensions du passé de leur patrie et apprennent à les valoriser. Il importe aussi qu'ils sachent reconnaître la richesse d'une identité nationale complexe, sans doute difficile à gérer ; mais susceptible de porter la nation libanaise au rang d'un modèle utile pour toutes les nations pluriethniques, de plus en plus nombreuses de par le monde. Mais au-delà de l'enseignement relatif à ces thèmes spécifiques, il est essentiel, pour la formation générale de nos étudiants, de leur transmettre, sans relâche, cette éthique du langage, ce souci de la vérité, ce discernement des valeurs, que chacun de vous pratique personnellement et que j'ai souvent eu l'occasion, dans mes rapports avec vous, d'apprécier et d'admirer.

Quant à notre destin politique, le Liban semble condamné à attendre une conjoncture favorable pour lever l'hypothèque qui pèse sur son indépendance et sa souveraineté. En attendant, faute de pouvoir interroger les oracles, il peut être plaisant de solliciter la poésie. À l'encontre du discours idéologique qui travestit la réalité au gré des manipulateurs, le discours poétique la transfigure en fonction des aspirations profondes du poète et des lecteurs ; de ce fait, il a parfois valeur prémonitoire. Dans la poésie biblique, où le Liban représente l'archétype du « haut-pays » qui défie toutes les tentatives d'asservissement, le prophète Habacuc lance à l'opresseur un avertissement solennel : « La violence faite au Liban te submergera » (2,17), et Isaïe renchérit : « À ton propos se réjouissent les cyprès et les cèdres du Liban. (Ils disent) : [50] Depuis que tu t'es effondré, on ne monte plus nous abattre » (14,8). Mais écoutez encore Isaïe : « En deuil la terre languit, dans la honte le Liban se dessèche » (33,9), mais « dans un peu de temps, très peu de temps, le Liban se changera en verger et le verger sera pareil à une grande forêt » (29,17).

[51]

LES LIBERTÉS.

**Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.**

III

Les tâches de l'Université

19 mars 1998

Allocution du Recteur de l'Université Saint-Joseph à l'occasion de la fête patronale, en présence des enseignants et de représentants du personnel, des étudiants et des Anciens

[Retour à la table des matières](#)

[53]

L'Université a pour mission la formation intégrale des jeunes qui lui sont confiés. Cette mission comporte deux tâches distinctes et complémentaires. La première concerne la *formation professionnelle* des étudiants. L'Exhortation apostolique post-synodale énonce cet impératif dans les termes suivants : « Il convient de former des personnes de haut niveau de qualification qui seront aptes à faire entrer leur pays dans tous les réseaux de la vie internationale, car nous constatons actuellement une mondialisation de plus en plus grande de tous les phénomènes sociaux »³¹. La seconde tâche de l'Université concerne la *formation* civique et partant, *politique* des étudiants. À cet égard, ce que l'Exhortation apostolique dit du rôle de l'Église s'applique parfaitement à celui de l'Université : « Il ne lui revient pas de s'engager directement dans la vie politique », mais « le devoir (lui) incombe de rappeler inlassablement les principes qui seuls peuvent assurer une vie sociale harmonieuse »³². Ce sont ces principes que j'ai tenté de rappeler indirectement l'an dernier, en dévoilant les mécanismes de l'idéologie qui entrave leur mise en application. Ce sont ces mêmes principes que [54] je me propose de rappeler directement aujourd'hui, en explicitant leur contenu et leur fonction.

Si je ne m'arrête pas à la première tâche de l'Université, relative à la formation professionnelle des étudiants, c'est parce qu'elle ne prête pas à équivoque : elle relève d'impératifs purement académiques. Comme telle, elle est l'objet de nos préoccupations quotidiennes. À l'Université Saint-Joseph, il n'est pas une Faculté, pas un Institut, pas une École qui ne s'efforce de maintenir la qualité de son enseignement à un niveau d'excellence internationalement reconnu ; de contribuer, par la recherche et les publications, à l'accroissement des connaissances dans le do-

³¹ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale : « Une nouvelle espérance pour le Liban », Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana 1997, p.181.

³² *Ibid.*, p. 175.

maine qui est le sien ; de procéder périodiquement à l'évaluation de ses programmes d'enseignement et de recherche en tenant compte aussi bien des innovations scientifiques et techniques que de l'évolution de la société ; d'assurer, dans le cadre de sa spécialité, des cycles de formation permanente et de mise à jour des connaissances ; de développer les liens de coopération et les échanges diversifiés avec les institutions homologues françaises, francophones et arabes. Toutes ces démarches visent à conférer aux étudiants ce haut degré de qualification qui, selon les termes de l'Exhortation apostolique, les rendra « aptes à faire entrer leur pays dans tous les réseaux de la vie internationale ».

Encore faut-il que ces étudiants puissent s'identifier à leur pays, c'est-à-dire prendre conscience de la réalité complexe de leur société et des principes susceptibles de la réguler de telle manière qu'elle offre à tous les citoyens les conditions d'une vie libre et harmonieuse. Il revient à l'Université de leur assurer, à travers cette forme privilégiée du langage démocratique qu'est la discussion où le débat, une formation politique qui leur permette de découvrir par eux-mêmes ces principes régulateurs. Qu'ils aient rapport à *l'identité civique*, à *l'identité culturelle* ou à *l'identité humaine* du citoyen, ces principes ne peuvent être au Liban que ceux-là [55] mêmes qui, dans le monde démocratique d'aujourd'hui, président à l'organisation rationnelle des sociétés complexes, c'est-à-dire le principe général du pluralisme et ses dérivés, qui incommode tant, ici comme ailleurs, les nostalgiques du totalitarisme et les adeptes de la pensée unique. La société libanaise ne trouvera son équilibre et sa santé que si elle adhère sans réserve au pluralisme, comme l'y invite expressément l'Exhortation apostolique : « En apprenant à mieux se connaître et à consentir pleinement au pluralisme, les Libanais se doteront des conditions indispensables au véritable dialogue et au respect des personnes, des familles et des communautés spirituelles » ³³.

³³ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, op. cit., p. 148.

L'identité civique

Dans un ouvrage récent, le sociologue français Alain Touraine pose le problème de l'identité civique dans le contexte actuel de la mondialisation. Le titre de l'ouvrage est significatif : *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*³⁴. Égaux en tant que citoyens ayant les mêmes droits et les mêmes obligations ; différents en tant que membres de communautés diverses que, faute d'un vocable plus adéquat, on qualifie d'ethniques, c'est-à-dire de communautés infranationales se réclamant d'une histoire particulière et d'un patrimoine culturel spécifique. L'État-nation, issu des Lumières, avait résolu ce paradoxe en ne prenant en considération que l'individu-citoyen, c'est-à-dire l'individu abstrait sujet du droit, et en reléguant ses appartenances particulières - religieuses, linguistiques [56] ou autres - dans le domaine privé. Ce fut le principal acquis de l'État laïc. Aujourd'hui, ce modèle a beaucoup perdu de sa pertinence, car la mondialisation des échanges et l'uniformisation des modèles de pensée et de sensibilité qu'elle tend insidieusement à instaurer provoquent, comme réaction d'autodéfense, la revendication par l'individu de son appartenance communautaire et l'exigence qu'elle soit publiquement reconnue. Le principe de la citoyenneté demeure sans doute premier, il est le garant de la démocratie, mais il doit désormais composer avec un autre principe, celui du pluralisme.

C'est aux États-Unis, dans les années soixante, que se manifesta pour la première fois la résurgence massive de l'ethnicité, c'est-à-dire la volonté des citoyens de faire reconnaître et sanctionner, par des mesures appropriées, leur appartenance communautaire. « Il est facilement compréhensible, écrivait l'historien Oscar Handlin, qu'un tel phénomène se produise dans les sociétés bureaucratiques de notre temps, qui traitent l'individu comme une entité numérique anonyme. Il n'est pas étonnant que des personnes que l'on distingue plus souvent par leur numéro que par leur nom veuillent établir l'importance de leurs pères »³⁵, « l'importance

³⁴ Alain TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard 1997.

³⁵ Oscar HANDLIN, - *Nationhood and Ethnicity : an American Dilemma* », in *Cultures*, V, 2 (1978).

d'être le fils de tels parents, le natif de tel endroit, le pratiquant de tel rite, l'adepte de telle foi »³⁶. Aux idéologies anciennes qui s'étaient partagées l'opinion publique durant deux siècles - celle de *l'Anglo Conformity*, c'est-à-dire de l'adoption par les immigrants du modèle anglo-saxon protestant, et celle du *Melting Pot*, c'est-à-dire du surgissement d'un homme nouveau à partir [57] du mélange des races - devait succéder une politique pragmatique dite du multiculturalisme. Quant aux pays de l'Europe occidentale, sous la double pression de l'immigration massive et du déclin de l'État-nation au bénéfice de l'Union Européenne, ils allaient bientôt affronter un problème similaire et chercher à définir les droits communautaires - qu'il s'agisse de communautés immigrées ou originaires - pour les concilier avec les droits et les devoirs attachés à la citoyenneté.

La mondialisation de l'économie, des marchés, des entreprises et des capitaux, sous-tendue par la révolution technologique et son expansion, a généralisé les réactions communautaires d'autodéfense contre la tendance à l'uniformisation culturelle et à l'anonymat qu'elle secrète. Aucune société du nord ou du sud, surdéveloppée ou en développement, riche ou pauvre, ne peut éviter aujourd'hui les revendications identitaires des groupes qui la composent, et tout État qui se veut démocratique est sommé de concilier, d'une manière acceptable, les deux impératifs : celui de la citoyenneté applicable à tous dans les mêmes termes, celui du pluralisme ouvert aux différences et aux différenciations. « Une société vraiment libre, écrit le politologue canadien Charles Taylor, est une société dans laquelle les identités complexes peuvent s'épanouir. Cela veut dire, d'une part, que l'identité politique n'essaie pas de réprimer la différence et d'en limiter la présence sur la place publique. D'autre part, cela veut dire que ces communautés particulières n'essaient pas de monopoliser la vie de leurs membres »³⁷.

La conciliation entre l'identité civique des sujets et leur identité communautaire ou ethnique peut épouser plusieurs formes et donner lieu à plus d'une combinaison. Aucune [58] n'est pour autant aisée, comme le montre, en Europe occidentale, le débat autour du droit à la différence des immigrés et leur intégration dans l'État laïc. Mais on ne peut en faire l'économie qu'en renonçant à la démocratie.

³⁶ Oscar HANDLIN, *The Uprooted : the Epic Story of the Great Migration that Made the American People*, Boston-Toronto, Little, Brown and Co., 1973, p. 35.

³⁷ Interview in Marcos ANCELOVICI et Francis DUPUIS-DÉRI, *L'archipel identitaire*, Québec, Boréal 1997, p. 27.

C'est le cas lorsque, face aux « réseaux globaux de production, de consommation et de communication »³⁸, un communautarisme radical appelle à l'homogénéité culturelle, à la pureté raciale, à l'unicité du peuple. Face à la pensée unique englobante véhiculée par la mondialisation, surgissent alors des pensées uniques fragmentaires qui n'ont en commun que le rejet radical de toute altérité et de toute différence ; elles caractérisent aujourd'hui les partis fascisants et les groupes néonazis en Europe occidentale et aux États-Unis, les partisans de l'épuration ethnique en Europe centrale et en Afrique, les formations intégristes ou fondamentalistes dans le monde islamique et dans certains milieux juifs orthodoxes, les sectes proprement dites quelle que soit leur nature, enfin les idéologues attardés du nationalisme totalitaire quel qu'il soit.

Au Liban, le pluralisme n'a rien à voir avec la résurgence de l'ethnicité face au phénomène de la mondialisation, même s'il s'en trouve conforté parce qu'il ne fait plus désormais figure d'exception. Il est originaire, constitutif de la nation qui, comme on l'a souvent définie, est une « association de minorités ». Les deux principes de la citoyenneté et du pluralisme sont à la base du contrat social qui a fondé l'État indépendant. Que le pluralisme ait dégénéré en une pratique systématique du marchandage confessionnel et que la citoyenneté soit handicapée par la disparité juridique des statuts personnels, signifient la nécessité d'une réforme radicale de nos mœurs politiques, mais non le droit de renoncer à l'un ou l'autre de ces deux principes qui garantissent la démocratie. Or ce qui met en question [59] ces principes, ce ne sont pas tant les discours fragmentaires des partis intégristes, qui se situent malgré tout dans le cadre du pluralisme communautaire caractéristique de la nation et sanctionné par la Constitution ; c'est le discours totalitaire du nationalisme arabe, quelle que soit la définition géopolitique qu'il se donne : un discours qui a sans doute toujours existé, qui s'est exalté à certains moments de l'histoire récente, mais qui s'exaspère aujourd'hui de voir survivre et renaître, malgré quinze ans de guerre intestine, l'exception d'une démocratie pluraliste dans une région qui y est réfractaire. Il s'exaspère aussi, comme d'ailleurs les discours intégristes, du fait de la mondialisation perçue comme une nouvelle forme d'impérialisme occidental.

³⁸ Alain TOURAINE, *op. cit.*, p. 14.

Je ne reviens pas sur les mécanismes au moyen desquels l'idéologie totalitaire du nationalisme arabe cherche à culpabiliser tous ceux qui distinguent différences et différenciations dans la réalité politique et culturelle arabe. Il suffit de rappeler que, selon cette idéologie, « l'appartenance et l'identité arabes » du Liban interdisent toute référence à la pluralité communautaire, conformément à une conception magique qui veut que ce qui n'est pas nommé n'existe pas, même si son existence est la réalité la plus quotidienne. Qui plus est, cette idéologie vise à faire accroire que le pluralisme est un principe passéiste et réactionnaire, alors que dans tous les pays civilisés d'aujourd'hui il apparaît comme un principe démocratique d'organisation sociale que l'on ne peut négliger sans tomber dans l'intolérance. D'autre part, elle se présente elle-même comme une conception politique progressiste, alors qu'elle se réfère au modèle obsolète de certains nationalismes européens du XIXe siècle, qui définissaient la nation par l'unité de la langue, de la race ou de la religion.

Il est temps de tirer les choses au clair. « L'appartenance et l'identité arabes » du Liban ont une double signification politique et culturelle. La première a été explicitée ici [60] même, le 19 mars 1996, donc bien avant la parution de l'Exhortation apostolique. Elle l'a été dans les termes suivants, que je me permets de rappeler : « Le document de l'entente nationale déclare que 'le Liban est d'appartenance et d'identité arabe'. Il l'est assurément dans ce sens où il est partie intégrante d'une aire géo-politique arabe. Il est arabe, comme la France, l'Angleterre, l'Allemagne ou les Pays-Bas sont des pays européens, et l'on peut, dans ces limites, parler de l'identité arabe du Liban comme on parle de l'identité européenne des pays de la Communauté »³⁹. L'appartenance arabe du Liban relève donc de la solidarité régionale entre États souverains et de leurs intérêts communs ; elle n'autorise nullement une quelconque subordination d'un État à un autre au nom de la « nation arabe ». Quant à l'arabité culturelle, elle était explicitée ici même l'an dernier, à pareille date, par le rappel de l'important héritage culturel arabe de ce pays, issu de la conquête musulmane, et de la contribution des chrétiens à son édification.

³⁹ Sélim ABOU, *Les paradoxes de l'Université*, Beyrouth, Université Saint-Joseph 1996, p. 14.

L'identité culturelle

L'arabité est sans doute une composante essentielle de l'identité culturelle libanaise, mais elle ne l'épuise pas et ne la définit guère. C'est ce qu'il convient d'expliquer à nos étudiants dont beaucoup se demandent dans quelle mesure ils sont arabes et ce que signifie en définitive qu'être arabe. Le terme est ambigu et c'est pour jouer sur son ambiguïté mobilisatrice que l'idéologie nationaliste l'a soumis au tabou. Le signifiant « arabe » recouvre et mêle trois signifiés différents - religieux, ethnique, linguistique - qu'il [61] est précisément nécessaire de démêler pour neutraliser la fascination qu'il exerce ou le rejet qu'il provoque. Le signifié religieux sous-entend une équivalence, consciente ou inconsciente, entre « arabe » et « musulman ». Il est évident qu'une telle fusion ou confusion des deux notions ne peut pas porter les non-musulmans à se dire arabes⁴⁰. Quant au signifié ethnique, il se réfère aux origines et laisserait croire que les Libanais ont tous une origine arabe commune. Peut-on vraiment demander aux Arméniens, qui ne sont même pas sémites, de se dire arabes ? Peut-on le demander aux Kurdes ou aux Chaldéens ? Et si quelques familles maronites descendent effectivement de telle ou telle tribu arabe, certaines grandes familles sunnites auraient-elles oublié leur origine kurde, turque ou circassienne ? On pourrait multiplier les questions de ce genre qui montrent l'inanité de la référence ethnique quand il s'agit d'une des populations les plus métissées du globe. Il reste le signifié linguistique qui seul est pertinent : tous les Libanais sont arabophones et partagent la culture que véhicule l'arabe classique. Mais ni la langue, ni la culture arabes ne suffisent à spécifier leur identité culturelle.

L'identité culturelle d'une nation est à la fois conscience de l'histoire commune à tous les groupes qui la composent et référence collective au patrimoine différencié qui en est issu. Sous peine d'être mutilée, la conscience historique d'un peuple ne peut s'en tenir à une époque donnée de son passé, elle doit assumer les

⁴⁰ À ce propos, on ne peut que rendre hommage aux intellectuels musulmans et chrétiens qui s'efforcent d'imposer la distinction entre ces deux notions, en mettant en valeur les apports historiques et actuels des chrétiens à la civilisation arabe. Voir, à titre d'exemple, le colloque sur « la responsabilité du chrétien arabe et la responsabilité de son milieu social à son égard », organisé par l'Institut royal d'études religieuses à Amman les 13 et 14 décembre 1997 (compte-rendu dans *An-Nabar* du 19 décembre 1997).

périodes qui la précèdent et [62] celles qui la suivent. « Le Liban, déclare le romancier Amin Maalouf au cours d'une interview, a connu une multitude d'influences : phénicienne, égyptienne, mésopotamienne, grecque, romaine, arabe, musulmane, franque, turque, arménienne et française. Toutes ces cultures font, à des degrés divers, partie de mon identité ». Il ajoute : « Il me semble d'ailleurs que de nombreuses personnes, vivant au voisinage de la Méditerranée vous tiendront des propos analogues. Parce qu'ils partagent tous, quels que soient leur pays, leur langue et leurs croyances, une appartenance commune, méditerranéenne, élaborée par des siècles de brassage »⁴¹. Cette dernière réflexion appelle deux remarques. La première est que, du fait de ses clivages communautaires, le Liban est moins fidèle à son héritage méditerranéen que d'autres pays riverains. Symbolique à cet égard est la politique qui a présidé à la conservation sur place des vestiges anciens découverts au centre-ville. Son seul souci était de ménager les idéologues chrétiens et musulmans : « C'est (...) l'idéologie politique, témoigne l'archéologue Hélène Sader, qui a dicté les choix de conservation : en deux mots, ce qui reste est, soit phénicien, soit islamique. Le reste ne semble concerner ni les uns ni les autres ! C'est ainsi (...) qu'on a sacrifié des vestiges romains, byzantins et ottomans sans que personne ne s'en émeuve. La politisation du patrimoine est un (...) fléau qui ne veut puiser dans le passé commun que ce qui sert les différentes factions communautaires ». Et elle conclut : « Le patrimoine est pourtant un tout et notre passé est formé de maillons qui s'enchaînent et se complètent. En oublier certains ne servirait qu'à créer une histoire amputée et défigurée »⁴².

[63]

La seconde remarque est que l'héritage méditerranéen est différencié et que chaque pays en présente une variété spécifique, aujourd'hui révélée par l'état de sa culture nationale. Ainsi, par exemple, l'arabité culturelle du Liban diffère de celles des autres pays arabes de la Méditerranée, en raison de deux facteurs qui l'ont profondément affectée et continuent de le faire. Le premier consiste dans la pratique ancienne et continue d'un bilinguisme fondamental où la langue française, sans préjudice pour l'usage instrumental de l'anglais, joue le rôle d'une langue seconde, c'est-à-dire d'une seconde langue libanaise, porteuse de valeurs humaines

⁴¹ Interview, in Marcos ANCELOVICI et Francis DUPUIS-DÉRI, *op. cit.*, p. 172.

⁴² Hélène SADER, « Liban : patrimoine en péril », *Travaux et Jours*, nouvelle série, n° 60, p. 166.

et spirituelles dont l'ensemble constitue l'autre composante essentielle de notre identité culturelle. Dans son discours officiel au Sommet de Hanoï ⁴³, le Président du Conseil des ministres, M. Rafic Hariri, a résumé, en quelques mots, ce rôle du français, « une langue, dit-il, qui porte en elle des valeurs qu'il nous incombe de préserver et de consolider ». Puis il ajoute : « En ce qui concerne spécifiquement le Liban, sa vocation francophone s'est affirmée bien avant que ne s'organisent les instances de la francophonie. Le Liban, aux marches de l'Asie et aux portes de l'Europe, a joué un rôle-phare dans le rayonnement du français. Fier de sa culture arabe et de son héritage méditerranéen, il perçoit la francophonie comme mode de vie et de pensée » ⁴⁴. Le second facteur consiste dans le processus ininterrompu d'interférence, d'interaction et de brassage de traits culturels issus des diverses traditions communautaires, qui traverse de part en part la culture nationale et lui confère ce profil singulier qui est le sien. Ce processus résulte des contacts permanents entre les membres des diverses communautés libanaises, dans les divers secteurs [64] de la vie politique, économique et sociale. Les deux facteurs ensemble - le bilinguisme fondamental et l'interaction communautaire - confèrent au peuple libanais lui-même une personnalité de base spécifique qui rend dérisoire toute prétention à le confondre avec un autre peuple.

Il reste à situer le phénomène libanais dans le contexte des politiques culturelles qui accompagnent la mondialisation techno-économique dans le monde démocratique d'aujourd'hui. Il faut d'abord préciser que la diversité culturelle, telle qu'elle est vécue par les communautés libanaises, ne se confond pas avec le multiculturalisme que préconisent nombre de politologues européens ou canadiens séduits par le modèle américain. Celui-ci juxtapose « une économie transnationale et des identités infra-nationales » étanches les unes aux autres. Or, comme le note Alain Touraine, le « modèle américain de juxtaposition d'un grand développement technico-économique et d'une forte fragmentation culturelle (...) n'est concevable que dans une société intégrée autour de la conscience d'une vocation collective à diriger le monde » ⁴⁵. Nul ne sait quel sera l'avenir du modèle américain en Amérique même. Ce qui semble certain, c'est que, appliqué dans d'autres contextes, il

⁴³ Sommet des chefs d'État et de gouvernement des pays ayant le français en partage, tenu à Hanoï du 14 au 16 novembre 1997.

⁴⁴ In *L'Orient-Le Jour*, le 15/11/1997.

⁴⁵ Alain TOURAINE, *op. cit.*, p. 10.

signifierait la désintégration de la conscience nationale, et rien ne donne à penser que pourrait y suppléer ce que Jürgen Habermas appelle « le patriotisme constitutionnel », « dans le cadre duquel le sentiment d'appartenance se définirait non plus autour d'un passé et de traditions, mais autour d'un certain nombre de valeurs juridiques et politiques posées comme les principes d'organisation et de structuration de la communauté politique »⁴⁶. « La nation démocratique, rétorque avec raison [65] Dominique Schnapper, ne peut être purement civique ». Elle suppose un « minimum d'adhésion aux valeurs et aux pratiques communes⁴⁷ (...) On doit faire évoluer la tradition - par définition la tradition est réinterprétée à chaque génération -, il ne faut nier ni son existence, ni son poids »⁴⁸. Au Liban, le pluralisme communautaire et la diversité culturelle qui en est le corollaire, constituent, peut-on dire, une tradition de traditions, marquée par l'habitude de la communication et de l'échange, la création progressive de valeurs partagées et l'invention d'un style de vie commun.

Il faut aller plus loin. Le pluralisme communautaire et l'interaction culturelle en cours au Liban peuvent, s'ils sont gérés et vécus correctement, constituer un modèle culturel de portée mondiale. Cette affirmation peut paraître exorbitante. Elle ne l'est pas si on prend en considération la nature des conflits mondiaux qui se dessinent à l'aube du troisième millénaire. « Les conflits à venir, affirme Jacques Delors, seront provoqués par des facteurs culturels plutôt qu'économiques ou idéologiques »⁴⁹, et Vaclav Havel : « Les conflits culturels se développent et deviennent plus dangereux que jamais »⁵⁰. C'est l'idée que développe systématiquement Samuel Huntington dans son ouvrage *Le choc des civilisations*⁵¹. Il commence par déclarer : « Le monde d'après la guerre froide comporte sept [66] ou huit grandes civilisations. Les affinités et les différences culturelles déterminent les intérêts, les antagonismes et les associations entre États »⁵². Puis il passe

⁴⁶ Alain RENAUT, « La nation entre identité et différence », in *Philosophie politique 8 : La Nation*, Paris, PUF 1997, p. 121.

⁴⁷ Dominique SCHNAPPER, « Comment penser la citoyenneté moderne ? », in *Philosophie politique 8, op. cit.*, p. 25.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁹ Jacques DELORS, « Questions Concerning European Security », discours, Institut international d'études stratégiques, Bruxelles, 10 septembre 1993, p. 2.

⁵⁰ Vaclav HAVEL, « The New Measure of Man », *New York Times*, 8 juillet 1994.

⁵¹ Samuel P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob 1997.

⁵² Samuel P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations, op. cit.*, p. 23.

à ce qu'il appelle « le conflit renaissant entre l'islam et l'Occident » : « Tant que l'islam restera l'islam (ce qui est certain) et que l'Occident restera l'Occident (ce qui l'est moins), ce conflit fondamental entre deux grandes civilisations et deux modes de vie continuera à influencer leurs relations à venir, tout comme il les a définies depuis quatorze siècles »⁵³. Enfin, après avoir cité les témoignages convergents de diverses personnalités musulmanes, il conclut : « Le problème central pour l'Occident, (...) c'est l'islam, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de la supériorité de leur culture et obsédés par l'infériorité de leur puissance. Le problème pour l'islam, (...) c'est l'Occident, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de l'universalité de leur culture et croient que leur puissance supérieure, bien que déclinante, leur confère le droit d'étendre cette culture à travers le monde. Tels sont les ingrédients qui alimentent le conflit entre l'islam et l'Occident »⁵⁴. Les prévisions de Huntington sont peut-être pessimistes, mais l'analyse sur laquelle elles reposent n'est pas fausse. Dans ce contexte mondial marqué par les conflits culturels, le Liban a une vocation significative et c'est dans ce sens qu'il est plus qu'un pays, qu'il est un message. La convivialité islamo-chrétienne, correctement vécue, peut présenter au monde un modèle culturel métissé, qui ne soit pas celui de la confrontation mais de l'interaction, pas celui de l'exclusion mais de la compénétration, pas celui du ressentiment, mais de l'amitié.

[67]

L'identité humaine

Vivre correctement le pluralisme est la tâche de la société civile, c'est-à-dire concrètement des sujets qui la composent. C'est en effet le sujet qui est l'élément moteur de la société, car il ne se laisse réduire ni à son statut de citoyen, ni à ses conditionnements d'être social. Il est un être raisonnable et libre, habité par l'idée de l'universel : « Chaque homme, disait Montaigne, porte la forme entière de l'humaine condition ». C'est dans cette mesure qu'il est capable de transcender ses

⁵³ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 239.

conditionnements et de faire évoluer sa société et sa culture. Mais il n'a cette capacité que parce que, de par son « humaine condition », il est nécessairement ouvert à l'autre. « L'idée d'universel, écrit Paul Valadier, est cet a priori selon lequel l'autre ne m'est pas si étrange(r) ou que je ne lui suis pas si étrange(r) qu'aucune communication ne soit possible »⁵⁵. C'est là une définition minimale de l'idée d'universel. Une définition optimale de cette idée, en tant qu'elle traduit une aspiration irrépressible de l'homme, consisterait à dire que l'identité personnelle du sujet est une « dialectique du Même et de l'Autre, où le même est d'autant plus lui-même qu'il est ouvert à l'autre »⁵⁶. C'est dans cette ouverture de chacun à tous les autres que prennent leur source les mouvements sociaux.

Deux séries de tâches s'imposent aux sujets dans le cadre des mouvements sociaux qu'ils sont susceptibles d'animer. La première consiste à combattre les effets pervers que la mondialisation peut exercer sur notre société. Il s'agit, d'une part d'empêcher les communautés libanaises de subir la contagion des entités ethniques qui, un peu partout dans [68] le monde, se ferment sur elles-mêmes par réaction contre le processus d'uniformisation des modèles culturels qui accompagne la mondialisation des échanges ; d'autre part d'empêcher l'État de devenir un simple gestionnaire local de la globalisation financière et de dissoudre ainsi le tissu social dans les mécanismes du marché et des réseaux. La seconde série de tâches concerne l'organisation raisonnable de la société elle-même. Il s'agit d'abord d'instaurer un débat public sur les conditions institutionnelles les plus favorables à l'exercice des libertés, telles qu'elles sont stipulées dans la Charte des droits de l'homme, cadre de référence universel qui seul rend possible la communication authentique entre gens d'appartenances différentes ; ensuite de recourir aux moyens démocratiques les plus adéquats pour promouvoir ces conditions institutionnelles et obliger l'État à les réaliser, répondant ainsi au désir de liberté et d'égalité qui est l'aspiration la plus profonde du citoyen, comme de tout homme en général.

Mais pour entreprendre ce travail de longue haleine, il faut pouvoir jouir des libertés fondamentales que toute démocratie digne de ce nom est censée garantir. Or lorsque le libre choix des représentants du peuple est ouvertement contrecarré,

⁵⁵ Paul VALADIER, *L'anarchie des valeurs*, Paris, Albin Michel 1997, p. 192.

⁵⁶ Sélim ABOU, « L'identité culturelle », Encyclopédie *Clartés*, Supplément juin 1992, 4891/12

lorsque le libre jeu des institutions est constamment bloqué, lorsque cette ultime forme de liberté qu'est la liberté d'expression est systématiquement bafouée, lorsqu'elle est réprimée à coups d'interdits ou à coups de crosse, le fossé se creuse dangereusement entre l'État et les citoyens dont il a la charge. Et lorsque les dirigeants, par conviction propre ou empruntée, croient pouvoir, par ce genre d'agissements, réduire le peuple à la résignation et au silence, ils se trompent. Le peuple est patient, il accorde longtemps à ses dirigeants le bénéfice du doute ou des circonstances atténuantes, mais il ne peut se résoudre à perdre ses droits fondamentaux. Le peuple est fait d'hommes qui veulent être des hommes, c'est-à-dire [69] des êtres raisonnables et libres. « Un État de droit, affirme l'Exhortation apostolique, ne peut se fonder sur la force pour se faire respecter. Il est reconnu dans la mesure où les dirigeants et le peuple tout entier sont soucieux des droits de l'homme et aptes à créer entre eux des relations humaines et des échanges dans la confiance et la liberté » ⁵⁷. Et pour souligner le caractère impératif des Droits de l'homme, le texte rappelle qu'ils « sont les éléments fondamentaux du droit positif, antérieurs à toute constitution et à toute législation d'un État » ⁵⁸.

