

### Une humanité transactionnelle

Cet ouvrage, une introduction à des travaux qui restent à faire, un échafaudage d'idées et de pistes à explorer, tente de définir l'humanité non selon des qualités et des vertus qui seraient spécifiquement humaines mais à travers les relations entretenues entre êtres et groupes humains. Il ne s'agit pas ici d'énumérer ce qui fait de nous ce que nous sommes mais de comprendre en quoi nos interactions et la façon dont nous reconnaissons en l'autre un semblable, un *même*, un autre porteur de l'identité spécifique que nous portons nous-même, nous aide à qualifier notre humanité. Nous ciblons, à terme, le développement d'une éthique humaine, applicable à divers champs tels que la philosophie, le journalisme, la politique, et de façon générale tous les domaines où l'on peut être amené à discuter sur d'autres personnes ou sur des groupes humains, ainsi que les métiers d'écoute et d'étude que ce soit la sociologie, l'ethnologie ou l'assistance sociale. Nous parlons bien d'éthique et non de morale car nous proposons, au-delà de grands principes abstraits et normatifs, des considérations pratiques et une élaboration personnelle des réponses à apporter aux différentes situations où telle éthique peut servir : cette éthique est vivante et se pratique. Au-delà de ces considérations sur l'humanité, nous tenterons de dépasser le cadre biologique dans lequel notre manque d'expérience dans l'interaction avec d'autres espèces évoluées nous engonce : les auteurs de science-fiction – nous pensons notamment à Gene Roddenberry, créateur de *Star Trek* et de nombreuses espèces imaginaires avec lesquelles l'humanité interagit – ont contribué au franchissement au moins spéculatif de cette barrière.

L'humanité, si on admet une définition assez naïve, est l'ensemble des êtres humains présents, passés ou futurs, qui constituent un groupe où l'on retrouve une certaine homogénéité, liée particulièrement à l'espèce, à des caractères empiriques qui font que l'on se reconnaît. Ainsi les restes osseux de « Lucy » ont-ils longtemps été considérés comme appartenant à l'espèce humaine, avant que certaines recherches ne postulent que cette ancêtre serait en fait une lointaine cousine du genre *Homo*. Elle aurait été qualifiée d'humaine si elle avait été notre ancêtre, du fait de sa proximité et du lignage qu'elle aurait engendré.

Ce raisonnement connaît ses limites : la biologie moderne nous montre que, dans

l'absolu, toutes les espèces vivantes, animales ou végétal-es, descendraient d'une « soupe primordiale ». En poussant ce mécanisme de parenté jusqu'à l'absurde, on pourrait considérer les premiers protozoaires ou les animaux marins des premiers temps comme des « humains ». Nous constatons aisément en étudiant la littérature scientifique ou par un simple interrogatoire des connaissances généralement admises même par de complets profanes en matière de biologie que ça n'est pas le cas : ce critère ne suffit pas. L'humanité ne saurait non plus se réduire à une homogénéité biologique : serions-nous interfertiles avec nos ancêtres du genre *Homo* ? Portaient-ils la même flore intestinale que nous ? Possédaient-ils un système digestif analogue ? Souffriraient-ils des mêmes maladies s'ils vivaient aujourd'hui ? Dans notre ère, l'exposition des peuples sud-américains aux germes portés par les conquistadores et autres colons européens causa une mortalité massive : leur système immunitaire n'était pas préparé à ces agents pathogènes.<sup>1</sup>

Pour autant les différences biologiques significatives de ces groupes humains ainsi que des milliers d'années de développement séparé, n'en font pas deux humanités distinctes et la reconnaissance mutuelle s'est naturellement opérée malgré l'état moins évolué des connaissances biologiques de l'un et l'autre groupe lors des premiers contacts établis en 1519 entre les Conquistadores de Cortés et les Aztèques.

A contrario, on constate dans l'histoire des colonisations que le colonisateur ne traite pas toujours les peuples colonisés en humains à part entière. Ainsi en va-t-il d'une partie des esclavagistes qui, pour justifier la traite négrière, affirment que les Noirs ne sont pas tout à fait humains : l'absurdité de leur raisonnement est souligné dans le *De l'Esclavage des Nègres* de Montesquieu.

Il est inenvisageable pour un chrétien conséquent de faire d'un autre Homme une simple propriété : ainsi l'esclavage a-t-il été interdit par la bulle *Sublimis Deus* de Paul III dès 1537. Dès lors, pour que la traite négrière se justifie, il faut que le Nègre ne soit pas pleinement Homme. Cette déshumanisation se rationalise. On évoque pour légitimer l'esclavage des arguments d'utilité générale : l'esclavage des Nègres est bénéfique aux colons et donc aux rois qui perçoivent l'impôt, en proposant une main-d'œuvre très peu onéreuse pour la mise en valeur des terres du Nouveau Monde suite à la réduction des populations natives et leur mise en indisponibilité en esclavage.

1 – RIDGWAY, Tom, *Smallpox*, New York : The Rosen Publishing Group, 64 p., p. 23

L'esclavage se justifie aussi par des arguments issus des textes religieux (malédiction de Cham)<sup>2</sup> en opposition avec les autorités religieuses comme vu plus haut, mais aussi par le fait qu'être en esclavage « élève » les Nègres en répandant parmi eux le christianisme, ce qui leur apporte une « foi » (celle de leurs maîtres) et une « loi » (celle de la servitude)<sup>3</sup>.

Arthur de Gobineau théoriserait aussi l'infériorité des races nègres en comparant des humains, affirmant que les Nègres n'ont, par essence, pas d'élan civilisateur, ce qui justifierait l'impérialisme de la race blanche et sa domination sur le continent africain. Sans aller jusqu'à ramener ce soi-disant manque de civilisation à des facteurs raciaux, pseudo-scientifiques, cette condescendance nombriliste de certains européens permet à notre époque à Henri Guaino d'écrire pour Nicolas Sarkozy que « l'homme africain n'est pas assez rentré dans l'histoire » dans son *Discours de Dakar*<sup>4</sup>.

De même, le comportement des colons britanniques en Australie vis à vis des Aborigènes, s'il se veut initialement amical, s'avère en fait destructeur et peu soucieux de la préservation du mode de vie et même de la vie tout simplement des colonisés : accaparement des ressources vitales, expansion sur les territoires aborigènes<sup>5</sup>. On ne considère pas le droit à la propriété et à l'autonomie de l'indigène : on tolère sa présence tant qu'elle n'entre pas en opposition avec les intérêts du colonisateur ; celui-ci peut s'approprier par tous moyens les richesses du territoire, quitte à déclencher des guerres ou à commettre des meurtres.

Ainsi le massacre de masse des Héréros au début du XX<sup>e</sup> siècle dans le protectorat allemand du Sud-Ouest Africain, considéré officiellement depuis 1985 comme une tentative de génocide<sup>6</sup>, fut mis en œuvre parce que suite à une rébellion envers leurs colonisateurs allemands, les Héréros étaient considérés, en tant que peuple, comme à éliminer stratégiquement : le système militaire allemand, génocidaire avant la lettre, a fait le choix de les exterminer comme des nuisibles plutôt que comme des êtres

2 – BUANGI PUATI, Roger, *Christianisme et traite des noirs*, Saint Maurice : Éditions Saint-Augustin, 401 p., p. 151

3 – VIGNAUX, Hélène. « Chapitre premier. La justification de l'esclavage et de la traite » dans : *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade* [en ligne]. Montpellier : Presses universitaires de la Méditerranée, 2009 (téléchargé le 15 avril 2015). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pulm/501>>.

