Culture et identité.

Une critique philosophique de la notion d'appartenance culturelle

Thierry Ménissier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/leportique/1387>

DOI : 10.4000/leportique.1387

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Référence électronique

Thierry Ménissier, « Culture et identité. », *Le Portique* [En ligne], e-Portique, mis en ligne le 07 décembre 2007, consulté le 10 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1387> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.1387>

Ce document a été généré automatiquement le 10 septembre 2022.

Tous droits réservés

Culture et identité.

Une critique philosophique de la notion d'appartenance culturelle

Thierry Ménissier

- 1 La cité bruit du débat qui oppose libéraux, républicains, “communautariens” et “multiculturalistes” : il s’agit de savoir quelle place accorder, dans des sociétés traversées par une grande variété de choix de vie, aux revendications de type ethnique. Pour en décider, il nous paraît nécessaire de déplacer le problème sur le terrain de l’analyse philosophique. Comment concevoir les relations entre la notion d’identité, entendue comme ce qui constitue le caractère irréductiblement spécifique d’un individu, et l’ensemble des comportements, des représentations et des valeurs traditionnels, transmis par des aires de civilisations qui se distinguent consciemment les unes des autres ? Dans quelle mesure l’identité a-t-elle besoin de la culture ?
- 2 Chez les humains, l’identité est intériorisée : elle désigne à la fois le fait d’être soi et de se savoir soi. La notion d’identité renvoie donc à celles de subjectivité (dans le premier cas) et de réflexivité (dans le second). On pourrait dire également, en première approximation, qu’elle consiste en la capacité de s’identifier et par là de se reconnaître, aussi bien qu’en le fait d’être identifié et reconnu par autrui. L’identification humaine, qu’il s’agisse de l’autoidentification ou de l’identification par autrui, implique de surcroît un acte de langage : par exemple, et pour dire les choses de manière minimale, dans les deux cas l’attribution d’un nom propre entre dans le processus d’identification. Pour se constituer réflexivement et pour être reconnue par un tiers, la subjectivité a comme condition fondamentale de possibilité l’efficacité du langage.
- 3 A ces considérations, il convient d’ajouter une dimension supplémentaire : l’identité peut être singulière ou collective. La primauté de la condition langagière engendre en effet une telle possibilité : dans l’existence humaine la plus banale, des communautés de taille et de nature différentes constituent des “centres d’identification” à la fois collectifs et particuliers, à partir du partage d’un langage commun – groupe familial ou clanique, rassemblement social, communauté nationale dont la base est ethnique et qui est susceptible de recevoir une forme politique étatisée. Ce qui apparaît donc très nettement, surtout dans le cas de la communauté nationale ethnique, c’est la dimension initialement culturelle de l’identité. “Culture” désigne en effet l’ensemble des

principes d'une civilisation ou ensemble homogène de sociétés humaines ; parmi ces principes, le langage occupe une des premières places, en tant qu'il est le moyen de rassembler les hommes (il est donc une condition de la civilisation elle-même) et le vecteur des valeurs dont l'affirmation permet aux membres d'une même culture de s'identifier et de se distinguer.

- 4 Mais jusqu'où s'étend la " mise en forme " de l'individualité par la culture collective ? Et d'autre part, si l'on veut comprendre par quel mode concret la culture peut être culture pour des individualités, ne faut-il pas logiquement inverser le schéma causal implicitement mis en œuvre jusqu'ici, et supposer dans l'identité une capacité réflexive d'appropriation, mais aussi de sélection, des représentations et des valeurs qui constituent la culture ? Cependant une telle capacité, est-on fondé à la supposer universelle, ou bien est-elle le fruit...d'une culture spécifique, celui de la culture occidentale qui privilégie la raison individuelle ?

I

- 5 Approfondissons d'abord les relations que nous venons d'esquisser entre l'identité et la culture. Le langage (le fait d'exprimer et de communiquer) n'acquiert pour l'homme son effectivité que comme langue particulière (à savoir comme fait de s'exprimer et de communiquer dans un idiome défini) ; or toute langue est le produit d'une culture, dans sa spécificité irréductible aux autres cultures. Par conséquent, l'identité singulière, lorsqu'elle se tourne vers la langue pour exprimer et communiquer, et même pour mettre mentalement en forme des jugements abstraits, a comme condition de possibilité l'appartenance à une culture. Certes, la conscience personnelle pourrait tenter de s'opposer à une telle approche en vertu du préjugé spontanément " isolationniste " qui la caractérise souvent (le prodige de la pensée intérieure, c'est de croire qu'elle s'effectue en dehors de toute langue particulière). Mais c'est bien le fait d'appartenir à un groupe qui semble conférer à l'identité sa singularité. En tout cas, c'est grâce à un principe intellectuel et pratique fondateur de la civilisation, l'articulation du langage par une langue particulière, que l'individualité accède à ses propres caractères d'identification.
- 6 A tout le moins, on peut légitimement, à partir d'un examen de la conscience de soi qui se montre quelque peu attentif à la réalité langagière, émettre des doutes sur le caractère spontanément individuel de l'identité. A partir de Descartes et de l'émergence de la conscience comme ego cogito dans ses Méditations métaphysiques, la philosophie a mis l'accent sur la capacité individuelle à s'identifier de manière solitaire, sinon ipso facto du moins au terme d'un processus dont elle posséderait les conditions du fait de ses seules ressources initiales. Mais la reconnaissance de l'influence du langage, puis l'affirmation de son primat dans le processus d'expression des phénomènes mentaux (avec les travaux réalisés par la linguistique au début du XXème siècle), ont mis fin à une telle représentation de l'individualité pensante. Dans l'histoire de la philosophie occidentale, le langage a été le cheval de Troie qui a permis de saisir la " détermination socio-culturelle " de la conscience. Cela ne signifie certes pas que la conscience soit automatiquement engendrée par le langage, ni qu'elle soit un " effet de langage " ou le fruit d'une langue particulière. Mais même si l'on soutient que la conscience n'est pas un produit du langage, il est nécessaire de reconnaître d'une part que le langage n'est pas un produit de la conscience, qu'il est déjà là lorsqu'elle s'éveille, et de l'autre qu'elle n'accède à elle-même que par une expression langagière, qu'il est un des moyens décisifs de son éveil, sinon une des raisons de cet éveil de soi à

soi. Dans les termes employés par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est-à-dire dans les termes d'un héritier de la tradition de la philosophie de la conscience, " le cogito tacite n'est cogito que lorsqu'il s'est exprimé lui-même " ¹.

