

L'altérité ou la diversité des pensées comme réponses aux considérations identitaires

Tout est question de paradoxe. Au vrai, l'homme n'a-t-il pas toujours cherché à se mouvoir entre vérité et mystère ? Entre conscience et illusion, secrets et confessions, raison et passions, « petite guerre sainte » ou « grande guerre sainte », le scientisme et la foi, l'un et le multiple, le vivant et l'eschatologique ? Saurait-on raisonnablement penser la controverse sans polémique anti-conservatiste, le débat sans sophistique libertaire, l'intérêt comme négation du parti-pris et le doute sans qu'il soit un blasphème ? Nietzsche ne parlait-il pas d'un monde « faux », ouvrant ainsi la voie à des « mensonges pour conquérir cette réalité, cette vérité » ?

L'esprit humain, lui, ne se supporte pas dans des représentations antinomiques. Il en préfère la cohérence, synonyme d'harmonie sinon de ressemblances ou d'homogénéité. Pourtant, si, plus intimement, chacun s'adonne à brosser son portrait par l'expérience introspective et systématisée dans le seul but de ne faire qu'un avec soi-même, les hommes, agglomérés, savent ne pas faire société qu'à l'endroit de ce qui les rapproche. L'illustration la plus moderne n'en est-elle pas l'Union européenne, « unie dans la diversité » ? Car c'est ainsi qu'une identité se forme : ni plus ni moins fonction de l'altérité ; elle se construit par la comparaison, elle-même nécessaire émanation de dissemblances.

Comprendrons-nous ainsi l'œuvre qui tend à répondre à la paradoxale logique d'un homogène qui rassemble au travers du multiple qui corrélativement exclut, le premier étant pourtant dépendant du second sans lequel il n'existerait pas.

En tout état de cause, c'est un fait : l'homme cherche à déterminer l'identité qui le transcende bien qu'il ne la perçoive jamais vraiment. Comment fait-il ? Il ne peut s'identifier que par le jeu de la comparaison, par rapport donc à la situation qu'il rencontre ou aux circonstances qui l'entourent. C'est ainsi que ce que l'on est ne devrait pas nous dire l'essence mais l'évènement en tant que processus, dynamique ou production, de sorte à se penser par l'identification toujours contextuelle, situationnelle et relationnelle, comme l'évènement d'où

l'on est identifié, où l'on s'identifie à quelque chose ou à quelqu'un. Dès lors, l'identité nous enseigne plus du rapport aux autres que du rapport au soi ; la condition sine qua none du sujet, c'est-à-dire du devenir soi-même, soit de sa constitution morale, étant donc de renoncer à toute identité, qu'inéluctable illusion identitaire.

Conséquemment, les logiques des relations humaines face à la dissemblance ou au culturellement différent, s'il on veut comprendre aussi bien les stratégies de fermeture identitaire que les processus d'élargissement culturel, les dynamiques d'homogénéisation aussi bien que celles d'hétérogénéisation, soit le culturalisme ou bien l'absence de relativisation de soi face aux « identités étrangères » n'est d'aucune aide et commet même trois principales erreurs. D'abord, croire en l'identité immuable tient à l'idée qu'une culture est un corpus de représentations stable dans le temps, niant par là-même les apports historiques de ses propres représentations ; il considère aussi que ce corpus est temporellement et substantiellement clos sur lui-même ; enfin, il postule que ce corpus détermine une orientation politique précise. Et malheureusement, bien qu'il soit frauduleux, ce fonctionnement est bel et bien actuel. Jugeons en la teneur dans le ressentiment que suscitent les vagues d'émigration, les conséquences prétendues de la mondialisation comme processus d'acculturation ou encore les affrontements idéologiques et diplomatiques comme confrontation identitaire entre une Europe des Lumières et un Islam politique. Si le culturalisme n'est une solution qu'en apparence, le relativisme ou l'humanisme n'en sont pas des approches plus pertinentes. Effectivement, un corpus culturel n'est pas imperméable aux autres, il en est même inspiré et souvent l'inspiration. C'est pourquoi l'idéal d'une culture universelle reposant sur des fondements partagés et totalement appréciés aurait cela de désastreux pour l'identification humaine qu'il n'y aurait plus de sujets d'inspiration, de comparaison et donc, finalement, de compréhension. Le relativisme a aussi cela de bon et de mauvais : il ne juge pas les particularismes culturels au motif que nous n'avons pas l'objectivité de le faire et considère dans le même temps que toutes les cultures se valent. S'il reste cette approche qui invite à mieux comprendre les histoires et les particularités avant de les juger, à poser un regard rationnel sur ce qui nous distingue et instinctivement nous apeure, il n'en dévalue pas moins nos mœurs et notre propre identité. En effet, comment croire en sa philosophie s'il on n'y voit pas la meilleure manière de faire ? Comment juger de la pertinence de ses mots si l'autre a tort comme a raison ? Qu'est-ce que le juste universel ou comment se différencie-t-il du compréhensible ? Le relativisme y répond par la relativité : idéal philosophique peut-être, mais impliquant une perte considérable de sens. Car, indiscutablement, l'esprit du doute est sain jusqu'au moment où tout s'épuise de valeur et de grâce pour que rien ne puisse s'en reconduire. L'expérience soupçonneuse possède sa part de risque : la