4 – SARKOZY, Nicolas, « Discours de Dakar », dans *Le Monde Afrique*, téléchargé le 15 avril 2015 [http://www.lemonde.fr/afrique/article/2007/11/09/le-discours-de-dakar\\_976786\\_3212.html](http://www.lemonde.fr/afrique/article/2007/11/09/le-discours-de-dakar_976786_3212.html)

5 – LAUX, Claire. *Le Pacifique aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles: une confrontation franco-britannique : enjeux économiques, politiques et culturels (1763-1914)*, Paris : Éditions KARTHALA, 2011, 333 p., p. 124

6 – WHITAKER, Benjamin. *Whitaker Report*, New York : UNESCCHR, 1985, 92 p., pp. 5-10

humains. La vie des Héréros, suite à cette rébellion écrasée, était quantité négligeable et leur extermination par la soif et l'empoisonnement était, pour le Général Lothar Von Trotha, chef militaire dans le protectorat, une méthode acceptable de gestion des velléités de révolte, et leur élimination ne représentait, au plus, qu'une gêne économique du fait d'un manque de main d'œuvre.<sup>7</sup>

Les comportements violents, que la violence soit physique, morale ou symbolique, voire meurtriers s'expliquent par le manque de considération du colonisateur pour des peuples pas civilisés à ses yeux et par l'opportunisme dans la conquête d'une terre nouvelle, propriété de personne, *res nullius*, c'est-à-dire pas mise en valeur selon les critères des blancs<sup>8</sup>.

Cette barrière posée dans l'imaginaire du colonisateur entre le colon et le colonisé, entre l'homme africain et l'homme non-africain (l'homme tout court ?), sert une cause utilitaire : l'exploitation des ressources humaines ou naturelles du territoire accaparé par ceux qui ont la capacité de leur impérialisme. L'impérialiste reconnaît l'humanité en l'autre à la hauteur des bâtiments qu'il érige, à la ressemblance du culte local au sien, à sa richesse, en une phrase à tout ce qui marque sa proximité culturelle avec lui. Il applique son propre référentiel de valeurs à l'organisation que d'autres appliquent à leur vie.

Au-delà de cela, l'impérialiste et toute personne confrontée à l'altérité ne peut la concevoir qu'avec ses propres termes et concepts, projetant ainsi un fond psychoculturel sur le monde nouveau qu'il découvre. Ainsi Jules César, dans ses *Commentaires sur la Guerre des Gaules*, agrège-t-il dans la description qu'il donne de ses conquêtes les peuples rencontrés dans des super-groupes, dont les parties ne se conçoivent pas ainsi elles-mêmes : à partir de ces peuples celtes divers présents sur un vaste territoire, issus selon les mythes d'une souche commune, César conceptualise les Gaulois en peuple homogène pour que la population de la Gaule soit à la hauteur de la conquête qu'il a menée, et les Belges dont il trouve le caractère si différent qu'ils ne peuvent être qu'un peuple à part, donc sur une terre à part<sup>9</sup>. Romain, il montre peu de sensibilité au concept de tribus et peuples petits en nombre

7 – MAMDANI, Mahmoud, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton : Princeton University Press, 2002, 364 p., p. 11

8 – NAYAR, Pramod K., « terra nullius », dans *The Postcolonial Studies Dictionary*, Chichester : éditions Wiley-Blackwell, 2015, 208 p., p. 153

9 – CÉSAR, *De la Guerre des Gaules*, Livre I, ch. 1.

qui habitent les territoires conquis : il transpose sur eux un modèle qui lui est plus familier, les conçoit en grands peuples d'une certaine homogénéité, et ignorant la variété des pays – au sens très local du terme – qu'il conquiert, César en fait de grandes unités géographiques. L'efficacité de l'impérialisme romain – démarche politique organisant la sphère d'influence de l'Empire romain par l'intégration de ses différentes composantes dans un tout culturel homogénéisé – lui donnera tôt raison, les centaines de tribus et peuples ainsi que les conquérants établis sur place se fondent bientôt dans le creuset gallo-romain. Le concept du plus fort écrase et remplace la réalité du plus faible, sa volonté déforme le conquis et le transforme en semblable ou en ce que l'impérialiste désire – car tous les impérialismes ne sont pas intégrationnistes, certains maintenant les conquis dans un état de différenciation, nous pensons par exemple au statut de l'indigénat.

Cela dit sans respect de la dignité de l'autre et sans traitement égalitaire, le risque est grand : l'histoire des peuples nous le montre, à travers les guerres coloniales notamment mais aussi par les gouvernements indianistes d'Hugo Chavez ou d'Evo Morales en Amérique du Sud : quand les colonisateurs – devenus peut-être simplement la classe dominante au fil des prises d'indépendance – exploitent les ressources et ne traitent pas les colonisés en égaux, quand ils les écrasent économiquement et socialement, les conséquences sont lourdes. La négociation – pour les droits et la dignité humaine des colonisés et leur liberté de disposer d'eux-mêmes sur leur territoire – est compromise du fait des intérêts conflictuels des dominants et des peuples d'origine (ou s'identifiant ainsi, le métissage faisant son œuvre). La classe dominante estime être à l'origine de l'aménagement et de la valorisation des territoires ; en tant que minorité numérique mais tenant le haut du pavé social, elle n'a aucun intérêt à accorder des droits égaux aux colonisés : au-delà de la simple stratégie de préservation de ses acquis, il s'agit pour elle d'assurer son maintien en place dans le territoire colonisé. L'égalité de droits civiques est, dans la pensée du colon, une prise de risque : les colons étant de façon générale en infériorité numérique, l'indifférenciation entre colons et indigènes au niveau de la représentation politique tendrait à renverser arithmétiquement l'équilibre des pouvoirs, ce qui ouvrirait la possibilité de remettre en question la domination des uns sur les autres. Les colonisés et leurs descendants basent, eux, leur revendication, sur

une précédence d'occupation, sur une présence plus ancienne, sur leur conception d'eux-mêmes en tant que peuple et donc sur le principe d'autodétermination (droit des peuples à disposer d'eux-mêmes). La négociation a tôt fait de devenir guerre d'indépendance, les intérêts des uns et des autres ne permettant pas de trouver un terrain d'entente qui satisfasse suffisamment chacun.

Analysons la situation. Les parties opposées ne reconnaissent pas l'égalité en dignité et en droits de l'autre, au-delà des différences, culturelle, d'intention, de rapport à la propriété et à la terre, etc. Dans l'histoire de la colonisation de ces différences découle la gestion différente du territoire et sa « non-valorisation » selon le paradigme du colonisateur. En dépassant toute considération d'événements historiques qui donneraient des arguments de légitimité à l'une ou l'autre partie, la non-reconnaissance de l'Autre dans sa qualité pleine et entière d'être humain, de semblable malgré les différences, est une violence ; toute violence plante dans sa victime une volonté de la combattre ; la révolte d'un peuple face à ceux qui le dominant est une révolution, ou une guerre et l'écrasement dans le sang des velléités d'autonomie s'est vu en Namibie chez les Héréros.