- 7 On ne développera pas ici l'ensemble des raisons qui établissent que l'identité gagne à être appréhendée par le biais de la notion d'appartenance culturelle ; mais il convient de préciser de quelle manière elle gagne à l'être. Cette notion d'appartenance culturelle permet ainsi de saisir la diversité et la complexité des traits caractéristiques de la culture ; elle comprend en effet (1) l'insertion dans une communauté linguistique, (2) la reconnaissance du lien entre l'individualité et une collectivité d'existence sociale et éventuellement civile (pour les cultures dans lesquelles un processus de différenciation politique s'est opéré), (3) l'usage de traditions communes, ce qui a des effets très profonds sur la détermination des conduites, même sur celles qui paraissent les plus individuelles, (4) le partage de valeurs, plus ou moins conscient ou explicite, mais à partir duquel se déploie l'expérience morale individuelle aussi bien qu'intersubjective. On le voit, " être cultivé " ne consiste pas seulement à être socialisé ; ou plus exactement la socialisation, moment décisif de l'accomplissement de l'essence humaine dans l'enfant, est un phénomène complexe qui dépasse la seule accoutumance de la vie avec autrui.
- 8 Pour ne prendre qu'un cas de figure de ce phénomène complexe : la forme même de la socialisation implique une détermination spécifique de l'échange avec autrui. Or, cette détermination est régie par des principes d'abord parfaitement invisibles pour les subjectivités qui sont formées par elle. Faisons parler ce cas de figure par un exemple simple. Le fait de naître et d'être éduqué dans une société ou dans une communauté (pour reprendre une distinction classique de la sociologie) ne soumet pas les individualités au même régime de confrontation mutuelle. Par suite, l'intersubjectivité ne se trouve pas ici et là façonnée de la même manière, ce qui a des effets sur l'identification personnelle, quoique difficiles à établir précisément. Mais les choses s'éclairent un peu si on caractérise mieux ces formes d'association que sont la société et la communauté. La communauté se définit par la mise au second plan de la sphère privée par rapport à la mise en commun de pratiques et de valeurs ; on pourrait dire que dans une communauté, les individus qui la constituent se sont choisis en fonction de critères sans cesse réaffirmés, sinon rituellement célébrés, et que par suite ces critères priment systématiquement les éventuelles revendications personnelles des membres du groupe. Dans une société, à l'inverse, la socialisation se fait à partir du principe d'individualisation des conduites, et par référence à l'indépendance de la sphère privée.
- 9 Les différences impliquées par les deux modes de socialisation sont considérables, et cela même si l'on rapproche terme à terme des modèles paradoxalement compatibles. Par exemple, tel individu formé dans les communautés amérindiennes qui pratiquent le " Potlatch " tel que le décrit Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don* ² (c'est-à-dire qui ritualisent la mise en commun des biens, et qui, derrière l'échange de ces biens, forcent les individus et les groupes claniques à des pratiques d'obligation réciproque), tel individu sera " civilisé " d'une manière toute différente de tel autre, qui aura accédé à lui-même au terme du processus éducatif propre à la société occidentale, laquelle est pour ses membres fortement individualisante dès leur enfance. Par suite, le rapport de l'individualité aux autres individualités, et aussi le rapport de soi à soi, seront ici et là profondément différents. Les deux modes de l'identification relevés plus haut varient

en fonction de la socialisation. L'exemple est d'autant plus pertinent que le "Potlatch", loin de constituer un fait social visant seulement à "communautariser" les conduites, révèle un type d'individualisation spécifique sur fond d'affirmation de la communauté. Cependant, la conduite individuelle érigée par les Indiens en modèle par le rituel de l'échange des dons et des contre-dons, est justement fort différente de celle qui est implicitement mise en avant par les représentations occidentales de la conduite individuelle, au point d'être symétrique : ici une conduite individualisée par sa "magnanimité" forcée, là une conduite individualisée par sa tendance à l'appropriation.

- 10 En d'autres termes, la culture ainsi appréhendée fournit à l'individualité tous ou presque tous les éléments donnant un contenu à la vie psychique, affective et morale par laquelle elle est pleinement elle-même. Ainsi, non seulement les préférences individuelles (par la revendication desquelles l'individualité se manifeste ordinairement) prennent-elles leur signification au sein d'un mode de vie socialisé et politisé, mais encore le patrimoine émotionnel ou la spécificité de l'expérience morale de chaque individu ont-ils comme conditions de possibilité les traditions et les valeurs de sa communauté de naissance ou d'adoption. Tout fait social important est en réalité un phénomène culturel : à savoir, un événement qui trahit à quel point la relation interindividuelle dans l'espace social est traversée de valeurs implicites et explicites. Or, parce qu'elle est "naturellement socialisée", si l'on peut dire, l'identité est fortement civilisée, c'est-à-dire imprégnée par des contenus qui orientent sa manière d'être au monde.
- 11 Est-ce à dire que toute identité étant toujours d'abord collective avant d'être singulière, la culture n'est pas seulement le milieu d'émergence de l'individualité, mais qu'elle en est littéralement le principe ? La culture, ce terme étant entendu de manière large, est indiscutablement le support des autres appartenances (par exemple l'appartenance politique), du fait qu'elle les englobe comme un ensemble plus vaste le fait pour des sous-ensembles ; mais doit-on la considérer comme le ressort de l'autoidentification de la conscience et comme celui de la reconnaissance mutuelle des singularités ?

II

- 12 Rien n'est moins certain. Il est d'abord nécessaire de sonder le degré d'appartenance culturelle de l'identité ; il le sera ensuite de spécifier les différentes cultures dans leur manière de modaliser l'identité individuelle.
- 13 L'appartenance culturelle est un terme générique, imprécis, et souvent utilisé sans précaution par les médias. Employer ce terme implique que l'on pose plusieurs thèses différentes : par là, on désigne le fait que l'individualité apparaisse dans un contexte linguistique, social, historique et axiologique (ce qui n'est pas discutable), mais on affirme aussi une relation de causalité, selon laquelle les caractères propres de l'identité individuels sont déterminés par ce contexte. Que le contexte culturel soit actif, qu'il ne soit pas seulement la toile de fond de la scène sur laquelle se révèlent les différentes individualités, cela n'est pas non plus contestable. Ce qui fait question, et qui est difficile à évaluer, c'est plutôt le degré de détermination de l'identité par le contexte culturel. Jusqu'où "appartient-on" à sa culture ? L'ethnologie culturaliste développée par les auteurs anglo-saxons dans la première partie du XX^{ème} siècle³ a tenté de mettre en lumière le fait que l'ensemble des pratiques qui constituent la scène sociale, tous les faits et gestes des acteurs qui s'y expriment (qu'il s'agisse des individualités singulières, ou de tel ou tel groupe familial ou clanique) relèvent d'une

détermination culturelle. Par exemple, tout se passe comme si ce qu'on nomme l'identité sexuelle des individus était intégralement déterminé par des représentations et des valeurs culturelles. L'entreprise théorique de Margaret Mead a consisté à établir combien la sexualisation dans un genre, et par conséquent l'autoidentification des individus en tant qu'homme viril ou efféminé, femme féminine ou virile, ainsi que leur reconnaissance en tant que tels par les membres de leur communauté, dépendaient de représentations et de valeurs toujours particulières, et fortement relatives. Par conséquent, ce qui touche aussi bien à l'intimité de chacun qu'à la réussite de sa vie interindividuelle dans le cadre de sa sexualité et en vue de la constitution d'un couple et d'une famille, explique M. Mead, est une création de chaque culture avec ses déterminations spécifiques. Il n'y a pas d'essence de la masculinité ou de la féminité ; on n'accède à son propre corps et à la satisfaction de ses désirs que par le biais de représentations et de valeurs culturelles. Or, à ce compte, le véritable sujet de l'histoire – laquelle est nécessairement une “longue histoire” –, c'est la culture elle-même. Le problème posé par une telle perspective, c'est qu'elle tend à dissoudre l'individualité dans la culture.