déconstruction perpétuelle vécue comme une finalité occultante et non plus comme un moyen d'entrevoir l'objet de sa conscience. C'est là où le trop-plein de particularisme implique l'appauvrissement de repères conceptuels voire, pire encore, sensationnels, ou le retour à la communauté restreinte puisque de l'entre-soi rassurement similaire. Quant à l'humanisme, il reprend identiquement, sur la forme, les schémas de pensée de tout temps. Si nous nous entendons objectivement ou non sur son contenu, il en va différemment de la manière dont on en fait la perspective historique et dont on le rapproche des autres « corpus culturels ». En ce sens et pour le dire plus clairement, le sentiment de justesse qui l'anime participe de la caractérisation de sa mission civilisatrice. Comme toutes les autres représentations prétendument universelles qui sont nées avant lui, à l'instar de la morale positive comme harmonie sociale taoïste ou les religions monothéistes en passant par le limes romain, l'humanisme a ceci de commun qu'il se dit missionnaire, si ce n'est expansionniste. Alors, en vertu même de la philosophie empruntée à Descartes et aux yeux de laquelle un tel but ne saurait être sensément raisonnable, la fin d'un monde universellement humaniste n'est ni réalisable ni concevable. Ainsi, à la même enseigne que son opposé particulariste, l'humanisme comme exercice de conversion est poussé à l'anémie.

L'analogie de la parole et du sens qu'on lui donne ne saurait ici faire échos mieux qu'ailleurs. La perte de contenu et de narrativité de l'espace et du temps ou l'appauvrissement sémantique n'emploient pas la ressemblance tendant à l'uniformité comme le moyen de se comprendre. Au contraire, elle fige les réalités dans des acceptions de plus en plus extrémisées et finalement antinomiques de toute approche consensuelle ou, pour le moins, attentive au différent. Voilà comment cette tension narrative contraint un monde sur lequel on vit ensemble. La narration exerce une sélection et, tout comme la voix narrative et étroite ne tolère que certains événements, elle empêche ainsi le pullulement et la massification de la négativité positive. Or, l'excès de positivité qui domine la société actuelle est un indice probant qu'elle a perdu sa force de narrativité. Et c'est à l'appauvrissement sémantique qu'incombe la responsabilité de ne plus entreprendre l'expérience des significations qui illuminent les zones du secret, de l'incertitude, de la métaphore, de la mort, de la crainte, mais aussi de la nostalgie, de l'espoir ou de l'attente. Finalement, leur négativité constitue la typologie de la passion, laquelle n'est authentiquement vécue sans la parole. Nous l'aurons compris, la sémantique permet de se comprendre soi-même et de comprendre les autres : la pluralité des représentations, antagoniste de l'universalité linguistique, bride le ressentiment de la violence. En d'autres termes, de la même manière que l'indigence des mots empêche de partager avec cet autre et inhibe par là-même toute compréhension de soi, la violence vient du moment où

l'on a plus les mots. Au vrai, sans ce qui matérialise le plus fidèlement nos pensées, comment se connaître puis se reconnaître face aux passions qui nous enchantent ? Finalement, ils sont les vecteurs de notre résonance. Et notamment parce que la peur est le fruit d'une création de l'imagination à ses dépens ou, plus généralement, que la perception première ne saurait rester que perception, la parole ne doit pas être nue. Au contraire, elle mue, et nécessite pour ce faire une pluralité de moyens de transcription.

En conséquence, il n'existe pas d'identité immuable proche de la solidité du cogito cartésien. La seule chose immuable, c'est cette substance du tout et plastique, qui est à la fois la loi de transformation du monde et celle de l'âme humaine ; ce que Marc Aurèle appela conception fluctuante de l'identité, « son principe directeur ou son génie, cette identité à la fois souple et éternelle ». Voilà d'où naissent les représentations qui nous fondent et qui doivent encore permettre de faire société ensemble. Voilà en quoi les particularismes permettent d'en insuffler le sens ou la substance, du moins comment permettent-ils, peut-on naïvement penser, d'éviter la propension à la violence.