On trouve dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, texte issu de la tradition humaniste des Lumières, une stipulation de principe nous permettant de saisir non l'humanité en elle-même mais une qualité voulue pour tous ses membres : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Cette déclaration de principe, écrite dans un contexte d'abolition de privilèges dont bénéficient certains du fait de leur naissance ou de leur statut religieux, pose un prérequis à toute relation digne entre êtres humains. La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme supprime de ce propos « et demeure » et ajoute à l'égalité en droits l'égalité en dignité. En quelque sorte elle rend précaire le statut d'égalité des êtres humains et souligne que l'égalité ne saurait se limiter à l'aspect juridique mais doit aussi se manifester dans le traitement qu'on réserve à autrui.

Qu'est-ce qui fait l'humanité ? Qu'est-ce qui nous permet de voir l'humanité en tout humain ? Qu'est-ce qui nous unit au-delà de toutes nos différences culturelles, sociales, biologiques, de notre dispersion géographique ? Cet ouvrage propose de répondre à cette question par une apparente tautologie, de montrer que ladite tautologie n'en est pas vraiment une et de tirer les conséquences éthiques de notre

modèle et d'en dégager des enseignements utiles.

J'appartiens à l'humanité dans une relation double : parce que je suis reconnue en tant qu'être humain, et parce que je reconnais les autres humains comme faisant partie de l'humanité. Le lien est bidirectionnel : nous sommes reconnus par le groupe comme en faisant partie, et nous reconnaissons l'appartenance pleine et entière des autres individus au dit groupe. Être humain apparaît alors comme une transaction, une négociation entre l'individu et le groupe, entre tout individu et l'ensemble auquel il appartient, entre tous les individus distincts qui se rencontrent. L'humanité dans ce système ne peut émerger que dès lors qu'on vit des interactions. Elle prend corps dans la négociation relationnelle entre les personnes, elle se manifeste dans la transaction. L'humanité n'est pas un concept abstrait dans une bulle idéale : empirique, elle se pratique.

Nous pouvons constater que l'appartenance à l'humanité est précaire et qu'on a tôt fait de s'en exclure par le rejet de certaines parties du groupe qui met à mal la négociation. En voulant exclure un autre Homme de l'humanité, c'est soi-même qu'on met à part. Le groupe continue de reconnaître l'individu en faute dans la dignité propre à sa nature humaine, mais celui-ci s'est aliéné de l'humanité en niant le caractère universel du groupe, en mettant à la reconnaissance de l'Autre des conditions qu'on n'a pas posées pour le reconnaître lui. On peut interpréter autrement cette auto-exclusion par l'exclusion de l'autre : si l'autre est moi, si l'autre est un semblable, alors si je l'exclus lui je m'exclus moi-même. Ce système scelle l'union de toute personne à la communauté humaine.

Cette approche définit l'humanité en se passant de recourir aux qualités supposées de ceux qui y appartiennent. Cela lui confère une certaine force, dans la mesure où on ne peut pas exclure quelqu'un parce qu'il ne correspond pas au stéréotype posé : aucun stéréotype de l'humain n'est posé. Selon ce modèle, on ne peut exclure quelqu'un de l'humanité qu'en acceptant de s'en évincer. Il garantit en conséquence l'universalisme de la reconnaissance et introduit pour ceux qui y adhèrent des exigences éthiques élevées. De plus, il ne nécessite pas l'adhésion de l'autre à nos principes pour l'incorporer à notre conception de l'humanité : c'est un modèle universaliste sans être impérialiste.



Cette analyse de la relation omniprésente qui se manifeste sous le nom d'humanité serait stérile si elle ne nous enseignait rien. Il est nécessaire d'en tirer des conséquences. En cohérence avec notre approche politique, nous considérons que nul n'a de légitimité à exercer son empire absolu ou relatif sur autrui sans que cet empire n'ait été contractualisé dans le cadre d'une relation raisonnablement équilibrée entre les parties. A ce titre, nous ne pouvons pas agir sur la société dans son ensemble par un autre biais que la transformation intérieure : se changer soi est la meilleure contribution que nous puissions apporter à notre société. L'usage de la législation, de programmes d'enseignement inculqués coercitivement aux populations, de la violence législative et juridique sur les individus et les groupes constituent des aliénations. De ce fait il nous semble déraisonnable et peu éthique de vouloir changer l'humanité à coups de décrets. L'incitation à l'évolution et à la transformation peut se pratiquer dans notre environnement ; elle relève cependant de la société civile, c'est-à-dire d'une pratique du quotidien, et non de la superstructure étatique qui exerce son pouvoir de façon autoritaire à travers les diverses formes de violence institutionnelles : police, justice, surveillance. Il nous apparaît essentiel non pas d'imposer des châtiments à ceux qui n'ont pas une vision juste à notre sens de l'humanité mais de pratiquer la vigilance quant à nous-même et une éthique en cohérence avec ce que nous comprenons à travers nos réflexions et les principes que nous en retirons.

Cette éthique est exigeante : elle implique de traiter l'autre en humain, en digne égal, quelle que soit son affiliation, quelles qu'aient pu être ses actions, quelles que soient ses opinions même révoltantes, et même s'il s'oppose radicalement à notre existence même. Si on ne le traite pas en pair dans l'humanité, on se met en faute vis-à-vis de nos principes, perdant par là notre propre statut. Traiter l'horrible en monstre et pas en humain c'est soi-même devenir le monstre. La conscience intellectualisée de l'humanité pose plusieurs problèmes : celui qui sait qu'il est humain et qui fait sienne notre vision de l'humanité porte une responsabilité, là où celui qui ne s'encombre pas de philosophie et pour autant sait être humain avec son milieu est libre. Toutefois, pour être humain et traiter en humain son milieu – soi-même être humain et les autres autant que soi – il faut se libérer des déterminants et préjugés qui posent des barrières artificielles moins universelles qu'une approche spontanée libre de toute



contrainte : culture fermée, religion sectaire, idéologie intégriste politique, milieu social... posent la frontière entre celui qu'on traitera en humain égal en dignité et l'exclu de ce privilège. L'Homme brut n'est pas Homme libre, tout empêtré qu'il est dans ce qu'on a fait de lui. Une étude de l'Université de Washington<sup>10</sup> montre que les bébés montrent une préférence pour ceux qui leur sont les plus semblables physiquement. Cependant il est délicat de parler ici de préjugés et de préconceptions : les nouveaux-nés ne sauraient avoir de préjugés construits, leurs critères de discrimination sont issus de stratégies de survie acquises à travers l'évolution de l'espèce. Les discriminations plus abstraites se forment, probablement pour certaines en s'appuyant sur des fondations innées, au fil des expériences contextualisées qu'il vit nécessairement. L'enfant se construit pour accéder à l'autonomie comme adulte. Au fil de cette construction il acquiert divers biais qui lui feront traiter, toutes choses étant par ailleurs égales, une personne mieux qu'une autre en fonction de critères arbitraires tels que la race, le sexe, le genre, l'appartenance sociale, la croyance religieuse, etc. Il nous semble très difficile de se défaire de tous les biais, et de trouver en soi une humanité au sens relationnel à la fois spontanée et de qualité. C'est pourquoi nous affirmons qu'il est nécessaire si l'on veut établir des relations d'humain à humain de qualité, de se doter d'une éthique forte.