- 14 Or, nous trouvons au sein de l'individualité des ressources pour contester une telle démarche. En premier lieu, l'individu se montre capable d'appartenir à plusieurs cultures différenciées, dont certaines développent même des traits antagonistes. C'est-à-dire que les caractères par lesquels l'individu affirme et revendique son rapport au monde peuvent entrer en conflit les uns avec les autres. Telle est l'expérience, jamais banale mais tout de même assez commune, que font les individus dont les parents sont issus non pas de deux nations, mais de deux nations comprises dans des civilisations différentes. Par exemple, quelqu'un qui serait issu à la fois de l'Europe septentrionale et de l'Afrique centrale devrait, dans son expérience personnelle, synthétiser les caractères antagonistes de l'intériorisation individualisante de l'épreuve morale (propre à la culture protestante) et d'une forte communautarisation (caractéristique des cultures africaines). Ainsi, l'appartenance culturelle n'est jamais par principe exclusive : même s'il arrive qu'un individu naisse et s'identifie dans une seule culture, celle-ci constitue de manière contingente son référent linguistique, social, historique et axiologique : il aurait pu tout aussi bien naître ailleurs, ou encore se trouver nativement à mi-chemin entre des cultures de référence distinctes sinon rivales. En d'autres termes, si l'affirmation de l'appartenance culturelle est possible, car celle-ci est indéniable, cette affirmation ne permet aucunement de conclure à une appartenance stricte de l'individualité. C'est même ce qu'il faut objecter au “communautarisme” : il est en droit impossible d'enfermer l'individualité dans sa culture de référence. Or si cela est illégitime, ce n'est pas parce qu'on ne sait pas à quel point la culture détermine l'individualité (on pourrait d'ailleurs dire qu'il y a là comme une dialectique sans fin ; il est d'ailleurs frappant de constater comment les tenants du communautarisme utilisent cette dialectique lorsqu'ils renvoient sans cesse le débat vers le relevé des références culturelles qui forgent l'identité). S'il est illégitime de procéder ainsi, c'est du fait du caractère contingent de la naissance, et surtout du fait du nombre très important d'individualités qui se sont constituées et se constituent en fonction de plusieurs cultures. En particulier, le caractère “polyaxiologique” de l'appartenance culturelle (le fait que des valeurs hétérogènes voire contradictoires entre elles constituent le patrimoine de base de la vie éthique individuelle) dément l'affirmation d'une inclusion stricte de l'identité dans la culture. Et cela, en ne disant rien des individualités qui se constituent en rupture avec leur culture de référence, par

exemple en dénonçant certaines pratiques ou en démentant certaines valeurs en vigueur dans leur civilisation.

- 15 Que des individualités déterminées par plusieurs cultures s'identifient et se fassent reconnaître par d'autres indique même que si l'appartenance est une condition de l'identité personnelle, elle n'en est pas la condition sine qua non. Cela montre également qu'il faut repenser le rapport entre culture et identité, car tout se passe comme si la culture, qui est indubitablement pour l'identité son milieu de référence prescriptif, était en même temps comme un matériau plus ou moins librement utilisé par l'individu pour s'identifier et se faire reconnaître, dans une synthèse historique personnelle. C'est pourquoi, en second lieu, nous devons constater en l'individualité la capacité de forger de telles synthèses, et également de revendiquer de ce fait le caractère original de son identité. Ainsi l'identité est-elle le fruit d'un travail intellectuel effectué sur les déterminations culturelles. Les conséquences d'une telle proposition sont tout à fait considérables. En effet, d'une part, l'identité est le résultat d'un jeu de la subjectivité avec les habitudes, les normes et les valeurs culturelles. On gagne à concevoir ce jeu comme indéfini dans le temps, et à le confondre avec l'existence même de la subjectivité ; par suite, on est conduit à contester toute représentation essentialiste de la notion d'identité. L'identité n'existe pas comme une entité acquise une fois pour toutes, elle semble plutôt le résultat jamais totalement achevé d'un processus. D'autre part, nous retrouvons ici la seconde grande détermination du concept de " culture ". La culture n'est pas seulement l'ensemble des caractères de civilisation qui préexiste à l'apparition des identités, elle est également le socle proprement personnel de l'identité – car il faut à présent prendre en compte le fait que l'individualité revendique sa culture personnelle comme son bien le plus propre. Si nul n'est sans culture, c'est que la notion de culture se confond avec la formation de l'individualité à partir du moment où on la comprend comme appropriation réfléchie des valeurs, processus que les auteurs allemands désignent par le terme de *Bildung*.
- 16 Hegel, à la fin du § 187 des Principes de la philosophie du droit, restitue la pleine portée philosophique de ce travail de la subjectivité : la " formation " ou " discipline " qu'impose l'éducation offre à l'homme le moyen de se dresser contre ses propres tendances spontanées, mais également elle lui accorde une autre ressource : celle de le mettre en relation avec ses semblables dans un même monde de significations et de sens, où il peut exprimer ce qu'il est de manière effectivement distinctive, au plus loin des éclats superficiels de l'opinion. La Phénoménologie de l'esprit caractérise pareillement les moments constitutifs de la *Bildung*⁴. Le premier moment du processus de formation revient à devenir étranger à ce qu'on était spontanément ou, dit de manière plus précise, étranger à ce qu'on était de par le poids de la tradition. Ce moment est donc, pour l'esprit, " aliénation " [*Entfremdung*], ou immersion dans un environnement étranger. En tant qu'il constitue un arrachement conscient aux déterminations immédiates de la tradition, compte tenu de la prégnance de cette dernière, ce moment constitue littéralement un mouvement de la subjectivité contre elle-même. Le second moment est découverte de ce que la subjectivité est en soi, grâce à l'acquisition de connaissances et à la pratique de la discipline. Ni celles-là ni celle-ci ne dénaturent la subjectivité, elles lui permettent au contraire de s'exprimer, comme le fait le violon pour le concertiste, ou simplement d'aller son train, comme le fait le bâton pour le marcheur.