Il n'est guère besoin d'avoir médité les articles de la Charte des Droits de l'homme pour s'élever contre l'injustice et l'oppression. Le fondement naturel de la Charte - « le principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres » ⁵⁹ - est inscrit dans la conscience de chacun. C'est la force de ce principe qui, en décembre dernier, a poussé les étudiants à braver les interdits et les menaces pour réclamer, dans une belle unanimité, leur droit sacré à la liberté. Dépassant l'événement particulier qui a déclenché le mouvement, dépassant les allégeances communautaires et partisans, ils se sont unis, dans une solidarité que beaucoup de leurs aînés ne croyaient plus possible, pour restituer le droit de manifester, garanti par la Constitution mais jusqu'ici confisqué par l'État au nom du slogan de « la sécurité nationale », qui a toujours servi de justificatif à la répression dans les régimes autoritaires ; pour revendiquer la libération de la décision libanaise, hypothéquée par ceux que la presse appelle les décideurs, au nom de « la sauvegarde de la paix civile », que les Libanais sont aujourd'hui capables d'assurer par eux-mêmes ; pour récla-

⁵⁷ *Exhortation apostolique*, op. cit., p. 157.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁹ C'est la définition que donne du Droit naturel Eric WEIL, *Philosophie politique*, Paris, Vrin 1971, p. 35.

mer enfin la libération du territoire, c'est-à-dire l'évacuation de toutes les troupes étrangères qui [70] le quadrillent, sans égard pour la distinction byzantine entre une occupation ennemie et une « présence amie ».

Que le mouvement étudiant ait pris naissance à l'Université Saint-Joseph atteste la sensibilité particulièrement vive de nos étudiants aux réalités politiques du pays. Qu'eux et leurs camarades des autres universités aient dépassé tout ce qui les sépare pour s'unir au nom d'une cause primordiale, celle de la liberté, prouve la maturité politique des étudiants libanais en général. Mais ce que l'éditorialiste de *L'Orient-Le Jour*, Issa Gorayeb, a appelé « le printemps de Beyrouth » - un printemps survenu en plein mois de décembre -, demeure fragile. Aussi met-il les étudiants en garde contre les manipulations dont ils peuvent être l'objet. Je crois utile de rappeler cet avertissement aux délégués étudiants ici présents : « La flamme qui a volé de campus en campus, écrit-il, c'est celle de la liberté, une liberté qui appartient à tous, une liberté trop précieuse car assez mobilisatrice comme cela pour être circonscrite à des effigies, à des noms, à des partis. C'est cette soif de liberté qui a uni dans un même combat la population universitaire, l'élite de demain. C'est elle, et elle seule, qui permettra aux étudiants de pousser leur avantage, d'amplifier leur action avec le concours des hommes de bonne volonté, en évitant les deux écueils qui les guettent : les interférences occultes qui ont fini par avoir raison du syndicalisme libanais ; et les dissensions partisans, politiciennes, cet ennemi du dedans » ⁶⁰.

Mesdames et Messieurs les enseignants,

Vous connaissez le dilemme auquel les philosophes du Siècle des Lumières, soucieux de définir à la fois les droits de l'homme et le statut du citoyen, se sont trouvés affrontés. [71] Le problème était de savoir comment assurer simultanément à l'individu une formation d'homme et de citoyen, d'être humain transcendant son milieu culturel et d'être national déterminé par sa culture. « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, écrit Rousseau, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre » ⁶¹. Mais ce n'est là qu'un moment de sa réflexion, car il reconnaît que « les règles de la morale ne dépendent point

⁶⁰ Issa GORAYEB, « Un coup de jeune », in *L'Orient-Le Jour*, 20 décembre 1997.

⁶¹ ROUSSEAU, *Émile ou l'Éducation*, Paris, Garnier 1964, Livre I, p. 9. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

des usages des peuples »⁶², mais dérivent des principes universels inhérents à la nature rationnelle de l'homme, qui sont la liberté et l'égalité. Si donc, dans l'ordre des faits, l'identité du citoyen est première - « Nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens »⁶³ dit Rousseau - dans l'ordre des raisons, tout s'inverse : « Trouvons premièrement (...) cette morale, dit-il, cela sera de tous les hommes, et puis quand il faudra des formules nationales, nous en examinerons les fondements, les rapports, les convenances, et après avoir dit ce qui est de l'homme, nous dirons ce qui est du citoyen »⁶⁴. Dans un langage plus juridique, Montesquieu développe le même point de vue : « Il y a une raison primitive, écrit-il, et les lois sont les rapports entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces derniers entre eux »⁶⁵. Et encore : « Les nations, qui sont à l'égard de tout l'univers ce que les particuliers sont dans un tat, se gouvernent comme eux par le droit naturel et les lois qu'elles se sont faites »⁶⁶. Ce qu'en définitive préconisent [72] les deux plus grands penseurs politiques du Siècle des Lumières, c'est un rapport dialectique constant entre l'identité de citoyen et l'identité d'homme. Il n'y a certes pas d'individu qui ne soit façonné par sa société et sa culture ; à ce titre il est et restera citoyen d'un État aux lois duquel il est soumis ; mais il n'y a pas d'individu qui n'écoute en lui la voix de la raison et qui n'aspire à modifier sa société en fonction des lois universelles que lui dicte sa conscience.

C'est ce rapport dialectique entre l'identité civique et culturelle du Libanais et son identité humaine que j'ai tenté de laisser transparaître à travers l'analyse du pluralisme communautaire et de la culture plurielle qui conditionnent son existence au sein de l'État, et celle de son aspiration à un État de droit capable de médiatiser ses libertés fondamentales. Cette aspiration, qui surgit du fond de la conscience, et que partagent toutes les consciences, se pose nécessairement comme une instance critique, car elle donne la mesure de l'écart entre l'état de fait et l'idéal qui lui correspond, entre ce qui est et ce qui doit être. Si l'idéal de Rousseau et de Montesquieu était, comme le note Tzvetan Todorov, « un citoyen obéissant mais éventuellement critique »⁶⁷, il faut peut-être aller plus loin en reconnaissant, avec un autre penseur contemporain, Abel Jeannière, que « l'homme

⁶² ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, 2e partie, XVI, in *Œuvres Complètes*, « La Pléiade », Gallimard, t. II, p. 243.

⁶³ ROUSSEAU, *Le Contrat social*, première version, in *Oeuvres Complètes*, « La Pléiade », Gallimard, t. III, p. 287. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶⁴ ROUSSEAU, *Lettre à Beaumont*, in *Oeuvres Complètes*, « La Pléiade », Gallimard, t. IV, p. 969.

⁶⁵ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Seghers 1972, I, 1, p. 3. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶⁶ *Ibid.*, XXI, 21, p. 267.

⁶⁷ Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil 1989, p. 211.

ne se définit pas seulement par la société politique, il se définit tout autant par la critique permanente de la société dans laquelle il vit » ⁶⁸.

C'est grâce à ce sens critique, éclairé par les droits de l'homme et exercé à bon escient, que les jeunes Libanais pourront peu à peu conformer leur société à l'idée démocratique [73] d'une nation pluraliste moderne. C'est d'ailleurs cette idée qu'exprime, à sa manière, l'Exhortation apostolique : « Parce qu'il est composé de plusieurs communautés humaines, déclare Jean-Paul II, le Liban est regardé par nos contemporains comme une terre exemplaire. En effet, aujourd'hui comme hier, sont appelés à vivre ensemble, sur le même sol, des hommes différents sur le plan culturel et religieux, pour édifier une nation de dialogue et de convivialité et pour concourir au bien commun. Des communautés, chrétiennes et musulmanes, s'attachent aujourd'hui à rendre plus vivantes leurs traditions. Ce mouvement est positif et peut faire redécouvrir des richesses culturelles communes et complémentaires, qui affermiront la convivialité nationale » ⁶⁹. Puis, en un langage diplomatique mais transparent, il conclut : « Évidemment tout cela suppose aussi que le pays recouvre sa totale indépendance, une souveraineté complète et une liberté sans ambiguïté » ⁷⁰.

⁶⁸ Abel JEANNIÈRE, *Anthropologie sociale et politique*, Travaux et Conférences du Centre Sèvres, Paris, Médiasèvres 1989, p. 9.

⁶⁹ Exhortation apostolique, op. cit., p. 186-187

⁷⁰ *Ibid.*, p. 189.

[75]

LES LIBERTÉS.

**Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.**

IV

**Les apports
de l'Université**

19 mars 1999

Allocution du Recteur de l'Université Saint-Joseph à l'occasion de la fête patronale, en présence des enseignants et de représentants du personnel, des étudiants et des Anciens.

[Retour à la table des matières](#)

[77]

Le 19 mars 1997, dans l'allocution intitulée *Les défis de l'Université*, j'ai tenté de démystifier le discours idéologique du nationalisme arabe, dans la mesure où il vise à occulter la spécificité culturelle et politique du Liban et, par voie de conséquence, à nier l'identité distinctive du peuple libanais. C'était répondre à l'inquiétude d'enseignants et d'étudiants profondément choqués par l'expansion du slogan selon lequel Libanais et Syriens constituent un seul et même peuple et par les sous-entendus que ce slogan recouvre.

L'année dernière à pareille date, dans *Les tâches de l'Université*, j'ai voulu rappeler les facteurs de la spécificité libanaise mise en question par la phraséologie panarabe, en définissant le pluralisme communautaire qui fonde le régime démocratique libanais et en explicitant le sens de la culture plurielle qui découle de l'histoire et du patrimoine, hautement différenciés, de ce pays. C'était répondre à la préoccupation de nombreux étudiants qui se demandent dans quelle mesure ils sont arabes et ce que veut dire en définitive qu'être arabe.

Mais le principe du pluralisme appelle nécessairement son contraire : celui de l'unité. Concrètement il s'agit, pour les jeunes, de savoir comment concevoir l'unité de la nation libanaise, au-delà de la mosaïque des populations qui la composent ? Pour répondre à cette question, il convient [79] d'abord de dissiper la nostalgie d'une *citoyenneté uniforme* et d'une culture homogène qui dénature la gestion du pluralisme libanais, ensuite de prendre connaissance des théories actuelles qui tentent de définir une *nouvelle citoyenneté* en rapport avec le pluralisme ethnique et le multiculturalisme, enfin d'en retenir le concept moderne de *citoyenneté différenciée*, pour examiner les conditions de son application au Liban. Il restera à

évoquer, en conclusion, les apports que l'Université peut verser au dossier d'une nation à la fois une et plurielle.

La nostalgie d'une citoyenneté uniforme

Le 18 novembre 1982, dans le quotidien *As-Safir*, l'éditorialiste bien connu, Jihad al-Zein, s'élevait contre cette figure matricielle de l'unité nationale qu'il appelle « l'unité fusionnelle » et dont l'échec a créé, chez tous les Libanais, un « complexe de culpabilité », lui-même générateur d'un divorce total entre le langage et la pratique : « Dans la société libanaise, écrivait-il, tout slogan qui prône l'unité du Liban dissimule en fait une tentative d'émiettement (...) N'est-il pas grand temps de surmonter ce complexe de culpabilité (...) N'est-il pas grand temps de reconsidérer l'acception de l'unité du Liban en éliminant la notion d'unité fusionnelle en faveur d'une unité pluraliste qui reflète véritablement la réalité du Liban et de ses communautés ? (...) Pourquoi insister sur une unité fusionnelle impossible quand l'expérience a prouvé qu'il est possible, voire indispensable de fonder les relations entre les communautés sur une base qui prenne en considération les spécificités de chacune d'elles ? (...) Pourquoi cette obsession de l'unité fusionnelle, historiquement et culturellement impossible, alors que le Liban peut se transformer en une unité cohérente dans le cadre de son pluralisme ? (...) L'alternative [79] courageuse et véritablement réaliste, concluait l'auteur, ne peut être que la recherche d'une formule garantissant la stabilité de l'entité dans ses frontières établies et veillant en même temps à son pluralisme (...) Affronter cette réalité constitue aujourd'hui notre mission réelle » ⁷¹.

Ce que l'éditorialiste appelle « unité fusionnelle » se réfère à l'idée d'unité nationale telle qu'elle est réalisée depuis près de deux siècles dans les États-nations d'Europe occidentale, fondés sur le principe de la citoyenneté, qui garantit la liberté et l'égalité de tous les ressortissants de l'État moyennant l'exercice des mêmes droits et des mêmes devoirs, et animés par l'idéal déclaré d'une culture homogène qui assure la cohésion de la nation. C'est en distinguant le domaine public du domaine privé que l'État-nation républicain concilie l'égalité civile et politique

⁷¹ *Wibdat al kiyân wa ta'addudiyyat as-sîgba.*

des citoyens avec le respect de leur appartenance à une communauté historique particulière. Depuis le XIXe siècle, le modèle de l'État-nation européen n'a cessé de hanter les esprits des gouvernants dans la plupart des pays du monde, aussi bien dans les régimes démocratiques authentiques que dans les régimes totalitaires parés du nom de démocraties populaires. Dans ces derniers, le modèle est vidé de sa substance : les droits-libertés, qui définissent les droits des individus contre le pouvoir de l'État, sont sévèrement réprimés et les droits-créances, qui donnent aux citoyens le droit d'exiger de l'État des services sociaux, sont définis unilatéralement par l'État lui-même. D'autre part la culture dominante est imposée autoritairement à la population, à l'exclusion des particularismes ou à leurs dépens. Dans les démocraties parlementaires, le modèle de l'État-nation classique a dû dès le départ composer avec des modèles anciens, issus de traditions historiques et culturelles diverses, et donner lieu, de ce fait, à des combinaisons dont les modalités [80] juridiques défient l'inventaire. Mais dans ces pays l'idéal d'une citoyenneté uniforme et d'une culture homogène continue d'exercer une sorte de fascination sur les gouvernants et les gouvernés et de susciter des idéologies unitaires plus ou moins radicales.

Le Liban ne fait pas exception à la règle. La nostalgie d'une citoyenneté uniforme s'exprime, depuis les années soixante, dans deux revendications parallèles qui, faute d'une analyse circonstanciée et d'une définition précise de leur contenu, fonctionnent le plus souvent comme des slogans. À la revendication chrétienne de la laïcité répond la revendication musulmane de la déconfessionnalisation politique. Pour les tenants de la laïcité, celle-ci implique deux démarches. Il s'agit d'abord de la laïcisation et de l'unification du statut personnel pour mettre fin aux inégalités que les diverses législations religieuses établissent entre les citoyens suivant leur appartenance confessionnelle. Il s'agit ensuite de l'abolition du communautarisme dans la vie politique en vue de la reconnaissance de l'individu comme seul sujet du droit. Or aucune des deux démarches n'est vouée au succès. La première se heurte à une opposition de fait, la seconde à une opposition de droit. Opposition de fait, car la laïcisation et l'unification du statut de la famille sont rejetées par les hiérarchies musulmanes et chrétiennes au nom d'une conception abusive de la liberté religieuse et peut-être aussi par peur de perdre leur pouvoir sur l'État. Opposition de droit, car il n'est pas dit que l'instauration d'un statut personnel unifié et la déconfessionnalisation des mentalités qui pourrait en décou-

ler doive aboutir à l'abolition du communautarisme politique. Ici il convient de distinguer le confessionnalisme proprement dit, qui consiste dans l'utilisation de la religion à des fins politiques et l'ingérence des instances religieuses dans les affaires de l'État, du communautarisme, c'est-à-dire de la réalité d'une nation composée de communautés historiques [81] et culturelles diverses, où la religion ne joue que comme critère distinctif d'ethnicité à l'instar de la langue dans d'autres pays, et qui entendent légitimement être reconnues comme telles et, comme telles, participer à la vie politique. En revanche, ce qui est possible et nécessaire, c'est l'invention de nouvelles modalités pour le rééquilibrage des communautés, leur représentation politique et leur participation égalitaire à la décision démocratique ; des modalités qui empêchent le communautarisme politique de verser dans le confessionnalisme proprement dit, ou dans l'ethnisme, ce succédané du racisme.

Conscients des graves inconvénients que susciterait l'abolition du communautarisme politique mais forcés d'y souscrire, les législateurs de Taëf avaient prévu, pour en étudier les conditions de possibilité, la constitution d'un Comité national présidé par le Président de la République et regroupant, outre les présidents du Conseil et de la Chambre, « des personnalités du monde politique, intellectuel et social ». Or cette mesure de prudence a été balayée allégrement, car toute concertation publique entre Libanais des diverses communautés et des diverses catégories sociales qui déborderait le cadre purement protocolaire est, comme on le sait, interdite : elle dérange. Il en résulte que le projet de l'abolition du communautarisme s'est exprimé dans des mesures arbitraires et contre-productives qui ont révélé une confessionnalisation accrue des mentalités et ont abouti en pratique à un marchandage confessionnel exacerbé qui, compte tenu du rapport des forces, ne pouvait profiter qu'aux communautés les plus nombreuses. La nostalgie d'une citoyenneté uniforme s'est donc traduite par son contraire, c'est-à-dire par une inégalité politique croissante entre les citoyens, en fonction de leurs appartenances communautaires respectives.

Ces inégalités se sont manifestées dans divers domaines de la vie politique. Qu'il s'agisse de la Fonction publique, [82] où le critère de compétence, censé remplacer les quotas communautaires pour la nomination des fonctionnaires, était largement manipulé par les responsables politiques au profit de leurs clientèles respectives ; qu'il s'agisse des élections législatives, où l'adoption des circonscriptions élargies, censée promouvoir le consensus intercommunautaire, favorisait le

candidat soutenu par une communauté majoritaire qui n'est pas la sienne et lui ôtait, de ce fait, toute représentativité ; qu'il s'agisse enfin des élections municipales, où la Ville, constituée en circonscription unique censée faciliter la concertation entre communautés, a manifesté d'inquiétantes tendances à la discrimination confessionnelle et au fanatisme, contenues de justesse par les démarches pressantes de l'ancien Premier ministre et de l'ancien chef de la diplomatie libanaise ⁷² ; toutes ces mesures hâtives, qui tiennent apparemment du bricolage, ne font que creuser l'écart entre les deux grands groupes de communautés et montrer l'inanité du rêve d'une citoyenneté uniforme assurant l'égalité politique à tous les individus, indépendamment de leur appartenance communautaire.

Quant à l'idéal d'une culture nationale homogène inhérent au modèle de l'État-nation classique, il alimente chez nous des courants idéologiques variés qui n'ont en commun que leur hostilité à la diversité ethno-culturelle et linguistique du Liban et à l'identité culturelle nationale complexe, différenciée, plurielle qui en résulte. Croire que l'on peut avoir raison de cette diversité par une déclaration officielle - à savoir que le Liban est d'identité et d'appartenance arabes - c'est croire que les mots ont le pouvoir de changer la réalité. La réalité ici - nous l'avons vu l'an dernier - est celle d'une arabité singulière, profondément affectée par l'entrecroisement permanent de modèles de comportement, de pensée et de sensibilité issus des diverses [83] traditions communautaires en présence et par la pratique, largement répandue, d'une langue et d'une culture occidentales conjointement avec la langue et la culture arabes. Si bien que la formule de 1943, qui définissait le Liban comme un pays « à visage arabe » ouvert à l'Occident, rend beaucoup mieux compte de la réalité que la formule de Taëf, dont elle reste, en tous cas, la seule interprétation acceptable. Et l'on se prend à sourire aux propos de ce haut responsable syrien qui, il y a quelques mois, prétendait rappeler à l'ordre les Libanais - hommes politiques ou intellectuels - qui, dans les conférences internationales, osent se prévaloir de la riche diversité culturelle de leur pays, et leur apprendre, au nom de la science, qu'ils se trompent sur leur propre culture qui ne peut être que purement et simplement arabe ⁷³.

⁷² Respectivement M. Rafic Hariri et M. Fouad Boutros.

⁷³ Voir *L'Orient-Le Jour* du vendredi 1er mai 1998 : « Khaddam : il y a une seule culture au Liban, la culture arabe ».

La culture libanaise est ce qu'elle est. Elle s'élabore, au confluent des interactions entre les différentes traditions culturelles en présence, par la création incessante de modèles communs de comportement, de pensée et de sensibilité. Mais c'est une illusion de croire que l'on peut contribuer à l'édification d'une culture nationale homogène qui transcende les différences, en imposant dans les écoles un manuel d'histoire unique. L'unification du manuel d'éducation civique était sans doute une initiative louable, voire nécessaire. Tous les jeunes Libanais doivent en effet apprendre dans les mêmes termes leurs droits et leurs devoirs et cultiver une égale allégeance à la patrie commune. Par contre on ne voit pas, du moins pour le moment, une unification du livre d'histoire qui puisse échapper à la manipulation idéologique, soit que l'on s'applique, dans un souci de concorde, à occulter les conflits intercommunautaires qui ont jalonné l'histoire du Liban [84] et qui, pourtant, ont paradoxalement forgé la conscience nationale, soit que l'on infléchisse l'histoire dans un sens conforme aux contraintes politiques du moment. D'autre part, l'histoire du Liban reste à faire : les sources à chercher, les documents à analyser, les faits à interpréter. Il est pour le moins prudent d'éviter toute précipitation et de promouvoir entretemps la recherche historique dans le pays, aussi bien au niveau des spécialistes qu'à celui des élèves et des étudiants. L'enseignement de l'histoire en général et de l'histoire du Liban en particulier ne peut être que critique : il suppose une confrontation permanente des documents et des interprétations. Le livre d'histoire unifié risque fort d'être ou bien un texte de compromis, « consensuel » parce qu'insipide, ou bien un instrument d'endoctrinement idéologique comme il l'est dans les États totalitaires. Or aucun de ces deux types de discours ne peut, dans ce pays diversifié, s'imposer à tous sous prétexte qu'il contribue au développement d'une culture homogène.

Il est paradoxal que les Libanais continuent à se référer au modèle d'une citoyenneté uniforme et d'une culture homogène au moment où, en Europe même, ce modèle perd beaucoup de sa pertinence, du fait que l'État-nation qui lui a donné naissance accuse un déclin certain, dû à l'effet de facteurs convergents qui le minent de l'extérieur et de l'intérieur. En effet la formation de cette entité supranationale qu'est l'Europe remet en question la conception classique de la citoyenneté qui était définie par rapport à la nation ; la globalisation des échanges, des marchés et des capitaux débilite considérablement la société politique qui dominait et régulait la société économique et culturelle ; enfin l'immigration massive perturbe

profondément l'homogénéité culturelle dont se prévalait l'État-nation classique. Si bien que, dans les démocraties occidentales, un débat s'est instauré entre politologues et sociologues de diverses tendances autour de la définition d'une « nouvelle citoyenneté » [85] adaptée aux phénomènes interdépendants de la mondialisation, de l'immigration et du multiculturalisme.

Les approches d'une nouvelle citoyenneté

Dans le débat occidental autour de la « nouvelle citoyenneté », on peut reconnaître schématiquement trois tendances. La première maintient le principe d'une citoyenneté uniforme, mais en la dissociant radicalement de la nationalité ; la deuxième envisage une citoyenneté à la fois articulée sur la nationalité et modulée en fonction du pluralisme culturel ; la troisième préconise clairement une citoyenneté différenciée susceptible de gérer harmonieusement la pluralité des communautés et la diversité des cultures.

Les théoriciens *de la première tendance* développent des théories variées, mais ils partent tous du même principe : la nécessité, selon eux, de dissocier l'exercice de la citoyenneté de l'appartenance nationale. Les diverses théories peuvent se ramener à deux thèses principales : celle de la « citoyenneté-résidence », celle de la « citoyenneté postmoderne ». La première, fondée sur le primat absolu de l'économique, stipule l'octroi de la citoyenneté à tout individu résidant et travaillant dans un État, libre à lui de conserver ses allégeances originelles, ethniques ou nationales. Il s'agit en somme d'une société où les citoyens ne sont plus liés entre eux que par leur participation à la vie économique. On va même jusqu'à jeter le discrédit sur la notion de citoyen, en raison de sa connotation politique, et à préconiser son remplacement par celle de « contribuable » ou, mieux encore, d'« usager » ⁷⁴. On croirait voir [86] resurgir, tout de neuf habillée, l'utopie mar-

⁷⁴ « Ainsi, explique Catherine DE WENDEL, pourraient voir le jour des propositions telles qu'un droit de résident fondé sur le fait de vivre en société et d'y travailler, en tant que corpus de droits et de devoirs attachés à un territoire et à un État (...) (et) la suggestion de définir la nouvelle citoyenneté comme le remplacement du concept flou le citoyen par la notion plus précise de contribuable et, mieux encore, d'usager » (*Citoyenneté, nationalité et immi-*

xiste du dépérissement de l'État et de sa réduction à un organisme d'administration de la production et de distribution des biens.

Si la « citoyenneté-résidence » élimine la dimension politique, la « citoyenneté postmoderne » la réduit à son aspect purement juridique. Elle se donne pour fondement la notion de « patriotisme constitutionnel » empruntée à Jürgen Habermas ⁷⁵. Cette notion exclut toute référence non seulement à une communauté historique et culturelle donnée, mais aussi à un territoire déterminé. Il suffit que l'individu se trouve dans un État de droit, quel qu'il soit, pour éprouver ce « patriotisme constitutionnel » qui, selon les termes mêmes d'Habermas, est « un patriotisme devenu abstrait, ne se référant plus à une société concrète, mais à des processus et des principes abstraits » ⁷⁶. Comment ne pas voir se profiler ici une autre utopie : celle d'un monde exclusivement peuplé de héros kantien, hantés par l'impératif moral et n'ayant d'autre passion que le respect de la loi ?

Les sociologues de la *deuxième tendance* récusent la dissociation entre citoyenneté et nationalité. Il est illusoire de croire que l'on peut éliminer la dimension politique ou la réduire à son aspect purement juridique. D'une part « la société politique ne saurait être le simple effet de [87] l'économie » ⁷⁷ car quelle instance serait alors susceptible de contrôler les passions humaines d'ordre racial, ethnique ou religieux, d'arbitrer les conflits d'intérêts entre groupes et individus, de mobiliser les volontés en cas de menace externe, bref de garantir la survie même du principe de citoyenneté ? D'autre part, l'identité politique implique un attachement affectif à la culture d'une société concrète et aux valeurs qu'elle représente. Lui substituer une identité civique qui n'est que fidélité volontariste aux principes abstraits d'une démocratie procédurale, c'est donner libre cours aux passions identitaires que l'État-nation classique, qui subordonnait la société économique et culturelle à l'ordre politique, parvenait à contrôler et à contenir. Débridées, ces

gration, Paris, Arcandère 1987, citée par Dominique Schnapper, « Comment penser la citoyenneté moderne ? », in *Philosophie Politique 8 : la Nation*, Paris PUF 1997, p. 19.

⁷⁵ Jean-Marc FERRY la résume en ces termes : « Cette notion indique que l'identité politique, désormais dissociée de l'appartenance nationale, est à construire sur les principes d'universalité, d'autonomie et de responsabilité qui sous-tendent la conception de la démocratie et de l'État de droit » in *Les puissances de l'expérience : 2. Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf 1991, p.19. - Voir Jürgen HABERMAS, *Écrits politiques*, Paris, Éditions du Cerf 1990, p. 237-238.

⁷⁶ Jürgen HABERMAS, *Écrits politiques*, Paris, Éditions du Cerf 1990, p. 238.

⁷⁷ Dominique SCHNAPPER, « Comment penser la citoyenneté moderne ? », in *Philosophie politique 8 : la Nation*, Paris, PUF 1997, p. 19.

passions identitaires tendent alors à se réfugier dans des communautés primaires - ethniques, religieuses ou linguistiques - qui se ferment sur elles-mêmes et qui n'ont en commun que le rejet de toute altérité. Considérer cette fragmentation communautaire et culturelle comme un phénomène mineur ou un fait négligeable, c'est donner sa caution à une forme ou une autre d'intégrisme et de fanatisme.

On ne peut, sans encourir de graves perturbations, discréditer l'identité nationale des citoyens, qui inclut à la fois leur allégeance à l'État et leur appartenance à une communauté historique et culturelle. Ce qui, par contre, est possible et nécessaire, c'est d'élargir ou d'assouplir la définition de la citoyenneté en y réévaluant l'articulation des principes civiques et des principes nationaux, non en les dissociant. Il s'agit, précise Dominique Schnapper, de « trouver une nouvelle solution à la tension, inhérente à la société démocratique moderne, entre la valeur de la dignité de l'individu, consacrée par la citoyenneté, et le besoin de cet individu-citoyen d'être aussi pleinement [88] reconnu dans l'authenticité de sa culture » ⁷⁸. Dans cette perspective, Alain Touraine se prononce résolument en faveur d'une société multiculturelle. Il écrit, par exemple : « La loi ne peut pas empêcher l'enseignement d'une langue ou d'une histoire régionales ou ethniques au nom de l'utilité collective et du besoin d'intégration sociale ; si un individu ou ses parents s'estiment atteints dans leur liberté, si on les coupe de ce qu'ils estiment être leurs racines, ils ont raison d'en appeler au droit à la culture, à la seule condition de reconnaître aux autres le même droit. Qu'une communauté ethnique, nationale ou religieuse s'organise de manière autonome et impose certaines règles à ses membres est acceptable » ⁷⁹. Mais, aux yeux du sociologue, accepter une société multiculturelle n'est pas admettre une société multicommunautaire, car celle-ci ne tarderait pas à se décomposer en une multitude d'entités cloisonnées et fermées à toute communication interculturelle. Et pourtant, c'est bien un statut distinctif au sein de la société globale qu'il assigne à une communauté particulière, lorsqu'il lui reconnaît, par exemple, un droit légitime à la polygamie ⁸⁰. Il faut donc croire

⁷⁸ Dominique SCHNAPPER, *La relation à l'Autre*, Paris, « Essais » Gallimard 1998, p. 481.

⁷⁹ Alain TOURAINE, « Faux et vrais problèmes », in Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris Éditions La Découverte et Syros 1996, 1997, p. 295.

⁸⁰ « Je persiste à ne pas voir, dit-il, au nom de quel principe la polygamie doit être interdite, même si je reconnais qu'elle rend plus difficile l'intégration sociale des femmes africaines et renforce ainsi l'exclusion qui les menace en leur facilitant l'enfermement dans la vie domestique et l'analphabétisme » (Ibid., p. 305).

qu'il y a, chez Touraine, un cheminement implicite vers l'idée d'une citoyenneté différenciée ⁸¹.

[89]

Ce sont deux penseurs canadiens - Will Kymlicka et Charles Taylor - qui ont donné au concept de citoyenneté différenciée ses lettres de créance : ils représentent *la troisième tendance*. Tous deux tentent de concevoir une nouvelle organisation politique et sociale qui concilie l'égalité des citoyens et la liberté des individus, promues par toute société démocratique, avec la reconnaissance institutionnelle de leurs spécificités ethno-culturelles. Kymlicka préconise une reconnaissance publique des collectivités particulières qui, d'une part ne conduise pas à l'éclatement de la société en entités juxtaposées et closes, d'autre part ne brime pas la liberté du citoyen en l'obligeant à faire partie d'un groupe déterminé. Sous réserve de ces deux précautions, les droits collectifs varient en fonction de la nature des collectivités concernées. Au Canada, par exemple, ces droits ne sont pas les mêmes pour les minorités nationales, les populations amérindiennes ou les groupes ethniques issus de l'immigration. Il faut donc, suivant les cas, des dispositions différentes instaurant ou bien des droits d'autogestion, ou bien des droits culturels poly-ethniques, ou encore des droits de représentation, le tout étant soumis au contrôle démocratique : « Les principes démocratiques de justice, écrit-il, sont compatibles avec certaine forme de statut spécial pour les minorités nationales, ils imposent même que des statuts spéciaux leur soient accordés » ⁸². Moyennant ces différenciations, les diverses communautés se sentent également reconnues et, de ce fait, capables de participer à la vie publique sans perdre leurs spécificités.