Toutefois peut-on faire l'impasse sur les ennemis, les adversaires, ceux avec qui nous entrerons en conflit, ceux envers qui nous mènerons des hostilités ? Évidemment, adopter notre éthique ne nous apportera pas la concorde universelle, et sans nul doute sa solidité se mesurera à l'aune des conflits que nous vivrons. Pour que cette éthique en soit une, elle ne doit pas connaître d'exception. L'éthique est une ligne directrice de conduite, elle doit s'appliquer aux amis comme aux ennemis. En corollaire, adopter une éthique universaliste ne nous interdit pas le recours aux diverses formes de défense et d'agression auxquelles on peut faire appel. On ne doit pas pour autant déshumaniser l'adversaire, aussi détesté puisse-t-il être : on peut haïr quelqu'un mais l'objet de notre haine demeure pleinement humain dans sa dignité. Nier la qualité d'être humain de l'autre, c'est oublier que ce qu'il a développé de pire en lui existe aussi en nous, au moins en potentiel. Bien souvent dans les œuvres de

10 – BURNS, Monica et SOMMERVILLE, Jessica, « "I pick you": the impact of fairness and race on infants selection of social partners » dans *Frontiers in Psychology* 2/2014, vol. 5(93), [http://www.frontiersin.org/Journal/Abstract.aspx?s=305&name=developmental\\_psychology&ART\\_Doi=10.3389/fpsyg.2014.00093](http://www.frontiersin.org/Journal/Abstract.aspx?s=305&name=developmental_psychology&ART_Doi=10.3389/fpsyg.2014.00093)

vulgarisation en Occident on traite Adolf Hitler ou Oussama Ben Laden en monstres, en incarnations du mal, en démons<sup>11</sup>. En niant leur humanité, on dissocie leurs actes et leurs cheminements du nôtre, on oublie que nous aurions pu être à leur place, on ne se souvient pas de leur histoire et de ce qui a fait de ces hommes ce qu'ils sont devenus. Ce sont bel et bien des humains doués d'empathie, connaissant des passions, éprouvant l'amour, la haine, le plaisir, des hommes somme toute ordinaires, qui ont commis le pire. Si certains ont diagnostiqué chez ces hommes comme chez d'autres personnages historiques diverses pathologies mentales, il nous semble injustifiable de réduire tous les comportements réprouvés par la société, comme la méchanceté, la violence, l'agressivité, le viol d'enfants, le meurtre, le génocide, etc. à des maladies de l'esprit. Ces actions aussi affreuses et inhumaines qu'elles puissent sembler sont le fait d'êtres humains et non de pathologies.

De même, dans la politique française, on parle souvent de « diabolisation » et de « dédiabolisation » du Front National et de ses leaders. Le parti souverainiste, nationaliste et populiste, habituellement classé à l'extrême-droite, est fréquemment ciblé par des critiques le réduisant à des passions très humaines : haine de l'autre, peur, violence, et son projet politique fait régulièrement l'objet de comparaisons avec la société national-socialiste allemande des années 1933-1945. Au delà de ces attaques somme toute ordinaires dans un milieu politique qui fait usage des méthodes polémiques, les personnalités dirigeantes de ce parti sont régulièrement comparés à des « démons », des « diables », et en retirent l'avantage d'une médiatisation importante à la moindre parole proférée par eux. La « petite phrase », parole volontairement ambiguë et provocatrice, est devenue une spécialité de Jean-Marie Le Pen depuis les années 1980<sup>12</sup>. Cette diabolisation est avantageuse pour toutes les parties : ceux qui diabolisent en retirent à peu de frais une aura morale auprès du grand public, et ceux qui sont diabolisés peuvent adopter une posture victimaire et voient leur position d'opposants anti-*establishment* renforcée. Cependant, il faut aller un peu plus loin et analyser ce qu'est la diabolisation. Quand nous diabolisons, nous faisons de l'autre une créature non-humaine, une brute, nous lui ôtons toute dignité et nous légitimons son exclusion de l'agora, de la société des Hommes. Étudions le terme diabolisation. Diaboliser veut dire faire de l'autre un

11 – NTAGTEVERENIS Paschalis, « L'ennemi comme monstre », dans *Sociétés* 2/2003 (no 80), pp. 41-50.

12 – Pour une analyse plus complète, voir TAGUIEFF, Pierre-André, *Du diable en politique, Réflexions sur l'antilepénisme ordinaire*, Paris : CNRS Éditions, 2014

diable. Diable vient du grec διάβολος (*diábolos*), dérivé du verbe *diabállô* qu'on décompose en préfixe dia- et -ballo<sup>13</sup>. Dia- signifie « en dispersant, en divisant, en déchirant de part et d'autre »<sup>14</sup> ; quant à « ballo », ce terme renvoie à l'idée de jeter, de lancer, de frapper à distance<sup>15</sup>. Le terme *diable*, si on remonte aux racines, semble signifier « celui qui divise violemment », et c'est en tous les cas une créature infernale, un non-humain. La diabolisation est aussi une injonction morale à diaboliser : si tel ne se joint pas à cette campagne, s'il ne se fait pas l'allié du diabolisateur, c'est qu'il est allié du diabolisé : il peut donc l'être à son tour. La diabolisation est une injonction violente à proférer une foi, la foi en la nature diabolique d'une personne ou d'un groupe. En application des principes que nous développons, celui qui diabolise l'autre pour souligner sa propre humanité – qu'il assimile à de la probité, de l'intégrité, au respect des principes dont il se prévaut – devient lui-même le *diábolos*, celui qui sépare. Il s'exclut lui-même de l'humanité. De ce fait, nous estimons que dans le débat politique, l'éthique, la morale, la vie en société, la guerre, nous devons nous abstenir de traiter l'autre en non-humain, au risque qu'après avoir exclu un homme, on en exclue un autre, puis toute une catégorie, de l'humanité.

Traiter l'autre en humain ne saurait impliquer de ne pas éprouver de haine, de colère, de violence, de sentiments intenses et pas nécessairement bienveillants vis-à-vis de lui : nous ne cherchons pas à développer une éthique de la gentillesse ou de la paix dans le monde et pas non plus à produire des normes morales, mais plutôt à concevoir comment rester humain tout en vivant dans la pratique. Nous pouvons traiter l'autre en humain et entrer en compétition avec lui, chercher à maximiser nos propres chances de survie quitte à compromettre les siennes : on peut vouloir avoir l'avantage même au détriment des autres et les traiter en tant qu'humains dans toute leur dignité. La frontière entre morale et éthique devient ténue quand on traite des interactions impliquant l'exercice d'une violence, qu'elle soit sociale, physique, économique ou institutionnelle. La ligne directrice proposée par notre éthique nous incite à traiter l'autre en pair humain et à reconnaître son humanité, le pragmatisme du violent nous laisse penser qu'on peut appliquer toutes sortes de méthodes pour tirer des avantages. Qu'est-ce qui pose la limite aux traitements violents et peut nous

13 – διάβολος, dans *Wiktionnaire*, téléchargé le 21 avril 2015 de <https://fr.wiktionary.org/wiki/διάβολος#grc>