- 17 Pour la subjectivité, la libération permise par la discipline est donc double : elle s'effectue vis-à-vis de la nature spontanée aussi bien que vis-à-vis des habitudes acquises. Plus exactement, le fait de se former produit un ébranlement des tendances et des coutumes, qui permet à l'homme de forger sa nature et de choisir ses habitudes. Une telle disposition repose sur la mise en œuvre de la faculté de motiver ses orientations, c'est-à-dire d'argumenter à partir de ses tendances innées afin de forger son ou ses goûts. Dans le processus par lequel un sujet devient cultivé, l'esprit s'inflige donc une forte contrainte avant de renaître en fonction de ressources propres auparavant insoupçonnées, à commencer par la capacité de mettre à distance les énoncés contraignants de la tradition. Ainsi le fruit de la libération est-il l'apparition d'une subjectivité consistante, qui connaît et reconnaît sa propre nature parce qu'elle en a fait l'épreuve. C'est ce que Hegel exprime par l'idée que seule la subjectivité formée ou disciplinée "manifeste un être-là effectif", c'est-à-dire jouit d'une existence pleine et entière. Mais comme, de plus, ce double mouvement réadresse l'individu à ses semblables, la libération produit un second fruit, à savoir la possibilité d'une vie intersubjective approfondie. "Dans le sujet, écrit Hegel, cette libération est le dur travail contre la subjectivité de la conduite, contre l'immédiateté du désir, aussi bien que contre la vanité subjective du sentiment et l'arbitraire du bon plaisir"⁵. Capable de motiver ses choix éthiques et esthétiques, et de les expliquer à autrui, la subjectivité formée se trouve mise en relation avec les autres au sein du monde de la culture.
- 18 De manière extrêmement éloignée de la manière de voir des culturalistes, le fruit de la culture pleinement entendue consiste donc (1) en la liberté dont dispose l'individualité vis-à-vis des contenus traditionnels et sociaux, (2) en la profondeur de la vie intellectuelle et spirituelle personnelle, (3) en la capacité de rencontrer autrui autrement que de manière étroitement intéressée (qu'il s'agit des intérêts de l'instinct ou de ceux de la nécessité). En d'autres termes, un individu "cultivé" est tout le contraire d'un être qui aurait été mécaniquement déformé par son milieu ; c'est un individu dans la vie psychique duquel les pratiques, les représentations et les valeurs de son monde, ainsi que ceux des autres mondes qu'il connaît par l'expérience directe ou par cette fréquentation à la fois indirecte et intense qu'est l'étude, sont examinés, confrontés, médités – littéralement ruminés avant d'être excrétés ou digérés afin de constituer un être sans doute jamais achevé, mais incomparablement plus complet qu'avant ce travail.
- 19 Être cultivé, au sens fort du terme, c'est donc moins être formé par la culture dans laquelle on est né, que travailler à forger sa propre subjectivité par une appropriation critique des représentations et des valeurs. La culture qui permet de devenir soi se confond en ce sens avec l'exercice philosophique, ainsi que Cicéron l'avait revendiqué dans les Tusculanes (II, 13) : "cultura animi philosophia est"⁶. En tout état de cause, la culture au sens générique et englobant (en allemand, la Kultur) n'existe que pour autant que s'opère le processus de formation des individualités. Ici s'éclaire un point resté dans l'ombre jusqu'à ce point de notre examen de la question : la culture n'est pas une entité métaphysique qui préexiste absolument à toute identification ou à toute individualisation ; elle est un phénomène collectif qui a des racines dans le sourd travail des innombrables subjectivités qui se reconnaissent en elle. Si bien que ce n'est pas parce qu'on naît dans une culture (Kultur) que celle-ci joue un rôle important dans la formation des individualités, mais c'est parce que ces individualités travaillent à se forger elles-mêmes par un processus de formation critique (Bildung) qu'il existe une ou

des cultures (Kultur). Une culture dans cette dernière acception, ce n'est autre qu'un ensemble de représentations et de valeurs auxquelles se réfèrent des individualités après réflexion et évaluation. Ou encore, si la notion de filiation est au cœur de la culture (Kultur), on ne le comprend qu'à la lumière du travail de la formation ou discipline individuelle, qui se rejoue pour chaque génération, mais aussi, de manière infinitésimale, pour chaque existence personnelle.

- 20 La subjectivité n'est jamais "insulaire" ni "atomique", mais elle n'est jamais non plus complètement englobée, ni intégralement déterminée : elle se nourrit et s'entretient par un dialogue critique avec les représentations et les valeurs de sa ou de ses cultures. S'il serait philosophiquement risqué de postuler l'autonomie de l'identité, il faut à tout le moins reconnaître son indépendance relative à l'égard de son patrimoine culturel initial, condition de possibilité d'une appropriation et d'une affiliation qui confond en une seule expérience création de l'authenticité, reconnaissance de certains caractères culturels et naissance de la liberté. Plus précisément, le dialogue de la subjectivité avec la culture consiste à "aménager son monde", mais également à soumettre représentations et valeurs culturelles à une évaluation menée à la lumière des valeurs aperçues ou recherchées ailleurs. Nulle culture particulière n'est assez englobante pour interdire définitivement à ses membres la possibilité d'un tel recours à une extériorité utilisée comme critère de jugement. Toujours est-il que l'individualité trouve moyen de transformer les déterminations de sa culture, ou cherche à le faire. L'individualité, dans sa recherche de l'identité, est le principe qui donne ou non du crédit à la culture.
- 21 Telle est d'ailleurs la dernière réponse à fournir aux tenants d'un trop strict communautarisme : grâce à l'effectivité de ce travail critique, on peut accéder à la conscience de soi sans appartenir complètement à sa culture. Le dialogue critique avec les valeurs communes implique notamment la possibilité pour la subjectivité de réfuter certaines de ces valeurs de manière absolue et définitive. Or un tel dialogue ne fait courir à la subjectivité aucun risque de "désidentification" ; se déprendre de certaines valeurs de sa culture d'origine, même les plus fondamentales, ne fait courir à l'identité aucun risque de se perdre ou d'être moins authentique. Et si la subjectivité ne s'amoindrit nullement en critiquant fermement les valeurs culturelles, mais si au contraire elle se trouve dans un tel processus, c'est qu'elle n'est pleinement elle-même que lorsqu'elle est travail critique sur les valeurs. Si bien qu'à ces conditions, la notion de culture (Bildung) se confond avec celles d'authenticité et de liberté.

III

- 22 Mais il semble que le problème renaisse sur un autre terrain, et qu'il se complexifie même : les remarques qu'on vient de faire, pourrait-on objecter, ne sont pertinentes qu'au sein d'une culture (Kultur) qui a considéré comme un principe fondateur la formation individuelle de l'identité (Bildung). En effet, le débat sur le rapport entre culture et identité n'échappe jamais à une détermination culturelle, il faut le reconnaître. Sur ce point, il est nécessaire de comprendre et d'accepter les spécificités de la culture européenne.
- 23 Plusieurs auteurs proposent pour ce faire des thèses fortes. Marcel Gauchet a montré dans *Le désenchantement du monde*⁷ que la modernité européenne correspondait à ce qu'il nomme la "sortie de la religion". On sait que ce terme ne désigne pas la fin des comportements religieux en Occident, mais renvoie au fait que tendanciellement, par une série de petites ruptures, la sphère religieuse n'est plus principe pour les choix collectifs, et qu'en particulier la dimension politique lui échappe et devient

progressivement autonome⁸. Les conditions de possibilité d'un tel processus sont à rechercher au sein même de la culture chrétienne, qui, dans certains de ses textes fondateurs (les Confessions de saint Augustin, par exemple), accorde une place prépondérante à l'individualisation s'opérant par l'intériorité, c'est-à-dire par un processus de mise à distance, sinon de mise en doute du monde. "Sortie de la religion" et émergence de l'identité différenciée seraient donc contemporaines et strictement corrélatives. Une telle analyse semble toucher au cœur même de la spécificité de la modernité européenne. Mais ses conséquences sont troublantes : la reconnaissance de l'indépendance de la subjectivité (et par suite la thèse selon laquelle l'idée que l'identité naisse par une mise à distance des cultures) est donc l'effet...d'une certaine culture. Dans une telle perspective, une telle reconnaissance ne saurait donc être concluante de ce qu'on veut montrer, puisqu'elle met en lumière le bien fondé de la thèse inverse : la culture détermine l'identité, même lorsque celle-ci émerge comme pouvoir de se libérer de la culture⁹. Une analyse comparable pourrait être tentée à partir de la lecture de cet autre grand texte fondateur des sciences sociales, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme de Max Weber : l'enquête sur la nature commune des relations ascétiques prescrites aussi bien par "l'éthique protestante" que "l'esprit du capitalisme" établit que c'est dans les ressources d'une certaine tradition religieuse (celles de la religion réformée et plus exactement dans l'importance que celle-ci, dès ses textes fondateurs, reconnaît à la notion de Beruf, tâche ou vocation personnelles) qu'il faut chercher les raisons du processus d'individuation de l'identité, cette dernière étant conçue comme capacité de l'individualité à s'autocontraindre, d'une manière très caractéristique de l'Occident.