Pour Charles Taylor, « il faut commencer par admettre la complexité des identités. D'ailleurs, une société vraiment libre est une société où les identités complexes peuvent [90] s'épanouir. Cela veut dire d'une part que l'identité politique n'essaie pas de réprimer la différence et d'en limiter la présence sur la place publique. D'autre part, cela veut dire que les communautés particulières n'essaient pas

⁸¹ Bien que l'exemple qu'il choisit - celui de la polygamie - sans d'ailleurs se soucier de ce qu'en pensent les femmes concernées, soit en contradiction avec l'égalité des hommes et des femmes préconisée par les théoriciens contemporains de la citoyenneté différenciée.

⁸² Will KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995, p. 171. Cité par Dominique Schnapper, *La relation à l'Autre*, « Essais » Gallimard 1998, p. 485.

de monopoliser la vie de leurs membres »⁸³. Comme son émule, Taylor pense que les différences culturelles doivent pouvoir s'exprimer publiquement de telle manière que tous les citoyens se sentent chez eux : « Ce qu'on peut espérer dans un pays démocratique, écrit-il, c'est que la majorité des gens dise : 'Nous nous sentons bien, et ici c'est chez nous' »⁸⁴. Les différences peuvent s'exprimer sous des formes variées : fédéralisme, régionalisation, décentralisation, autonomie locale, etc. Parlant encore du Canada, il ajoute : « Il faut accepter que tous les individus et toutes les communautés n'entretiennent pas le même type de sentiment vis-à-vis de ce pays (...) Il est temps de reconnaître qu'il peut exister une pluralité de façons de s'intégrer au tout »⁸⁵.

Taylor va plus loin, en affirmant que la diversité des identités peut renforcer l'engagement politique : « Le fait qu'il existe diverses identités, écrit-il, ne constitue pas une menace en soi. Une identité complexe est parfaitement compatible avec un fort engagement politique. Cela peut même entraîner la création d'une nouvelle forme de participation politique et, en ce sens, renforcer la vie démocratique »⁸⁶. Se situant dans cette ligne de pensée, Fred Constant, auteur d'un ouvrage récent sur la citoyenneté, légitime la citoyenneté différenciée dans les termes suivants qui valent d'être cités : « d'un côté, elle consacre l'éclatement [91] de la citoyenneté universaliste présentée au mieux comme un vœu pieux, au pire comme un mensonge, au profit des liens primordiaux, intensément vécus et ressentis, noués à l'échelle du quartier, autour du sentiment religieux, de l'appartenance ethnique ou de l'usage commun d'une langue. De l'autre, elle est mise au service d'une demande égalitaire et participative (...) Le registre de l'aspiration à l'égalité tend alors à l'emporter sur celui de la revendication du droit à la différence »⁸⁷.

⁸³ Charles TAYLOR, interview in Marcos ANCELOVICI et Francis DUPUIS-DÉRI, *L'archipel identitaire*, Québec, Éditions du Boréal 1997, p. 27.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁵ Charles TAYLOR, interview in Marcos ANCELOVICI et Francis DUPUIS-DÉRI, *L'archipel identitaire, op. cit.*, p. 31.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁷ Fred CONSTANT, *La citoyenneté*, Paris, collection « Clefs/Politique » 1998, cité in *Sciences humaines*, n° 88, novembre 1998, p. 17.

Pour une citoyenneté différenciée

Ce parcours rapide des thèses sur la nouvelle citoyenneté suffit à montrer la non pertinence, pour une société pluraliste comme la nôtre, de l'idéal d'une citoyenneté uniforme et d'une culture homogène, c'est-à-dire du modèle de l'État-nation classique, lui-même en déclin dans le monde qui l'a produit, quels qu'aient été, durant deux siècles, sa puissance d'intégration et son prestige. C'est dans le cadre de la citoyenneté différenciée, qui a toujours été le nôtre, qu'il nous faut envisager les réformes qui s'imposent. Il est vrai que les sociétés où les diverses communautés se regroupent autour de deux pôles antagoniques sont plus difficiles à organiser que celles où n'existe pas une telle polarisation, mais, à cet égard, le Liban n'est pas plus mal loti que des États structurellement similaires, tels que l'Irlande, partagée entre catholiques et protestants, qui sort à peine de vingt-cinq ans de luttes fratricides ; le Canada, composé de deux peuples fondateurs, l'un anglophone et l'autre francophone, où, de referendum en referendum, celui-ci menace de se séparer de celui-là ; la Belgique enfin, [92] où Wallons et Flamands ont poussé leurs conflits jusqu'aux confins de la scission. Le Liban, lui, a survécu aux massacres, à l'exode, à la guerre, à des crises diverses et le principe de la coexistence islamo-chrétienne n'y a jamais été mis en question. Il n'est que de le réorganiser sur des bases rénovées, à la fois solides et évolutives.

Le concept moderne de la citoyenneté différenciée repose sur trois principes : l'égalité des citoyens, la liberté des individus, la reconnaissance institutionnelle de leurs appartenances communautaires et culturelles. Les deux premiers, répétons-le, sont inhérents à toute démocratie quelle qu'en soit la forme, le troisième est caractéristique des sociétés multiculturelles. Au Liban, l'égalité des citoyens n'est que partiellement assurée : les droits et les obligations sont communs à tous dans le domaine de la vie économique et professionnelle ; ils ne le sont pas dans celui de la vie familiale. La multiplicité des statuts personnels, dont le nombre approche de la vingtaine, établit entre les citoyens des inégalités profondes, que notre collègue Pierre Gannagé résume en ces termes : « Polygamie et répudiation chez les communautés musulmanes, monogamie chez les druzes, divorce dans les droits des communautés orthodoxe et protestante, indissolubilité du mariage dans ceux

des communautés catholiques. Filiations naturelle et adoptive réglementées dans les droits des communautés non-musulmanes, regardées avec défaveur et interdites dans ceux des communautés musulmanes. Successions soumises à la loi civile pour les non musulmans, les successions des musulmans demeurant tributaires du droit musulman qui consacre l'inégalité des sexes pour la dévolution héréditaire et limite considérablement la liberté testamentaire »⁸⁸. Gannagé rappelle que [93] « Ni l'autorité mandataire avec toute la force dont elle disposait, ni l'État libanais depuis l'indépendance n'ont pu laïciser le statut personnel et toucher à la réglementation du mariage qui est le fondement de la famille, et qui conditionne la structure de la société »⁸⁹. Mais si la législation est rigide, les mœurs évoluent et il est réconfortant de lire qu'à la réunion de suivi de la conférence de Pékin sur les femmes, qui s'est tenue à Beyrouth en décembre dernier, les femmes arabes ont réclamé l'éradication de la discrimination sexuelle et l'égalité juridique des femmes et des hommes dans leurs pays respectifs⁹⁰. Il reste que, dans certains États musulmans, tels que l'Égypte et surtout la Tunisie, où l'État se considère volontiers comme l'interprète autorisé des préceptes religieux, le droit musulman de la famille a connu des évolutions et des adaptations qui, au Liban, demeurent interdites.

Mais l'absolutisation des allégeances confessionnelles, telle qu'elle s'exprime dans les statuts personnels, ne constitue pas seulement une entorse grave au principe de l'égalité des citoyens, elle contredit radicalement le deuxième principe, celui de la liberté inaliénable des individus. L'individu est certes conditionné par sa communauté, mais, en tant qu'être raisonnable et libre, il la transcende. À ce titre, il a le droit de ne dépendre d'aucune communauté, mais directement de l'État. Cela signifie en clair que l'État a le devoir d'instituer, à l'usage de ceux qui le souhaitent, une législation civile du statut personnel et, au premier chef, du mariage qui en est le fondement. On peut sans doute regretter que l'idée en ait été lancée récemment comme un brûlot sur la place politique, mais cette incartade n'enlève rien à sa nécessité. Pour peu que l'État libanais se soucie [94] du droit naturel et des droits de l'homme qui l'explicitent, il doit admettre que l'institution

⁸⁸ Pierre GANNAGÉ, « Le statut personnel au Liban, visage d'une société pluraliste », in Les Conférences de l'ALDEC, *Le Citoyen, la Nation et l'État*, Beyrouth 1986, p. 51.

⁸⁹ Pierre GANNAGÉ, « Le statut personnel au Liban, visage d'une société pluraliste », *op. cit.*, p. 50.

⁹⁰ Voir *L'Orient-Le Jour* du mercredi 16 décembre 1998, p. 4.

du mariage civil facultatif n'est pas elle-même facultative, mais contraignante. À l'argument de droit s'ajoutent des arguments de fait. D'abord, le mariage civil ne porte pas préjudice au mariage religieux, car celui-ci demeure une obligation que le croyant est appelé à assumer, mais il évite à l'incroyant de se livrer à une simagrée dont la religion fait en définitive les frais ; ensuite, le mariage civil favorise les unions mixtes entre chrétiens et musulmans et contribue ainsi au décloisonnement des communautés ; enfin, l'institution du mariage civil facultatif sortirait le Liban d'une situation extravagante qui porte à la dérision : celle d'un État qui interdit à l'intérieur de ses frontières ce qu'il autorise dans n'importe quel autre pays et qui, ne disposant pas d'un statut civil propre, permet à ses ressortissants de recourir à toutes les lois du monde.

Le troisième principe, qui stipule la reconnaissance institutionnelle de la pluralité ethno-culturelle, est au fondement même du concept moderne de la citoyenneté différenciée. Or au Liban, l'idée de la déconfessionnalisation politique, c'est-à-dire de l'abolition du communautarisme dans la vie publique, vise au contraire une citoyenneté indifférenciée qui, dans un monde de plus en plus marqué par la diversité et soucieux de l'institutionnaliser, ne signale pas, comme on pourrait le croire, un progrès, mais une régression. Une loi immédiate qui voudrait l'imposer aboutirait au contraire du résultat escompté, c'est-à-dire au reflux des différences refoulées, sous la forme violente d'un confessionnalisme exacerbé. Toujours est-il que, pour le moment, le projet s'apparente plutôt à une nébuleuse, ou la confusion le dispute aux arrière-pensées, comme le soulignait à la Chambre, en décembre dernier, le député et ancien ministre Marwan Hamadé. « De quel confessionnalisme le gouvernement veut-il parler, s'écriait-il. [95] Politique, religieux, administratif ? S'il s'agit de tout cela en même temps, pourquoi n'avoir pas parlé de laïcité ? Est-ce pour noyer l'objectif ou pour choisir un but irréalisable afin que le confessionnalisme puisse continuer à ronger le Liban et ses institutions ? »⁹¹. À moins d'un diktat aux effets désastreux, l'égalité politique des citoyens ne peut résider dans la répression de leurs appartenances communautaires, mais dans la reconnaissance institutionnelle de ces appartenances.

Or, depuis la fin de la guerre, la reconnaissance institutionnelle des communautés est frappée d'inégalités flagrantes. Le découpage des circonscriptions élec-

⁹¹ In *L'Orient-Le Jour* du vendredi 18 décembre 1998, p. 2.

torales, la manipulation des élections législatives, le train sauvage des naturalisations, le choix des ministres, et j'ajoute : le renforcement récent du système policier de surveillance, d'intimidation et de répression de certaines catégories d'étudiants, tout a contribué et contribue encore à marginaliser la société chrétienne. Tout se passe comme si les Chrétiens étaient punis de n'être pas soumis, de dénoncer la satellisation de leur pays, en somme de dire à haute voix ce que pense l'immense majorité de la population. En juin 1998, l'ancien ministre Fouad Boutros exprimait ce malaise avec une clarté sans équivoque : « Depuis Taëf, écrivait-il, il y a un phénomène psychologique au sein de la communauté chrétienne : qu'on l'appelle désenchantement, refus ou tout ce que vous voulez, il repose sur le fait qu'il y a une partie des chrétiens qui, à la base, a rejeté Taëf et un autre groupe, plus nombreux qui, ayant accepté Taëf, a constaté par la suite que la méthode suivie pour l'appliquer n'était que tromperie. En résumé, il y a dans la société chrétienne le sentiment que tout ce qui est appliqué au nom de Taëf se fait dans une seule direction, comme si les chrétiens étaient condamnés à payer toujours le prix et à perdre. [96] Cela, nous devons tous nous employer à le régler, à commencer par le pouvoir. C'est pourquoi, depuis l'adoption de Taëf, je répète que la coexistence pacifique est une chose et que l'entente nationale en est une autre. Or c'est l'entente qui est le principe de base sur lequel se fonde tout le reste ⁹² ».

Le passage de la coexistence pacifique à l'entente nationale exige un train de réformes couvrant tout un éventail de matières et d'institutions. Sans vouloir être exhaustif, Fouad Boutros évoque « l'équilibre des pouvoirs et leur partage », « les découpages administratifs », « le statut des régions », « la relation entre la démocratie et le confessionnalisme », « la justice et l'égalité entre communautés et individus, leur participation au pouvoir, les problèmes issus du pluralisme perçu comme facteur de richesse dans l'unité ». Tous « ces sujets, dit-il, devront être traités et résolus » ⁹³. Or ces propos datent de 1988 ⁹⁴. Plus ancien, puisque datant de 1982, est le plaidoyer de Jihad al-Zein pour « une unité cohérente dans le cadre du pluralisme », où l'auteur en arrivait à invoquer le cas de la Suisse, non pas certes comme modèle à suivre, mais comme exemple de ce que peut faire la

⁹² In *L'Orient-Le Jour* du mardi 9 juin 1998, p. 3.

⁹³ Fouad BOUTROS, *Écrits politiques*, Éditions An-Nahar 1997, p. 88.

⁹⁴ Il s'agit en effet d'une conférence au titre significatif « Réflexions à propos d'un État à réhabiliter et d'un citoyen à rééduquer », prononcée le 27 octobre 1988 à l'Hôpital orthodoxe.

bonne volonté politique de populations différentes par l'origine, la langue et la confession, décidées à vivre ensemble dans un même pays et à en partager les responsabilités. Depuis lors, rien de substantiel n'a changé. Hormis un train de nominations et de mises à pied dont on comprend mal la logique, la seule réforme dont on parle à grand bruit est celle de l'abolition du communautarisme politique, qui est la négation même des structures profondes de la société libanaise. Pour gérer la [97] pluralité communautaire et la diversité culturelle caractéristiques de la nation, le Liban, seul État démocratique du Proche-Orient arabe, n'a rien à apprendre de ses voisins. Il est plutôt appelé à conformer toujours davantage sa politique aux principes qui fondent le concept moderne de la citoyenneté différenciée, tel qu'il se développe dans les sociétés pluriethniques d'Occident : à savoir l'égalité des citoyens, la liberté des individus, la reconnaissance institutionnelle de leurs appartenances ethno-culturelles, dans la justice et l'égalité.

Conclusion

Ce n'est pas ou pas seulement dans un souci littéraire, pour faire suite aux titres des précédentes allocutions, que j'ai intitulé celle-ci « Les apports de l'Université ». L'Université ne peut être indifférente à la vie de la cité. Elle a, à cet égard, une double responsabilité de formation et d'information. Au titre de la formation, d'une formation qui se veut intégrale, elle doit assurer à ses étudiants une culture politique qui les rende aptes à assurer la relève aux postes de responsabilité, quels qu'ils soient ; au titre de l'information, elle a pour vocation d'éclairer, par la recherche et l'étude, les décisions relatives aux réformes qu'exige chaque nouvelle conjoncture nationale. Il y a là deux types d'apports différents, mais complémentaires.

Durant plus d'un siècle, l'Université Saint-Joseph a fourni à la société libanaise des cadres politiques et administratifs, chrétiens et musulmans, attentifs à la spécificité de cette nation pluricommunautaire et pluriculturelle qui est la nôtre et convaincus de son originalité. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle elle n'a cessé d'essayer les critiques des nostalgiques d'une citoyenneté libanaise uniforme et d'une identité arabe indifférenciée, c'est-à-dire en somme [98] de ces gens qui se plaisent à affirmer, de manière péremptoire, qu'il n'existe ni nation libanaise, ni

culture libanaise. Aujourd'hui, après une longue guerre dont le pays ne s'est pas encore remis, l'Université est appelée à dispenser aux étudiants les éléments d'une culture politique rénovée, en prise sur une situation nationale en pleine mutation. Pour les porter à réfléchir sur les présupposés du pluralisme démocratique, les modalités de la citoyenneté différenciée et les principes des droits de l'homme, ainsi que sur leur mode de fonctionnement et les causes de leurs dysfonctionnements au Liban, il est souhaitable que, sur chaque campus, les doyens intensifient, au profit des étudiants, l'organisation de débats périodiques autour de personnes compétentes, non partisans, soucieuses d'objectivité. D'autre part, une culture politique n'est productive que si elle s'accompagne d'un sens civique aigu, qu'il nous incombe d'insuffler par la parole et l'exemple. Mais il est vain de prêcher l'amour de la patrie, le sens du bien commun, le respect de la loi, si on ne dénonce pas en même temps cette source de toutes les perversions qu'est l'opportunisme, qu'il soit motivé par l'amour de l'argent ou par la soif du pouvoir. L'opportunisme n'est évidemment pas une exclusivité du Liban, mais il prend souvent chez nous la figure d'un trait culturel dominant. L'opportuniste est intrigant, retors, corrompueur ou corrompu. L'opportuniste ne marche pas, il se contorsionne ; devant plus faible que lui, il plane, devant plus fort, il rampe et sa culture politique se mue en « une culture de servilité ⁹⁵ ». [99] L'opportuniste contourne la loi, crache sur le bien commun et, pour lui, la patrie vaut trente deniers.

Si le premier type d'apport est d'ordre éducatif, le second est d'ordre scientifique. Sur ce plan aussi, l'apport de l'Université Saint-Joseph a été considérable. Par ses recherches et ses publications, elle a largement contribué à la connaissance de la société libanaise : son histoire, ses structures, son organisation politique, son corpus juridique, sa personnalité culturelle. Aujourd'hui, l'Université Saint-Joseph est appelée à se signaler par un apport nouveau, moins descriptif, plus normatif et résolument critique. Elle a l'obligation morale d'éclairer les législateurs et l'opinion publique sur les options les plus pertinentes en matière de réformes, qu'il s'agisse de la loi électorale, de la décentralisation administrative, du développement régional, du rapport entre le communautarisme politique et la citoyenneté

⁹⁵ Dans un article intitulé « L'Accord de Taëf deux ans après », Joseph Maïla écrit : « On pouvait, certes, penser, sur un plan de strict droit international, que la quatrième partie de l'Accord de Taëf prévoyant l'aménagement des relations avec la Syrie, créait une structure de servitude. On ne pouvait penser qu'elle susciterait aussi rapidement une culture de servilité » (*Les Cahiers de l'Orient*, n° 24, Paris 1991, p. 67).

différenciée, de la législation civile du statut personnel, de la politique de la santé ou de la protection de l'environnement.

Trois principes régulateurs me paraissent devoir présider à ces études :

1. Il faut procéder à un rééquilibrage des communautés, de telle manière qu'aucune d'entre elles, quel que soit son volume démographique, ne se sente marginalisée, mais que toutes puissent participer pleinement à la décision démocratique ;
2. Il faut soustraire la religion aux politiciens et la rendre aux croyants, de telle manière que le communautarisme politique soit à l'abri des ingérences confessionnelles et la foi religieuse à l'abri des considérations politiques ;
3. Il faut promouvoir et protéger la liberté de l'individu, de telle manière qu'il ne soit prisonnier ni de sa communauté, ni de l'État, mais qu'il exerce ses droits et s'acquitte de ses obligations en toute responsabilité et en conformité avec les droits de l'homme.

[100]

J'appelle donc solennellement les responsables des facultés et des instituts à constituer des commissions spécialisées, au besoin pluridisciplinaires, habilitées à produire et à publier, à l'occasion du 125^e anniversaire de l'Université, des avant-projets portant sur les matières à réformes et susceptibles de mobiliser l'opinion publique. Un Comité de coordination devra ultérieurement être nommé par le Conseil de l'Université et pourra, en étant périodiquement renouvelé, devenir, après l'an 2000, un observatoire permanent de la vie politique et sociale au Liban. Certains diront que c'est là un effort inutile, car l'État est de moins en moins maître de ses décisions et l'opinion publique de plus en plus désabusée. En guise de réponse, je fais mienne cette phrase par laquelle la sociologue Dominique Schnapper termine son volumineux ouvrage sur *La relation à l'Autre* : « Le monde démocratique est toujours menacé par le règne des affirmations péremptoires, de la pensée courte et des formules assassines, mais il n'est pas interdit de lutter (...) pour que la voix de la recherche patiente, honnête et souvent efficace soit, elle aussi, entendue des citoyens » ⁹⁶.

⁹⁶ Dominique SCHNAPPER, *La relation à l'Autre*, Paris, « Essais » Gallimard 1998, p. 504.

[101]

LES LIBERTÉS.

**Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.**

V

**L'USJ, 125 après :
les défis de l'espoir**

24 juin 2000

Allocution du Recteur en présence des présidents d'universités françaises partenaires, ainsi que d'amis français, canadiens et belges, invités aux journées de clôture du 125e anniversaire de l'Université Saint-Joseph, et du public habituel - enseignants, personnel, étudiants, Anciens.

[Retour à la table des matières](#)

[103]

Excellences,

Chers Collègues,

Mesdames, Messieurs,

Deux types de discours s'évertuent aujourd'hui à sonner le glas de l'Université. Le premier parle avec regret du « naufrage de l'Université »⁹⁷, voire de « la destruction de l'Université »⁹⁸. Il lui reproche de confondre sa finalité propre, qui est la formation intégrale de l'homme, avec celle de la société, qui est la réduction de l'homme à la condition de rouage d'un dispositif techno-économique globalisé. Le second envisage avec complaisance la désertion plus ou moins prochaine des campus au profit de l'Université virtuelle et de ses réseaux connectés à l'échelle mondiale par les nouvelles technologies de l'information et de la communication⁹⁹.

À l'instar des universités que vous représentez, Mesdames et Messieurs les présidents, l'Université Saint-Joseph ne croit pas que l'avènement des nouvelles technologies de l'information et de la communication, si révolutionnaire [104] soit-il, doive nous conduire à une forme d'université virtuelle, elle croit plutôt que ces technologies sont des moyens supplémentaires mis à la disposition de l'université moderne, un peu comme le fut l'imprimerie pour l'université de la fin du Moyen-Age. L'université est appelée à intégrer technologies et réseaux dans sa

⁹⁷ Michel FREITAG, *Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S. 1995, chap. 1 : « Le naufrage de l'Université » p. 27-71.

⁹⁸ Michel HENRY, *La barbarie*, Paris, « Biblio Essais », Grasset 1987, chap. VII : « La destruction de l'Université », p. 167-198.

⁹⁹ Discours fréquent des inconditionnels des NTIC.

stratégie pédagogique et dans la perspective d'un humanisme rénové plus que jamais marqué par la dimension critique.

Comme les universités que vous représentez, l'Université Saint-Joseph veut demeurer un pôle d'excellence, un haut-lieu de culture, un espace de liberté. Mais ce triple objectif - inhérent au dessein de la formation intégrale de l'étudiant - se heurte au Liban à des difficultés particulières dues au contexte dans lequel s'insère l'institution. Il s'agit en somme, pour l'Université Saint-Joseph, d'être un *Pôle d'excellence* au sein ou en marge d'un système universitaire national pléthorique et incohérent. Il s'agit ensuite, pour elle, de rester un *haut-lieu de culture* dans une nation pluricommunautaire non dépourvue d'idéologies radicales, d'essence religieuse ou politique. Il s'agit enfin, pour elle, de demeurer un *espace de liberté* dans un État sous tutelle où, derrière le paravent d'une démocratie exsangue, se donnent libre cours diverses formes de répression de la liberté d'expression.

Un pôle d'excellence

Bien que la formule « pôle d'excellence » dans son usage actuel soit relativement récente, la réalité qu'elle désigne n'a pas d'âge. Dès sa fondation en 1875, l'Université Saint-Joseph s'est efforcée de veiller à la qualité de ses programmes et de son enseignement, qui étaient d'ailleurs supervisés et sanctionnés par l'Université française. Elle n'avait alors d'émule que l'Université américaine de [105] Beyrouth, née neuf ans avant elle. Durant trois quarts de siècle, la formation universitaire au Liban n'était dispensée que par ces deux universités, l'une anglophone, l'autre francophone. À l'origine, la première dépendait d'une mission protestante, la seconde d'une mission catholique. Au cours du temps, les deux se sont sécularisées, mais le processus de sécularisation fut la conséquence et non la cause de leur vocation fédératrice, c'est-à-dire intercommunautaire. La troisième université fédératrice fut l'université publique, créée en 1951, mais elle n'a pas encore complètement réussi à colmater la scission géographique à base confessionnelle survenue durant la guerre, entre 1975 et 1990.

Deux universités privées voient le jour en 1960 et 1961, la première à recrutement presque exclusivement musulman, la seconde à recrutement essentielle-

ment chrétien. Entre 1987 et 1999, en l'espace d'une décennie, deux collèges universitaires privés obtiennent le titre d'universités et sept nouveaux établissements, portant le titre officiel d'universités privées, ouvrent leurs portes. À une exception près, toutes ces nouvelles universités appartiennent à des communautés religieuses et sont, de ce fait, confessionnellement marquées. Ce n'est pas tant le souci de la complémentarité qui a présidé à leur fondation que celui de l'affirmation identitaire des communautés correspondantes. Il est clair que cette prolifération des universités, par ailleurs marquée par une grande disparité des niveaux académiques, ne répond adéquatement ni à la démocratisation de l'enseignement supérieur, ni aux besoins du marché de l'emploi. Il est pour le moins irrationnel qu'au moment où les écoles d'ingénieurs et les facultés de médecine les plus anciennes s'obligent à limiter par concours le nombre des candidats admissibles pour éviter de produire de futurs chômeurs, surgissent tout à coup dans le pays une dizaine de nouvelles écoles d'ingénieurs et s'apprêtent à voir le jour plusieurs facultés de médecine.

[106]

C'est dans ce contexte que l'Université Saint-Joseph s'efforce aujourd'hui de demeurer un pôle d'excellence, reconnu comme tel en Orient et en Occident. Quelque soixante conventions de coopération avec des universités, des facultés, des grandes écoles, des instituts et des laboratoires français ou francophones lui permettent de rester à jour et d'être à la pointe de la modernité. Et c'est probablement en raison de son partenariat privilégié avec le monde universitaire occidental que l'Université Saint-Joseph est de plus en plus sollicitée, pour des prestations périodiques, par des universités du Proche-Orient arabe et reçoit des étudiants issus des pays de la région. Il reste à dire que ce qui facilite l'action de l'Université sur ces deux fronts et stimule son aptitude à la coopération multilatérale, c'est la souplesse de ses structures. À la décentralisation géographique de l'Institution - qui compte quatre campus et trois centres régionaux - correspond une large décentralisation décisionnelle, puisque l'instance suprême qui administre l'Université - le Conseil de l'Université - est reproduite au niveau de chaque entité. Chaque faculté, chaque école, chaque institut, est doté d'un Conseil présidé par son doyen ou son directeur et directement responsable de sa gestion académique, administrative et financière. C'est seulement en ultime instance que ses décisions sont soumises à l'approbation du Conseil de l'Université.

Il reste que pour notre université comme pour les vôtres, le concept d'excellence, apparemment limpide, occulte en réalité deux problèmes majeurs. Le premier est *d'ordre pédagogique* ; qu'est-ce aujourd'hui que l'excellence dans la transmission des connaissances ? Les nouvelles technologies de l'information et de la communication introduisent une double dichotomie dans ces cadres universels de la connaissance que sont l'espace et le temps, quelle que soit l'interprétation que la philosophie donne de ces notions. En effet, la maîtrise instantanée de l'espace par [107] l'Internet signifie d'abord l'implosion du temps, plus exactement l'implosion de la durée dans l'acquisition de l'information, alors que la durée demeure la condition nécessaire de l'assimilation de l'information et de la synthèse personnelle des connaissances. Elle signifie ensuite la déterritorialisation de l'espace dans la diffusion de l'information, alors que la synthèse personnelle des connaissances implique la contextualisation de l'expérience cognitive. Force est donc de reconnaître que l'instantanéité de l'information ne supprime pas la temporalité de la formation et que la déterritorialisation de l'espace n'exclut pas la nécessaire insertion de la formation dans un espace socioculturel déterminé.

Cette révolution épistémologique exige le passage d'une pédagogie centrée sur les contenus à une pédagogie centrée sur l'apprenant. L'exposé magistral des contenus n'est plus qu'une activité parmi d'autres. L'enseignant est logiquement appelé à devenir aussi un médiateur entre la médiatisation de l'information et l'activité de l'apprenant, grâce à des combinaisons variables, à définir dans chaque cas, entre le tutorat individuel et l'animation de groupe. Et ni le tutorat à distance, ni l'interactivité ne sauraient dispenser de la relation pédagogique vivante entre maître et disciple. Peut-être faut-il donner raison à cet auteur d'un article intitulé « Nouvelles technologies et formation », qui se livre à la prédiction suivante : « Quand la technologie aura atteint sa maturité, et à condition que la médiation humaine qui doit l'accompagner en fasse autant, on peut tout de même prévoir que formation à distance et formation en présence se fondront en un « hybride » qui préfigurera la forme future de l'éducation tout entière » ¹⁰⁰. Quoi qu'il en soit, ce qui me paraît aujourd'hui souhaitable, c'est [108] de ne pas se contenter de subir le changement et de s'y ajuster au jour le jour, mais de mettre à profit les ressources pédagogiques de nos universités pour réfléchir à des stratégies d'adaptation à l'in-

¹⁰⁰ Monique LINARD, « Nouvelles Technologies et formation », in *Sciences Humaines*, hors série n° 12, février/mars 1996, p. 330.

novation et en prévoir les modalités d'application, de sorte que, pour nos étudiants, l'avenir demeure le temps des promesses et du libre choix et ne se convertisse pas en un futur aveugle régi par on ne sait quelle fatalité.

Le second problème que pose le concept d'excellence est *d'ordre institutionnel*. De plus en plus aujourd'hui, l'excellence tend à être mesurée à l'aune exclusive de l'efficacité, et l'efficacité au degré d'adaptation de l'enseignement et de la recherche universitaires à la demande de la société. Il en résulte que l'enseignement vise à fournir à l'étudiant les connaissances qui seront immédiatement mises en pratique dans l'exercice de sa profession et l'habilitent à devenir un rouage efficace dans le dispositif techno-économique de la société, à l'exclusion des connaissances non utilitaires susceptibles de contribuer au développement intégral de ses potentialités et de lui ouvrir un vaste champ de possibilités. Par voie de conséquence, il n'y a pratiquement plus de place que pour la recherche appliquée, le plus souvent commanditée par des entreprises, tandis que dépérissent la recherche fondamentale, la réflexion théorique et l'idéal de l'intégration des diverses connaissances disciplinaires en vue d'une vision synthétique de l'homme et du monde. Productrice d'agents opérationnels et de recherches ponctuelles, l'Université, si performante soit-elle, court le risque de n'être plus qu'une entreprise parmi d'autres. Comme le dit un sociologue, dans une telle perspective, « l'Université n'est plus qu'un catalyseur parmi les autres, un accélérateur parmi les autres, un multiplicateur parmi les autres, un lieu de transition et de transaction parmi les autres ; elle est à la tâche sur tous les fronts et tous les fronts la pénètrent et la mobilisent ; elle [109] est un tourbillon dans les tourbillons, elle n'est même pas l'œil du cyclone » ¹⁰¹.