14 – διά, *op. cit.*

15 – βάλλω, *op. cit.*

signaler que le traitement qu'on applique à l'autre n'est pas un traitement digne d'un humain ? La formulation même de la phrase nous donne un élément de réponse : si l'on ne traite pas l'autre dignement, alors il est difficile de croire qu'on le traite en humain. La dignité du traitement est l'indicateur de notre humanité. Nous comprenons en posant quelques cas de figure que la finalité de l'action importe peu et que c'est la façon de faire qui compte : on peut en tant que juge, c'est-à-dire en tant que représentant mandataire de la violence légale, incarcérer une personne dans des conditions dignes, ou on peut comme en France ou en Turquie l'enfermer dans des lieux peu salubres et surpeuplés ; on peut aussi condamner à mort quelqu'un et lui faire subir une mort atroce comme on aurait honte de la faire subir à un animal, ou on peut employer des moyens pour obtenir l'effet visé avec le minimum de souffrance et d'humiliation du condamné ; on peut en tant qu'employeur, c'est-à-dire en situation de domination économique et sociale, proposer à un salarié une rémunération lui permettant de vivre décemment en contrepartie du temps qu'il dédie à une production dont les fruits ne lui bénéficieront pas, ou on peut se servir du travailleur salarié comme d'une variable d'ajustement pour maximiser son profit personnel sans se soucier des conditions de sa survie.

De notre éthique qui invite à considérer l'autre en pair semble découler une morale simple dans sa formulation : on doit traiter l'autre avec dignité quelles que soient les actions qu'on entreprend à son égard. Si nous traitons l'autre sans dignité, nous ne le traitons plus comme un membre légitime de l'humanité et nous nous excluons ainsi de ce groupe selon notre définition universaliste. Toute action est possible selon cette loi morale tant qu'elle n'est pas contraire au respect de la dignité humaine de l'autre. Ainsi, si nous parlons en termes de lois et de crimes, le plus grand crime n'est pas d'attenter à la vie de l'autre ou d'exercer sur lui une violence économique, juridique, ou physique. Le plus grand crime selon cette loi c'est l'atteinte à la dignité humaine de l'autre. Attenter à cette dignité, la violenter, marquer l'infériorité de l'autre, génère une autre forme de violence, la violence symbolique telle que définie par Pierre Bourdieu, c'est-à-dire l'intériorisation d'une position moins digne qu'une autre qui va se traduire dans les rapports sociaux. Si la violence symbolique pose la hiérarchisation de différents groupes dans l'humanité, si elle laisse une empreinte sur l'individu et sur son groupe par la transmission descendante – les enfants – et

latérale – les pairs – elle est initiée par des individus dotés de pouvoirs. Il est de la responsabilité de ces individus de ne pas collaborer à l'établissement de ces hiérarchies symboliques et de considérer concrètement les autres groupes, quels que puissent être leurs « scores » socio-économiques, culturels, traditionnels, avec la même dignité que le leur propre.

Cette responsabilité et cette formulation soulignent un fait intéressant : la dignité repose non pas sur l'individu (digne), mais sur la perception que l'autre a de lui. La dignité intrinsèque d'un individu n'est pas perceptible, on ne peut pas la quantifier ; nous la posons simplement comme faisant partie de l'humain de façon universelle. La dignité opérante, celle qu'on peut constater, est fonction du rapport entre individus. A traite B avec dignité ou non, B traite A avec dignité ou non ; la transaction sociale s'établit entre eux, avec ou sans dignité ; la dignité opérante de l'un dépend de l'autre. S'il est difficile de constater ce rapport avec la dignité, on peut le mettre en évidence plus aisément avec le mépris, version positive de l'absence de dignité en quelque sorte. Si B méprise A, il se peut que A le ressente, il se peut aussi que cela ait des effets sur A ; ce mépris dans le sens B→A n'implique pas que A méprise B. Nous pouvons aisément assimiler par analogie l'absence d'un traitement digne envers autrui à du mépris, et ainsi comprendre que ne pas suivre la règle de morale simple qui accompagne notre éthique favorise l'établissement de hiérarchies violentes.

N'établir entre êtres humains que des transactions sociales<sup>16</sup> paritaires dans ce qu'on considère l'Autre en humain garantit notre propre appartenance à l'humanité. Passer au-delà de cette posture et travailler à traiter l'autre avec dignité nous fait travailler sur les qualités mêmes de l'humanité, à partir de notre propre position. Un membre du groupe ne peut pas juger de la non-appartenance d'un tiers au groupe s'il suit l'éthique que nous proposons. Le traitement digne inconditionnel de l'autre, au-delà de l'ignorance, des préjugés, des indicateurs d'hostilité et des réserves qu'on a à émettre, découle ainsi naturellement de l'effort de perception de l'autre en pair. Ce traitement digne doit s'appliquer dans les transactions concrètes, où une interaction entre les parties a lieu, comme dans les transactions abstraites, où l'on considère l'Autre, individu ou groupe, dans la perception qu'on a de lui. Donner du crédit aux

16 – FUSULIER, Bernard, MARQUIS, Nicolas, « La notion de transaction sociale à l'épreuve du temps », dans *Recherches sociologiques et anthropologiques*/2008 (vol. 39, n° 2) [En ligne], mis en ligne le 08 février 2011, consulté le 24 avril 2015. URL : <http://rsa.revues.org/345>

préjugés est déjà une atteinte à la dignité de l'autre en nous.

Tout ceci vaut sauf à considérer que l'humanité, groupe universel auquel tout être humain appartient, n'a pas à être traitée plus dignement que le tout-venant des groupes et espèces. Ce point de vue antispéciste-nihiliste – antispéciste car il traite toute espèce de la même façon et ne pose pas l'humanité dans une position particulière, nihiliste parce qu'il nie la dignité intrinsèque de l'humanité – présente un intérêt intellectuel car il atomise les interactions des êtres vivants, en n'en faisant rien d'autre que des transactions entre entités biologiques, transactions dotées de diverses qualités de violence, d'équité, d'intérêt, etc. déterminées par des paramètres variés, biologiques, psychologiques, sociologiques, sans que ces paramètres n'aient de causes autres que des transactions précédentes. Si cette idée modélise de façon intéressante le fonctionnement d'un écosystème constitué d'agents, elle nous paraît difficilement applicable pour comprendre les mécanismes régissant les groupes et les individus ; c'est pourquoi nous favorisons une approche où les acteurs appartiennent à des groupes de diverses natures, conscients ou non, fabriqués ou auto-émergents.

Notre travail de recherche intérieure sur une éthique épurée de références culturelles et de préjugés nous amène à prendre du recul sur notre questionnement. Celui-ci se base sur des raisonnements, sur une introspection, sur des événements historiques relatés par des sources variées, mais nous ne pouvons pas nier que notre personnalité, notre parcours et notre culture jouent sur la compréhension de ces éléments et la lecture que nous en avons. Il nous semble difficile de croire tout à fait en la justesse de nos propos sans prendre le temps d'analyser, maintenant que l'articulation de notre pensée est posée, la posture du sujet (nous-même).