- 24 Un troisième examen de la culture européenne peut être convoqué afin d'approfondir notre propos. Ainsi que le montre Rémi Brague dans *Europe, la voie romaine*, la culture européenne se définit moins comme une création originale que comme une surprenante synthèse des cultures grecques et latines, juives et chrétiennes. Plus exactement, il faut pour caractériser pour comprendre les phénomènes culturels spécifiques à notre aire de civilisation, parler de "secondarité assumée" : de même que la culture latine est consciemment secondaire par rapport à la culture grecque, et que la culture chrétienne entretient la même relation avec la culture juive, la culture européenne se définit comme volontairement secondaire à l'égard de ses quatre modèles de référence. Si la secondarité culturelle est propre à toute culture, "la culture européenne est dans son entier un effort pour remonter vers un passé qui n'a jamais été le sien, mais par rapport auquel il y a eu comme une chute irrécupérable, un "étrangement" douloureusement perdu"¹⁰. La culture européenne a donc, écrit Rémi Brague, une "identité excentrique" : en difficulté avec la notion de "propre", elle n'a jamais réussi à trouver en elle-même un centre de référence axiologique, ou encore elle n'a jamais eu la capacité de se constituer comme principe. Par suite, l'Européen constitue son identité sur le fond d'une impossible appropriation immédiate de valeurs, et très exactement grâce à une entreprise d'adoption volontaire de valeurs (tel un enfant qui s'attribue des parents en inversant le processus normal de l'adoption, parce qu'il en est initialement dépourvu). La condition de possibilité d'une telle entreprise est l'émergence d'une sorte de subjectivité vide désirant se remplir. Ce qui expliquerait la relation très particulière que, dans notre culture, l'individualité entretient avec les références et les auteurs qu'on nomme "les classiques" : la leçon des classiques n'est prescriptive que pour autant que les subjectivités s'attachent à se retrouver en eux ; or

pour qu'elles puissent y parvenir, il faut qu'elles soient à la fois actives et incapables de s'autodéterminer intégralement.

- 25 Avec ce troisième aperçu sur la culture européenne, nous avons affaire à une analyse qui explique l'apparition indépendante de l'identité dans la culture ; mais on voit que la culture dans laquelle une telle configuration est possible est spécifique (et même étrange) : en poursuivant l'analyse de Rémi Brague, on pourrait dire que par un singulier renversement la *Bildung* – processus de formation personnelle – est nécessitée dans notre culture (*Kultur*) du fait de la déficience de cette dernière en termes de puissance d'englobement ou de prescription axiologique. Ou que la " formation personnelle " est un fait incontestable de notre culture, mais à cause de la faiblesse initiale de celle-ci qui est comme sa marque de fabrique.
- 26 Valider telle ou telle thèse du débat entre culture et identité ne saurait donc échapper à une valorisation préalable de telle ou telle culture sur telle autre. On demanderait donc de choisir entre les cultures ; et il faudrait pour que ce choix en soit réellement un parvenir à une position d'équilibre entre les partis, ce qui implique une neutralité de la part de celui qui effectue le choix que seule peut conférer une parfaite position de surplomb des débats. Or élaborer une telle position est illusoire puisque tout choix s'effectue préalablement pour une " conscience située ", c'est-à-dire depuis une culture de référence. Mais il y a également ici un paradoxe, qui rend la question indécidable : c'est bien à l'individualité qu'est confié ce choix, ce qui tend à faire de celle-ci un principe, mais de manière aveugle, car une telle conscience ne pourrait prendre une telle décision qu'en faisant abstraction de ses propres déterminations.

IV

- 27 Tel est l'état de la question sur le plan des principes philosophiques ; elle y apparaît littéralement indécidable. Cependant, les rapports entre culture et identité font problème dans la dimension pratique, et d'une manière tout à fait urgente. Les sociétés démocratiques reposent sur le principe de l'égale dignité des individus ; cela se traduit par le fait que des constitutions souveraines y garantissent à chacun les mêmes droits civils et civiques. On voit ainsi que les sociétés démocratiques renvoient très exactement à cette culture dans laquelle la valeur de l'individualité est fondamentale ; le principe de l'égalité juridique entre les individus consacre en fait le triomphe de l'identité individualisée. Or, c'est au sein de telles cultures que le problème des relations entre identité et culture réapparaît et demande à être examiné à nouveaux frais. En effet, l'application du principe d'égalité implique que soit garanti l'accès de tous aux mêmes droits ; telle est la base de l'impératif de justice auquel se soumet la démocratie lorsqu'elle veut être pleinement elle-même.
- 28 La parution de la Théorie de la justice du philosophe américain John Rawls (1971) a ouvert la voie d'un débat qui, en portant sur les conditions de la justice sociale, débouche sur les relations entre culture et individu. Deux camps sont aux prises, si l'on peut dire, dans lesquels nous retrouvons certains des éléments développés plus haut. Les libéraux défendent la thèse selon laquelle l'individu est à la fois le socle fondateur et le bien le plus précieux de la démocratie : d'une part, les démocraties renvoient à des sociétés composées d'individus qui se représentent leur propre existence comme singulière, une existence dans laquelle le libre choix individuel constitue comme le ressort ; par suite, le libre choix individuel est également celui de l'association volontaire avec autrui. De l'autre, peut être qualifié de démocratique un régime qui s'engage à respecter et à favoriser la capacité de choix individuelle. En d'autres termes,

la culture de la démocratie met l'individualité au premier plan. En opposition avec une telle affirmation, les communautariens mettent l'accent sur les conditions de possibilité de l'individu : l'individu affirmé par le libéralisme, explique Michael Sandel dans *Le Libéralisme et les limites de la justice*¹¹, est une abstraction qui renvoie à une reconstruction fictive de la société, dans laquelle la relation entre les personnes porteuses de droit est schématisée, c'est-à-dire à la fois figurée et défigurée, par l'idée de marché (le marché étant le rapport entre deux volontés, abstraction faites de leurs conditions réelles d'existence). Si l'on veut concevoir la véritable nature de l'individualité, il convient, explique Charles Taylor, de recourir à la notion de reconnaissance. Dans *Multiculturalisme. Différence et démocratie*¹², cet auteur explique que l'individualité que la démocratie doit s'engager à défendre et à promouvoir est le résultat d'un processus de reconnaissance, dans lequel l'adoption de valeurs culturelles est fondamentale. Par suite, ce que la démocratie doit s'engager à défendre, si elle veut se trouver en accord avec son exigence de respect et de traitement égalitaire des individualités, c'est à la fois l'accès de chacun à sa propre culture, et les différentes cultures elles-mêmes. L'affirmation du "multiculturalisme" est donc rigoureusement au cœur du problème de la justice sociale posé par l'exigence démocratique.