Il ne s'agit pas - on l'aura compris - de nier que le souci le plus immédiat de toute université est de se mettre à l'écoute de la société au sein de laquelle elle est implantée, d'adapter - autant que nécessaire - ses enseignements et ses recherches aux demandes diversifiées des entreprises et des organismes qui structurent cette société et d'assurer ainsi à ses diplômés des débouchés professionnels sur le marché du travail. Mais cet objectif n'épuise pas sa finalité. L'université n'est pas seulement une entreprise axée sur les moyens de son propre développement, elle est aussi et surtout une institution dotée d'une finalité spécifique à laquelle elle se doit

¹⁰¹ Michel FREITAG, *Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*, op. cit., p. 45.

d'être fidèle. Elle n'est pas seulement un élément moteur du fonctionnement de la société, elle est aussi et surtout le lieu d'un jugement de valeur sur l'état de la société. En d'autres termes, elle a pour fin d'exercer sur la société une fonction critique et normative régie par l'idée régulatrice de l'humanité de l'homme. Dans cette perspective, elle doit aider l'étudiant à acquérir une capacité de synthèse qui lui permette de se situer personnellement dans ce monde marqué par l'explosion scientifique et technique, la fragmentation des sciences et des disciplines, la mondialisation de l'information. Elle doit l'exercer à la compréhension des visées respectives des différentes branches du savoir et de leurs contributions, partielles et complémentaires, à la connaissance de la condition humaine. Elle doit le conduire enfin à cette évidence que si les sciences, dans leur diversité et leur ensemble, convergent vers une connaissance croissante des conditions de la vie humaine, elles ne disent et ne diront jamais rien ni sur le sens de la vie, ni sur le destin de l'homme. [110] Conduire l'étudiant jusqu'à ce stade, c'est l'éveiller à la nécessité de donner un sens à sa vie professionnelle et personnelle et d'agir en conséquence, c'est équivalamment lui révéler les dimensions de sa liberté et l'étendue de sa responsabilité. Cette tâche, l'Université ne peut s'en acquitter correctement que si elle garde une marge essentielle par rapport aux sollicitations de la société.

Une université fidèle à sa mission peut difficilement dissocier l'excellence académique de l'excellence humaine. *Du point de vue académique*, l'Université Saint-Joseph s'efforce de réaliser des objectifs qui ont toujours été les siens, mais dont elle n'avait pas les moyens du fait de la guerre et de ses séquelles. Je cite, pour mémoire, la mise en place, dans les douze facultés et les dix-huit instituts et écoles qui constituent l'Université, de formations de troisième cycle - DEA ou DESS - qui manquaient jusqu'ici ; l'invention de formations plus légères - DU - destinées à fournir à des spécialistes une compétence supplémentaire dans leur domaine ; la promotion de la co-tutelle de thèses en partenariat avec des universités françaises ; l'extension de la formation continue à l'usage des professionnels en cours d'emploi ; la fondation de nouvelles facultés et de nouveaux instituts ; la création et l'équipement de laboratoires ou centres de recherche dans divers champs disciplinaires, la mise en réseau informatique des institutions et des bibliothèques. S'y ajoutent un certain nombre de projets résolument tournés vers l'avenir, tels que la mise en chantier d'un parc technologique en partenariat avec Sophia Antipolis, la participation au programme Téthys de l'Université euro-

méditerranéenne sans mur, la candidature à la création d'une Chaire Jean Monnet en intégration européenne : toutes initiatives qui fournissent à l'étudiant une certaine polyvalence susceptible de faciliter son insertion socio-professionnelle, et son ouverture au monde.

[111]

Du point de vue de l'excellence humaine, l'Université tente aujourd'hui plus que jamais, de mettre en application les dispositions de sa Charte qui explicitent les principes d'une formation humaniste attentive à toutes les dimensions de la personne. C'est là un défi de tous les jours où, paradoxalement, l'idéal semble s'éloigner au fur et à mesure qu'on s'en approche. Je profite de la présence des doyens, des directeurs, des administrateurs, et des enseignants pour les inviter à humaniser sans relâche leurs rapports avec les étudiants. Il est temps de comprendre et de faire comprendre que l'étudiant est « l'acteur » de sa propre formation, et que les éducateurs sont là pour le guider. Un comportement hautain ou paternaliste, distant et condescendant, ne devrait pas avoir de place à l'Université Saint-Joseph. Se mettre à l'écoute des étudiants en tenant compte de la différence de sensibilité qui caractérise leur génération, leur manifester dans la vie quotidienne le respect qui leur est dû, encourager leurs initiatives et susciter leur créativité, mais aussi les exercer à l'art de la discussion et à l'éthique du débat : cela exige, dans nombre de cas, un changement de mentalité et, dans tous les cas, une vigilance sans cesse en éveil.

Un haut-lieu de culture

Une université ne peut constituer un pôle d'excellence si elle n'est pas en même temps un haut-lieu de culture. Mais il convient dès l'abord de lever l'ambiguïté qui affecte le concept de culture. Qu'elles aient trait aux connaissances ou aux valeurs, les idées diffusées par l'université ne représentent qu'un secteur - Privilégié mais limité - de la culture d'un peuple. Celle-ci se laisse définir par l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui caractérisent la manière de vivre des gens dans leur [112] rapport à la nature, à la société, au monde de l'esprit. L'excellence de la culture universitaire se mesure à l'impact qu'elle

exerce sur la culture globale de la population. Le savoir, le savoir-faire et le savoir-être acquis à l'université sont comme un ferment voué à transformer le mode de vie de la population, en acheminant les modèles qui le sous-tendent vers plus de rationalité.

En ce qui nous concerne, la question est de savoir quel type d'influence l'Université Saint-Joseph cherche à exercer sur la culture libanaise. Mais d'abord qu'est-ce que la culture d'une nation composée de dix-sept communautés ayant chacune une histoire particulière et un héritage culturel spécifique ? La réponse - dont l'énoncé est simple mais la teneur complexe - consiste à dire que la culture libanaise est constituée des modèles de vie communs secrétés par la coexistence multiséculaire des communautés et l'interaction constante de leurs traditions culturelles. Il reste que la culture n'est pas séparable de la société qui la vit et que les modèles communs à toute la population sont corrélatifs des domaines d'activité où tous les citoyens sont égaux, jouissant des mêmes droits et s'acquittant des mêmes obligations. Ainsi dans la vie socio-économique et professionnelle, régie par des lois applicables à tous dans les mêmes termes, rien ou presque rien ne distingue la manière d'agir, de penser et de sentir d'un chrétien - qu'il soit maronite, orthodoxe, melkite ou autre - de celle d'un musulman - qu'il soit sunnite, chiite ou druze.

Il n'en va pas de même dans le domaine de la vie familiale, régi par une vingtaine de statuts personnels différents, les uns relevant en partie de la loi civile et en partie des lois ecclésiastiques, les autres des variantes du droit musulman. Ces statuts sanctionnent et perpétuent des divergences significatives entre chrétiens et musulmans, quant à certains modèles culturels majeurs tels que les rapports entre la religion et l'État, la liberté religieuse, le statut de [113] la femme, l'autonomie de l'individu, le sens de l'histoire, etc. L'Université a pour tâche de promouvoir la connaissance et le respect mutuel de ces différences, mais aussi d'acclimater, voire d'enraciner, dans tous les milieux qu'elle peut atteindre, les idées de liberté et d'égalité, en sachant que si les lois sont rigides, les mœurs évoluent et peuvent, à terme, modifier les lois.

Le biculturalisme de base, déterminé par l'interaction des traditions islamiques et des traditions chrétiennes, se mue en pluriculturalisme dès que l'on considère les différences propres à chacune des dix-sept communautés. De cette double face du phénomène résultent, dans la vie nationale, deux courants de pensée également

conjonctifs, l'un axé sur le dialogue islamo-chrétien, l'autre sur la défense et l'illustration de la diversité culturelle. Le premier se manifeste dans des rencontres et des séminaires, dont certains, organisés par les universités, se fondent habituellement sur des études et des recherches sérieuses, et d'autres, promus par des associations religieuses ou laïques, demeurent le plus souvent tributaires du discours politique. Le second courant de pensée s'exprime dans des congrès internationaux ou des écrits divers : le thème de la diversité ethno-culturelle d'origine communautaire s'y trouve surdéterminé par celui des cultures véhiculées par les langues occidentales en usage au Liban dans leur conjonction avec la langue et la culture arabes.

À ces deux courants s'opposent deux idéologies disjonctives. Face au dialogue islamo-chrétien, qui traite les deux traditions culturelles sur un pied d'égalité, se dressent, d'une part le discours intégriste, sunnite ou chiite, qui prône la supériorité absolue de son credo, assortie d'un degré variable de tolérance obligée vis-à-vis des non musulmans ; d'autre part un discours chrétien qui doute de la possibilité d'un dialogue islamo-chrétien authentique et se réfugie dans un attentisme ombrageux, sinon méprisant. [114] À l'éloge de la diversité culturelle s'oppose un discours utopique, qui établit un rapport d'identité entre la langue et le patrimoine culturel censé fonder la « nation arabe ». Mais l'idéologie intégriste et les mouvements organisés qu'elle anime restent jusqu'ici un phénomène limité et apparemment conjoncturel, dont nul ne sait si, à terme, il est voué à se développer ou au contraire à dépérir. Quant au contre-discours chrétien, sceptique et ombrageux, il ne caractérise qu'une infime minorité de groupes ou d'individus. Il reste le rejet de la diversité culturelle : il contredit tellement la réalité historique et sociologique du Liban, qu'il fait figure d'une phraséologie creuse, même quand il est réanimé par ceux qui croient y trouver une légitimation culturelle de leur domination politique sur ce pays.

Le Liban demeure donc essentiellement le pays de la coexistence islamo-chrétienne et du pluralisme culturel. De là à l'ériger en un modèle pour le monde, il n'y a apparemment qu'un pas que le discours officiel, qui ne craint pas l'inflation du langage, franchit allègrement. Un modèle, le Liban a vocation à l'être, mais il ne le sera que s'il réussit à transformer la coexistence en véritable convivialité. Cela suppose d'une part l'instauration d'une entente politique inébranlable, capable de déjouer les tentatives de division et les manipulations multiformes auxquelles

se livrent à son encontre les puissances régionales ; cela suppose ensuite la prise en charge de la diversité culturelle comme un ensemble de déterminations constitutives d'une culture nationale plurielle assumée comme telle. L'unité nationale à travers et au-delà des identités communautaires, la culture nationale à travers et au-delà des différences ethno-culturelles, ce sont là des paradoxes qui ne livrent leur sens plénier qu'à la lumière des principes de l'humanisme critique fondé sur la dialectique de l'universel et du particulier. C'est à définir et à diffuser ces principes que s'attache l'Université Saint-Joseph, dans ses prises [115] de position publiques, orales ou écrites, et surtout dans la pratique quotidienne de sa tâche éducative.

Est-il besoin de dire que, pour l'Université Saint-Joseph, la source privilégiée de cet humanisme est la culture véhiculée par la langue française ? Mais on ne peut aujourd'hui parler de la francophonie libanaise sans s'entendre objecter l'expansion de l'anglais, dont on infère aussitôt un recul du français dans le pays. Or s'il est vrai que, ici comme ailleurs, l'anglais tend à devenir la langue dominante dans le monde des affaires, le français reste la langue de formation et de culture dans 80% des écoles et, au niveau universitaire, la tendance est au trilinguisme. L'anthologie critique de la littérature francophone du Machreq ¹⁰², qui vient de paraître aux Presses de l'Université Saint-Joseph, montre à quelle profondeur s'enracinent la langue et la culture françaises chez les Libanais de toutes communautés. À cet égard, il est temps de dissiper un vieux préjugé selon lequel la francophonie est le privilège des chrétiens. Elle le fut peut-être, elle ne l'est plus. Sur le plan scolaire, elle s'est étendue à des régions et à des communautés qui lui étaient ou indifférentes ou hostiles. Sur le plan politique, elle est reconnue comme un fait national : ce n'est pas un chef d'État maronite, mais un premier ministre sunnite qui déclarait en 1997, au Sommet de Hanoï : « En ce qui concerne (...) le Liban, sa vocation francophone s'est affirmée bien avant que ne s'organisent les instances de la francophonie. Le Liban (...) a joué un rôle phare dans le rayonnement du français. Fier de sa culture arabe et de son héritage méditerranéen, il perçoit la francophonie comme mode de vie et de pensée » ¹⁰³. Ce n'est [116] pas un haut-fonctionnaire chrétien, mais un ministre druze qui déclarait un an plus tard :

¹⁰² Katia HADDAD (dir.), *La littérature francophone du Machrek, anthologie critique*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph 2000.

¹⁰³ Rafic HARIRI, au Sommet des Chefs d'État et de gouvernement des pays ayant le français en partage, tenu à Hanoi du 14 au 16 novembre 1997. Voir *L'Orient-Le Jour* du 15/11/97.

« Nous avons appris à maîtriser un véritable trilinguisme. Nous l'avons réussi spontanément (...) le répartissant entre l'utile (...), à savoir l'anglais, l'excellence (...), à savoir le français et tout naturellement le fondamental sur le plan de l'identité culturelle nationale, l'arabe » ¹⁰⁴.

En tentant une comparaison différentielle entre les fonctions respectives des deux langues internationales, il m'est arrivé, il y a deux ans, dans le cadre d'un colloque organisé à Beyrouth par l'Agence Universitaire de la Francophonie, d'affirmer, au mécontentement de certains milieux anglophones, que l'anglais ou plus précisément l'anglo-américain se posait comme la *langue du global* et le français comme la *langue de l'universel* ¹⁰⁵. Je ne parlais évidemment pas des langues en elles-mêmes, mais des stratégies qui président à leur expansion dans le monde. En ce qui concerne l'anglo-américain, je me référais en particulier au rôle que lui assignent les théoriciens de la globalisation, soucieux de voir s'instaurer une homogénéisation culturelle favorable à la diffusion mondiale des produits de consommation standardisés, soucieux, en d'autres termes, de créer un style de vie global (*a single global lifestyle*), pour susciter des communautés de consommation (*consumption communities*) et reculer à l'infini les limites du marché global (*global marketplace*). Or ces théoriciens considèrent que « le facteur le plus important de l'accélération du développement d'un style de vie global unique reste la langue anglaise, qui s'est imposée [117] comme langue universelle » ¹⁰⁶. Il est évident qu'une telle vision des choses porte atteinte à l'identité du citoyen, devenu essentiellement un consommateur et, par le fait même, à son identité d'homme spécifiée par la raison et la liberté. En effet la liberté n'est plus ici cette instance critique qui, au nom des valeurs universelles, exerce son discernement au sein de la société politique ; elle est réduite à la fonction du libre-arbitre et de ses choix fortement conditionnés. De même la raison n'est plus la faculté de l'inconditionné et de l'autodépassement ; elle est limitée à la fonction calculatrice de l'entende-

¹⁰⁴ Marwan HAMADÉ, « Multilinguisme et pluralité, valeurs universelles » in Agence universitaire de la Francophonie (AUF), *Mondialisation et Francophonie*, Montréal, AUF 1998, p. 112.

¹⁰⁵ Sélim ABOU, « Les identités en question », in AUF, *Mondialisation et Francophonie*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁶ J. NAISBITT et P. ABUDERNE, *Megatrends 2000. Ten Directions For the 1990*, Avon Books, New York, 1990, p. 140.

ment. Telles me semblaient être les valeurs promues par l'anglo-américain en tant qu'agent de la globalisation.

Quant au français, permettez-moi de citer littéralement ce que j'en disais lors du colloque précité : « Le français se pose et se propose comme la langue de l'universel. Et d'abord de *l'universel abstrait*, c'est-à-dire de l'homme abstrait, de l'idée d'homme en général, de l'homme sans détermination. C'est cette idée qui fut au fondement de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, c'est cette idée qui est à la base de l'humanisme critique que la pensée française a porté à un degré éminent. Mais le français veut être aussi la langue de *l'universel concret*, c'est-à-dire non seulement de l'homme en général, mais de toutes les manières, réelles et possibles, d'être homme. Les manières d'être homme, ce sont les styles de vie ou équivalamment les cultures dans toute l'étendue de leur diversité. C'est pourquoi, de par son histoire et sa vocation, la langue française est ouverte aux différences et, lorsqu'elle entre en contact avec d'autres langues, elle tend à les promouvoir et à féconder les cultures correspondantes » en les incitant à « expliciter les valeurs universelles que, sous des [118] formes diversifiées, elles portent en elles ». Voilà, Mesdames et Messieurs, ce que je déclarais en avril 1998. Je n'ai pas changé d'opinion. Mais c'est l'opinion d'un recteur qui, avec l'accord de son Conseil, a instauré, dans toutes les institutions de l'Université, l'enseignement obligatoire de l'anglais, comme langue courante - lue, écrite, comprise, parlée - et en fin de parcours comme langue de spécialité, sous la supervision de Georgetown University.

Un espace de liberté

Nos étudiants seront sans doute de bons trilingues, mais c'est la francophonie qui aura marqué leur personnalité profonde, car c'est l'humanisme critique véhiculé par la culture française qui préside à leur formation. La tâche de l'Université, en effet, ne se résume pas à former de bons professionnels, mais aussi et surtout des hommes et des femmes accomplis, c'est-à-dire des êtres raisonnables et libres capables de penser, et de penser par eux-mêmes. Aussi l'Université Saint-Joseph s'efforce-t-elle, contre vents et marées, de rester un espace de liberté où l'étudiant puisse développer son sens du discernement et exercer son jugement critique sur

lui-même et sur la société politique dans laquelle il vit. La critique est intérieure à la société démocratique : elle a pour fonction de mesurer l'écart existant entre les libertés dont jouissent effectivement les citoyens et l'idée de liberté inhérente à leur conscience rationnelle, d'exiger la réduction constante de cet écart, c'est-à-dire de réclamer une conformité toujours plus grande de la réalité politique à l'idée démocratique.

Mais lorsque la démocratie agonise, la critique se dresse face à l'État et se traduit par le refus. Il serait trop long de dénombrer ici les multiples opérations, manifestes ou clandestines, qui minent la démocratie au Liban. Malgré [119] l'auto-censure obligée, la presse en fait état tous les jours, directement ou indirectement. Il suffit de s'en tenir aux faits les plus massifs - la manipulation répétée des élections législatives, les naturalisations dictées par des intérêts clientélistes, la répression multiforme de la liberté d'expression, les arrestations arbitraires et les manœuvres d'intimidation - il suffit de s'en tenir à ces faits, auxquels s'ajoutent aujourd'hui le blocage de la reconstruction et l'étranglement de l'économie, pour comprendre l'étendue de la frustration des étudiants. « Ce pays n'est plus le nôtre », répètent-ils à l'envi en exprimant le désir d'émigrer vers un pays où ils puissent vivre dignement. Dans leur discours, « ce pays n'est plus le nôtre », signifie que le déclin de la démocratie et les exactions qui l'accompagnent sont le fait de l'État de tutelle qui a confisqué à son profit la décision libanaise dans tous les domaines de la vie publique, avec l'assentiment ou la résignation d'une classe politique totalement soumise, hormis quelques exceptions individuelles. À la frustration des étudiants se mêle l'amertume des professeurs qui se demandent quel avenir ce pays occupé et exploité réserve à leurs enfants.

Les étudiants s'emploient souvent à disséquer les mécanismes du processus de domination qui a abouti à la satellisation du Liban et celui de son intériorisation par la classe politique libanaise. Il n'y a pas lieu ici de rapporter leurs propos indignés sur les tactiques machiavéliques qui ont jalonné les étapes de l'asservissement du Liban depuis le début de la guerre. Celles-ci se rangent sous les principes généraux qui président à toute stratégie de domination et qui, somme toute, sont simples et vieux comme le monde. Mieux que les politologues, les philosophes, grâce à leur capacité de synthèse, excellent à les résumer en quelques maximes. Dans son *Essai sur la paix perpétuelle*, Kant les énonce dans ces termes :

Première maxime : « Agis d'abord et justifie-toi ensuite ». [120] Saisis l'occasion favorable de prendre arbitrairement possession (d'un droit de l'État (...) sur un peuple voisin) ; après l'action, la justification pourra se faire avec bien plus de facilité et d'élégance et il sera plus aisé de camoufler la violence (...) que si l'on voulait chercher d'abord des raisons convaincantes et écarter les objections. Cette hardiesse même donne une certaine apparence de conviction intérieure quant à la légitimité de l'action, et le dieu du succès, *bonus eventus*, est ensuite le meilleur avocat.

Deuxième maxime : « Ce que tu as fait, nie-le ». Si tu as conquis un peuple voisin, rejette la faute sur la nature de l'homme qui, s'il ne prévient pas son prochain par la force, peut certainement compter que celui-ci le devancera et portera atteinte à ce qui lui appartient.

Troisième maxime : « Divise pour régner ». S'il y a dans (le) peuple certains chefs privilégiés (...), divise-les entre eux et brouille-les avec le peuple.

« Personne, ajoute Kant, n'est plus la dupe de ces maximes, car elles sont (...) universellement connues ; il n'y a donc plus lieu d'en rougir, comme si l'injustice en était trop éclatante ¹⁰⁷. » Peut-être faut-il ajouter une quatrième maxime : « Si tu veux perpétuer ta domination sur le peuple assujetti, montre qu'il est incapable de se gouverner lui-même en suscitant périodiquement des conflits en son sein et en éteignant chaque fois le feu que tu auras toi-même allumé ».

Quant à l'intériorisation de la domination étrangère par la classe politique libanaise, elle se veut parfois *stratégique*. Le discours est alors le suivant : « Ce n'est pas nous qui avons fait entrer au Liban l'armée étrangère et ses Services de renseignement ; ce n'est pas nous qui les ferons sortir. [121] En attendant, nous ne pouvons pas nous croiser les bras ; il faut reconstruire le pays ». Mais le plus souvent, cette intériorisation est *pathologique*. Elle tient soit d'un opportunisme vulgaire, soit d'une lâcheté ordinaire, soit encore d'une peur panique, soit enfin d'une paresse mentale qui préfère le poids d'une tutelle étrangère à l'effort de réflexion nécessaire pour réviser la Constitution, œuvrer à l'entente nationale et restaurer la république. Dans tous ces cas, les slogans tiennent lieu de pensée et les tabous de lois. Ainsi par exemple, moyennant un jeu de mots en langue arabe, l'unité du

¹⁰⁷ KANT, *Vers la paix perpétuelle*, Appendice I « Sur le désaccord de la Morale et de la Politique au sujet de la Paix perpétuelle », maximes numérotées 1, 2, 3.

chemin dans le processus de paix (*al-masâr*) devient l'unité de destin des deux pays (*al masâr*). Un autre exemple : le discours officiel ne connaît qu'un spoliateur, Israël, tandis qu'il glorifie à temps et à contretemps « l'amitié » libano-syrienne. Mais si des étudiants distribuent des tracts demandant le retrait des troupes syriennes après celui de l'armée israélienne, ils sont arrêtés, conduits au poste, molestés et sommés de s'engager par écrit à « ne plus se mêler de politique », quand ils ne sont pas, comme ce fut le cas récemment, déferés au tribunal militaire et condamnés à des peines de prison. Un troisième exemple : comme si le slogan « Les Libanais et les Syriens sont un seul peuple dans deux États séparés » n'était pas suffisant, tel dignitaire s'est cru récemment obligé de préciser qu'il s'agit non seulement d'un seul peuple, mais aussi d'un seul pays ¹⁰⁸. On pourrait multiplier les exemples qui illustrent l'aliénation de la classe politique et l'abîme qui se creuse entre le pouvoir et le peuple.

L'Université compte aujourd'hui 25% d'étudiants musulmans qui vivent en bonne intelligence avec leurs camarades chrétiens ; mais les chrétiens ont, plus que les musulmans, des motifs de mécontentement et de refus. Ces motifs, j'en emprunte, une fois de plus, la formulation à [122] un ancien chef de la diplomatie libanaise, membre du Conseil stratégique de l'Université Saint-Joseph, M. Fouad Boutros. « Depuis Taëf, déclarait-il dans une interview en 1998, il y a un phénomène psychologique au sein de la communauté chrétienne : qu'on l'appelle désenchantement, refus ou tout ce que vous voulez, il repose sur le fait qu'il y a une partie des chrétiens qui, à la base, a rejeté Taëf et un autre groupe, plus nombreux qui, ayant accepté Taëf, a constaté par la suite que la méthode suivie pour l'appliquer n'était que tromperie. En résumé, il y a dans la société chrétienne le sentiment que tout ce qui est appliqué au nom de Taëf se fait dans une seule direction, comme si les chrétiens étaient condamnés à payer toujours le prix et à perdre » ¹⁰⁹. C'est évidemment par la volonté de ceux qu'on appelle dans la presse les « tuteurs » ou « les décideurs » que la communauté chrétienne est marginalisée. Elle l'est parce qu'elle est seule à dénoncer la mainmise étrangère sur le pays. Il se passe ici un phénomène étrange inhérent à la culture politique des Libanais. Les musulmans, qui se plaisent à reconnaître en public que sans les chrétiens le Liban n'existerait pas et n'aurait pas de raison d'être, ont pris l'habitude de laisser à

¹⁰⁸ Voir *L'Orient-Le Jour*, 13 janvier 2000.

¹⁰⁹ Interview in *L'Orient-le Jour* du mardi 9 juin 1998.

ces derniers le soin de parler en leur nom, quand il s'agit de défendre l'indépendance du pays, et de se réfugier eux-mêmes dans un silence prudent.

C'est dans ce contexte que l'Université Saint-Joseph s'efforce de rester un espace de liberté. Mais si la liberté d'expression est totalement garantie sur les divers campus, l'apprentissage de la démocratie y est lent et difficile. Les doyens, les directeurs et les professeurs cherchent les moyens d'aider les étudiants à acquérir une véritable culture politique, en organisant, soit des lectures commentées d'ouvrages fondamentaux de science ou de sociologie politique, [123] soit des lectures critiques de la presse locale, régionale et internationale, soit encore des tables rondes sur l'actualité politique animées par des personnes compétentes et non partisans, bref en suscitant des occasions où les étudiants apprennent à substituer la raison à la passion, le discernement à l'obnubilation, l'argumentation à l'impulsivité. On a sans doute raison de dire que les jeunes sont l'avenir du pays, mais à condition qu'ils ne se contentent pas de reproduire le comportement et le langage de la classe politique qui les a déçus.

Dans son livre *La prisonnière*, Malika Oufkir raconte comment l'humour leur a permis - à sa mère, à elle-même et à ses cinq frères et sœurs - de survivre à vingt ans de détention dans des conditions inhumaines. L'humour est en effet un moyen puissant de résister à la banalisation de l'oppression. Rire, par exemple, du projet saugrenu de célébrer le dixième anniversaire de l'accord de Taëf, dont les contradictions et les ambiguïtés d'une part, l'application partielle et partielle d'autre part, nous ont conduits où nous sommes. Rire du recours périodique, pour justifier la répression de la liberté d'expression, à l'argument de la « sécurité nationale », qui a servi de sinistre refrain à toutes les dictatures du monde. Rire du rôle de « l'arroseeur arrose » que joue le Liban sur la scène des négociations de paix lorsque, abandonnant totalement son sort à l'État de tutelle, il croit sauver ses intérêts alors qu'il les piétine. Rire c'est rester éveillé, c'est garder une distance salutaire par rapport à l'événement pour l'affronter en toute lucidité.

Conclusion

Mais l'humour est aussi une expression de l'espoir et c'est sur cette note que je voudrais conclure. Aux pires moments de la guerre du Liban, l'Université Saint-Joseph *n'a jamais* [124] *perdu l'espoir*. Elle a fonctionné dans des locaux de fortune hors de la ville où dans les sous-sols des campus sous les obus, mais elle n'a jamais *perdu l'espoir*. Elle a été une cible privilégiée des bombardements, mais elle a chaque fois reconstruit ce qui était détruit, car elle n'a jamais *perdu l'espoir*. Elle a enterré ses morts et pansé ses plaies, mais elle n'a jamais *perdu l'espoir*.

L'espoir repose aujourd'hui sur la perspective d'une paix régionale juste et équitable. À moins de vouloir transformer le Liban en un foyer permanent de déstabilisation au flanc du Proche-Orient, les Puissances qui parrainent les pourparlers de paix ne peuvent plus ni continuer à donner leur aval à la satellisation de ce pays ni déséquilibrer sa composition communautaire par des greffes étrangères. Il y a donc des raisons de croire que le jour où le Liban sera invité à la table des négociations, ce ne sera pas pour apposer sa signature sur un accord déjà scellé dont il aura fait les frais. En attendant, il doit envisager les changements politiques, économiques et culturels que la paix entraînera inmanquablement afin que, le moment venu, il prenne en main son propre destin et qu'il recouvre, sur de nouvelles bases, le rôle régional qui était le sien.

L'avenir est incertain, mais *l'espoir est plus fort que le doute*. L'Université Saint-Joseph est persuadée qu'en formant des hommes et des femmes hautement qualifiés, conscients des problèmes dans lesquels se débat leur pays, décidés à sacrifier le mieux-être qu'ils trouveraient sous d'autres cieux pour se consacrer ici même à la reconstitution du tissu social, à la réhabilitation de l'État et à la consolidation de la nation, elle demeure fidèle à la mission qu'elle s'est assignée il y a 125 ans. C'est dans ce but qu'elle s'efforce de rester un pôle d'excellence, un haut-lieu de culture, un espace de liberté.

[125]

LES LIBERTÉS.

Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.

VI

Les veilles de l'Université

19 mars 2001

Allocution du Recteur de l'Université Saint-Joseph à l'occasion de la fête patronale, en présence des enseignants et de représentants du personnel, des étudiants et des Anciens.

[Retour à la table des matières](#)

[127]

Dans son introduction à un livre du philosophe Charles Taylor sur les sociétés pluricommunautaires, Amy Gutmann définit en ces termes une des tâches civiques prioritaires de toute université : « Les membres des communautés universitaires - enseignants, étudiants et administratifs - peuvent utiliser leur droit d'expression pour dénoncer des discours non respectables en les montrant tels qu'ils sont : mépris flagrant des intérêts des autres, rationalisation de l'égoïsme ou des intérêts de groupe, préjugés ou pure haine de l'humanité » ¹¹⁰.

Parmi les discours que notre communauté universitaire est appelée à dénoncer, je retiens aujourd'hui ceux qui visent à justifier la mainmise de la Syrie sur le Liban, que la majorité écrasante de la population ne supporte plus. Il se peut que l'armée syrienne finisse par se replier sur la Békaa, avec, il faut le dire, huit ans de retard. Mais ce n'est pas tant la présence physique de cette armée qui blesse la dignité des Libanais, c'est le symbole de domination qu'elle représente et la domination effective que ses services de renseignements exercent sur tous les secteurs de la vie [128] publique. Or *cette mainmise* syrienne n'est pas près de se relâcher et il ne manque pas de thuriféraires libanais pour en louer les prétendus bienfaits dans des discours qui reflètent une véritable culture de servilité et qui, de ce fait, se rangent dans la catégorie des discours non *respectables*.