Ce que nous évoquons quand nous employons le vocable « l'humanité » n'est pas une réalité matérielle tangible et quantifiable, mais plutôt l'idée que nous nous en faisons. Quand nous la définissons nous ne définissons pas le groupe qu'un observateur extérieur et en maîtrise de tous les tenants et aboutissants identifierait comme l'humanité, mais l'image projetée en nous de ce que le monde des expériences et notre intelligence nous donnent à voir de l'humanité. L'humanité que nous devrions chercher à comprendre n'est pas cette vague idée qu'« on » se fait de l'humanité. « On » est flou, vague, chaque élément de cet « on » perçoit différemment l'humanité, à l'aune de son propre état, qui résulte entre autres de ses déterminants. Dans une

optique universaliste l'humanité, ayant besoin d'inclure tous les êtres humains et de pouvoir être comprise par tous, ne devrait pas être une affaire d'opinion mais une conception intelligible. L'humanité universelle ne peut pas être prise en otage par les idéologies. En effet nos opinions sont soumises à notre idéologie. Ce prisme à travers lequel la réalité est perçue range les idées que nous nous faisons dans des catégories ; ainsi nous allons, dans une approche hybride entre l'intuition et la réflexion, considérer telle personne plus proche de nous comme plus humaine que telle autre que nous percevons plus éloignée. Nous oublions ainsi que l'humanité n'est pas constituée que de nos prochains et semblables mais aussi des prochains de nos prochains et ainsi de suite, formant un réseau maillé, et dépassant même les frontières géographiques difficilement franchissables, couvrant l'ensemble des êtres humains.

L'humanité est un projet, une idée trop grande pour la laisser encombrée d'idéologies qui séparent et excluent mutuellement ses parties. Sans avoir la prétention de pleinement nous en défaire nous devons, dans notre démarche philosophique et éthique, apprendre à nous détacher de nos préconceptions quand nous abordons des idées qui dépassent les frontières de ce qui nous est connu. Cependant, si nous devons faire abstraction de nos idéologies, cette démarche même relève d'une idéologie : nous postulons que notre lecture du monde – dans le cas présent de ce qu'est l'humanité – doit se distancier de nos préconceptions culturelles, les neutraliser. Toutefois nous adoptons nous-même un dogme : tout Homo sapiens ou descendant est humain, tout ce que nous percevons comme humain est humain, nous-même nous sommes humain. Si nous nous laissons aller à la comparaison technique, un penseur sans idéologie est comme un appareil photo sans objectif : les rayons des idées lui arrivent, mais ne forment pas une image nette en lui. Il a besoin d'une lentille pour analyser les informations et en concevoir des idées. Nous en concluons que l'on ne saurait penser sans système idéologique. Un grand enjeu de notre démarche se dévoile alors : si idéologie on doit adopter, elle ne doit pas nous empêcher de penser et nous faire adopter des préconceptions surnuméraires. Reconnaître en l'autre un être humain doit avoir un effet sur nous et pas sur lui. Nous ajustons notre perception à l'aune de son humanité, nous adaptons notre comportement à la dignité de l'humain auquel nous faisons face. Cependant, nous ne



pouvons pas lui imposer notre vision de ce qu'est un être humain, ou conditionner son appartenance à l'humanité à certaines qualités pré-requises, ce qui revient au même. La question se pose, par exemple, devant un clone. Si nous considérons qu'un humain est un être issu de géniteurs, et que nous croisons le clone, est-il un humain ? Si nous considérons l'humain comme un être biologique et si nous croisons un cyborg, est-il dépourvu de dignité humaine ? Si nous considérons qu'un homme, ça travaille, et que nous croisons quelqu'un qui ne travaille pas, est-ce moins un homme ? Conditionner la dignité d'être humain à des pré-requis, c'est déjà faire grossir notre « idéologie humaniste » plus qu'elle ne doit.

Nous nous donnons l'ambition, non dans cet opuscule mais dans notre vie, de penser le monde, de pratiquer une « métaphysique universaliste », de nous comprendre comme membre d'un groupe défini par autre chose que la vulgaire biologie, toujours mise en faux par les cas limites. Cependant, nous l'avons constaté dans les développements précédents, il nous est difficile de trouver des éléments tangibles, quantifiables, reproductibles empiriquement pour déterminer l'appartenance à l'humanité de quelqu'un, fusse nous-même. Nous parvenons à quelque chose par le biais transactionnel, en proposant que l'être humain de l'humanité soit celui qui est reconnu comme tel par le groupe et qui reconnaisse chaque membre du groupe comme être humain. Toutefois c'est une forme de pirouette qu'on ne saurait prouver. Nous nous en rendons compte à mesure que nous en faisons le développement : saisir l'humanité au-delà du matérialisme biologique relève d'un acte de foi. L'humanisme universaliste n'est pas basé sur le constat que tout être humain est humain : c'est la croyance que tout être humain peut être humain et que nous sommes le moteur par lequel cela peut se réaliser, en traitant chacun dans la reconnaissance de son humanité. Nous croyons en cet humanisme et chaque transaction entre humains établie dans nos principes est un acte de foi envers celui-ci, acte de foi motivé inconsciemment par les instincts, l'éducation, et plus consciemment par une démarche personnelle. Nous nous voulions, parés d'humanisme, au-delà des croyances et des préconceptions, mais nous-même sommes assujettis à un système si beau puisse-t-il nous sembler. L'humaniste même ne peut se passer de distanciation quant à lui-même et ses propres construits quand il veut étudier les groupes, analyser des événements, travailler à comprendre le monde. Pierre Bourdieu parle

d'objectivation participante<sup>17</sup> pour décrire ce processus de correction optique, de redressement de l'image conçue du sujet étudié à travers ce que nous en recevons. De façon générale, il nous faut reconnaître notre appartenance plus ou moins explicite à de nombreux groupes plus ou moins denses, plus ou moins porteurs de sens, et l'influence de ces groupes et des expériences que nous y avons vécu sur la lentille idéologique à travers laquelle passent toutes nos perceptions. Nous sommes dans un lieu, un temps, à l'intersection d'innombrables groupes, ce qui forme notre état et, de ce fait, celui de notre prisme, notre Weltanschauung<sup>18</sup>, notre paradigme de compréhension des choses perçues.

La subjectivité biaise et nous ne pouvons pas nous en départir. Elle donne une forme mentale à nos perceptions et influence nos conceptions. Il nous semble utile de nous interroger sur l'étymologie de ces deux mots afin de comprendre ce qu'il en est. Conception et perception ont pour racine le verbe latin *capio* (prendre). Le préfixe *per-* signifie « à travers »<sup>19</sup>. Le préfixe *con-* exprime quant à lui l'adjonction, la réunion<sup>20</sup>. Percevoir c'est prendre à travers soi : ce qui est à l'extérieur de notre scène intérieure, le percept, franchit notre seuil par la perception. Le corridor d'accès a un effet déformant sur le percept, il le modèle selon notre paradigme. Une fois le percept perçu vient le moment de la conception. L'étymologie nous donne un indice : concevoir, c'est donner à quelque chose un ensemble de qualités dans le jeu qui s'opère sur notre scène intérieure, c'est comprendre. Faire du percept, c'est à dire de la donnée brute reçue à travers notre médiation perceptive, un phénomène intérieur doué de qualités, observable depuis l'intérieur, intelligible. Nous faisons vivre ce phénomène en nous et nous le voyons évoluer. La perception s'opère de nouveau, et se pose un nouveau concept accessoire du premier, et ce tant qu'on laisse le processus cognitif opérer. Percevoir sans concevoir, c'est accumuler les décors et les marionnettes dans les coulisses et ne jamais les mettre en scène : cet état de fait s'apparenterait à s'isoler complètement du monde, à ne pas en avoir l'entendement bien qu'on le perçoive. Ce mécanisme de perception-conception récursif passe, selon l'idée que nous nous en faisons, par notre prisme perceptif et paradigmatique. Nous sommes sujet perceuteur et concepteur, actif, et à ce titre nous ne saurions être