- 29 Un tel "retour de la culture" pose des problèmes à la fois théoriques et pratiques, intimement liés. Premier problème théorique : le multiculturalisme fait fusionner les deux notions de culture analysées plus haut, la *Kultur* et la *Bildung* : l'individu concret se forme par référence à des représentations et des valeurs civilisationnelles. D'où la charge critique des tenants du multiculturalisme contre le "moi désengagé" ou le "moi ponctualisé" défendu par la tradition libérale, selon les expressions employées par Taylor pour dénoncer l'abstraction théorique entreprise à propos de la subjectivité par Descartes et par Locke. Tandis que pour le libéralisme l'individu est naturellement distinct des valeurs et des finalités qu'il choisit librement, il est pour les tenants du multiculturalisme naturellement inséré dans une culture précise, et cette insertion tend à orienter ses choix. Or, dans ce dernier cas, est-il encore permis de parler d'identité individuelle ? En voulant penser la chair même de l'individualité, le multiculturalisme ne se coupe-t-il pas de ce qui fait la singularité des identités ? Et, sur le plan théorique, ne nie-t-il pas les principes de différence interindividuelle et de libre choix qui sont au cœur de la démocratie ?
- 30 Second problème théorique : les tenants du multiculturalisme, et Sandel en tout premier lieu, objectent à Rawls que la société qu'il essaie de penser ne saurait être juste...parce qu'elle n'est pas une société. Plus précisément, elle est comme une collection d'individualités reconstruites autour de la fiction du marché, mais elle ne correspond à aucun projet commun. Si l'on veut instaurer un régime de justice sociale, il est nécessaire de penser quelles sont les valeurs qui doivent orienter les fins communes. Une conception de la vie bonne est obligatoire pour penser la justice sociale ; on a pu dire que cette critique consistait à faire passer le bien avant le juste, tandis que le libéralisme (qui insiste sur la multiplicité des fins poursuivies par les individus) affirmait pour sa part la primauté du juste sur le bien. Et une communauté de fins s'impose si l'on veut aller au bout de l'exigence démocratique d'égalité. Or comment penser une telle communauté de vie dans des sociétés justement bâties sur la multiplicité des choix, et, derrière celle-ci, sur l'incommensurabilité des fins poursuivies par les hommes ? La société démocratique n'existe-t-elle pas à partir du moment où règne ce que Max Weber nommait à la fin de sa conférence "Le métier et la vocation de politique" dans *Le savant et le politique* le "panthéisme des valeurs",

c'est-à-dire la multiplicité de fins privées discordantes ? Une société sous-tendue par une communauté de fins est-elle encore démocratique, c'est-à-dire libre (alors que l'histoire des gouvernements dirigistes semble bien montrer le contraire) ? En particulier, le principe libéral de la neutralité axiologique de l'Etat peut-il être respecté, si l'on demande à celui-ci de s'impliquer dans le projet de réalisation de la vie bonne et de la communauté des fins ?

- 31 Venons-en aux problèmes pratiques : le multiculturalisme estime que la justice sociale sera réalisée à partir du moment où les individus seront respectés dans leurs différences culturelles. Ce point, qui a d'importantes conséquences sur les politiques publiques, est lié au point théorique selon lequel l'individu n'est pas extérieur aux valeurs de culture qui lui permettent de devenir ce qu'il est. L'identité individuelle étant traversée par la culture, s'engager à la respecter implique que l'on accède à la revendication de droits qui sont à la fois individuels et culturels. La "politique de la reconnaissance" chère à Taylor implique la mise en œuvre d'un "droit à la différence". Même si l'on ne s'attarde pas sur la contradiction potentiellement impliquée par cette idée (un droit à la différence ne s'appelle-t-il pas un privilège, ce qui est contraire à l'idée même de droit, laquelle repose sur un principe d'égalité ?), comment concevoir l'effet d'une telle revendication sur la politique des Etats démocratiques ? Plusieurs problèmes différents surgissent ici.
- 32 D'abord, si, pour affirmer l'identité des membres de la société démocratique, on doit conférer à ceux-ci des droits spécifiques en fonction de leur origine culturelle, qu'en est-il de la communauté de fins réclamées par les tenants du multiculturalisme ? N'y a-t-il pas là un important écart entre les objectifs souhaités et leur réalisation escomptée ?
- 33 Ensuite, comment organiser dans l'espace public la revendication des différences culturelles ? Il convient ici de préciser la signification de la politique "communautarienne" qui est comme le bras politique de la pensée multiculturaliste. Le premier mot à en dire est que le "communautarianisme" n'est pas "communautariste" ; il est même opposé aux conséquences de la pensée communautaire : il ne s'agit nullement de renvoyer chaque communauté culturelle à sa spécificité, en niant l'existence d'un espace public commun, ou en amenuisant l'espace dévolu à cet espace public, par exemple au profit d'espaces majoritairement communautaires (quartiers résidentiels dominés par la présence d'une ethnie ou d'une religion particulières, mais aussi et surtout services publics devenus communautaires, tels la sûreté, la sécurité sociale, l'enseignement ou les services hospitaliers). Le communautarianisme a au contraire l'ambition de penser la réalité d'une politique publique régissant un espace commun dans lequel les différences individuelles-culturelles s'expriment à parité¹³.
- 34 Cependant, du fait même d'une telle ambition surgit un important problème lié au rapport entre les cultures. Ce rapport est souvent antagoniste, puisque que chaque culture a tendance à s'affirmer contre les autres. Mais là n'est pas le problème principal : il tient plutôt au fait qu'il existe des cultures dont l'ethos est profondément antidémocratique. Il existe en effet des cultures dont le mode de fonctionnement est "féodal". On nommera, dans un sens philosophique et non historique, "féodal" tout mode de valorisation d'une différenciation entre les individus qui consiste à rendre ontologique une distinction de genre ou de mode de vie. L'affirmation de la démocratie ruine absolument une telle orientation. Donnons quelques exemples de cette

impossibilité catégorique (par l'illustration de laquelle on se rendra d'ailleurs compte que c'est la pensée non communautarienne qui protège les différences). Pour le genre : aucune femme ne peut par principe être considérée comme inférieure à un homme. Pour le mode de vie : aucun statut social, ni même aucun choix individuel qui ne relève pas du mode de vie adopté par la majorité, ne peuvent être fustigé ni dégradé. Par exemple, les pauvres ne sont pas par principe inférieurs aux gens aisés ; et aucune préférence sexuelle (du moins entre adultes consentants) ne saurait être considérée comme une faute morale irréparable, ou pis, comme l'expression d'un vice métaphysique ; par exemple le choix d'une vie homosexuelle, ou celui d'une vie hétérosexuelle avec plusieurs partenaires ne peuvent aucunement, en droit, être fustigé, ni les auteurs de ces choix inquiétés dans leur droit du fait de leurs préférences.