Dénoncer ces discours, ce n'est pas en résumer le contenu pour le réfuter mais, comme le dit Amy Gutmann, « les montrer tels qu'ils sont », c'est-à-dire révéler la forme et le degré de nuisance dont ils sont porteurs. Qu'ils relèvent de la langue de bois, du double langage ou de la logomachie ; qu'ils soient exprimés par des

¹¹⁰ Amy GUTMANN, directrice du Centre universitaire pour les valeurs humaines de l'Université de Princeton, Introduction à Charles Taylor, *Le multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, « Champs », Flammarion 1994, p. 38-39.

responsables politiques, des personnalités *religieuses ou* des hommes de partis ; qu'ils soient motivés par le pragmatisme, l'opportunisme ou la peur, ces discours sont de nature, d'une part à vicier les relations sociales, à déstabiliser la nation et à discréditer l'État, d'autre part à accélérer l'hémorragie migratoire qui vide le Liban de ses jeunes élites, convaincues que ce pays ne leur appartient plus.

C'est *l'émergence subite* d'un discours politique libéré appelant à la redéfinition des relations *entre le Liban et la Syrie*, à l'indépendance *réelle du Liban et* à la concertation nationale qui a provoqué, en guise de réaction, des discours irrationnels, contradictoires ou passionnels, visant à justifier, et parfois même à exalter l'actuelle sujétion politique et économique du pays. Il convient donc d'évoquer la conjoncture qui a rendu possible l'émancipation du langage politique libanais, avant de procéder à une typologie sommaire des discours non respectables qui prétendent l'enchaîner à nouveau, puis d'évaluer l'effet éminemment nocif que de tels discours exercent sur la société, la nation et l'État.

[129]

La libération du langage politique

Il a fallu dix ans pour que les langues se délient, pour qu'elles se libèrent du langage codé, c'est-à-dire des périphrases, des métaphores, des métonymies et autres figures de style, sous le couvert *desquelles s'exprimait* le malaise croissant provoqué par la présence de l'armée syrienne sur l'ensemble du territoire libanais et l'ingérence de ses services de renseignements dans tous les *secteurs de la vie* sociale, économique et politique du pays. Deux faits ont prélué au changement du *comportement langagier* survenu au cours de l'été 2000 : le retrait de l'armée israélienne du Liban Sud est venu fournir un argument de poids contre la *présence de* l'armée syrienne sur tout le territoire, qui n'était plus justifiable, si tant est *qu'elle l'eût* jamais été, et l'avènement à Damas d'un jeune président a laissé espérer une prochaine libéralisation du régime syrien et, par voie de conséquence, un changement substantiel de sa politique au Liban. Mais ni l'État de tutelle, ni l'État satellite ne semblaient l'entendre ainsi. Leurs services de renseignements conjoints achevaient de préparer – à coups de manipulations, de pressions et de

menacés - un scrutin déjà faussé à la source par un découpage électoral aberrant, pour paver la voie à la formation d'un Parlement monochrome totalement inféodé à la Syrie et faire taire ainsi toute contestation. C'était oublier que l'excès de répression provoque tôt ou tard le sursaut de la liberté. Ce fut donc le raz de marée de l'opposition, à Beyrouth comme dans la Montagne. Et les langues se sont déliées, *elles se sont déliées* pour le *meilleur* et pour le pire.

Le discours chrétien contre la mainmise syrienne sur le Liban n'est pas nouveau ; tout comme l'accord de Taëf, il a dix ans d'âge. Il s'est simplement explicité, structuré, amplifié, pour donner naissance, le 20 septembre 2000, à la Déclaration de l'*Assemblée des évêques maronites*. Mais [130] jusqu'à cette date, il résonnait comme une voix dans le désert, car il n'était pas difficile, pour la Syrie, de le neutraliser : il lui suffisait, pour cela, de marginaliser la turbulente communauté chrétienne, déjà décapitée par ses soins, en la privant de toute représentation authentique dans les instances du pouvoir. C'est lorsque, à la faveur de la campagne électorale et de ses résultats inattendus, le discours contre la mainmise syrienne a débordé l'enceinte de la communauté chrétienne, qu'un vent de panique a soufflé au-delà des frontières. Le tabou était tombé. Le leader druze Walid Joumblatt prenait à son compte l'essentiel des revendications chrétiennes et appelait à l'union nationale. « Walid Joumblatt, commentait Issa Gorayeb dans son éditorial du 15 septembre, fait figure aujourd'hui de brise-glace, de bulldozer, de dragueur de mines, derrière lequel on voit déjà s'engouffrer, plus ou moins résolument, d'autres libres penseurs » ¹¹¹. Pour la Syrie et ses partisans, c'était là chose inacceptable, parce que Walid Joumblatt est un leader politique considérable, parce qu'il est druze et que, durant la guerre, il avait sévèrement combattu les chrétiens avec lesquels il se solidarisait à présent. Il n'était plus que de déchaîner contre lui le discours de la haine et de la menace de mort, figure extrême du discours non respectable, sa figure proprement méprisable.

¹¹¹ *L'Orient-Le Jour*, 15 septembre 2000.

Le discours idéologique et la logomachie

Dans le Liban actuel, on peut distinguer trois types de discours non respectables. Le premier est le *discours idéologique* des partis dits « nationaux », pour qui la nation de référence n'est pas la nation libanaise, mais soit une mythique « nation syrienne » ou « grande Syrie » censée [131] absorber le Liban et, à terme, la Jordanie et la Palestine, soit une utopique « nation arabe » encore plus vaste, qui n'a d'autre consistance que la nostalgie, quelque peu sécularisée, du califat. Ces partis, naguère marginalisés par le simple effet du jeu démocratique, occupent aujourd'hui des postes-clés dans l'Administration et sont, à l'occasion, les porteurs privilégiés des messages syriens à l'adresse des Libanais récalcitrants. C'est un de ces partis qui s'enorgueillit d'avoir organisé, en septembre 1982, l'assassinat du président-élu Bachir Gemayel ; c'est un membre d'un autre parti de même famille qui, le 6 novembre 2000, en pleine session parlementaire, répondit au discours argumenté et serein du leader druze par un chapelet d'injures et la menace de mort. Il m'est arrivé, dans mes allocutions précédentes, de dénoncer les idéologies unionistes, totalitaires et ethnisantes - fondées sur la langue, la religion ou une prétendue géographie « naturelle » - et prônées par les nationalistes arabes, à quelque parti qu'ils appartiennent. Walid Joumblatt est plus explicite et plus incisif : « À mon avis, affirme-t-il, ces partis qui ont des idéologies axées sur ce qu'on appelle la nation syrienne ou la nation arabe, ces partis aux anciennes idéologies figées et à caractère raciste sont dépassés (...). À mon avis, il n'y a pas de nation syrienne ou de nation arabe. Il existe une vaste culture arabe, chrétienne et musulmane, qui remonte à plusieurs siècles » ¹¹².

Le discours pansyrien ou panarabe relève formellement de la pure phraséologie, quand il ne verse pas dans la logomachie. C'est le cas, par exemple, lorsque les tenants de ce genre de discours affirment qu'envoyer l'armée libanaise à la frontière sud du pays, c'est rendre service à Israël, et restent cois quand on leur rétorque qu'à ce compte la présence de l'armée syrienne aux frontières du Golan

¹¹² *L'Orient-Le Jour*, 30 août 2000, p. 2.

sert [132] les intérêts de l'ennemi ; c'est le cas, lorsqu'ils déclarent que l'armée syrienne est présente au Liban pour défendre ce pays contre les agressions israéliennes et restent penauds si on leur demande à quelle occasion la Syrie a protégé le Liban contre les bombardements israéliens ; c'est le cas, lorsqu'ils accusent de collusion avec l'ennemi ou avec une puissance étrangère favorable à Israël toute personne ou tout groupe qui s'insurge contre l'hégémonie syrienne et réclame l'indépendance réelle du Liban, ou lorsqu'ils affirment que de telles revendications sont de nature à attiser les instincts confessionnels et sectaires. Et j'en passe. Ce qui est à déplorer, c'est que de telles assertions sont souvent confortées par des déclarations officielles similaires, quand elles n'en sont pas la simple répétition.

Mais la vocation spécifique du discours idéologique est ici de chanter les services insignes rendus aux Libanais par la Syrie et son armée. N'a-t-elle pas volé au secours des chrétiens, en 1976, au moment où ils risquaient d'être anéantis par leurs adversaires musulmans ? N'a-t-elle pas mis fin à la guerre fratricide et rétabli la paix civile dans le pays ? N'a-t-elle pas versé le sang de ses soldats pour que revive le Liban ? Cette litanie de contrevérités, reprise à son compte par l'arrogant ministre syrien de l'information lors d'une visite au Liban, a trouvé, à cette occasion, une réfutation cinglante sous la plume de Ghassan Tuéni ¹¹³. Après avoir rappelé que ce sont les Palestiniens armes par la Syrie et non pas les musulmans libanais qui, en 1976, menaçaient les chrétiens d'anéantissement, il dénonce, exemples à l'appui, le caractère cynique et cruel des interventions syriennes tout au long de la guerre du Liban, et finit par conseiller au ministre de passage de clore ce dossier qui n'honore pas son pays.

¹¹³ *An-Nahar*, 2 octobre 2000.

[133]

Le discours contraint et le double langage

Le deuxième type de discours non respectable est caractérisé par le *double langage*, celui que l'on tient en privé et celui que l'on tient en public. En privé, on dit son malheur d'être un pays satellite, occupé et exploité ; en public on clame son bonheur de vivre cette osmose entre deux pays qui partagent le même destin. En juillet dernier, le journaliste américain Thomas L. Friedman pouvait encore écrire dans le *New York Times* : « Le nombre d'hommes d'État, de politiciens, d'écrivains qui aujourd'hui osent parler clairement d'un intérêt national, d'un point de vue ou d'une vision de l'avenir spécifiques au Liban - indépendamment des intérêts syriens - est plus réduit que jamais » ¹¹⁴. Mais le discours que l'on tient en public est de deux sortes : il est discours contraint, motivé par la peur ou la crainte, ou discours complaisant dicté par l'opportunisme. De ce dernier, on connaît toutes les formes, des plus subtiles aux plus grossières et l'on sait qu'il n'épargne aucune catégorie sociale. Du premier il serait erroné de penser qu'il est toujours tenu sous l'emprise d'une menace extérieure, plus ou moins explicite ; il est, plus souvent peut-être, l'effet d'une intériorisation de la répression. « Il y a seize ans, dit encore Thomas Friedman, l'occupation syrienne était dans la rue : barrages de contrôle, soldats, tanks. Tout cela a largement disparu. Mais la raison en est que l'occupation syrienne s'est transportée de la rue jusqu'aux têtes des Libanais. Tandis que le monde détournait son regard, le Liban est de plus en plus devenu une province syrienne » ¹¹⁵.

[134]

Il est difficile de savoir dans quelle mesure le plaidoyer des autorités religieuses musulmanes en faveur de la présence syrienne au Liban correspond à leur conviction profonde ; on sait seulement que la Syrie et ses agents exercent une pression particulièrement sévère sur les représentants de la communauté en géné-

¹¹⁴ Thomas L. FRIEDMAN, « Lebanon : Soul on Ice », *New York Times*, July 18, 2000.

¹¹⁵ *Ibid.*

ral. Ce qui est par contre certain, c'est que le double langage se scinde ici en deux discours opposés extérieurs l'un à l'autre : le discours public de la hiérarchie, favorable à la présence syrienne, le discours privé de la majorité du peuple, qui lui est opposé. Il arrive que ce dernier discours sorte de la clandestinité et s'exprime ouvertement. Ainsi, par exemple, la réponse des muftis sunnite et chiite à la Déclaration de Bkerké a suscité deux ripostes percutantes, sous la forme de deux articles d'inégale longueur et de ton différent mais également significatifs. Dans un entre-filet intitulé « Entre le patriarche, le mufti et la Syrie », un sunnite de Tripoli, docteur en psychologie de l'orientation, s'adresse en ces termes au chef religieux de sa communauté : « La position du patriarche Sfeir est sage et exprime celle de tous les Libanais, à l'exception des flatteurs, des profiteurs, des menteurs et des faibles de cœur. Quant à vous, Monsieur le mufti, vous avez parlé en votre nom personnel, et non pas au nom des musulmans ou des Libanais. Laissez donc parler votre cœur, même si vos *fatwas* sont dictées par les frères. Je vous invite à descendre de votre voiture dans les souks et les quartiers de Tripoli, de Saïda, de Beyrouth et de Baalbek, pour que vous voyiez de vos yeux et entendiez de vos oreilles la plainte que vos frères dans la foi, la religion, la communauté et la patrie élèvent contre la présence militaire et économique des Syriens. En ce jour de septembre 2000 j'ai dit la vérité et, pour cela même, je ne crains le blâme de personne » ¹¹⁶.

[135]

Dans son long article intitulé « De quel dialogue et de quelle réconciliation nationale parle-t-on ? », Saoud al-Maoula, membre du Comité national pour le dialogue islamo-chrétien, situe son propos à un niveau plus général, plus englobant. « Cela fait dix ans, écrit-il, que l'église et la rue chrétiennes se plaignent et accusent et que nous leur disons que nous comprenons leur plainte et sommes d'accord avec eux pour reconnaître que ce qui est requis, c'est le redressement des déviations et le rétablissement de l'équilibre, mais que cela doit se faire à l'ombre de l'État et dans le cadre des institutions (...). Dix ans ont passé et voici que nous reconnaissons et disons publiquement que l'État n'est pas un État, que les institutions n'existent pas et que la justice n'est pas la justice, mais une sorte de *fatum* sur commande (...). Ce qui est arrivé dernièrement, je veux dire cette mobilisation des musulmans et des dénommés « nationaux laïques » contre le patriarche Sfeir et

¹¹⁶ Mou'men DENNAOUI, *An-Nahar*, 22 septembre 2000, p. 12.

l'appel des évêques, ne laisse présager rien de bon et constitue une atteinte au dialogue, à la paix civile et à la réconciliation nationale ; d'abord parce que ce qu'a dit l'Appel (de Bkerké), c'est ce que dit tout le monde sans aucune exception, sauf si on tient compte du groupe des profiteurs et des voleurs ; ensuite parce que l'appel est exprimé dans un langage modéré et qu'il préconise la solidarité et l'équilibre aussi bien à l'intérieur qu'au niveau des relations avec la Syrie » ¹¹⁷.

Le discours pragmatique et la langue de bois

Le troisième type de discours non respectable est marqué par ce qu'on appelle la *langue de bois*. Il faut sans doute savoir gré au chef du gouvernement, M. Rafic Hariri, [136] d'avoir honoré son engagement à défendre la liberté d'expression sous toutes ses formes et à avoir ainsi bloqué, au moins provisoirement, cette lente mise à mort de la démocratie que décrivait, le 14 juin 2000, le directeur du Middle East Forum, Daniel Pipes, devant le Sous-comité des Affaires étrangères du Sénat américain : « Les implications de l'occupation du Liban, disait-il, sont effrayantes. Ce qui fut jadis le pays arabophone le plus ouvert, se prévalant avec fierté d'un pouvoir décentralisé, d'une réelle démocratie, du règne de la loi, d'un mouvement sans entraves, d'un style de marché à la Hong-Kong, avec des écoles indépendantes et une presse libre, est devenu quelque chose de semblable à une version mineure de l'État totalitaire de Syrie » ¹¹⁸. Le chef du gouvernement entend mettre fin à cette dictature rampante gérée par les services de renseignements libanais et syriens ensemble et, par le fait même, réhabiliter l'image du Liban aux yeux des éventuels investisseurs occidentaux sensibles au respect des droits de l'homme. Puisse-t-il réussir à déjouer les ruses des services de renseignements qui se font sans doute plus discrets, mais aussi plus retors. Quoi qu'il en soit, si la liberté d'expression est enfin reconnue par le gouvernement comme un droit fondamental, le libre discours des citoyens se heurte, à tous les niveaux du pouvoir, à une fin de non-recevoir. On est averti qu'il n'a aucune chance d'entraîner un débat

¹¹⁷ *Al-Mustaqbal*, 24 septembre 2000.

¹¹⁸ Testimony of Daniel Pipes, in USCFL (United States Committee for a Free Lebanon), 14 juin 2000.

sur la présence syrienne au Liban. Le message est clair : dites ce que bon vous semble sur ce thème mais sachez que vous ne changerez rien à la réalité ; la présence syrienne est « légale, nécessaire et temporaire ». C'est là le leitmotiv sacré, inviolable, immuable du discours officiel, discours de la langue de bois.

[137]

Ce troisième type de discours se veut pragmatique. L'argument est le suivant : laissons de côté le problème politique épineux des relations syro-libanaises. L'armée syrienne et ses services de renseignements finiront par quitter le Liban sous la pression des puissances, car ce n'est pas nous qui les avons fait entrer et ce n'est pas nous qui les ferons sortir. En attendant, attelons-nous à résoudre la crise économique sans précédent dans laquelle se débat la population. C'est là le défi le plus grave. Un tel discours fait l'impasse sur deux réalités qui infirment sa teneur. D'abord si le peuple et le gouvernement censé le représenter ne manifestent pas, par tous les moyens dont ils disposent, leur refus de la mainmise syrienne sur le pays, aucune puissance ne viendra à notre secours. Les puissances sont lasses de s'entendre accuser d'ingérence dans les affaires intérieures du pays, chaque fois qu'elles rappellent la résolution 520 des Nations-Unies, stipulant le retrait de toutes les troupes étrangères du Liban, et leur appui à l'indépendance et à la souveraineté de ce pays. Ensuite il est illusoire de prétendre séparer l'économie de la politique. Le gouvernement libanais pourra sans doute améliorer les conditions de vie de la population, mais non refaire du Liban le pôle économique régional qu'il a été. La prospérité économique est étroitement liée à la décision politique. Or celle-ci est hypothéquée par la Syrie qui l'ajustera nécessairement à ses propres intérêts. Aussi la sujétion politique du Liban n'est-elle pas de nature à encourager les investisseurs, qu'ils soient libanais ou étrangers.

Pour les tenants du discours pragmatique, le leitmotiv « la présence syrienne est légale, nécessaire et temporaire » vise à obtenir quitus de la Syrie sur le plan politique pour avoir les mains libres dans le domaine économique. Il n'en va pas de même de tous ceux qui, à tous les échelons de la pyramide politique et sociale, doivent leur place, leur influence et leurs privilèges à la Syrie et, sans sa présence, [138] ne seraient plus rien. La permanence de la mainmise syrienne sur le Liban est pour eux absolument vitale. Aussi entrent-ils en transe, dès qu'on désarme les trois termes de leur slogan relatif à la présence syrienne dite « légale, nécessaire, temporaire ». Ils entrent en transe, quand on leur rappelle l'affirmation du vice-

président syrien Khaddam : « Nos forces ont pénétré au Liban sans solliciter l'autorisation de personne et en sortiront de même », et la demande officielle, restée sans réponse, adressée par deux présidents de la République libanaise, en 1982 et 1983, priant la Syrie de retirer ses troupes ¹¹⁹. Ils entrent en transe quand on leur demande à quelle nécessité stratégique répond la présence de l'armée syrienne et de ses services de renseignements aux abords du palais présidentiel, au ministère de la Défense et sur l'ensemble du territoire libanais. Ils entrent en transe, dès qu'on leur rappelle, que la décision, prise à Taëf, du redéploiement des troupes syriennes sur la Békaa en prélude à leur retrait total et définitif du Liban, a sans cesse été différée depuis huit ans, sans qu'aucune raison valable ne justifie ce retard. Leur obstination n'est cependant pas inquiétante, car, dès que le Liban aura récupéré sa souveraineté, ils retourneront leur veste ou quitteront le pays.

[139]

Le mépris de la société

Il est évident que la pratique orchestrée de ces trois types de discours où se mêlent, dans des proportions variables, la logomachie, le double langage et la langue de bois, tend à pervertir la langue elle-même et les relations sociales qu'elle médiatise. Face à un usage rationnel de la langue, soucieux de cerner le réel et de dire le vrai, l'usage irrationnel qu'en font les discours non respectables s'efforce d'adapter la réalité aux mots et de travestir le sens ; à la limite, il n'a cure ni de la réalité, ni du sens. Les mots s'associent mécaniquement les uns aux autres car, comme le dit un linguiste, « l'on peut parler en pensant des mots, sans que la pensée des choses soit véritablement en mouvement ; c'est la loi de tous les réflexes : l'acte automatique se substitue à l'acte conscient » et la langue devient « un oreil-

¹¹⁹ « Au sommet arabe de Fès en 82, le président Sarkis a officiellement prié la Syrie de retirer ses troupes comme l'avaient déjà fait les autres pays contribuant à ce que l'on appelait La Force de dissuasion arabe (...). L'année suivante, en septembre, le président Gemayel adressait au secrétariat général de la Ligue une note réitérant l'appel du Liban au retrait israélien et au départ de toutes les forces étrangères, document dont une copie a été adressée au président Hafez el-Assad » (Émile KHOURY, *L'Orient-Le Jour*, 28 septembre 2000).

ler de paresse intellectuelle » ¹²⁰. Dans de telles conditions, la discussion sur les désaccords et les différences, si essentielle à l'idéal démocratique, se trouve annulée et annulé le discernement critique qui fonde le jugement. La cohérence sociale est rompue et la solidarité le cède à la méfiance. Le dialogue national auquel appelle le discours rationnel ne peut se nouer. Et c'est peut-être bien là le but caché : empêcher le dialogue, car il porterait nécessairement atteinte aux avantages que procure le statu quo.

« Il y a une grande différence, écrit Saoud al-Maoula à ce propos, entre ceux qui veulent, pour la Syrie et les Arabes, l'honneur, la dignité, la liberté et la démocratie, et ceux qui, pour des intérêts personnels ou partisans, veulent la Syrie comme un instrument de domination et d'oppression, de répression des libertés, de violation de la dignité des gens. Il y a une grande différence entre ceux [140] qui ont pris sur eux les préoccupations de la nation et les revendications des gens en matière de réforme et de changement, ceux qui ont veillé à l'union des gens, à leurs intérêts, à leurs libertés et à leur dignité, au Liban comme en Syrie (...) et ceux qui ont brandi le slogan « unité du chemin, unité du destin », pour s'adonner aux politiques de la division et de la destruction, au point d'en arriver à accuser les autres de trahison et d'apostasie. La différence est grande entre ceux qui tentent de donner corps à la formule « Un seul peuple dans deux États » et ceux qui ont acculé les gens à la situation d'« Un seul État avec deux peuples » et qui ont été ainsi la cause du dessèchement des relations entre les deux peuples frères et du développement d'un racisme libanais à l'égard de tous les frères arabes (...). Les responsables (de tout ce gâchis), ce ne sont ni l'Appel de Bkerké, ni les déclarations de Walid Joumblatt, de Omar Karamé, de Nassib Lahoud, ou de Boutros Harb, ni le silence de Hussein Husseini, et encore moins la sagesse et la modération de Mohammed Mehdi Chamsedinne. Les responsables, ce sont les politiques stupides, les autoritarismes malsains, les ambiances de répression et de terreur, et ce mépris pour toutes les constantes, toutes les valeurs et tous les principes sur lesquels est fondé le Liban » ¹²¹.

¹²⁰ Albert SECHEHAYE, « La pensée et la langue », in *Essais sur le langage*, Paris, « Le sens commun », Les Éditions de minuit 1969, p. 88.

¹²¹ Saoud AL-MAOULA, « Qui sont les vrais amis de la Syrie ? », An-Nahar, le 11 novembre 2000.

Ce mépris pour la société civile tourne à la perversion lorsque, pour faire croire que sans la présence des forces syriennes le Liban serait de nouveau le théâtre d'affrontements intercommunautaires, le Pouvoir n'hésite pas à susciter périodiquement, dans des milieux déterminés, des troubles contrôlés ou des discours incendiaires censés provoquer, chez la population, la peur d'un retour à la guerre intestine. En réalité, peu de gens sont dupes de cette tactique qui fait partie de l'arsenal classique de qui veut diviser pour [141] régner. Ce qu'il y a de nouveau depuis l'été dernier, c'est-à-dire depuis la libération du langage politique et le consensus de fait qui est en voie de s'établir entre les Libanais sur les questions fondamentales, c'est que les services de renseignements montrent des signes évidents de nervosité : ils ne se soucient même plus de sauver les apparences et recourent aux stratagèmes les plus grossiers. « Qui donc, se demande Samir Frangié, a pris l'initiative au Akkar de pousser les Ulémas à insulter le patriarche Sfeir et d'appeler les présidents des toutes les municipalités de la région à faire paraître un communiqué appelant au maintien des forces syriennes au Liban ? Peut-on un instant penser qu'il s'agit là d'initiatives 'spontanées' ? Et la manifestation de Tripoli au cours de laquelle des slogans insultants à l'égard du patriarche maronite ont été lancés en présence de ministres et de députés était-elle également 'spontanée' ? (...). Force est de constater que le pouvoir est aujourd'hui en guerre avec sa société. Depuis que la question de la présence syrienne au Liban a été posée, il multiplie les menaces et les tentatives d'intimidation, refusant tout dialogue avec ses citoyens » ¹²².

La haine de la nation

Les discours non respectables ne se contentent pas d'entraver le dialogue national, ils s'en prennent aux fondements historiques de la nation, en manifestant leur hargne contre la concordance, à quelques détails près, entre les déclarations du leader druze et celle du patriarche maronite, représentants des deux communautés fondatrices du Liban. Pour comprendre la portée d'une telle hostilité, [142] force est de s'arrêter un instant sur ce que j'appellerais « le phénomène Joum-

¹²² Samir FRANGIÉ, « Les barricades de l'État », *L'Orient-Le Jour*, 20 décembre 2000.

blatt ». Dans un premier moment, ses détracteurs se demandent pourquoi il s'est retourné contre la Syrie, dont il était un fidèle allié. Joumblatt s'en explique clairement. Le 12 septembre il déclare : « Certains services de renseignements libanais qui, comme beaucoup de Libanais, se réclament de la Syrie, ont été un poids pour la population, ont essayé de semer la discorde et de porter atteinte aux libertés publiques. Cela ne peut plus durer. Ce n'est pas normal qu'ils interviennent partout, dans les universités, au sein des syndicats, dans la vie publique et au niveau de la presse, au nom de la sécurité commune » ¹²³. Le 24 octobre, il s'écrie : « Il est quand même étonnant qu'au bout de 25 ans elle (la Syrie) n'ait pas encore compris qu'il faut qu'elle arrête de s'immiscer dans le jeu politique interne libanais et qu'elle arrête d'opposer un veto systématique face à toute personne un tant soit peu représentative de la base chrétienne » ¹²⁴. Le fond de sa pensée, il le résume dans une de ces phrases lapidaires dont il a le secret : « Avant que la Chine ne reprenne Hong-Kong, elle a lancé un slogan : un seul pays, deux politiques. Dans notre cas, c'est : deux pays avec une politique. Il faudra deux pays et deux politiques. Avec un minimum de coordination » ¹²⁵.

Ses détracteurs se demandent ensuite comment et pourquoi il tend la main aux chrétiens dont le sépare un lourd contentieux « Est-ce qu'il veut nous faire croire ce gros mensonge qu'est son rôle national ; ce rôle national est-il illustré par son massacre des chrétiens de la Montagne et pour lequel il souhaite maintenant obtenir quitus à travers des surenchères au détriment de la Syrie ? » ¹²⁶. C'est en ces [143] termes que s'exprime en plein Parlement ce député du Baas syrien qui terminera son discours par des menaces de mort. Plus digne, mais non moins hostile est ce journaliste qui juge « nécessaire de distinguer Walid Joumblatt de ceux qui appuient ses prises de position contre la Syrie » ¹²⁷, mais qui ont des raisons d'être ses ennemis historiques ou idéologiques et ne tarderont Pas à lui tourner le dos. On trouve, sous d'autres plumes, des discours similaires dont les auteurs sont apparemment décontenancés par la réconciliation du leader druze avec ses ennemis d'hier. Argument inepte en vérité, car on n'a jamais entendu dire que des amis

¹²³ *L'Orient-Le Jour*, 13 septembre 2000.

¹²⁴ *L'Orient-Le Jour*, 25 octobre 2000.

¹²⁵ *L'Orient-Le Jour*, 13 septembre 2000.

¹²⁶ Discours de Assem KANSO, *L'Orient-Le Jour*, 7 novembre 2000, p. 4.

¹²⁷ Ibrahim AL-AMIN, *As-Safir*, 13 novembre 2000, p. 2.

aient besoin de se réconcilier ! Ils l'avaient bien compris, ces étudiants de l'École Supérieure d'Ingénieurs qui, sur l'affiche annonçant la conférence de Walid Joumblatt à l'Université Saint-Joseph, avaient écrit, à côté de son nom : « Un ennemi que nous respectons et aimons ». Faut-il oublier que ce sont souvent les guerres externes ou internes qui ont forgé les nations ? Faut-il oublier, en l'occurrence, que les conflits et les réconciliations qui ont jalonné l'histoire de la Montagne, ont contribué à façonner une véritable conscience nationale, laquelle s'est étendue par la suite aux populations de la côte et de la périphérie ?

La mauvaise foi de ceux qui veulent voir dans le récent rapprochement druzo-chrétien je ne sais quelle nostalgie du temps de la Mutasarrifiya est une illustration de plus du discours logomachique. N'en déplaise à ses détracteurs, Walid Joumblatt a effectivement pris la stature d'un leader national. Il a puisé, dans l'histoire fondatrice de sa communauté, la légitimité du rôle de rassembleur qu'il a voulu assumer. C'est ce qu'a souligné Ghassan Tuéni dès la fin des élections législatives. « Seul Walid Joumblatt, écrivait-il, sait se situer dans la logique de l'héritage libanais et donner à une campagne électorale sa dimension historique. Il [144] a offert sa victoire, ou plutôt la victoire de la Montagne dans les deux Choufs, à tous les hommes épris de liberté et de démocratie » ¹²⁸. Joumblatt lui-même est parfaitement conscient de sa légitimité de leader national : « Nous sommes en définitive, dit-il, les héritiers d'un grand émir de cette Montagne, l'émir de la coexistence et de l'indépendance, l'émir Fakhreddine » ¹²⁹. Le patriarche maronite reconnaît en lui « un grand leader politique représentant une communauté qui constitue un des fondements de l'entité libanaise » ¹³⁰. Lorsqu'une nation pluricommunautaire comme la nôtre est menacée dans son existence, il est naturel que le salut vienne d'un sursaut des communautés fondatrices. C'est la conclusion que tire Issa Gorayeb dans un texte au titre significatif, 'Écrasante minorité'. En soulignant la chute de tous les tabous et la libération du langage politique libanais, il écrit : « De cette évolution des esprits, le pays est redevable surtout à deux hommes : le patriarche Sfeir dont l'admirable pugnacité aura eu raison des attaques des uns comme des frileuses réserves des autres. Et Walid Joumblatt

¹²⁸ *An-Nahar*, 21 août 2000.

¹²⁹ *L'Orient-Le Jour*, 25 septembre 2000.

¹³⁰ *L'Orient-Le Jour*, 9 novembre 2000, p. 3.

qui, avec un courage hors pair, a administré la preuve éclatante qu'un Liban redevenu enfin libanais n'est pas le rêve fou des seuls chrétiens » ¹³¹.