17 – BOURDIEU, Pierre, « L'objectivation participante », dans *Actes de la recherche en sciences sociales* 5/2003 (no 150), p. 43-58

18 – DEBORD, Guy, *La Société du Spectacle*, Paris : Folio Gallimard, 1992, p.17

19 – percipio (n.d.). dans *Wiktionnaire*. Téléchargé le 21 avril 2015 de <https://fr.wiktionary.org/wiki/percipio#la>

20 – con- (n.d.), *op. cit.*

objectif. Tous nos concepts sont subjectifs et doivent à ce titre être inspectés soigneusement. De même nous pouvons nous souvenir de cette condition subjective afin de percevoir ce qui n'aurait pas passé notre filtre idéologique paré une approche naïve. La cognition, c'est-à-dire si l'on s'intéresse à ce que les mots disent plutôt qu'à ce qu'ils veulent dire la prise de connaissance des phénomènes au sens kantien, l'acquisition de nouveaux composants perceptifs, n'est pas objective car le sujet y met de lui-même. Schopenhauer dit « le monde est ma représentation »<sup>21</sup>, affirmant ainsi que la perception de l'univers ne peut être que subjective, dans la mesure où le sujet percepteur est actif par sa volonté et sa présence qui modèlent la représentation de la chose-en-soi en lui. Dans la mesure où nous ne disposons que de ces représentations subjectives pour aborder l'univers en observateurs, et comme nous ne pouvons pas départir nos perceptions de l'empreinte de notre volonté et de notre présence, nous devons faire avec. Nous savons que l'image que nous fabriquons en nous est déformée, nous ne connaissons pas et nous ne saurions connaître les caractéristiques exactes de cette déformation – Schopenhauer parle de « l'illusion du libre arbitre » qui invalide la rationalité à laquelle d'aucuns prétendent – alors nous gardons en conscience que la Vérité est inconnaissable par le processus cognitif et que nous ne pouvons pas y prétendre. Les méthodologies d'objectivation, bien qu'elles soient artificielles, de simples palliatifs à la singulière déformation que nous appliquons à tout ce qui est perçu, créent en nous une organisation des concepts plus juste. Dans cette organisation nous apprenons que même si nous sommes persuadés d'être au centre des choses perçues et d'en avoir une vision juste, une infinité d'autres points de vue existent où nous pouvons par un effort d'assimilation nous placer. Ce déplacement du sujet percepteur, réel si son univers idéologique évolue ou artificiel s'il consent à l'effort, augmente l'information disponible sur la chose perçue et nous rapproche de la vérité de cette chose, une parcelle de la Vérité. La conscience individuelle nous jette dans un monde éloigné de la Vérité, les hindous diraient dans Maya, les méthodologies d'objectivation nous permettent de nous distancier, certes artificiellement, de l'individualité, et ainsi de mieux comprendre le monde et, parce que comprendre les êtres c'est aussi ne plus les condamner, de s'imprégner d'une éthique meilleure.

21 – SCHOPENHAUER, Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, vol II, Paris : Gallimard, 2158 p., p. 1355

Cependant, cette objectivation nous met en retrait, nous place de façon un peu bancal dans le rôle du chœur antique, de la voix de l'Univers et des dieux : nous ne comptons plus comme acteur agissant mais comme narrateur à nous-même d'une presque-Vérité. Les méthodologies artificielles pour comprendre le monde font que nous n'y apportons pas notre contribution individuelle, qui bon an mal an fait avancer les choses. Ce que nous exprimons quand nous sommes objet perçu par d'autres percepteurs, sans pour autant se départir de notre condition inévitable de percepteur nous-même, nous l'exprimons parce que nous sommes déterminés à le faire, par volonté, conditionnement, destination, intuition et toutes sortes de causes entraînant cet effet. Si nous affirmons une chose, nous y croyons sauf à être menteur ou manipulateur. Nous savons que nous pouvons nous tromper, mais nous ne le croyons pas. Cela peut sembler être une preuve de discernement que d'affirmer « mais je peux me tromper » ; cependant, ce discernement nous convainc-t-il vraiment ou n'est-il qu'une posture ? Si on en est vraiment convaincu, c'est que notre position est prête à évoluer, qu'elle n'est pas totalement déterminée et qu'on est dans une attitude ouverte au changement ; dans le cas contraire, au mieux l'on sait que nos certitudes ne sont que des idées précaires même si on ne parvient pas à intérioriser cet état de fait, au pire cette phrase n'est qu'une tentative de manipulation pour donner l'image d'un locuteur mesuré.

Il est en effet bien vu d'exprimer un certain doute car la norme sociale, en contraste net avec les dispositions que nous constatons dans notre culture, nous enjoint à douter de ce que nous affirmons et à adopter une posture quelque peu relativiste. Il ne s'agit pas dans ce cas d'une démarche sincère ou d'une tentative de se convaincre soi-même qu'en effet nous ne sommes pas le détenteur de la Vérité sur quoi que ce soit, mais d'une stratégie de communication séductrice, du respect d'un habitus, de la soumission à un code social pour servir notre objectif et permettre à notre message d'atteindre notre locuteur. En stratège, nous disons les choses parce qu'elles servent à ouvrir le passage au message que nous voulons faire passer. Le verbal, le non-verbal et les idées exprimées ne sont dans ce cas que le vecteur du message en sous-texte ou canal caché (« covert channel », une expression que j'emprunte à la sécurité informatique et qui exprime la transmission d'un message par une voie difficilement détectable et par des techniques non admises communément) : soumission à un

habitus encore une fois. Un exemple très concret se trouve dans la communication passive-agressive employée par certaines personnes notamment dans les relations professionnelles de bureau en Occident : le verbal transmet des informations de façon conforme aux normes sociales, mais le non-verbal, sans exprimer de violence ou de véhémence, crée chez l'interlocuteur d'une personne passive-agressive un malaise. Le message qu'elle veut transmettre passe par canal caché, sans qu'on puisse s'y opposer en invoquant une norme sociale. L'expression non-sincère du doute quant à ce qu'on affirme est une autre façon de renforcer son propos, en se pliant au code des groupes humains : c'est de la manipulation.

En adoptant de façon transparente une attitude d'objectivation, nous ne laissons pas penser que nous sommes objectif, car nous ne savons pas l'être, savons que nous ne pouvons pas l'être et que nous sommes toujours porteur d'un biais. Elle montre par contre l'effort de distanciation de nous-même auquel nous consentons quand nous sommes confronté à l'altérité, dépassant ainsi, quand on la pratique en dehors d'un cadre d'étude sociologique, une posture de recherche inatteignable de la Vérité pour devenir une technique d'écoute et d'expression efficace et bienveillante en communication.