- 35 Le problème est aigu. Comment en effet faire coexister, dans l'espace commun d'une culture démocratique, qui se caractérise par l'égalité des individus et par le respect pour leur genre de vie, des cultures d'origine ethnique qui infériorisent la moitié du genre humain, et qui considèrent comme moralement vicieux des modes de vie librement consentis et pleinement épanouissants pour les personnes qui les pratiquent ? Plus précisément encore, comment concevoir un espace public perméable aux différences culturelles, lorsque celles-ci sont radicalement exclusives, et alors que cet espace gagne, par définition, à être accessible à tous et mené par une politique axiologiquement neutre ? Dans la démocratie, l'égal accès de tous à la sécurité, aux biens de base, à l'éducation et aux soins hospitaliers, par exemple, ne sauraient aucune s'accommoder d'une différenciation dans le traitement dévolu aux femmes ou aux homosexuels. On ne voit pas comment les cultures " féodales " pourraient, de leur côté, tolérer que la société démocratique nie le traitement différencié des genres et des modes de vie, traitement qui nourrit littéralement leurs fondements. Parce qu'elles sont souvent appuyées sur d'anciens codes de droit et sur des manières ancestrales de concevoir les rapports humains, ces cultures ont besoin, pour être crédibles, que la pratique courante des rapports sociaux reconduise sans cesse leurs fondements. Dans la perspective communautarienne, l'espace public paraît donc prêt à devenir le lieu de l'affrontement interculturel.

V

- 36 Les relations qu'entretiennent les notions de culture et d'identité sont donc complexes et engendrent des débats fondamentaux, tant sur le plan théorique que dans le domaine pratique. Ces débats aigus demandent à chaque conscience de prendre position sur des questions qui semblent en elles-mêmes indécidables.
- 37 Une première série de questions se présente ainsi : la naissance de l'identité personnelle authentique, critique et libre dans le cadre de la Bildung est-elle un des principes de l'existence humaine, en tant que celle-ci est douée de signification et qu'elle est pôle de sens ? Ou bien n'est-elle que le produit contingent d'une culture particulière, la culture occidentale ? Que faut-il penser des effets potentiels et réels sur la libre subjectivité de la position qui affirme la relativité de l'identité individuelle ?
- 38 Une seconde série de questions se formule de la sorte : au plan pratique, comment procéder afin que les différences culturelles coexistent dans un espace public que chacune convoite comme le lieu dans lequel elle pourrait imposer ses contenus axiologiques ? La neutralité de l'Etat nécessaire dans la société démocratique, revendiquée par les libéraux, n'est-elle pas elle-même le produit d'une culture s'étant émancipée de ses déterminations immédiatement culturelles : ne peut-on voir la thèse

de la neutralité de l'Etat comme une valeur occidentale, qui fait nécessairement violence aux cultures importées dans les nations occidentales ?

- 39 Les tenants du “communautarisme” et ceux de l’individualisme semblent donc renvoyés dos à dos, dans l’incapacité de trancher ces débats par des réponses claires et univoques ; de son côté, le “communautarianisme” ne semble nullement capable d’ouvrir ce second front sur lequel les deux camps harmoniseraient leurs exigences pour le meilleur, en évitant le pire. Face à une telle situation une possibilité paraît pourtant s’offrir. Si la culture représente le cadre préalable nécessaire de l’identité, cette dernière ne peut tester ses ressources que par un travail de réflexion qui se confond avec les fins de toute bonne éducation, dans quelque culture que ce soit. Aussi est-il tentant de proposer le modèle d’une “culture rationnelle politique”, capable, par la mise en œuvre à grande échelle de la discussion critique publique, d’être satisfaisante collectivement aussi bien qu’individuellement. De fait, on peut espérer d’un tel dispositif, et si l’on est optimiste, que des valeurs communes se dégagent de l’échange rationnel entre les individualités, celles-ci étant à la fois toujours “situées” dans une ou des cultures de référence, et à considérer comme l’expression d’un principe qui échappe aux cultures (la raison personnelle, moyen de la “formation” ou Bildung). Si l’on est moins optimiste, on peut du moins attendre de la discussion rationnelle collective qu’elle soit comme le socle de la vie en société, à défaut de proposer des valeurs communes, et, aussi bien, qu’elle soit utile individuellement (l’habitude du débat critique et public, prise très tôt, doterait les individus d’une sorte de boussole pour les choix de vie personnels). Face aux problèmes concrets posés par la coexistence de différentes communautés culturelles, dans le fracas engendré par le rapport entre des comportements culturellement exclusifs et fortement prescriptifs du point de vue axiologique, a-t-on un autre choix que celui de la création de l’espace de la discussion, en redoublant les acquis de celle-ci de la puissance normative propre aux règles édictées par l’Etat de droit ?
- 40 On dira : il s’agit ici de substituer la “culture de la raison” aux cultures “ethniques” historiques ; ce qui revient à se placer d’emblée du point de vue de l’universel rationnel, proprement revendiqué par l’aire civilisationnelle occidentale. Et, de fait, il n’y a rien ou presque rien à objecter à de telles remarques, car elles sont globalement exactes, et doublement : premièrement, une telle perspective est en effet fondée sur la croyance en le pouvoir de la raison ; ce pouvoir est celui de clarification des énoncés en présence, mais il consiste aussi en la capacité de décider des problèmes, à partir du moment où l’on a statué sur la légitimité rationnelle de telle ou telle position, qui doit s’effectuer en fonction de l’intérêt du plus grand nombre, raisonnablement exprimé pour que les “minorités” ne soient pas écrasées par la majorité. Le pouvoir de la raison est donc, dans l’esprit de la solution préconisée, paradoxalement à la fois total et relatif : dans un débat, il n’y a en effet qu’elle qu’on reconnaitra comme critère de l’examen des thèses en présence, à l’exclusion des arguments d’autorité (“c’est ainsi que nous vivons depuis toujours”, “les plus forts pensent qu’il faut agir ainsi”, “c’est écrit dans le Livre”, “le prophète l’a dit autrefois”). Mais l’examen rationnel est un travail d’institution et de désinstitution, de légitimation par mise en doute préalable des énoncés, la raison relativise sans cesse ses propres choix. A la question de la légitimité rationnelle d’une thèse : “quid juris ?”, il n’y a nulle réponse définitive.
- 41 Deuxièmement, cette perspective s’institue légitimement au nom du principe de la dignité absolue de la personne humaine, quelles que soient sa condition, son origine et