L'humiliation de l'État

À la société méprisée, à la nation honnie, se superpose un État humilié, dont le discours altier n'est en fait, aux yeux de la population, qu'un morne processus de compensation verbale, car il est en parfaite contradiction avec la réalité. [145] Dire, par exemple, que les rapports entre le Liban et la Syrie sont « fraternels et permanents », c'est feindre d'ignorer que depuis vingt-cinq ans, ils ne sont, au sens le plus strict du terme, que des rapports de domination, dont le Liban - société, nation et État - n'a pas fini de faire les frais. Dire que la mise en question de ces rapports est dangereuse, parce qu'elle risque de briser l'unité nationale, c'est supposer l'unité nationale là où elle n'existe pas, puisque, depuis dix ans, une partie de la population est politiquement marginalisée par la Syrie et l'autre sommée de collaborer avec elle, et que toute démarche visant à l'entente nationale est systématiquement bloquée. Dire que le problème des relations syro-libanaises ne doit être traité que d'État à État, c'est sous-entendre que les deux États sont des partenaires égaux, alors que l'un est sévèrement mis en tutelle par l'autre et, de ce fait, n'est plus à même de représenter l'opinion publique et les aspirations de son peuple. Dès lors, le terme de démocratie, décliné sur tous les tons, n'est plus qu'un mot vide de sens. « Autrefois, écrit Alya Riad el-Solh, nous exportions la libre pensée à destination de toute personne opprimée dans le monde arabe. Aujourd'hui nous importons la pensée unique, pour qu'elle nous opprime » ¹³².

La pensée unique est fille du principe « unité du chemin, unité du destin », que l'État de tutelle a réussi à imposer à son vassal, mais qui, pour la majorité de la population, demeure un slogan vide de sens, destiné à justifier globalement la mise en application par le Liban, à ses propres dépens, des diktats de la Syrie. Que le slogan vienne à s'expliciter et le discours qui en résulte se fait d'autant plus péremptoire qu'il est incohérent. « La logique, au Liban, écrit Alya el-Solh, n'est

¹³¹ *L'Orient-Le Jour*, 25 novembre 2000.

¹³² *An-Nahar*, 21 novembre 2000.

plus la logique normative que nous connaissons. Elle a éclaté en une multitude [146] de logiques qui se font et se défont au gré des circonstances de l'oppression » ¹³³. Ainsi, par exemple, la population consternée se demande ce que peut vouloir dire qu'« un État en guerre ne déploie pas son armée à la frontière ». Elle se demande quel intérêt national le Liban trouve à défier les Nations-Unies et l'Union européenne, qui lui recommandent avec insistance, mais en vain, d'envoyer son armée au Sud. Elle se demande enfin pourquoi la mainmise de la Syrie sur le Liban doit se maintenir jusqu'à la libération du Golan. À ce propos Alya el-Solh rappelle que lorsque, à la fin du mandat français, le Liban a obtenu son indépendance avant la Syrie, celle-ci ne lui a pas demandé de geler son indépendance en attendant qu'elle obtienne la sienne. C'est que, précise-t-elle, les relations entre les deux pays étaient alors conformes aux règles, marquées par le respect mutuel et la courtoisie qui en découle ¹³⁴.

Plus royaliste que le roi, l'État libanais nous fait savoir que si l'armée syrienne se retire, ses services de renseignements resteront et que la présence syrienne se maintiendra au moins jusqu'à la conclusion d'une paix régionale globale et complète. Cela signifie en clair que la récupération par le Liban de son indépendance est renvoyée aux calendes grecques. Voilà qui met en péril le Pacte qui, en 1943, fut au fondement de l'État indépendant. Le principe minimal de ce Pacte était, on s'en souvient, la fameuse double négation - « ni Est, ni Ouest » -, c'est-à-dire le renoncement des chrétiens à la protection de la France contre le renoncement des musulmans à l'union avec la Syrie. Or ce principe est ouvertement bafoué, le Liban étant devenu virtuellement une province syrienne, contre la volonté de tous ses citoyens.

[147]

Le Liban moderne n'aura connu que 32 ans d'indépendance entre deux mandats totalement différents l'un de l'autre. Un vétéran de la politique se plaît à expliciter cette différence : « La France, dit-il, avait au moins la décence de choisir le dessus du panier local pour la gestion des affaires publiques. Les personnalités les plus compétentes et les plus probes étaient appelés à la barre, tant au niveau politique qu'à celui de l'Administration, qui était efficiente. Aujourd'hui les para-

¹³³ *An-Nahar*, 21 novembre 2000.

¹³⁴ Voir *An-Nahar*, 21 novembre 2000.

chutages les plus incongrus se font. Les affectations se font en fonction de quotas et de trafic d'influence. On a de la sorte souvent vu de la fraude dans les prétendues qualifications de postulants à des charges déterminées. Et quand cela ne suffit pas, on recourt à l'intimidation. ». Puis il souligne le déclin de la démocratie depuis Taëf : « Avant Taëf, dit-il, la vie politique interne était active et passablement satisfaisante au plan des libertés démocratiques (...) Aujourd'hui, du fait du fameux mot d'ordre (...), c'est la déliquescence. Et la seule liberté qu'on laisse aux acteurs locaux de la politique, c'est de s'entredéchirer pour obtenir plus d'avantages »¹³⁵. Tout se passe comme si le mandat syrien, imposé au Liban après Taëf, avait pour objectif d'apprendre aux Libanais à désapprendre la démocratie et à oublier jusqu'au goût de l'indépendance.

Mesdames, Messieurs,

Le 21 novembre 2000, la veille du jour de l'indépendance, les étudiants de l'USJ, auxquels s'étaient joints des étudiants d'autres universités ainsi que des élèves des classes terminales, ont défilé en rangs serrés depuis le campus des sciences médicales jusqu'au Musée national, pour revendiquer l'indépendance réelle de leur pays. Parmi les calicots [148] brandis par les manifestants, trois portaient des inscriptions dont il me paraît opportun, en guise de conclusion, d'expliciter le sens et la portée.

Le premier calicot disait : « Oui, merci, mais ça suffit ! ». Après le mot de courtoisie - merci pour les services rendus - le mot du refus : non au maintien des forces syriennes et de leurs services de renseignements sur le territoire libanais ; non aux machinations visant à faire croire que la nation est confessionnellement divisée et a toujours besoin d'un tuteur ; non à l'instrumentalisation du Liban et des Libanais au profit exclusif de la Syrie, sous le fallacieux prétexte d'une stratégie commune ; non, définitivement non, à la réduction du Liban au statut de fait d'une province syrienne.

Le deuxième calicot disait : « La résistance ne s'éteindra pas ». La résistance consiste aujourd'hui à maintenir vivant le langage de la contestation et à en défendre la libre expression. Non au jumelage pervers de la liberté d'expression avec

¹³⁵ Propos rapportés par Émile Khoury, « Un système politique qui perd peu à peu de sa spécificité », *L'Orient-Le Jour*, 26 octobre 2000.

les prétendus impératifs de la sécurité préconisé par le pouvoir ; non aux stratagèmes des services de renseignements pour confiner de nouveau le discours de la contestation dans l'enceinte d'une communauté chrétienne marginalisée ; non aux visites d'agents de la Sûreté à l'Administration de l'Université pour demander les noms des candidats aux élections des amicales ou s'enquérir des éventuels projets de manifestation ; non à l'infiltration de leurs jeunes sous-traitants parmi les étudiants des diverses facultés.

Le troisième calicot disait : « Nous voulons le dialogue ». Les manifestants reprenaient à leur compte l'idée, émise par des personnalités religieuses et politiques de tous bords, de la convocation d'un congrès national, pour débattre des rapports syro-libanais et envisager l'avenir du Liban libéré. Il importe en effet que le consensus de fait, ébauché entre les Libanais en dépit du Pouvoir, soit consolidé et formalisé par une entente nationale officielle non [149] entre les députés mais, selon une procédure à préciser dans les moindres détails, entre des représentants qualifiés des sphères politique, économique, sociale et éducative du pays. Aussi comprend-on mal, sinon comme une plaisanterie, l'affirmation que c'est l'Assemblée nationale qui est identiquement le Congrès national souhaité, surtout quand on sait comment a été élue la majorité des députés.

Mais les jeunes peuvent être rassurés : le processus de la libération est irréversible. En l'absence d'un Congrès national actuellement impossible, des réseaux intercommunautaires d'intellectuels et de professionnels se rencontrent périodiquement pour promouvoir le discours de la résistance et réfléchir à l'avenir du Liban libéré. Le moment viendra où la Syrie comprendra, peut-être avant les dirigeants libanais, qu'il est de son intérêt de se retirer complètement du Liban, de respecter l'indépendance et la souveraineté de ce pays et d'établir avec lui des rapports de reconnaissance mutuelle. Mais la méfiance des Libanais vis-à-vis de la Syrie ne sera vraiment dissipée que lorsque les rapports bilatéraux se traduiront par un échange de représentations diplomatiques, comme c'est le cas entre tous les pays arabes.

Quant à l'avenir politique du Liban, il est également rassurant, quoi qu'en pensent beaucoup de jeunes chrétiens qui n'ont connu que la guerre et l'après-guerre et qui s'interrogent sur le degré d'allégeance des musulmans à la patrie commune. Ce qu'ils doivent savoir, c'est que, avec un décalage dans le temps fort compré-

hensible, les musulmans éprouvent aujourd'hui le même sentiment national que les chrétiens, le même attachement intellectuel et affectif à la patrie libanaise.

Remarquables, à cet égard, sont les propos sur la spécificité du Liban que l'Imâm Mohammed Mehdi Chamseddine confiait, un mois avant sa mort, aux représentants de la presse arabe à Paris. « J'étais, dit-il, un des [150] premiers à préconiser l'abolition du confessionnalisme politique (...). J'avais établi mon propre projet autour de l'idée de la démocratie du nombre, prévoyant la suppression de l'existence politique des communautés, l'adoption de l'individu comme seule entité politique et le rejet des quotas communautaires qui président à la formation du Parlement et du gouvernement. Mais ces dernières années, j'ai beaucoup réfléchi, si bien qu'à présent je ne suis plus de cet avis : je considère le régime communautaire comme une formule fondamentale pour le Liban, à condition que ce régime soit assaini (...). J'ai renoncé à la démocratie du nombre en faveur du communautarisme politique mais, comme je viens de le dire, l'application de cette formule est actuellement sujette à la corruption et doit être réformée. Je voudrais voir assurer aux Libanais une représentation plus large, je voudrais des garanties telles qu'aucune communauté ne puisse se plaindre d'être écrasée par la majorité ».

La foi de Chamseddine dans la spécificité du Liban va plus loin. « Quant aux rapports entre le Liban et la Syrie, affirme-t-il, j'ai dit et je répète que le Liban est à jamais hors de tout projet unioniste. À supposer que se constitue une grande république arabe allant de Tanger à Aden, le Liban sera la seconde république arabe ; il restera un pays arabe autre. Pas d'union. La nature de la société libanaise l'exige et l'intérêt des Arabes l'exige également. Il est préférable pour le Liban, comme pour tout l'environnement arabe et islamique, que ce pays demeure une république indépendante et souveraine, qui ne s'unisse à aucun autre pays, qui collabore avec tous, mais ne laisse pas dissoudre son existence dans une union quelconque » ¹³⁶.

¹³⁶ *An-Nahar*, 7 décembre 2000, p. 5.

[151]

Mesdames, Messieurs

Dans toutes nos communautés aujourd'hui, des voix s'élèvent pour réclamer la libération du Liban, le recouvrement de son indépendance, le plein exercice de sa souveraineté. Ces voix sont vouées à élargir leur audience, à secouer la pusillanimité des uns et à confondre les calculs d'intérêt des autres. Le débat national est ouvert, il est irréversible. Mais il ne porte pas seulement sur les moyens de renforcer la résistance contre la mainmise étrangère sur le Liban, il englobe aussi une réflexion critique intense sur l'avenir du Pays. À cet égard, l'Université Saint-Joseph est un lieu privilégié pour accueillir et stimuler les discussions rigoureuses et honnêtes sur nos accords et nos désaccords, en vue du consensus national. Avec les moyens dont elle dispose, l'Université Saint-Joseph se doit d'être au cœur du débat démocratique.

[153]

LES LIBERTÉS.

**Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.**

VII

Les colères de l'Université

19 mars 2002

Allocution du Recteur de l'Université Saint-Joseph à l'occasion de la fête patronale, en présence des enseignants et de représentants du personnel, des étudiants et des Anciens.

[Retour à la table des matières](#)

[155]

La tragédie survenue au cœur de New York, le 11 septembre 2001, a brutalement mis fin à deux interprétations contradictoires du processus de mondialisation, qui se partageaient l'opinion des politologues américains et s'étaient répandues dans le monde à partir de deux ouvrages rivaux qui ont fait date : *La fin de l'Histoire* de Francis Fukuyama, paru en français en 1992 ¹³⁷ et *Le Choc des civilisations* de Samuel Huntington, paru dans la même langue en 1997 ¹³⁸.

La fin de l'Histoire, ce serait la fin des antagonismes régionaux et internationaux qui en sont le moteur et l'avènement de la paix perpétuelle qui en est la finalité, grâce à l'expansion mondiale des principes de la démocratie libérale. Le choc des civilisations, ce serait l'affrontement, au niveau mondial, d'ensembles formés de cultures plus ou moins apparentées et répartis dans sept ou huit grandes civilisations rivales, dont les deux les plus antagoniques seraient l'Islam et l'Occident.

[156]

Cependant, en dépit des événements du 11 septembre 2001, l'auteur de *La fin de l'Histoire* « croit, au bout du compte, avoir quand même raison » car, selon lui, la démocratie libérale est le système « le plus compatible avec la nature humaine » et les guerres locales et les actes terroristes, si violents soient-ils, n'auront « pas d'impact durable sur la marche des choses » ¹³⁹. Que de tels propos relèvent de l'utopie ne fait pas de doute. Kant avait dit le dernier mot, en posant la paix

¹³⁷ Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Champs-Flammarion 1992. Fukuyama y développe la fameuse thèse qu'il avait émise en 1989 dans la revue *The National Interest*.

¹³⁸ Samuel HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob 1997.

¹³⁹ Francis FUKUYAMA, « Nous sommes toujours à la fin de l'histoire », *Le Monde*, 17-10-2001.

perpétuelle, non comme l'aboutissement inéluctable du cours de l'histoire, mais comme un idéal régulateur de la conduite des individus et des nations.

Quant à l'auteur du Choc des civilisations, il préfère prendre de la distance par rapport à son hypothèse. Pour lui, les événements du 11 septembre ne sont pas « un clash entre l'Islam et l'Occident (...). Il s'agit d'une guerre entre un réseau terroriste très étendu, présent dans une soixantaine de pays, des organisations qui n'hésitent pas à tuer des civils innocents, et la civilisation en général. C'est plutôt un conflit entre la civilisation et la barbarie ». Puis il souligne la différence entre l'islamisme terroriste et l'islam : « Je ne suis pas un expert du Coran, mais ceux qui le sont disent que l'islam fait une distinction entre les guerres justes et injustes, ne permet pas d'attaquer les civils, les femmes et les enfants et prohibe le suicide » 140.

Les deux visions contradictoires se rejoignent cependant sur un point. Qu'elle soit le destin obligatoire de toutes les autres civilisations ou qu'elle entre en conflit avec elles, la civilisation occidentale se perçoit et est perçue comme le lieu par excellence de la modernité et c'est comme une réaction massive contre les valeurs de cette modernité que l'on doit comprendre le terrorisme aujourd'hui mondialisé. [157] L'idée n'est évidemment pas neuve. Déjà en 1986, j'écrivais moi-même à ce propos : « La politique meurtrière que les intégristes du tiers-monde adoptent vis-à-vis de l'Occident est en même temps une politique suicidaire. Ils ont beau se prévaloir d'un renouveau radical, la subversion qu'ils pratiquent est par essence régressive. Ainsi par exemple, c'est le même retour aux traditions les plus éculées et le même rejet des valeurs de la modernité que préconisent tous les islamistes du Moyen-Orient, qu'ils se contentent d'émailler leur discours de thèmes coraniques ou qu'ils l'habillent avec les oripeaux d'un certain gauchisme occidental. Et il y a fort à parier que, au sein de l'islam, cette minorité agissante et redoutable représente moins le ferment d'une quelconque reconquête que le dernier sursaut de l'agonisant face aux impératifs d'une modernité dont il ne pourra pas retarder indéfiniment l'échéance. Il reste que l'agonie peut durer longtemps et causer beaucoup de ravages » 141.

140 Samuel HUNTINGTON, Interview, *L'Express* du 25-10-2001.

141 Sélim ABOU, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, deuxième édition 1986, p. XV.

Les deux visions contradictoires de La fin de l'histoire et du Choc des civilisations se rejoignent aussi sur un autre point : la nécessité de promouvoir le dialogue entre les diverses civilisations. Implicite dans le premier ouvrage, l'idée est explicitée dans le second : « À la fin de mon livre, rappelle Huntington, j'affirme qu'il est extrêmement important d'identifier et de renforcer les valeurs communes à toutes les civilisations. Il est également essentiel d'engager un dialogue entre elles » ¹⁴². Dans les circonstances actuelles, la priorité est au dialogue entre l'Islam et l'Occident. Dans cette perspective, le Liban a une mission importante à accomplir, puisqu'il est bâti sur une coexistence islamo-chrétienne où s'enchevêtrent quotidiennement, [158] dans la conscience collective, les valeurs de l'Islam et celles de l'Occident. Mais le Liban officiel n'entend pas, ne parle pas, ne voit pas ; il ne semble pas avoir d'autre souci que celui d'aligner son discours sur celui de l'État de tutelle.

Si j'ai intitulé cette allocution Les colères de l'Université, c'est pour exprimer l'indignation répétée de tant d'étudiants, d'enseignants et de citoyens devant l'inertie du Liban : son absence sur la scène internationale, à un moment où son patrimoine culturel et son expérience nationale lui permettraient d'éclairer, au profit des Arabes, le rapport complexe entre la modernité et la religion ; son incurie sur la scène nationale, à un moment où la conjoncture mondiale le somme de se doter d'un État conforme aux exigences de la modernité ; sa soumission à l'État de tutelle qui l'empêche de réaliser les conditions d'un État moderne et l'accule à la régression. Ce sont les trois thèmes que je propose à votre réflexion.

La modernité et la religion

Dans un essai sur la philosophie d'Eric Weil, intitulé *Figures de la violence et de la modernité*, Gilbert Kirscher ¹⁴³ précise que la modernité est essentiellement un concept politique qui s'applique à la Société et à l'État, et que le fondement anthropologique de la modernité est l'émergence de l'individu comme Sujet. En effet dans la société moderne l'individu surgit non seulement comme conscience

¹⁴² Samuel HUNTINGTON, Interview, op. cit.

¹⁴³ Gilbert KIRSCHER, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, 1992.

du mécanisme social qui le conditionne, mais comme conscience de la liberté inconditionnée, qui entend se soumettre l'univers du mécanisme social et en assumer le sens. Mais la liberté ne peut le faire que si elle [159] accepte de renoncer à sa violence et de choisir la raison. La réconciliation de la liberté et de la raison, jamais définitive, est la tâche moderne par excellence. L'universel de la liberté rationnelle, de la liberté réconciliée avec la raison, a pour principe « l'égalité des êtres raisonnables et libres »¹⁴⁴, principe qui définit le droit naturel¹⁴⁵ et qui préside à toute démocratie digne de ce nom. Ce principe est explicité dans la Déclaration de droits de l'homme, qui est universelle dans deux sens : elle l'est de droit, car tous les hommes sont nés égaux et sont revêtus de la même dignité ; elle l'est de fait, dans la mesure où sa légitimité est reconnue par l'immense majorité des États.

À ce terme, se pose, de manière problématique, le rapport entre la modernité et la religion. Il porte sur le fondement du droit naturel : est-il religieux ou laïc ? C'est là une question à laquelle le Liban est en mesure de répondre, car s'il est le seul État démocratique du Proche-Orient arabe ou, du moins, s'il en a les structures formelles, c'est surtout parce que sa Constitution ne reconnaît aucune religion d'État mais prescrit le respect de toutes. À quel absolu se réfère-t-elle donc ? Précisément au « principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres ». Ce principe, le Liban moderne en a fait l'apprentissage sous le mandat de la France, un pays qui passe à juste titre pour le champion des droits de l'homme ; puis il y a adhéré avec une telle détermination que, au début de l'indépendance, il a eu l'insigne [160] privilège de participer activement, notamment avec Charles Malik, à la rédaction de la Déclaration de 1948, aux côtés de l'Australie, du Chili, de la Chine, des États-Unis, de la France, du Royaume Uni et de l'Union Soviétique.

Dans l'ensemble, la société libanaise est aujourd'hui pénétrée de l'idéal des droits de l'homme, comme le montrent les protestations véhémentes que la majorité des intellectuels, des étudiants, des partis politiques et des corps constitués

¹⁴⁴ Eric WEIL définit le droit naturel comme « le principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres » (*Philosophie politique*, Paris, Vrin 1971, p. 35).

¹⁴⁵ Il convient d'apporter la précision suivante : le fait que le droit naturel ait trouvé sa formulation la plus adéquate à une époque donnée et dans une aire de civilisation déterminée ne le relativise pas pour autant, car cette formulation ne fait qu'explicitier et justifier une aspiration qui, elle, est aussi vieille que l'homme, comme l'ont montré nombre d'événements au cours de l'histoire et comme le prouve le large consensus international autour de la Déclaration de 1948.

élèvent contre les agissements abusifs de certains services de l'État, leurs atteintes à la dignité des personnes, leur tendance à faire basculer le régime dans une sorte de dictature qui n'ose dire son nom. Alors qu'avant la guerre, du moins jusqu'aux années soixante, c'était l'État qui tentait d'acclimater, dans une société à peine sortie de son passé féodal, les principes de la modernité, c'est-à-dire notamment de la démocratie, il appartient aujourd'hui à la société, du moins à ses éléments éclairés, de susciter le devenir-moderne de l'État.

Mais un phénomène, de soi ancien, a pris ces dernières décennies, ici comme ailleurs, une ampleur sans précédent : celui de l'intégrisme islamique, qui met en question le fondement des droits de l'homme. On pourrait résumer ainsi son argument : le fondement des droits de l'homme ne peut être l'homme lui-même, qu'on parle de conscience rationnelle ou, ce qui revient au même, de sujet transcendantal. Le fondement ultime ne peut être que l'Être transcendant par excellence, Dieu créateur du monde et de l'homme. C'est donc la religion qui est première et non la raison. Il y a, dans cet argument, quelle qu'en soit la formulation explicite ou implicite, une confusion irréfléchie entre Dieu et la religion : Dieu n'appartient à aucune religion. Comme le dit l'Écriture : « Ce qui est en Dieu, nul ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu (1 Co 2, 11) ». Les religions sont des approches diverses du divin ou de l'absolu. À ce titre, elles sont particulières.

[161]

Au cours de l'histoire, les religions ont plus d'une fois commis l'erreur de prendre leur vocation universaliste pour une universalité de fait. C'est une erreur de ce type qui, au Moyen-Âge au temps de l'Inquisition, justifiait l'expulsion des juifs, la persécution des Albigeois ou le châtement de tout catholique jugé déviant. La dignité de l'homme se mesurait à sa stricte fidélité à la doctrine de l'Église. En 1981, le Conseil Islamique pour l'Europe est tombé dans une erreur similaire, en prétendant substituer à la Déclaration universelle de 1948 une « Déclaration islamique universelle des droits de l'homme », déclaration contradictoire dans les termes et discriminatoire dans les faits. Elle peut donner à penser que le non-musulman ne jouit pas de la même dignité que le musulman, qu'il est au mieux toléré ou protégé par l'Islam. Pour les islamistes, le non-musulman ne mérite même pas d'être protégé, il doit être combattu. C'est le sens de leurs tentatives répétées pour mobiliser les pays musulmans et les entraîner dans une « guerre sainte » contre l'Occident, perçu comme une coalition d'intérêts entre chrétiens et juifs.

Ce qu'ont entrepris les hommes des Lumières qui, au XVIIIe, siècle, ont élaboré la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », c'est de lire directement dans la conscience rationnelle de l'homme, « cette conscience de soi une et identique dans chaque conscience » ¹⁴⁶, ce qui y est inscrit universellement. Cette naturalisation des droits de l'homme a l'avantage d'obliger tout homme, quel qu'il soit, tandis que leur énoncé juif, chrétien, musulman ou autre n'oblige à strictement parler que les adeptes respectifs des religions correspondantes. Les droits de l'homme se présentent donc comme le minimum exigible de toute législation religieuse.

[162]

Il est vrai néanmoins que la neutralité religieuse des droits de l'homme, tout en leur conférant l'universalité absolue, ne manque pas de les appauvrir en les référant à la seule subjectivité transcendantale et en les dissociant de leur source transcendante. Aussi, la religion vient-elle en principe les approfondir et les enrichir : la notion biblique de « justice », la notion coranique de « miséricorde », la notion évangélique d'« amour du prochain, y compris de l'ennemi » vont bien au-delà du simple respect juridique de la personne stipulé par la Déclaration de 1789. En somme, si elle se substitue au fondement universel des droits de l'homme, qui concerne la dignité de tout être humain quel qu'il soit - homme ou femme, noir ou blanc, croyant ou athée, riche ou pauvre - la religion ne peut produire que la discrimination, le rejet de l'autre et, à la limite, une haine de type raciste. Si, au contraire, elle respecte le fondement naturel des droits de l'homme, elle en rehausse la pratique par une ferveur surnaturelle qui transforme le respect de l'autre, quel qu'il soit, en amour de l'autre, quel qu'il soit.

Il reste la mise en question de l'universalité des droits de l'homme au nom de la relativité des cultures en général. Comment concilier les valeurs universelles découlant des droits de l'homme et les valeurs particulières inhérentes aux diverses cultures ? Comme le note un spécialiste du droit international, la réponse ne peut venir ni des relativistes intransigeants, ni des universalistes absolus. « Il est des situations, dit-il, qu'il est difficile de résoudre à partir de l'une ou l'autre de ces

¹⁴⁶ KANT, *Critique de la raison pure*, deuxième section, S 16.

positions extrêmes » ¹⁴⁷. Il prend pour exemples le mariage, monogame dans certaines législations et polygame dans d'autres ; le droit à la vie, avec [163] pour conséquence l'abolition de la peine de mort, reconnu dans certains États et non reconnu dans, d'autres ; enfin la liberté religieuse, avec pour conséquence le droit de changer de religion, admise dans la majorité des pays et considérée comme un crime dans d'autres.

À ce problème, l'éminent juriste Jacques-Yvan Morin trouve une réponse dans le dialogue interculturel, qui peut faire évoluer les droits positifs propres aux divers États vers les exigences du droit naturel et des droits de l'homme qui en découlent : « L'anthropologie du droit appelle au dialogue interculturel, qui est fondé sur un échange dans lequel on tente de comprendre la conception de l'autre vue de l'intérieur. Il faut donc se placer dans la perspective de l'autre, ce qui n'est pas facile (...). Il faut (chercher) dans d'autres conceptions que la nôtre ce qui tend à la dignité de l'être humain. Autrement dit, l'universalité doit être plurielle et modeste, fruit d'humbles progrès et d'une infinie patience. Je précise qu'il ne s'agit pas là, en aucune façon, de relativisme culturel. Pol Pot n'avait pas raison, même si son système pouvait paraître cohérent » ¹⁴⁸.

En affirmant que l'universalité doit être « le fruit d'humbles progrès et d'une infinie patience », Morin rejoint le préambule de la Déclaration de 1948, qui présente « la (...) Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des [164] États membres que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction » ¹⁴⁹.

¹⁴⁷ U.O. UMOZURIKE, « Droits de l'homme et développement », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 158, décembre 1998, « Les droits de l'homme cinquante ans après la Déclaration universelle », Unesco-Èrès, p. 597.

¹⁴⁸ Jacques-Yvan MORIN, « L'État de droit, norme universelle ? » in *Revue des sciences morales et politiques*, 2000, n° 4, p. 181.

¹⁴⁹ C'est nous qui soulignons.

Il est évident qu'au Liban, comme d'ailleurs dans des démocraties plus avancées, l'écart entre l'idéal dont parle le Préambule de la Déclaration et la réalité politique est considérable. Il ne s'agit pas seulement des violations répétées des droits de l'homme par certains services de l'État mais, plus profondément, de dispositions juridiques qui vont à l'encontre des droits fondamentaux, et de mœurs politiques que la simple raison réprouve. Les unes et les autres sont en rapport avec l'appartenance religieuse, telle qu'elle est vécue sociologiquement. Je n'entends pas en faire l'inventaire, mais relever l'immatunité politique dont elles résultent.

L'État et la modernité

Dans le discours officiel, il est constamment fait appel à « l'État de droit et des institutions ». Mais on ne sait pas si la formule, sans cesse répétée, constitue une déclaration d'intention, exprimant le désir de réaliser les conditions d'un État de droit, ou l'affirmation d'un état de fait, donnant à croire que ces conditions sont déjà réalisées. À dire vrai, les deux hypothèses sont dépourvues de sens : l'état de fait est loin d'être celui d'un État de droit, et l'intention d'en réaliser les conditions est contredite par le comportement politique du régime.

L'État libanais est formellement doté de toutes les institutions d'une démocratie parlementaire, mais il n'est que très partiellement un État de droit. Les institutions démocratiques y sont fragilisées à la base par la disparité des systèmes juridiques relatifs au statut personnel. Ni la puissance [165] mandataire, entre 1920 et 1943, ni l'État indépendant, après 1943, n'ont pu venir à bout de cet archaïsme hérité de l'empire ottoman et imposé à toutes les communautés, dans le domaine fondamental des relations familiales, un code civil unifié. Si, dans certaines matières du statut personnel, notamment dans celle des successions, les communautés chrétiennes ont adopté la législation du droit civil, les communautés musulmanes et druzes s'en tiennent à la lettre de leurs droits religieux respectifs.

Tandis que dans certains pays musulmans, où l'État se donne le droit d'interpréter les préceptes religieux, le statut personnel a connu des changements substantiels, comme en Tunisie, ou du moins des ajustements aux transformations de

la vie moderne, comme en Égypte, au Liban toute évolution demeure interdite depuis trois-quarts de siècle. Il y a là une absolutisation des allégeances communautaires, dont j'ai explicité, ici même il y a trois ans, les répercussions négatives sur la citoyenneté ¹⁵⁰. On conçoit sans doute que, dans ce domaine délicat des relations familiales, tributaire de traditions profondément enracinées, l'application des droits de l'homme puisse être le fruit d'un lent et patient progrès, mais on ne peut admettre l'immobilisme et la sclérose qui attestent une indifférence coupable aux droits fondamentaux.

En effet, l'immutabilité des divers statuts personnels consacre l'inégalité des citoyens et porte atteinte à leur liberté individuelle. Égaux dans le domaine de la vie économique et professionnelle, régie par le code des obligations et des contrats, ils ne le sont pas dans le domaine de la vie familiale, régie par une multiplicité de droits religieux, dont la teneur varie d'une communauté à une autre. De ce fait, ils ne jouissent pas de la liberté que la démocratie reconnaît habituellement à l'individu comme tel, [166] indépendamment de ses attaches familiales et communautaires ; ils ne sont pas reconnus en tant qu'individus, mais en tant que membres d'une communauté déterminée, un peu comme dans la Grèce antique, le citoyen libre ne s'identifiait que par sa famille et sa tribu, sa langue et sa religion. Il y a plus grave. À des degrés divers, toutes les législations familiales au Liban consacrent l'inégalité de l'homme et de la femme. Celle-ci n'a pratiquement pas l'existence d'une personne autonome, elle est considérée comme une propriété de la famille. C'est d'ailleurs en vertu de cette conception primitive que le droit pénal libanais accorde, jusqu'aujourd'hui, des circonstances atténuantes au crime d'honneur.