Cette loi de transformation du monde, celle de l'âme humaine ou la substance du tout plastique, comme toute autre, procède de l'imagination. L'imagination « ouvre les frontières du monde », tel que l'écrivait Rousseau, en ce qu'elle fait précisément naître le voyage et le récit commun. La création de mythes ou de réalités imaginaires, qui plus est collectives, catalyse les agrégats des transcendances métaphysiques. Ainsi, nous nous représentons, communiquons, partageons, non pas seulement avec un cercle de vie proche, mais également avec des « étrangers » qui parlent une autre langue et se font des représentations distinctes, pourtant non moins compréhensibles. Voici tout son pouvoir, prophylactique ou de prédilection. Voici là tout son art, celui de la fiction, garantie de la transcription matérielle de l'imagination. Depuis la Révolution cognitive, la fiction pose les mots de l'impensable réalité, telle une conscience irrationnelle qui se projette et inspire les futurs bien réels. C'est parce qu'elle s'ancre dans les incertitudes des temps passé et présent qu'elle en peut aussi formuler l'avenir. Elle n'est pas symptomatique d'une époque décadente ni d'une communauté humaine en perdition de sens mais, née de la psyché humaine et de la volupté, c'est elle qui le crée. La réalité bien complexe transpire des fantasmes de l'imaginaire, éloignés au départ de toute acception d'ensemble raisonnable. Les croyances, du scientisme à la foi, du cartésianisme à la perception, en sont directement le fruit, parfois la fin, ou qu'elles s'en nourrissent ou qu'elles en sont anéanties. L'homme se veut ainsi, et sa réalité procède de ces images. Alors, peu importe leur nature, qu'ils soient herméneutiques, scientifiques, politiques, dystopiques ou utopiques, les récits,

romanciers, autobiographiques, dessinés, cinématographiques, etc., portent bel et bien en eux une part de fiction, car c'est l'exercice de l'imagination qui produit de l'attraction comme engouement universel. Les récits - plus ou moins fictifs, rétrospectivement - les plus illustres ne sont-ils pas ceux qui ont donné un sens à la recherche de la suite logique des choses, à penser à la fois l'avant, le maintenant et l'au-delà ? Les gens du Livre qui se fient à la Révélation prétendent attendre l'avènement d'un monde universellement fidèle, témoin d'un surpasement des existences par le salut des âmes. Les mythes théorisant l'essence ou le comportement des hommes à la destinée induite de celle-ci ont vocation à déterminer leurs buts ultimes, expliquant par là-même le pourquoi et le comment de leur naissance, ainsi que la manière dont ils doivent idéalement vivre entre ces deux événements (ou avènements ?). Plus modernement, selon une logique profondément différente tout en prétendant répondre à une question identique, ne sont-ils pas ceux qui nous ont permis de voir plus grand, de voir « au-delà » de nos limites matérielles par ce qui paraissait être une illusion conceptuelle ? La conquête de l'espace est le double résultat de découvertes scientifiques à la fois significatives et suffisamment douteuses pour que la fiction l'imagine. Ainsi donc, les hommes s'entourent de mythes imaginatifs qui, parce qu'ils rêvent tous, les rassemblent. Là est le fondement de tout ordre établi qui, bien qu'en des temps particuliers, peut ne plus procéder de la même mystique et finalement ne plus satisfaire les finalités unificatrices qui l'ont fait exister, permet la consécration d'une certaine identité. La religion, le juridique, la tradition ou les coutumes ainsi que le scientisme ou la morale sont autant d'ordres établis qui transcendent et préservent les hommes rassemblés dans une communauté mue d'une identité collective qu'ils partagent. Le concept d'identification laisse donc ici sa place à celui d'identité en tant qu'émanation d'un imaginaire collectif grâce auquel les hommes composent ensemble, depuis lequel aussi ils se distinguent et combattent le différent qu'ils imaginent. C'est ainsi que se dévoile la puissance de la fiction, à la fois l'essence d'une identité comme concept sibyllin car procédant de l'imagination nuageuse, mais aussi l'action par laquelle est illustré le temp présent, par laquelle est raconté le temps d'avant et par laquelle est penser la société d'après.