ses préférences de vie. On considérera même comme très douteuse toute tentative de “réduction culturaliste” d’une telle position (mais si l’on y prête attention, cette tentative de réduction est assez fréquente dans les discussions actuelles sur ces problèmes) : la défense de la dignité des homosexuels ou des femmes adultes, par exemple, n’est pas l’effet de convictions culturelles, parce que la “culture de la raison”, au final, n’en est pas une. C’est pourquoi les objections faites plus haut ne sont que globalement exactes : il y a au moins un point qui les dément totalement. On ne peut en effet considérer sans discussion que la raison est “située” culturellement comme l’est la subjectivité empirique, le moi vivant produit par les différentes cultures. Plusieurs arguments inclinent à refuser une telle assimilation de l’usage de la raison à un héritage culturel. Bien sûr, nous avons souligné plus haut à quel point l’émergence de la raison était liée à une culture donnée, celle précisément qui a mis à distance les traditions par le dialogue critique de la subjectivité en vue de son autodétermination et de sa reconnaissance comme personne morale et juridique. Mais l’usage de la rationalité échappe, pour ainsi dire, à sa culture d’origine. Non seulement il ne prescrit aucune représentation ni aucune valeur avant examen critique, et ne prescrit rien de manière définitive, mais surtout il est capable de faire parvenir le débat à un niveau d’abstraction qui universalise les solutions retenues, ou, mieux dit : il préconise des solutions en tant qu’elles contiennent quelque chose d’universel. A l’inverse, les différentes cultures d’origine ethnique particularisent ces problèmes, et, lorsqu’elles se bornent à “la défense de leur patrimoine”, elles n’ont d’autres ressources que de préconiser des solutions traditionnelles, qui sont nécessairement contingentes.

- 42 Mais sans aucun doute pourrait-on aller plus loin, et proposer une thèse qui serait pour les extrémistes culturels comme un lent poison. Il y a dans chaque culture particulière, lorsque ses contenus ne sont pas “absolutisés” et lorsqu’elle n’est pas envisagée “patrimonialement”, des éléments universels. C’est-à-dire des éléments qui font apparaître pour ceux qui les étudient quelque chose qui n’est pas seulement ethnique, mais parle de l’existence humaine en général ; chaque culture offre ainsi à l’individualité certains moyens de se “former” ou de se “discipliner”. Et parce qu’elles comprennent toutes certaines formes de rationalité, les cultures sont en partie universalisables, à condition qu’on ne les interprète pas à la lumière d’un fanatisme de la différence. Par exemple, qui pourrait affirmer que les quatrains d’Omar Kayyam parlent moins à l’homme sensible d’Occident que le spleen baudelairien, ou encore que L’art de la guerre de Sun Tzu ne dit aux Européens rien de profond sur la psychologie de la conflictualité ? Ce ne sont pas les cultures qui sont responsables de l’affrontement interculturel, puisque l’interculturalité conduirait même à l’étude bienveillante des autres cultures et à l’instauration d’un dialogue critique entre toutes les cultures, à partir de leur appropriation par les subjectivités “formées” ou “disciplinées”. Afin de contrecarrer certaines manipulations, la “publicité” structurante de la démocratie est bienvenue : chacun doit savoir que tous les leaders d’opinion qui se transformeraient en agitateurs ethniques seront considérés comme responsables du recours à la culture par volonté de normer les mœurs, c’est-à-dire pour des motifs de basse politique, cette responsabilité s’effectuant aussi bien devant sa propre communauté que sur la scène du genre humain.
- 43 Toujours est-il que la tentative de réduction de la raison dans les termes d’une culture particulière doit être absolument combattue, car ses effets sont pervers : je m’excuse d’employer pour finir un argument pragmatique, mais je prie de croire qu’il ne s’agit pas d’un argument d’autorité ; il s’agit seulement d’un argument destiné à révéler le

danger d'une position par l'analyse de ses conséquences fâcheuses. La délégitimation culturaliste de la raison a même bien davantage que des " conséquences fâcheuses " – elle n'a d'autre résultat que de réduire irrémédiablement le statut de la personne en affirmant à ses dépens le primat des traditions et des valeurs culturelles collectives. Or la personne est effectivement " sacrée " dans l'espace qui à partir du XVIII^{ème} siècle a été ouvert par l'idée démocratique en Europe. Et toute tentative de l'asservir par principe à des traditions et à des valeurs préexistant à l'examen rationnel doit être perçue comme une forme radicale de barbarie, qui s'effectuerait sous les espèces de telle ou telle culture particulière.

NOTES

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, III^{ème} partie, chapitre 1, Paris, Gallimard, 1945 ; collection " Tel ", p. 463.
2. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* [1923-1924], dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, coll. " Quadrige ", p. 143-279.
3. Voir en particulier Bronislaw Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* [1927], trad. fr. par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1932, " Petite bibliothèque " ; et Margaret Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie* [1935], trad. fr. G. Chavassus, Paris, Plon, " Terre Humaine ", 1963 ; cf. également du même auteur : *L'un et l'autre sexe* [1948], trad. fr. par C. Ancelot et H. Etienne, Paris, Denoël-Gonthier, 1966 / Gallimard " Folio Essais ", 1988.
4. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, " L'esprit ", " L'esprit devenu étranger à soi-même : la culture ", trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, tome II, p. 54-57.
5. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, trad. R. Dérathé, § 187, Paris, Vrin, 1982, p. 219.
6. " La philosophie est culture de l'âme ", Cf. Cicéron, *Tusculanes*, volume I (I^{ère} et II^{ème} *Tusculanae Disputationes*), texte établi par G. Fohlen, trad. fr. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931 ; voir la reprise de cette expression par Montaigne dans les *Essais*, II, 17.
7. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
8. Gauchet désigne de la sorte ce processus : " La sortie de la religion, c'est le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus ", *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, " Folio Essais ", p. 14.
9. Cf. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction nouvelle par I. Kalinowski, Paris, Flammarion, " Champs ", 2001.
10. Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, 2^{ème} édition Paris, Gallimard, " Folio Essais ", 1999, p. 163.
11. Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice* [1982], trad. fr. par J.-F. Spitz, Paris, Le Seuil, 1999.

12. Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* [1992], trad. fr. par D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994/Flammarion, “ Champs ”, 2002.

13. Voir à ce sujet les prises de position de Will Kymlicka dans la préface à l'édition française de son ouvrage *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. fr. par P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.

AUTEUR

THIERRY MÉNISSIER

Thierry Ménissier, agrégé de philosophie et docteur de l'EHESS en études politiques, est maître de conférences à l'Université Pierre Mendès France – Grenoble 2. Spécialiste de Machiavel, ses travaux actuels portent sur le rapport qui existe entre la démocratie et la république entendues comme des formes d'ethos collectifs, ainsi que sur les notions de corruption et d'inconduite civique. Principaux ouvrages publiés : *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques* (P.U.F., 2001), *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique* (P.U.F., 2001, dir. en collaboration avec Y.C. Zarka) *L'idée de contrat social. Genèse et crise d'un modèle philosophique* (dir. en collaboration avec J.-P. Cléro, Ellipses, 2004), *Éléments de philosophie politique* (Ellipses, 2005), *Lectures de Machiavel* (dir. en collaboration avec M. Gaille, Ellipses, 2006), *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique* (dir., L'Harmattan, 2006). Enfin, il a récemment dirigé les dossiers d'articles suivants : « Les nations : renouvellement ou déclin ? Identités nationales et réécritures de l'histoire », revue *Cités* (PUF), n°29-2007 ; « La corruption, un concept philosophique et politique chez les Anciens et les Modernes », revue *Anabases. Traditions et réception de l'Antiquité* (PU de Toulouse-Le Mirail, éditions De Boccard), n°6-2007. Thierry.Menissier@upmf-grenoble.fr