Il semble illusoire d'espérer que le Liban suive un jour l'exemple de la Tunisie qui, dans un profond souci de modernité, n'a pas hésité à interdire la polygamie et la répudiation, à instaurer un code civil du mariage, des successions et de l'adoption, et à dissocier la nationalité de l'appartenance religieuse. Mais au moins pouvons-nous, devons-nous, suivre l'exemple de certains pays d'Afrique noire, que Pierre Gannagé nous rappelle opportunément : « Dans certaines nations multicommunautaires, écrit-il, où coexistent des ethnies différentes très attachées à leurs coutumes ancestrales, à leurs traditions, l'État, dans un souci de modernisa-

¹⁵⁰ *Les apports de l'Université*, 19 mars 1999.

tion, pour assurer aussi l'exercice de la liberté de conscience, a estimé utile d'introduire, à côté des droits traditionnels, une législation civile facultative susceptible d'être choisie par les citoyens des diverses ethnies. Une option de législation se trouve ainsi accordée aux diverses familles qui se constituent de se soumettre au droit traditionnel ou au droit moderne » ¹⁵¹. Avoir le courage d'entreprendre [167] une démarche similaire signifierait, pour le Liban, une manière originale d'appliquer les droits de l'homme, sans heurter les sensibilités religieuses, au lieu de leur opposer, par je ne sais quel complexe, une fin de non-recevoir obstinée.

D'autre part, l'instauration d'une législation civile facultative, dans le domaine du statut personnel, pré luderait à une déconfessionnalisation progressive des mentalités, sans laquelle toute idée de déconfessionnalisation politique est une supercherie, une manière perverse de faire prévaloir, dans l'Administration, la loi du nombre, car nul n'ignore que le critère de compétence, si souvent invoqué par les responsables, n'a pratiquement aucun poids. Ce qui prédomine, c'est la lutte d'influence entre les pôles du pouvoir, pour arracher, en faveur de leurs partisans respectifs, en général leurs coreligionnaires, les quotas les plus favorables. Il en eût été de même si nos communautés avaient été des communautés linguistiques au lieu d'être spécifiées par la religion. Le confessionnalisme n'a rien à voir directement avec la religion comme telle, il a pour nom le clientélisme, il est une forme attardée de tribalisme. Il convient d'ajouter qu'à travers certains pôles du pouvoir, c'est l'État de tutelle qui, moyennant des pressions de toutes sortes, met en place sa propre clientèle.

Fragilisé par le statut personnel qui, dès l'enfance, enracine le sujet dans sa communauté au détriment de son insertion dans la nation, miné par les luttes d'influence entre les pôles du pouvoir savamment entretenues par les agents du pays de tutelle, discrédité par des pratiques mafieuses qui défient l'entendement, l'État libanais n'est plus un État de droit qu'en apparence. Il reste l'intention d'instaurer un tel État. Que cette intention soit mise en échec par le clientélisme et la corruption est une chose, qu'elle soit contredite par l'État qui prétend la concrétiser en est une autre. Qu'est-ce en fin de compte qu'un État [168] de droit ? Selon les termes d'un éminent juriste, « L'État de droit est la garantie 'instrumentale' des libertés et

¹⁵¹ Pierre GANNAGÉ, *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, Bruylant, Bruxelles - Presses de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth 2001, p. 36.

de la démocratie : sans cet ensemble de règles, de recours, de procédures, de mécanismes et d'institutions propres à contrôler le pouvoir sous toutes ses formes et à protéger les droits des personnes, l'effectivité n'en saurait être assurée » ¹⁵². Or un État qui s'acharne à réprimer la liberté d'expression des jeunes, à étouffer leur aspiration à l'indépendance et à la souveraineté de leur pays, à les livrer aux coups de poing des agents secrets et aux coups de crosse de la soldatesque, à les traîner en justice devant des juges manipulés ou corrompus, à les désespérer au point de les pousser à l'émigration, un tel État est par définition le contraire d'un État de droit. Il faut ajouter que l'intention d'instaurer au Liban un État de droit, fût-elle lucide et sincère, ne peut aboutir, car elle est loin d'être partagée par ceux qu'on appelle, par pudeur ou par ironie, les décideurs. Il est précisément temps d'évoquer la collusion entre les deux régimes, libanais et syrien.

L'État aliéné

On nous dit en haut-lieu que nous ne pouvons pas comparer le Liban aux pays civilisés, qu'il faut le comparer à nos voisins, qu'il est un pays du tiers-monde et que son armée est donc intouchable ¹⁵³. Il y a dans cette déclaration trois sous-entendus aussi évidents qu'inquiétants. Que le Liban soit un pays du tiers-monde est sans doute un fait, quoiqu'il fut un temps où il ne figurait plus sur la liste des pays en voie de développement. Mais à quel pays doit-on [169] se comparer pour évoluer et progresser, constituer une nation cohérente et ériger un État de droit, sinon aux pays civilisés ? D'autre part, si les institutions de l'État sont sous-développées, la société civile, elle, comprend une élite hautement cultivée, issue de toutes les couches sociales, qui fait ses preuves dans les pays occidentaux ou ailleurs, faute de pouvoir exercer sa compétence et prouver sa qualité au Liban. Il est certain que si l'émigration se poursuit, le Liban finira par s'enfoncer dans un sous-développement endémique, comme c'est le cas de la Syrie depuis que son élite s'est dispersée à travers le monde. La deuxième et la troisième affirmations sont plus graves, parce qu'elles sous-entendent le renoncement tout à la fois à l'in-

¹⁵² Jacques-Yvan MORIN, op. cit., p. 154.

¹⁵³ Déclaration du Président de la République à la délégation du rassemblement de Kornet Chahwane. Voir *L'Orient-Le Jour*, 31 août 2001.

dépendance et à la démocratie. « Il faut nous comparer aux voisins » signifie que la Syrie est le modèle à suivre, en commençant par la militarisation du régime. Affirmer que « l'armée est intouchable », c'est l'autoriser à violer la Constitution, en portant atteinte aux libertés, à la démocratie et aux droits de l'homme.

La « syrianisation » du Liban va plus loin et n'a pas fini de s'étendre. À l'osmose presque parfaite entre les Services de renseignements libanais et syriens, s'ajoute une coordination des deux armées, qui est en réalité une subordination de l'une à l'autre. Il fut un temps où nos officiers allaient se spécialiser en France ou aux États-Unis ; depuis plus d'une décennie, ils achèvent leur formation en Syrie avec, en prime, un cours d'endoctrinement baasiste ¹⁵⁴. À la domination militaire se joint une mainmise politique de plus en plus lourde. S'étant assuré, moyennant les pressions éhontées exercées lors des élections législatives ¹⁵⁵, une majorité de députés qui lui sont d'autant plus dévoués qu'ils lui doivent leur place, la Syrie s'ingère dans la nomination des [170] ministres et, sous prétexte de maintenir l'équilibre entre les deux pouvoirs du Président de la République et du Président du Conseil, elle tend à les annuler l'un par l'autre. Et voici qu'à présent elle s'ingère dans la nomination des fonctionnaires de première catégorie, en favorisant apparemment, dans ce domaine, les revendications communautaires exorbitantes du Président de la Chambre ; bientôt il ne lui restera plus qu'à se mêler de la nomination des plantons qui, après tout, peuvent faire d'excellents informateurs.

Maîtresse de la politique intérieure du Liban, la Syrie ne laisse aucune initiative à son protégé en matière de politique extérieure. Aussi devine-t-on son irritation au vu du prestige international dont jouit le Premier ministre libanais. Quant au Liban officiel, il n'a pas d'autre stratégie que celle de la Syrie, à cette différence près que celle-ci se contente de tenir un discours politique sommaire et prudent et laisse à ses alliés circonstanciels du Hezbollah le soin de proférer des discours incendiaires contre les décisions ou les recommandations des instances internationales. Nul ne peut nier la victoire de la Résistance contre l'occupant israélien, mais on se souvient de l'embarras dans lequel se sont trouvés l'État de tutelle et l'État satellite, lorsque Israël annonça son intention de retirer ses troupes du Liban-Sud : la Syrie perdait ainsi sa carte de pression contre l'ennemi. Il y eut alors

¹⁵⁴ Il s'agit de la doctrine du parti Baas. Voir note n° 24.

¹⁵⁵ Scrutins de 1992, 1996, 2000.

l'invention des fermes de Chebaa, pour légitimer la poursuite des hostilités. La Syrie se taisait, tandis que l'État libanais défiait les instances internationales, parfois avec des accents donquichottesques, en refusant l'envoi de l'armée au Sud et le renvoi de l'affaire de Chebaa à des négociations ultérieures. Il est d'ailleurs à parier que, si Israël se retirait de cette région, on trouverait quelques mètres carrés à défendre par les armes, quelque part à la frontière.

Entre-temps, tandis que l'État libanais et le Hezbollah s'arc-boutent sur la distinction entre résistance et terrorisme, [171] Damas déclare son adhésion inconditionnelle à l'alliance mondiale contre le terrorisme et invite même les États-Unis à « profiter des expériences réussies de la Syrie » dans ce domaine, faisant ainsi allusion aux répressions sanglantes des Frères musulmans, qui eurent lieu à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt ¹⁵⁶. Dans le contexte des négociations en cours entre les États-Unis et la Syrie, il se peut fort bien que Damas s'engage à mettre au pas le Hezbollah et obtienne en échange l'aval à une présence permanente au Liban. Ce ne serait, après tout, qu'une réédition du marchandage effectué lors de la guerre du Golfe. Est-il besoin de rappeler que les alliances dites stratégiques de Damas sur le sol libanais ont toujours été, invariablement, des alliances conjoncturelles et circonstanciées ?

La Résistance islamique a achevé sa mission, en obligeant l'occupant israélien à évacuer le Liban-Sud, tout comme la Résistance chrétienne avait naguère achevé la sienne, en faisant échec au projet américain de transformer le Liban en une patrie de rechange pour les Palestiniens. Il est temps de dépasser ces résistances communautaires à visée nationale, pour s'engager dans une résistance nationale proprement dite, démocratique et consensuelle, visant à libérer le Liban de toute tutelle. Le 19 mars 2001, j'étais heureux de faire état, ici même, de ce consensus anticipé par des personnalités hors pair représentant les grandes communautés historiques - le patriarche Sfeir, Walid Joumblatt, Alia el-Solh, l'imam Chamseddine - ainsi que par certains citoyens courageux relevant de ces communautés. Aujourd'hui le consensus est descendu dans l'arène politique, il s'exprime dans des mouvements politiques tels que le rassemblement de Kornet Chahwane, le Forum démocratique, le Renouveau démocratique ¹⁵⁷, [172] où l'élément musulman de-

¹⁵⁶ Voir *L'Orient-Le Jour*, 9 janvier 2002.

¹⁵⁷ Les Assises de Kornet Chahwane prennent le relais du patriarcat maronite ; elles regroupent des chrétiens de diverses tendances, modérés et radicaux. Le 30 avril 2001, elles publient

meure cependant timide, alors que les musulmans - nous le savons et l'entendons en privé - supportent au moins aussi mal que les chrétiens la mainmise syrienne sur la vie politique et économique du Liban.

La Syrie, par la voix de ses responsables, veut faire croire au monde que « la politique syrienne au Liban n'est pas une politique d'ingérence » ¹⁵⁸, que « la présence syrienne est au service des Libanais » ¹⁵⁹ et que ceux qui la mettent en question « ne représentent que des groupuscules » ¹⁶⁰. Ces slogans simples sont orchestrés sur le terrain, avec une étonnante profusion de mensonges et de manœuvres, par les Services de renseignements associés, par les deux partis politiques partisans de la Grande-Syrie ¹⁶¹, enfin par les loyalistes, [173] convaincus, intéressés ou contraints. L'imagination en ce domaine est débordante et la mauvaise foi transparente. Demander le retrait des Syriens, c'est poignarder la Syrie dans le dos ; c'est en même temps attenter à l'unité de la nation et rallumer les phantasmes de la guerre civile. Et si, en août dernier, des étudiants pacifiques ont été sauvagement agressés par les Services de renseignements et leurs agents devant le Palais de Justice, c'était, dit-on encore, parce qu'ils complotaient contre la sécurité de l'État et voulaient, avec l'appui des Israéliens, provoquer la partition du pays !

Au terrorisme intellectuel se joignent des menaces et des manœuvres d'intimidation diversifiées. On exerce des pressions et on fait des promesses à certains membres du rassemblement de Kornet Chahwane pour les amener à se désolidariser du mouvement, on menace les leaders étudiants de prison, de sévices physi-

leur premier manifeste, résumant les principales revendications de l'opposition chrétienne : redéploiement des troupes syriennes en prélude à leur retrait, appel au dialogue national et à des relations équilibrées avec la Syrie. Le 16 mai, le Forum démocratique, présidé par Habib Sadek et regroupant de nombreuses personnalités musulmanes, appelle au redéploiement des troupes syriennes et à la réconciliation nationale. Le Renouveau démocratique, mouvement intercommunautaire fondé en juillet 2001 par le député Nassib Lahoud, développe des arguments analogues.

¹⁵⁸ Bachar EL-ASSAD, interview au Figaro, voir *L'Orient-Le Jour*, 25 juin 2001.

¹⁵⁹ Mohammed Moustapha MIRO, chef du gouvernement syrien, *L'Orient-le Jour*, 12 septembre 2001. Le Président de la République libanaise entérine : devant une délégation américaine qui lui a rendu visite le 15 janvier 2002, il a parlé des « relations privilégiées » entre le Liban et la Syrie, « relations entre deux États alliés » reposant sur « un respect mutuel de la souveraineté et de l'indépendance de chacun des deux pays ».

¹⁶⁰ *Bachar EL-ASSAD*, 2 mai 2001.

¹⁶¹ Le Parti Syrien National Social (PSNS), fondé en 1934 par le Libanais Antoun Saadé. Le Parti Baas pro-syrien, branche libanaise du parti Baas, parti nationaliste panarabe et socialiste, né en Syrie en 1952. Le Baas tient les leviers de commande en Syrie et en Irak, deux frères ennemis.

ques, d'un éventuel accident de voiture ou du renvoi de leur père s'il est dans la fonction publique. On distribue, dans certains quartiers musulmans, des tracts appelant à la haine confessionnelle contre les chrétiens, coupables du crime de lèse-protectorat ¹⁶². Enfin, sans craindre le ridicule, on suscite l'apparition, aux abords de certaines mosquées, d'une horde d'encagoulés, armés de gourdins, de couteaux de cuisine et de haches, vociférant contre ceux qui osent demander le retrait des Syriens ¹⁶³. « Les haches du dialogue », écrira joliment Issa Goraieb, qui commente : « On aura (...) mis dans le même sac ceux qui réclament l'ouverture d'un pacifique et salutaire dialogue, en vue d'un rééquilibrage des rapports syro-libanais, [174] et ceux qui ont recours à la menace - armée - pour empêcher tout dialogue » ¹⁶⁴. Faut-il ajouter que, si la ratonnade du Palais de Justice avait un but, c'était bien celui de faire oublier les effets de la réconciliation historique entre druzes et maronites, scellée par la visite triomphale du patriarche Sfeir au Chouf, et d'empêcher le dialogue national qu'elle présageait ? C'est le chef du parti Baas, connu pour sa courtoisie, qui aura résumé le sens de toute cette campagne infamante : « Ils peuvent toujours crever, s'écrie-t-il, la Syrie ne quittera pas le Liban tant que le général Émile Lahoud restera président de la République » ¹⁶⁵.

Trois conditions me paraissent requises pour que les mouvements qui constituent l'opposition se transforment en une véritable Résistance nationale contre l'occupation syrienne. La première est d'élargir leurs bases en s'adjoignant un nombre croissant de musulmans ; la deuxième est d'établir entre eux une coordination plus étroite en concevant ensemble un plan d'action systématique et continu ; la troisième est de faire entendre une voix unifiée auprès des pays occidentaux susceptibles de faire pression sur la Syrie, afin qu'elle procède à un redéploiement réel de ses troupes en prélude à leur retrait définitif, et non à un simulacre de redéploiement comme celui qui a donné de faux espoirs en juin dernier et qui, selon toute apparence, n'avait d'autre but que de s'attirer la bienveillance de la France à la veille de la visite officielle du chef de l'État syrien à Paris. Mais il ne suffit pas de réclamer le retrait programmé des troupes syriennes et de leurs servi-

¹⁶² Le 6 et le 8 avril 2001.

¹⁶³ Le 11 avril 2001.

¹⁶⁴ Issa GORAIEB, « Les haches du dialogue », *L'Orient-Le Jour*, 12 avril 2001.

¹⁶⁵ Assem KANSO, *L'Orient-le Jour*, 4 mai 2001. C'est M. Kanso qui, le 6 novembre 2000, avait, en pleine session parlementaire, menacé de mort M. Walid Joumlatt, après l'avoir abreuvé d'insultes.

ces de renseignements. L'opposition, que j'appelle volontiers la [175] Résistance, est en droit d'exiger le départ du « haut-commissaire » syrien et de sa suite, ainsi qu'un échange d'ambassadeurs entre les deux pays.

Conclusion

Je voudrais terminer sur une note d'espoir. J'en emprunte les arguments à deux personnalités de premier plan, l'une sunnite, l'autre druze ; je me permets de les citer longuement. Madame Alia el-Solh commence par une sorte de plainte : « Nous vivons aujourd'hui le syndrome de l'an 1 du dictateur, lorsqu'un nouveau régime militaire cherche à effacer le passé et à établir de nouveaux principes et de nouveaux points de repère. Mais le plus triste, c'est que chez nous, le dictateur n'est même pas libanais. C'est comme si, aujourd'hui, l'histoire du Liban commençait avec l'entrée des Syriens dans notre pays. Et pour les responsables actuels, le Liban seul n'existe plus. On dit désormais 'Le Liban-dont-la-Syrie-est-la-soeur'. De même quand on parle d'indépendance et de liberté, on a l'air ridicule ». Mais Alia el-Solh regimbe aussitôt : « Lorsqu'on a dix-sept confessions différentes, on ne peut avoir qu'un seul maître, la liberté (...) On naît ici avec l'idée de la coexistence et donc celle de la liberté ». Puis sa pensée se tourne vers les jeunes : « Au Liban, dit-elle, dès l'âge de dix-huit ans, les jeunes ne songent qu'à l'émigration. C'est un peu tôt pour le désespoir. Dire qu'avant, le Liban était le pays du bonheur. Il y avait ici une qualité de vie qui n'existait nulle part ailleurs. Je voudrais raconter ce Liban-là aux jeunes pour qu'ils en aient la nostalgie et qu'ils aient le désir de se battre pour le retrouver » ¹⁶⁶.

[176]

Le ministre Marwan Hamadé, lui, s'adresse directement aux diplômés du campus des sciences médicales de l'Université Saint-Joseph ¹⁶⁷ : « Je m'adresse à vous ce soir après avoir roulé ma bosse dans toutes les régions et associé ma famille à toutes les communautés. Aussi ai-je tiré de mon expérience libanaise, dans ses succès et ses échecs, une leçon que je vous livre pour l'avoir bien apprise. Le

¹⁶⁶ Interview par Scarlett HADDAD, *L'Orient-Le Jour*, 27 juillet 2001.

¹⁶⁷ À la cérémonie de remise des diplômes, le 30 juin 2001.

Liban vaut la peine d'être aimé pour ce qu'il est. Il mérite d'être vécu pour ce qu'il offre. Il exige d'être défendu pour ce qu'il incarne (...). Ne vous laissez pas intimider par les menaces d'où qu'elles viennent, ni déstabiliser par les fanatismes de tous bords, ni décourager par les intégrismes qui nous entourent (...). Pour que nous obtenions un résultat durable, la pression populaire et démocratique doit se poursuivre, s'étendre, s'amplifier. Se détourner aujourd'hui, se replier, quitter équivaudrait dans notre cas d'espèce au délit de non-assistance à personne en danger. Parce que le Liban est précisément en danger, ses élites, dont vous faites partie, doivent rester à son chevet. Même si nous sommes tous sur écoute, même si nous sommes tous épiés, répertoriés, labellisés, classifiés, espionnés, nous devons, vous devez tenir bon. Le salut du Liban en dépend. Il y va de son indépendance à compléter, de sa souveraineté à rétablir, de sa liberté à retrouver, de sa prospérité à construire ».

À ces paroles fortes, je n'ajouterai rien.

[177]

LES LIBERTÉS.

Discours annuels du Recteur de l'Université Saint-Joseph
de 1996 à 2003.

VIII

Les résistances de l'Université

19 mars 2003

Allocution du Recteur de l'Université Saint-Joseph à l'occasion de la fête patronale, en présence des enseignants et de représentants du personnel, des étudiants et des Anciens.

[Retour à la table des matières](#)

[179]

Qui d'entre nous ne redoute pas les atrocités de la guerre contre l'Irak et n'en craint pas les retombées régionales et locales ?

Qui d'entre nous ne se réjouit pas des manifestations d'unanimité libanaise contre l'usage de la force au mépris du droit international ?

Qui d'entre nous n'apprécie pas la solidarité libano-syrienne face aux menaces extérieures ?

Qui d'entre nous ne souhaite pas que cette solidarité soit le prélude à un assainissement des relations bilatérales ?

Mais...

Qui ne perçoit pas l'ambiguïté des éloges dithyrambiques tenant du certificat de bonne conduite décerné au patriarche et aux évêques maronites par leurs détracteurs d'hier ?

Qui ne voit pas que, jusqu'à nouvel ordre, la solidarité libano-syrienne relève davantage de la subordination que de la concertation ?

Qui ne sait pas que la situation politique du Liban est inchangée et que la revendication d'indépendance n'est que provisoirement refoulée ?

Qui ne croit pas que notre devoir de mémoire est de rappeler les processus négatifs récents dans l'espoir qu'ils ne se reproduiront pas ?

[180]

Cependant les processus négatifs ne sont pas que politiques. Ils sont également d'ordre académique et culturel, et c'est par là que je voudrais commencer.

Mesdames et Messieurs les enseignants

Mesdames et Messieurs les représentants du personnel Mesdames et Messieurs les représentants des étudiants Chers amis

Dans toutes les allocutions que j'ai prononcées depuis 1996, soit à l'occasion de la fête patronale de l'USJ, soit aux cérémonies de remise de diplômes, j'ai invariablement souligné, sous des formes diverses, les trois fonctions essentielles de toute Université digne de ce nom : la formation scientifique et humaine des étudiants, la promotion de la culture nationale, la défense des libertés publiques et individuelles. En même temps j'ai sans cesse énoncé les exigences que suppose l'exercice correct de ces fonctions. Me plaçant dans cette perspective, dans le discours de clôture du 125^e anniversaire, j'ai résumé la vocation de l'Université Saint-Joseph en une formule devenue depuis la devise de nombreux professeurs et étudiants, en affirmant que l'USJ se devait d'être et de rester un pôle d'excellence, un haut lieu de culture, un espace de liberté.

Dans toutes ces allocutions sans exception, j'ai insisté sur la dimension critique de notre action. Au plan pédagogique d'abord, car si l'Université a pour objectif de transmettre les connaissances, elle a aussi le devoir de stimuler la réflexion sur la valeur relative de ces connaissances et leur incidence sur l'avenir de l'homme. Au plan social ensuite, car si l'Université est appelée à s'adapter aux besoins changeants de la société, elle doit aussi disposer d'une marge de manœuvre qui lui permette d'en juger l'évolution. Au plan politique enfin, car si l'Université forme de futurs citoyens conscients de leurs devoirs vis-à-vis de l'État, il lui appartient aussi de défendre leurs droits [181] face à l'État. Mais lorsque le discours critique est réprimé et muselé, sous prétexte qu'il porte atteinte à l'esprit académique, à l'ordre social ou à la sécurité de l'État, il se mue inévitablement en résistance.

Si j'ai intitulé cette allocution Les résistances de l'Université, c'est parce que, dans les circonstances particulièrement graves que nous traversons, l'Université

Saint-Joseph me paraît appelée à faire front à trois types de menaces qui se manifestent respectivement au plan académique, au plan culturel, au plan politique. Il s'agit pour nous de résister à l'effondrement de l'enseignement supérieur engendré par la prolifération cancéreuse des établissements universitaires ou prétendus tels ; de résister à la médiocrité culturelle d'une société peu soucieuse de donner de soi une expression spécifique à portée universelle ; de résister à un régime politique qui ignore systématiquement les aspirations du peuple et s'acharne à en réprimer l'expression.

La résistance académique

La prolifération des établissements privés d'enseignement supérieur n'est pas propre au Liban ; elle se manifeste dans nombre de pays du Nord et du Sud ; elle est un effet de l'ultra libéralisme qui caractérise la mondialisation des échanges et l'internationalisation des technologies de la communication. Mais au Liban, elle atteint des proportions hallucinantes. Jugez-en vous-mêmes. Comme vous le savez, durant trois quarts de siècle, le Liban ne comptait que deux universités, toutes deux privées, l'Université américaine de Beyrouth et l'Université Saint-Joseph, qui formaient les cadres administratifs, économiques et politiques de la nation. En 1951 est fondée l'Université publique ou Université libanaise. Dix ans plus tard sont créées deux [182] nouvelles universités. Entre 1984 et 1996, une vingtaine d'établissements universitaires voient le jour et, entre 1996 et 2000, une vingtaine d'autres. Si bien que, pour une population de près de quatre millions d'habitants, le Liban compte aujourd'hui 42 établissements d'enseignement supérieur. Ce n'est pas tout : il n'y a pas moins de 30 demandes d'autorisation en attente au ministère de l'Éducation nationale et de l'Enseignement supérieur, dont certaines visent la fondation de nouveaux établissements et d'autres la création de nouvelles filières au sein d'établissements existants. On dit que certaines de ces demandes d'autorisation sont assorties de pots-de-vin substantiels. C'est possible.

Deux remarques s'imposent. La première est que, jusqu'à 1996, les établissements universitaires étaient à but non lucratif ; depuis cette date s'est développé un véritable « marché de l'enseignement supérieur », livré à la merci d'investisseurs collectifs, groupes d'actionnaires ou sociétés commerciales, libanais et

étrangers. Ici aussi le phénomène n'est pas propre au Liban. En octobre 2002, des experts de l'Unesco observaient que les services d'enseignement post-secondaire étaient inclus dans « L'accord général sur le commerce des services » au sein de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) ¹⁶⁸. Mais aussi ils notaient que son incidence - bonne ou mauvaise - sur les systèmes d'enseignement des pays industrialisés et des pays en développement posait un problème central : celui de la certification de la qualité de l'enseignement. Or le Liban - et c'est là ma deuxième remarque - n'a cure de ce problème. Le développement pléthorique des établissements [183] universitaires n'y est soumis ni à une instance nationale de régulation, ni à un système international d'accréditation. Il en résulte que l'ensemble des institutions universitaires offre un tableau incohérent allant des universités respectables dont les diplômes sont internationalement reconnus aux établissements que l'on peut qualifier, sans risque d'erreur, de « boutiques à diplômes ». Certains se demandent si, sous le couvert de l'ultra libéralisme lié à la mondialisation, ne joue pas une intention occulte, une volonté perverse de fragiliser l'enseignement supérieur privé au Liban. C'est possible.

La prolifération anarchique des institutions universitaires déclenche un processus concurrentiel qui propose à l'étudiant, comme seul critère de son choix d'établissement, la facilité des études et de l'accès au diplôme. À ce procédé démagogique, une université comme la nôtre ne peut opposer qu'une recherche accrue de l'excellence. C'est précisément à ce surcroît d'excellence qu'invite la « vision » de l'USJ pour les cinq ans à venir. Je vous en rappelle les propositions : « L'Université Saint-Joseph décide : 1. de former les meilleurs étudiants du pays et de la région et de leur fournir un passeport pour l'emploi ; 2. de devenir un pôle d'excellence pour la recherche et l'innovation ; 3. de favoriser le dialogue par le biculturalisme et le plurilinguisme ; 4. de demeurer un lieu de réflexion et de formation intégrale de la personne » ¹⁶⁹. D'autre part, en adoptant le système européen de transfert des crédits (ECTS), l'Université s'attache à promouvoir l'interaction entre l'enseignant et l'enseigné et à mettre en place une structure légère qui permette de contrôler la qualité de l'enseignement et d'évaluer le travail de l'étu-

¹⁶⁸ Kurt LARSEN et Stephan VINCENT-LANCRIN, « Le commerce international de services d'éducation : est-il bon, est-il méchant ? ». Document Unesco, à paraître dans *Politiques et gestion de l'enseignement supérieur*.

¹⁶⁹ « USJ 2007 », document interne élaboré par le Comité de réflexion stratégique de l'Université.

diant : d'où la création, au niveau de l'Université, d'un Conseil pédagogique appelé [184] à évaluer les processus en cours dans les diverses institutions et l'instauration du tutorat dans toutes les institutions.

La réforme en cours de préparation implique un véritable changement de mentalité et d'attitude aussi bien chez les professeurs que chez les étudiants. Ce changement affecte d'abord la relation pédagogique qui vise à responsabiliser davantage l'étudiant en le rendant co-auteur de sa propre formation. Certains professeurs craignent qu'en attribuant le quart ou le tiers du volume horaire au travail personnel de l'étudiant, il ne leur reste que peu de temps pour lui inculquer les concepts fondamentaux relatifs à la matière enseignée et lui permettre de les assimiler. Ce n'est vrai que si le contrôle des connaissances se réduit à la routinière épreuve sur table ou à la fiche de lecture. Il s'agit d'inventer des types d'exercices qui portent l'étudiant à procéder lui-même à une approche critique des concepts fondamentaux et des notions annexes et d'assurer un suivi rigoureux de sa démarche. Les types d'exercices à trouver varient évidemment en fonction de la matière enseignée.

La réforme concerne ensuite la révision des programmes. Lorsque j'étais doyen de la Faculté des lettres et des sciences humaines, j'ai plus d'une fois tenté de convaincre les chefs de département que les trois ans de la licence ne constituaient pas une période de spécialisation proprement dite et qu'il convenait de faire place, dans le cursus, à une formation de culture générale. Ce fut en vain. Les chefs de département défendaient leurs programmes par référence à « ce qui se faisait en France ». Or la France entend imposer aujourd'hui ce que je proposais il y a une quinzaine d'années. Dans un document intitulé « De nouvelles perspectives pour l'enseignement supérieur »¹⁷⁰, le ministre de l'Éducation nationale, Luc Ferry, se demande pourquoi les [185] élèves qui entrent dans les classes préparatoires au concours des grandes écoles « continuent de bénéficier d'une formation de culture générale, alors que les étudiants entrant en premier cycle s'engagent immédiatement dans une spécialisation trop précoce (,,). Les lacunes en matière de culture générale touchent autant les humanités que la culture scientifique ». Cependant, précise-t-il, « il ne faut pas calquer l'enseignement de premier cycle sur celui des classes préparatoires où les disciplines sont juxtaposées, mais

¹⁷⁰ Luc FERRY, ministre de la jeunesse, de l'Éducation nationale et de la Recherche, Conférence de presse, 7 octobre 2002.

au contraire construire une formation de culture générale constitutive de la spécialité vers laquelle un étudiant choisit de s'orienter ». Pour terminer, il invite les professeurs à engager leur réflexion sur la part de formation de culture générale qu'il conviendra d'intégrer dans les cursus, dans le cadre du système européen des crédits (ECTS).