En tous les cas, si l'imagination ouvre les portes à l'opéra d'un chœur, elle s'attache à la consécration des voix qui la composent. Or, qu'est-il de plus céleste qu'une voix vulnérable, dénuée de toute contrainte ? Si la résonance d'une note se travaille, la voix comme sensibilité n'est accessible que lorsqu'elle se trouve libre, car c'est la liberté qui fait échos. Elle ne résonne pas simplement dans l'oralité d'un mot, mais se partage comme un instinct profondément ancré. A cet égard, bien que les hommes ni ne naissent ni ne demeurent libres et égaux en droit depuis la Déclaration universelle des droits de l'Homme du 26 août 1789, elle en rappela toute la

substance. Elle est une cause extrêmement précieuse et la ressource la plus vive qui permet de lutter contre toutes les oppressions qui s'exercent contre la puissance d'agir et de penser : la définition absolue de la liberté individuelle et des droits de la personne. Elle suppose l'idée que les hommes sont responsables de leur histoire ; que l'avenir est celui qu'ils façonnent sans qu'il soit imposé par les ordres anciens, traditionnels, par les puissances religieuses ou par les forces plus grandes encore. Le commun se trouve sûrement en ce principe : la possibilité qu'un ordre de droit transcendant apporte aux sociétés la confiance. Thomas Hobbes l'avait compris par ce qu'il esquisse, concomitamment à la société civile, sphère où les activités humaines, quelles qu'elles soient, activités productrices de richesse, activités productrices de savoir, activités productrices de règles, se déploient librement, sans aucune intervention, sans aucune contrainte de qui que ce soit sinon la possibilité de fonctionner ensemble dans une communauté comme puissance publique et absolue : le Léviathan. Il s'est lui-même posé la question restée inchangée depuis des siècles maintenant : au fond, comment les libertés doivent-elles être nécessairement limitées au sein d'une communauté pour que les hommes puissent en savourer l'essence ? Ou comment les hommes peuvent-ils faire société ? Cette question-là est, d'une certaine manière, aussi aiguë aujourd'hui qu'elle l'était il y a trois siècles. L'apport de Hobbes consacrant ni plus ni moins la liberté de l'homme et son respect en société est désormais considérablement enrichi par de nombreux auteurs dont les noms se font maintenant familiers. John Locke fut notamment l'éminent défenseur de la tolérance religieuse, un combat fondé sur un argument qui pourrait, une fois encore, nous servir aujourd'hui lorsque nous voulons rappeler le droit étroit de la conscience : jamais un homme arrivera à faire croire à un autre ce qu'il ne veut pas croire ; en sorte que, tout comme il serait faux de dire que l'homme est en tout temps libre de l'émanation de sa volonté, il serait tout aussi faux de dire qu'il n'en est pourtant pas constituant. Ainsi, nous l'aurons compris, le fait de croire constitue le moyen par lequel un homme se représente, et le respect de la liberté qui en découle comme attachement à sa conscience demeure la condition de l'existence de leur réunion pour faire société ensemble.

Cela dit, dès lors que la liberté de penser demeure propriété de la nature humaine, autant qu'elle serve aussi aux hommes à ne pas chercher vainement comment se l'amoindrir. Au contraire, comment mieux s'en servir ? Les hommes réunis dotés tout à la fois de raison et de la faculté de la transmettre par leurs dires se doivent de croire et de croire librement encore le lendemain de chacun de leurs jours, au risque sinon de tomber dans le piège identitaire à la seule fin d'unicité plutôt que d'unité. Car, au-delà du simple fait qu'une société fait d'homogène n'en en devient pas plus paisible ; elle finit, plus malheureusement encore, par avoir comme

seuls repères ou socles communautaires la mission belliqueuse civilisatrice. Et, puisqu'aussi longtemps qu'il y aura d'hommes au sein d'une ou plusieurs communautés et qu'aussi longtemps perdurera son paradoxe identitaire, c'est ici, devons-nous se rappeler, que ce concept n'en est pas moins qu'une réalité issue de notre imaginaire. Celle-ci pousse l'homme à se penser dans l'illusion qu'il peut ou doit le faire à l'encontre de quelques autres sans lesquels, pourtant, l'exercice de détermination de son identité ne saurait exister. Car, finalement, seule la découverte de ce qui l'entoure peut rendre compte des aspérités de l'homme, objet poreux de sa conscience. Comment le faire alors au sein d'une communauté d'unicité à « l'identité » figée et prétendument définie ? Il en serait là le signe flagrant d'une mécompréhension de ce dont elle procède. Voilà comment et pourquoi l'attachement au droit étroit de la conscience et à la liberté de croire doit être, assurément, notre idéal de société. Celle au sein de laquelle l'inclination qui tient à ce que l'identité procède de la multiplicité soit communément partagée ; celle au sein de laquelle l'on s'adonne, par conséquent, à laisser aux autres le pouvoir de croire librement et, de ce fait, le pouvoir de nous construire et donc de nous servir. Car, en tout état de cause, le différent n'est pas un différend. Il n'est ni plus ni moins que la voie d'épanouissement de la construction personnelle et collective.

En deux mots, pour cette raison fondamentale qu'est la consécration de notre identité, laissons-nous croire et laissons aux autres la liberté de le pouvoir.