La réforme concerne enfin ce que j'appellerais le souci de la pluridisciplinarité, qui est plus que la pratique de la pluridisciplinarité, que celle-ci s'opère, au niveau du premier cycle, par une formation de culture générale orientée vers la spécialité visée par l'étudiant ou qu'elle consiste dans la collaboration réglée entre disciplines au niveau de la recherche en deuxième et troisième cycles. Le souci de la pluridisciplinarité indique une attitude mentale du professeur, dont j'ai trouvé une explicitation assez heureuse dans un article de la revue du MAUSS : « Les disciplines sont pleinement justifiées intellectuellement à condition qu'elles gardent un champ de vision qui reconnaisse et conçoive l'existence des liens et des solidarités. Plus encore, elles ne sont pleinement justifiées que si elles n'occultent pas de réalités globales. Par exemple la notion d'homme se trouve morcelée entre différentes disciplines biologiques et toutes les disciplines des sciences humaines (...). Il s'agit effectivement d'aspects multiples d'une réalité complexe, mais ils ne prennent sens que s'ils sont reliés à cette réalité au lieu de l'ignorer. On ne peut certes créer une science unitaire de [186] l'homme qui elle-même dissoudrait la multiplicité complexe de ce qui est humain. L'important est de ne pas oublier que l'homme existe et n'est pas une illusion 'naïve' d'humanistes pré-scientifiques. On arriverait sinon à une absurdité » ¹⁷¹.

Résistance culturelle

Tels sont, brièvement énoncés, quelques impératifs liés à la recherche accrue de l'excellence, seule forme de résistance à l'effondrement de l'enseignement supérieur au Liban. Ce n'est pas tout, car l'effondrement académique se double d'une médiocrité culturelle d'autant plus grave que, dans ce pays comme dans d'autres,

¹⁷¹ *La revue du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), n° 10, 2e semestre 1997, « Guerre et paix entre les sciences. Disciplinarité, inter et transdisciplinarité », La Découverte, p. 26-27.

c'est le culturel et non l'économique qui est l'infrastructure immédiate du politique. C'est dire que la médiocrité culturelle entraîne inévitablement une déliquescence politique, source de toutes les aliénations. Mais peut-on parler de médiocrité culturelle ? Beyrouth n'a-t-elle pas été déclarée « capitale culturelle du monde arabe » en 1999 ? Le Liban n'a-t-il pas accueilli l'année dernière le Sommet arabe et le Sommet francophone ? N'est-il pas annuellement l'hôte de plusieurs Salons du livre, dont le Salon « Lire en français et en musique » ? N'héberge-t-il pas chaque année de nombreuses conférences internationales dans tous les domaines du savoir ? N'est-il pas un lieu privilégié des expositions d'art ou de technologie ? N'a-t-il pas réanimé la tradition des festivals internationaux de théâtre, de musique et de danse ? Certes ces manifestations sont d'une grande importance. Elles rappellent au monde que le Liban existe mais, selon toute apparence, peu importe au monde qu'il existe pour lui-même ou comme vitrine de la Syrie.

[187]

La culture authentique n'advient pas de l'extérieur à un peuple qui se contente d'en accueillir les manifestations. Procédant d'une effervescence intellectuelle et affective permanente, elle s'élabore au sein du peuple, dont elle reflète l'âme profonde. Elle est une création de modèles spécifiques porteurs de valeurs universelles ; elle est l'expression multiforme d'une aspiration commune à l'absolu ; elle est un langage particularisé de la liberté humaine. De par sa nature, elle s'insurge contre toutes les formes d'oppression. Cesse-t-elle de le faire, elle s'aliène et se dessèche, engendrant le goût de la servitude.

Deux périodes de notre histoire illustrent la fonction libératrice de la culture. La première concerne la naissance du Liban autonome sous l'émir Fakhreddine. Dans *Un siècle pour rien*, Ghassan Tuéni souligne l'importance décisive de la principauté du Liban : « en fait, dit-il, une province ottomane, mais qui avait ses propres relations avec l'étranger (...) Cette principauté entretenait des relations culturelles et commerciales indépendantes de l'autorité impériale ottomane, donc contre elle. Ce sont là, dès le XVIIe siècle, les titres de noblesse de l'État du Grand Liban et de la République libanaise » ¹⁷².

¹⁷² Jean LACOUTURE, Ghassan TUÉNI, Gérard D. KHOURY, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Paris, Albin Michel, « Itinéraires du savoir », 2002, p. 12.

La seconde période, directement préparatoire à la fin de la domination ottomane, est celle de la Nahda. On sait selon quel processus, sous l'influence de la culture occidentale, la renaissance des lettres et de la pensée arabes, dont les Libanais furent les pionniers, donna naissance à un sentiment national arabe, défini par la résistance et l'opposition des chrétiens et des musulmans réunis à la tyrannique domination ottomane. Dans le mouvement de libération qui s'ensuivit, le rôle des universités était manifeste. « Le sentiment [188] d'une même nationalité à l'égard des Turcs, écrit l'orientaliste Brockelmann, a pu s'éveiller sous l'influence de la puissante culture française, fixée dans les régions côtières depuis plus d'un siècle et les idées démocratiques répandues par l'Université américaine de Beyrouth » ¹⁷³.

Quel rôle peut aujourd'hui jouer l'Université dans la formation d'une culture de résistance face à la culture de servitude qui gagne du terrain ? Trois mots le définissent, qui sont consignés dans la « vision » de L'USJ pour les cinq ans à venir. Il y est dit que l'Université doit demeurer un pôle de réflexion, de recherche et d'innovation. La réflexion est l'ennemie des slogans : la réflexion exige un effort intellectuel, le slogan atteste une paresse mentale ; la réflexion vise la clarté, le slogan se plaît dans la confusion ; la réflexion demande du courage, le slogan s'accommode de la lâcheté. Un exemple suffit à illustrer ces différences. Depuis ce qu'on appelle l'Accord de Taëf, musulmans et chrétiens se disent favorables à la déconfessionnalisation politique, sans prendre la peine de savoir ce qu'ils disent, sans chercher à lever les graves ambiguïtés de ce slogan, les arrière-pensées qu'il occulte et les conséquences qui en découlent, de peur qu'un effort de clarification ne déclenche une polémique.

Un exemple remarquable de ce qu'est la réflexion et du courage qu'elle suppose nous est fourni par les propos du regretté imâm Chamseddine précisément sur ce sujet. « La déconfessionnalisation politique, écrit-il, est l'un des slogans permanents de la vie politique libanaise. Nous l'avons adopté, le Conseil Supérieur Chiite l'avait adopté et nous l'avons nous-mêmes adopté durant de longues années. Nous avons travaillé, sous diverses formes et en collaboration avec d'autres, à expliciter ce slogan en un [189] projet relatif à un système politique libanais qui ne soit pas fondé sur le confessionnalisme. J'avais élaboré mon propre projet en ce

¹⁷³ C. BROCKELMANN, *Histoire des peuples et des États islamiques depuis l'origine jusqu'à nos jours*, trad. Tazerouth, Paris 1949, p. 397-398.

domaine, à savoir le projet de « la démocratie du nombre fondée sur le principe de la consultation ». Depuis, j'ai profondément réfléchi sur la nature de la société libanaise, les entités qui la composent et le système démocratique parlementaire qui se distingue par des particularités issues de la diversité des communautés. J'ai profondément réfléchi sur la crise libanaise, sur les arrière-pensées qui se cachent derrière les idées prônées par les leaders des communautés, qu'ils soient des leaders politiques, des chefs religieux ou des intellectuels, tout en tenant compte des différences qui les séparent. Il m'est alors apparu que la déconfessionnalisation politique au Liban, que l'abrogation du système communautaire conduirait à un aventurisme susceptible de menacer l'avenir du Liban ou du moins sa stabilité, de créer des circonstances favorables à la recherche, par l'une ou l'autre partie, d'un appui extérieur et, par voie de conséquence, à l'intervention de telle ou telle force étrangère. C'est pourquoi j'exhorte les chiites libanais et souhaite exhorte tous les Libanais à éliminer le thème de la déconfessionnalisation politique de l'action et du discours politiques ; non qu'il soit interdit d'y réfléchir et d'y tendre, mais c'est là un projet à long terme, qui demande des dizaines d'années, en fonction de l'évolution de la société libanaise et de celle des pays arabes environnants » ¹⁷⁴.

La réflexion ne va pas toujours sans recherche proprement dite. Il suffit sans doute de lucidité et de courage pour démystifier le slogan de la déconfessionnalisation politique. Il en va autrement quand il s'agit d'élaborer des projets de réforme relatifs à la société et à l'État : ceux-ci exigent des études théoriques comparées et parfois des [190] enquêtes de terrain. Le 19 mars 1999, j'ai appelé solennellement les responsables des facultés et des instituts à constituer des commissions spécialisées, au besoin pluridisciplinaires, habilitées à produire et à publier des avant-projets portant sur les matières à réforme et susceptibles d'éclairer l'opinion publique. « Aujourd'hui, disais-je, l'Université Saint-Joseph est appelée à se signaler par un apport nouveau, moins descriptif, plus normatif et résolument critique. Elle a l'obligation morale d'éclairer les législateurs et l'opinion publique sur les options les plus pertinentes en matière de réforme, qu'il s'agisse de la loi électorale, de la décentralisation administrative, du développement régional, du rapport entre le communautarisme politique et la citoyenneté différenciée, de la législation civile du statut personnel, de la politique de la santé ou de la protection de

¹⁷⁴ Imâm Cheikh Mohammed Mehdi CHAMSEDDINE, *Al Wasaya*, Beyrouth, Dar An-Nahar, 2002, p. 51-53.

l'environnement » ¹⁷⁵. Puis j'énonçai trois principes régulateurs qui me paraissent devoir présider à de telles études. Je n'y reviens pas ici.

La recherche s'est beaucoup développée à l'Université, et je ne peux que m'en réjouir. Il est important que l'Université se soit dotée d'un pôle technologique (Berytech) qui ouvre à ses diplômés la voie de la création d'entreprises et qui, plus généralement, facilite la valorisation de la recherche. Il est important que l'Université publie des études de droits arabes comparés et qu'elle fasse connaître aux pays arabes la source de leurs droits : c'est là répondre à une vocation permanente du Liban vis-à-vis du monde dans lequel il s'insère. Il est important que l'Université publie les résultats de ses recherches de pointe ou de ses recherches cliniques en sciences médicales : elle y gagne prestige, surcroît de compétence, et influence grandissante [191] dans le domaine de la santé publique. Il est important que l'Université participe à des recherches sur l'eau ou l'environnement dans le cadre d'un réseau de laboratoires du Nord et du Sud soutenu par l'Union européenne : il est de sa mission d'être un membre actif de la communauté universitaire internationale, et j'en passe. Mais il est d'autres types de recherche nécessaires et urgents. L'enquête exhaustive sur « l'entrée des jeunes dans la vie active et l'émigration » effectuée par la Faculté des lettres et des sciences humaines illustre l'effort, à tous points de vue coûteux, qu'il faut parfois consentir pour fournir les éléments nécessaires à l'élaboration d'avant-projets solidement argumentés à proposer à la discussion et au débat publics. Ce type de recherche s'impose si l'on veut qu'une fois libéré et appelé à réorganiser la société fractionnée par l'occupant et ses collaborateurs, le Liban ne soit pas pris au dépourvu.

La culture de résistance ne se nourrit pas seulement de réflexion et de recherche, mais aussi et surtout d'innovation. L'innovation suppose que nous nous débarrassions des mécanismes de pensée anciens ou habituels, pour laisser surgir, du tréfonds de nous-mêmes, de cette profondeur où se rejoignent l'intelligence, l'imagination et la sensibilité, des expressions inusitées de nos idéaux, en l'occurrence de nos idéaux patriotiques, susceptibles, par leur qualité et leur originalité, de frapper l'attention du monde libre, de susciter son intérêt pour ce pays arbitrairement occupé par une force étrangère et pour son peuple épris de liberté. Comme je le disais récemment aux membres du bureau de la Fédération des amicales

¹⁷⁵ S. ABOU, *Les apports de l'Université*, Beyrouth, Publication de l'USJ 1999, p. 34-35.

d'étudiants, il y a plusieurs manières de résister à l'oppression : des actions ponctuelles, bien préparées, imprévisibles et spectaculaires, ou des actions symboliques que ne peuvent atteindre ni les crosses des fusils, ni les canons d'eau, ou encore des activités intellectuelles susceptibles d'éclairer les options et d'affermir les convictions.

[192]

J'eus d'autant moins de mal à convaincre les étudiants qu'ils m'avaient, en quelque sorte, devancé. Ils n'avaient qu'à intensifier un effort d'imagination déjà entamé. Qu'il me soit permis, à cet égard, de citer ce qu'écrivait l'un d'eux, Michel Hajji Georgiou, dans *L'Orient-Le Jour* du 31 décembre : « Les manifestations sont certes un moyen redoutable et nécessaire, et le mouvement étudiant aura du mal à y renoncer. Dans l'optique étudiante, elles ont une double fonction : continuer à s'approprier l'espace public de la rue pour perpétuer les revendications et sensibiliser la majorité silencieuse, la conscientiser. Cependant ces manifestations se heurtent à la répression des forces de l'ordre et sont le plus souvent snobées par les étudiants désengagés ou qui refusent de mettre en péril leur santé physique ». Or, dit-il, « il y a d'autres moyens de résister ». Au titre des actions symboliques organisées par les étudiants de l'USJ, il rappelle « la journée de solidarité avec les agriculteurs pour dénoncer la concurrence illicite syrienne » et la vente « des fruits et des légumes libanais dans les rues pour protester contre cette concurrence ». Au titre de la résistance culturelle proprement dite il écrit : « le nombre des conférences et des débats organisés par les étudiants, à caractère politique, économique, social ou culturel, a atteint son apogée en 2002. Les étudiants de l'USJ ont surtout innové avec l'organisation, le 10 décembre, de la 'Journée Charles Malek' pour célébrer la culture des droits de l'homme » ¹⁷⁶.

Aux étudiants je signalai surtout l'importance de l'écriture : la publication, dans la presse locale et étrangère, d'articles de qualité dénonçant l'injustice et l'oppression, mais aussi la création d'œuvres littéraires, artistiques ou cinématographiques qui fassent parler d'elles et transmettent un [193] message analogue. On oublie qu'à l'époque de la Nahda, la résistance à la tyrannie ottomane s'exprimait dans des romans, des poèmes ou des pièces de théâtre, qui emportaient l'adhésion

¹⁷⁶ Michel HAJJI GEORGIU, « Mouvement étudiantin : 2003, année de la 'résistance culturelle' », *L'Orient-Le Jour*, Rétrospective 2002, p. III.

et la solidarité des Français. L'époque était alors à l'épopée et à une certaine grandiloquence. Aujourd'hui c'est peut-être la satire et la farce qui seraient le genre littéraire le plus percutant. Que les jeunes talents s'y essaient. Après tout, Alfred Jarry n'avait guère plus de quinze ans lorsqu'il écrivit *Ubu Roi*, cet ouvrage célèbre dans lequel, sous le couvert d'une farce truculente et caricaturale, il fustige la bêtise, la lâcheté et la cruauté des hommes.

Je crois avoir également rappelé aux étudiants que, en Europe centrale sous domination soviétique, les protagonistes de la résistance étaient des écrivains. Je me plais à citer ici les paroles de l'un d'eux, Vaclav Havel, lors de la réception du prix Érasme en 1986. En se référant à l'ouvrage célèbre d'Érasme, *Éloge de la folie*, il disait : « Ce que je recommande ici, est le courage d'être fou. Fou dans le plus beau sens du mot ». Puis, faisant allusion à lui-même et à ses compagnons de la résistance, il poursuit : « N'est-ce pas un fou que l'on honore aujourd'hui et, à travers lui, n'honore-t-on pas des dizaines et centaines d'autres qui, en appelant isolément à changer l'immuable, n'hésitent pas à risquer des années de prison et sont prêts, de façon tout à fait folle, à opposer à l'énorme pouvoir de la bureaucratie d'État et de la police la misérable force de leur machine à écrire » ¹⁷⁷ ? En 1989, Vaclav Havel était élu président de la Tchécoslovaquie libérée. Un an plus tard, invité à prendre la parole devant la Diète, le Sénat de la Pologne voisine, il s'adresse un moment à ses compagnons polonais de la résistance : « Vous souvenez-vous, Adam Michnik, Jacite Kesron et Jan Lytinski, de notre première [194] rencontre clandestine à la frontière tchécoslovaque-polonaise ? Nous étions - vous et nous - des prétendus dissidents, des hommes poursuivis par la police, emprisonnés et dont on se moquait. Certes nous nous moquions aussi de nos gardiens et nous nous réjouissions de leur avoir échappé, mais si quelqu'un nous avait dit que, dix ans plus tard, nous serions députés, ministres et présidents, nous nous serions moqués de lui encore davantage. Et pourtant c'est arrivé » ¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Vaclav HAVEL, *L'angoisse de la liberté*, Paris, Éditions de l'aube 1994/95, p. 58.

¹⁷⁸ Vaclav HAVEL, *L'angoisse de la liberté*, op. cit., p. 71.

Résistance politique

Qu'il s'agisse de la réflexion destinée à démystifier les slogans dont se nourrit le discours politique, de la recherche nécessaire à la définition d'une vision du Liban libéré et des projets de réforme qu'elle implique ou de l'innovation investie dans toutes les formes de la lutte pour la libération, la résistance culturelle est un des visages essentiels de la résistance politique. Mais celle-ci la déborde. Il ne s'agit certes pas pour nous de résister par les armes, mais par un moyen pacifique parfois plus efficace : la parole ; car il ne faut pas sous-estimer le poids que donne aux mots la charge corrosive de la critique, de l'ironie ou de l'humour. En espagnol, il y a un mot suggestif pour désigner tous ceux qui, par naïveté, par sottise ou par cupidité, trahissent volontairement ou involontairement leur patrie : on les appelle les « vendepatria », les « vendeurs de la patrie ». Je me propose de décrire, à l'intention de nos vendepatria et dans l'espoir d'ébranler leur conscience, les mécanismes de l'aliénation, les mécanismes de la servitude et les mécanismes de la terreur, dont ils sont, qu'ils le veuillent ou non, les complices. À quelques mois de la fin [195] de mon mandat je n'entends pas engager l'Université, ma parole n'engage que moi, mais je m'autorise de la confiance qui m'a porté à ce poste.

L'histoire nous fournit maints exemples de pays occupés, dont les dirigeants ont cru bon, pour le bien de leur peuple, de pactiser avec l'occupant, sans se rendre compte qu'ils mettaient le doigt dans l'engrenage fatal de l'aliénation. Le cas le plus célèbre est sans conteste celui de la France en 1940. Philippe Pétain fit don de sa personne à la France et prit les commandes de l'État. On sait comment, de proche en proche, il dut subir toutes les exigences de l'occupant - la constitution d'un réseau de collaborateurs, la promulgation de lois antisémites, la formation d'une milice pro-nazie et d'une police secrète du même acabit - puis finalement la violation de l'armistice et l'occupation de tout le territoire français. Après l'effondrement du pays de tutelle, ce héros de la Guerre de 1914-1918, ce grand maréchal de France fut condamné à mort, peine commuée en détention perpétuelle, et finit par basculer dans les oubliettes de l'Histoire.

Il est clair que la présence syrienne au Liban s'est muée en une occupation en bonne et due forme, à partir du moment où a été bafouée la clause de l'Accord de

Taëf prévoyant le retrait de l'armée syrienne et de ses services de renseignement deux ans après la formation du gouvernement libanais, c'est-à-dire il y a plus d'une décennie. La mainmise de l'occupant sur l'État libanais s'est progressivement resserrée au point de paralyser ou de pervertir à son profit toutes les institutions de notre pays. La manipulation éhontée des élections législatives porta au Parlement une majorité de députés inféodés à la Syrie, dont des plantons devenus députés sur simple injonction du wali damascène à Anjar, comme le note Jihad Az-Zein dans *An-Nahar* ¹⁷⁹. [196] À partir de là tout devenait possible. L'armée fut marginalisée au profit d'une Résistance directement commandée par Damas au gré de ses options stratégiques, comme le montre le même journaliste ¹⁸⁰. La crédibilité de la Justice fut minée par les interventions incessantes de la Syrie et de ses vassaux dans son domaine, comme le reconnaît l'ancien président du Haut Conseil de la magistrature, Nasri Lahoud ¹⁸¹, frère du chef de l'État. Le Conseil Constitutionnel se disqualifia en invalidant l'élection d'un député honni par son frère, proche du Chef de l'État et féal de la Syrie, et en nommant à sa place un substitut qui n'avait recueilli que 2% des voix. « À quoi nous sert le fauteuil d'un député (en plus ou en moins), commentait l'éditorialiste d'*As-Safir*, Talal Selmane, si nous avons perdu la plus haute garantie de la pratique démocratique » ¹⁸² ?

À l'aliénation de l'État répond l'asservissement de la société civile. « On sait, écrit Daniel Rondeau dans *L'Express*, ce que sont devenus les Libanais. Soumis à une occupation syrienne, avec l'aval américain, dans l'indifférence générale et la plus parfaite illégalité internationale » ¹⁸³. S'il en est ainsi, c'est, en grande partie, parce que la Syrie a réussi à convaincre les puissances que les Libanais sont incapables de se gouverner eux-mêmes et que, sans sa tutelle, ils s'entredéchireraient à nouveau. Elle n'a d'ailleurs pas de mal à le prouver sur le terrain : elle a si bien fractionné la société libanaise qu'elle peut à tout moment provoquer des désordres intérieurs qui confortent sa thèse et, quand elle le juge utile, elle ne s'en prive pas. Il faut croire, jusqu'à preuve du contraire, que la Syrie n'entend pas desserrer sa mainmise sur le Liban. Autrefois, on nous disait [197] qu'elle retirerait son armée

¹⁷⁹ Jihad AZ-ZEIN, *An-Nahar*, 17 décembre 2002.

¹⁸⁰ Jihad AZ-ZEIN, op. cit.

¹⁸¹ Nasri LAHOUD, *L'Orient-Le Jour*, 15 novembre 2002.

¹⁸² Talal SELMANE, *As-Safir*, 5 novembre 2002.

¹⁸³ Daniel RONDEAU, *L'Express*, 17 octobre 2002.

et ses services dès que les Israéliens auront évacué le Liban Sud ; ensuite on nous a affirmé qu'elle ne pouvait se retirer avant la signature d'un traité de paix régional ; aujourd'hui on nous laisse entendre que « même après la paix, la présence syrienne pourrait rester nécessaire. Afin de protéger les dispositions arrêtées dans le traité, que des parties subversives tenteraient de torpiller » ¹⁸⁴.

On ne peut reprocher à l'occupant de vouloir consolider sa domination ni d'utiliser à cette fin la complicité de collaborateurs dont il doit d'ailleurs mépriser la servilité. Mais on peut reprocher au régime syrien et à son allié local de prendre les Libanais pour un peuple d'imbéciles. Pour rouées qu'elles soient, leurs manœuvres n'en sont pas moins d'une naïveté qui ne peut tromper personne. Susciter la réception, prétendument chaleureuse, d'une délégation damascène de haut niveau au cœur de la Montagne, pour faire oublier la rencontre druzo-maronite triomphale qui s'y était tenue deux ans auparavant ; transformer un parti traditionnel, qui a toujours été le parti de l'indépendance, en parti de la soumission, et le confier à un dirigeant qui se permet de donner urbi et orbi des leçons aux chrétiens ; créer, à la place d'un parti officiellement dissous, un substitut du même nom, commandé, lui aussi, par un ancien résistant converti à la collaboration ; enfin trouver des députés chrétiens dociles pour contrer le Rassemblement de Kornet Chahwane, c'est faire preuve d'une nervosité croissante face à l'obstination d'une opposition et, derrière elle, de tout un peuple, dont le péché capital est de revendiquer le recouvrement de l'indépendance et de la souveraineté du Liban. Non, Messieurs, le peuple libanais n'est pas un peuple d'imbéciles et il n'a pas vendu son âme.

[198]

L'asservissement de la société civile s'accompagne naturellement d'une campagne de terreur. On en connaît les manifestations classiques : répressions brutales, emprisonnements arbitraires, harcèlements judiciaires, menaces feutrées. Mais les services de l'État ne sont pas en mal d'innovation. Fermer définitivement une chaîne de télévision favorable à l'opposition, sous prétexte qu'elle trouble la paix civile, quitte à jeter à la rue les quelque trois cent cinquante familles de ses employés ; annuler une manifestation projetée par le Rassemblement de Kornet Chahwane en annonçant une contre-manifestation et en se donnant ainsi un pré-

¹⁸⁴ D'après Émile KHOURY, *L'Orient-Le Jour*, 10 décembre 2002.

texte pour refuser les deux demandes d'autorisation ; mobiliser une bande de fiers-à-bras pour empêcher d'entrer à Tripoli une députée de l'opposition, originaire du Nord, qui a eu le courage de dénoncer la campagne de calomnies dont elle était la cible et a menacé d'en nommer les auteurs : voilà, à titre d'exemples, trois illustrations du génie créateur des Services de l'État. L'essentiel pour eux est que tout le monde entende le message : la Syrie traverse un moment difficile ; réclamer son retrait du Liban est une vilénie qui ne peut profiter qu'à l'ennemi.

La campagne de terreur est propice à l'avènement de la dictature. La corruption du discours politique en est à la fois le signe et le facteur. En haut lieu on prêche l'entente nationale, alors qu'on s'évertue à empêcher, par tous les moyens, que se noue le dialogue national recherché par toutes les parties ; on prêche le dépassement du confessionnalisme, alors qu'on ne cesse de provoquer artificiellement des désaccords confessionnels périphériques ; on prêche l'union sacrée de la nation, alors qu'on n'arrête pas de la diviser et de la subdiviser à l'envi. La faute en est évidemment aux citoyens, car il suffit, pour qu'une telle prédication se vérifie, qu'ils alignent leur discours sur le discours officiel, qu'ils adoptent le langage du Pouvoir et la pensée unique qu'il entend imposer à tous. L'ennemi intérieur [199] est donc l'opposition. Une voix autorisée ne fait cependant pas chorus. Quitte à fâcher la Syrie et ses alliés locaux, le Premier ministre n'hésite pas à déclarer : « L'opposition est très nécessaire et les moyens d'expression sont garantis par la Constitution et les lois. Je souhaite que l'on accorde au pays l'opportunité de respirer afin qu'il puisse dépasser l'étape difficile qu'il traverse » ¹⁸⁵.

L'opposition demeure tant que demeure l'ambiguïté qui régit les relations entre le Liban et la Syrie. Il est à souhaiter que les changements récemment amorcés sur le terrain ne soient pas seulement d'ordre tactique, mais préparent à un virage stratégique visant des relations équilibrées entre deux États également indépendants et souverains. En attendant, je le répète, il était de notre devoir de mémoire de dénoncer les processus négatifs qui ont perverti les relations privilégiées entre les deux pays.

¹⁸⁵ Entretien au cours d'un déjeuner offert en son honneur par l'Association des anciens de l'International Collège, *L'Orient-Le Jour*, 1er novembre 2002, p. 2.

Conclusion

Mes chers amis, je n'aurai plus l'occasion de m'adresser à vous du haut de cette tribune, du moins en qualité de recteur. Les hommes se succèdent et ne se ressemblent pas, mais l'Institution demeure et demeure sa vocation, intellectuelle, culturelle, nationale. C'est la vocation nationale de l'Université Saint-Joseph qui, plus que les autres, est aujourd'hui mise à l'épreuve. Comme nous en avertit l'ancien bâtonnier Chakib Cortbawi, « Il faut faire face à cette nouvelle situation dont l'enjeu est l'existence du Liban. Je ne parle pas géographiquement, précise-t-il, je parle de libertés, de souveraineté, de démocratie, d'unité et de [200] meilleures relations possibles avec la Syrie, d'égal à égal.(...). Les Libanais ont un devoir : rester debout, ne pas désespérer, savoir qu'ils ont un rôle à jouer pour que le Liban recouvre son indépendance. Quel rôle ? Ne pas se contenter uniquement de demander des comptes aux politiciens. Cesser de faire la queue devant les ambassades. Apprendre à dire non » ¹⁸⁶. Non à l'occupation, non à la collaboration. Zola avait raison de dire : « S'il est une vertu qu'il faut préserver, c'est la vertu d'indignation ».

Ne permettons pas que décline en nous le sens de la liberté.

Dire non a pour contrepartie positive « la possibilité de répéter sans trêve ce que nous désirons », nous rappelle l'ancien Président de la République tchèque Vaclav Havel. « Nous pouvons tous, dit-il, proclamer nos idéaux à voix haute et tenter activement de les faire prévaloir ; nous pouvons tous aussi sacrifier à ces idéaux une bonne part de notre bonheur personnel pour peu que nous croyions (...) qu'il y a des choses pour lesquelles il vaut la peine de souffrir (...). En résumé, il nous est donné de comprendre que chacun d'entre nous peut changer le monde, même s'il n'a pas la moindre importance ni le moindre pouvoir. Cet impératif est mystérieux parce qu'il véhicule la fabuleuse idée qui voudrait que n'importe qui d'entre nous pourrait, pour ainsi dire, ébranler le monde. Il est logique parce que si je ne me décide pas, ni toi, ni lui, ni nous tous, à emprunter cette voie, le monde

¹⁸⁶ Ziyad MAKHOUL, « Cortbawi : la priorité aujourd'hui ? Que l'opposition travaille unie », *L'Orient-Le Jour*, 9 novembre 2002.

où nous vivons, que nous contribuons à créer et dont nous sommes responsables, ne pourra jamais bouger non plus ». Et il conclut par cette phrase : « Essayons d'être fous et de demander le plus sérieusement du monde que change ce qui est en apparence immuable » ¹⁸⁷. [201] À vrai dire, le pire ennemi réside en nous, c'est la tentation de la résignation. Dans notre situation, s'il est une attitude qu'il faut combattre, c'est la résignation.

Ne permettons pas que s'affadisse en nous le goût de la liberté.

Il importe que l'opposition se consolide, s'élargisse et ne perde pas de vue son objectif central : la revendication de l'indépendance et de la souveraineté du Liban. Il importe que la majorité silencieuse qui partage le même idéal, ose défier les interdits et prendre la parole. Faisons nôtre cette profession de foi du grand sociologue Raymond Aron : « Nous acceptons le risque des libertés et de la démocratie, nous faisons le pari qu'en dépit de tout, la discussion permanente n'interdira pas la paix civile, que la contradiction des intérêts particuliers laissera se dégager des décisions compatibles avec le bien de la nation. Nous préférons le désordre et le tumulte des sociétés libres au calme apparent des régimes où les détenteurs du pouvoir suprême prétendent détenir la vérité et imposent à leurs citoyens-sujets une discipline de pensée et de parole en même temps que d'action. Nous choisissons les sociétés où l'opposition passe pour un service public et non pour un crime » ¹⁸⁸.

Ne permettons pas que vacille en nous la flamme de la liberté.

Professeurs, personnel, étudiants, chers amis

Sachons entretenir en nous et autour de nous le sens de la liberté, le goût de la liberté, la flamme de la liberté

Et que vive l'Université Saint-Joseph, que vive le Liban !

FIN

¹⁸⁷ Vaclav HAVEL, op. cit., p. 57-58.

¹⁸⁸ Raymond ARON, « Qu'est-ce que le libéralisme ? », *Commentaire* n° 84, 1998-99, p. 945.