A fortiori, dans le cadre de recherches ou d'approches thérapeutiques, en anthropologie, en ethnologie, en sociologie, en psychologie notamment, ainsi que dans les activités du social et de l'écoute, nous sommes confronté à l'altérité. Plusieurs méthodes ont été développées pour réguler notre rapport à l'Autre et le normaliser afin d'atteindre un but fixé (acquisition d'une connaissance de sa culture, de son milieu, de sa classe, etc.). Nous postulons dans cet ouvrage que par une recherche sincère et méthodique de l'établissement d'une relation humaine transactionnelle, en prenant bien garde de nous distancier de nous-même plutôt que de notre interlocuteur, nous pouvons atteindre ce but. On peut reprocher à la méthode de l'observation participante en ethnologie ou en sociologie que celui qui la pratique renonce artificiellement à son état pour tenter d'acquérir une connaissance. Bourdieu émet de fortes réserves envers cette méthode d'étude de ce fait. Il introduit l'objectivation participante vers laquelle nous avons des inclinaisons plus favorables. Si nous devons pratiquer la sociologie sur le terrain, nous resterions nous-même tout en acquérant une bonne connaissance et en établissant un lien de respect et de

confiance, en allant plus loin que la pratique bourdieusienne en appliquant la méthode d'écoute et de dialogue que nous proposons<sup>22</sup>. Nous pensons être en mesure d'affirmer qu'une méthode d'écoute respectueuse et distanciée de nos déterminants saura montrer son efficacité. Cette approche de collecte d'information impliquerait idéalement de ne pas se servir de nos déterminants pour analyser les faits recueillis. À défaut de pouvoir prétendre à une objectivité intellectuelle réelle, au moment de synthétiser ce qui est recueilli – donc hors de la communication – nous analyserons nos analyses pour redresser le prisme et l'objectiver. Pensons pour la suite de ce raisonnement à une altérité extrême, comme l'étude d'une hypothétique population anthropophage à titre habituel au fin fond de l'Amazonie, ou celle de gangs mondialisés comme la MS-13. Comprendre le mode de fonctionnement d'un groupe humain et l'expliquer en fonction des codes de ce groupe, c'est intéressant : au « pourquoi tel comportement », on trouve un « parce que » qui parle des mécanismes, du système de valeurs, de la reconnaissance au sein de ce groupe, de la position de notre interlocuteur au sein du groupe, etc. Nous recueillons le témoignage plus ou moins sincère d'une personne au sujet de son rapport à un groupe dans lequel elle a une expérience de vie spécifique : l'objectivité est d'ores et déjà absente dans ce propos. À cela s'ajoute notre propre système de valeurs, de jugement, notre propre expérience de ce groupe ce qui augmente la déformation. Notre première analyse, la presque-instinctuelle, sera déformée par notre propre prisme cognitif. Celui-ci redressé par objectivation et élimination méthodique de nos déterminants dans la lecture de ce que l'on a reçu. Notre subjectivité personnelle n'ayant que peu de valeur informative dans la compréhension de ce groupe, nous tâcherons de l'exclure de notre propos. L'analyse en deuxième lecture devra redresser la vision subjective de notre interlocuteur, et la conserver en tant que donnée porteuse de sens dans la mesure où elle est induite au moins en partie par son positionnement et son évolution au sein du groupe étudié. Le récit de vie de l'interlocuteur pourra nous apporter des éléments d'objectivation si nous réussissons à le parvenir. Enfin, une troisième analyse des données recueillies et traitées nous permettra de polir notre modèle de compréhension, de considérer objectivement, avec distance, les rapports entre les diverses composantes du groupe, et d'en avoir une lecture sinon neutre au moins pas

22 – L'auteure a pratiqué la méthode qu'elle propose dans le cadre d'une association d'écoute et d'aide sociale à destination des migrantes travailleuses du sexe transgenres. Un rapport présentant des études de cas reste à produire.

centrée sur le sociologue ou l'ethnologue lui-même. Nous postulons qu'en appliquant cette méthode, nous pouvons maximiser la valeur informative des enquêtes et observations dans la compréhension des rapports internes aux groupes et aussi, par le principe de méta-analyse, d'analyse de l'analyse, que nous exposons, mieux saisir et expliquer les rapports inter-groupes, spécialement en ce qui concerne les groupes dont nous faisons partie. Il va de soi, mais nous n'apprendrons rien à l'amateur de sociologie qui lit cet ouvrage, que plus le nombre d'interlocuteurs est important, mieux nous saisissons le groupe car cette diversité permet d'éliminer le « bruit de fond » émis par chacun des membres et provenant des groupes tiers auxquels ils appartiennent et de « moyenniser » le membre du groupe. Un développement mathématique autour du traitement des signaux et de la reconstitution d'une information complète à partir de plusieurs informations brouillées serait très probablement intéressant mais nous ne pensons pas être en mesure de donner à ce sujet toute la précision et le détail qu'il mérite dans ces courtes lignes, ni que des séries de transformées de Fourier aient leur place dans cet ouvrage : nous nous contenterons de dire que faire un parallèle entre une enquête faisant partie d'une série d'enquêtes sur un groupe donné et un signal faisant partie d'une série de signaux issus d'une même source pourrait aller au-delà de la simple métaphore scientifique si nous parvenions à établir des quantificateurs intéressants en sociologie ou en anthropologie et à leur appliquer les méthodes développées par les économistes, experts en finance et physiciens.

Ce bref essai d'éthique – nous le relisons – se donnait pour but initial de définir une humanité transactionnelle et de tracer les grandes lignes des conséquences d'une telle façon de concevoir notre rapport aux autres, tout en se voulant universel et donc distancié de nos expériences personnelles. Par la force des choses et parce que nous avons creusé ces conséquences, il nous a permis de conceptualiser des méthodes déjà utilisées par intuition dans des structures d'écoute. Si nous questionnons notre rapport à l'humanité, nous nous rendons compte que ce concept même d'humanité est en fait dogmatique : nous croyons en l'humanité et nous ne pouvons admettre qu'elle ne recouvre qu'une réalité biologique. C'est une croyance plutôt universelle, très répandue en tout cas, et nous attendons de chacun qu'il croie en cela. Cependant, c'est un dogme. L'humanité existe parce que nous la pensons. Le groupe existe parce



que nous nous reconnaissons nous-même comme en faisant partie, tous. En ce qui nous concerne, nous choisissons de croire que chacun en fait partie et a donc toute légitimité à être reconnu et traité comme tel au-delà de quelque considération personnelle se rapportant aux qualités, aux origines, etc. Aussi bienveillant et solide ce mode de pensée soit, ça n'en reste pas moins un dogme. L'humanité au-delà de la biologie n'existe que parce que l'on veut bien y croire. Elle fait consensus, et c'est à ce seul titre qu'elle vaut. Elle n'est pas Vérité universelle mais conception et conviction intime.

Si nous croyons l'humanité, nous la pensons. A notre sens c'est ici que vient l'émergence des systèmes politiques et philosophiques qui l'organisent. Parce que nous ne nous considérons pas qu'en tant qu'individu mais aussi en tant que groupe, nous structurons artificiellement la société, posant au-dessus des structures auto-émergentes des superstructures normatives qui nous régissent. Celles-ci ne valent que parce que nous partageons, dans les grandes lignes, certaines conceptions au sujet de l'humanité, en lui prêtant certaines qualités. S'il n'y a pas d'humanité à penser, quel est le besoin de lui concevoir des organisations idéologiques ? Pourquoi philosopher, étudier les philosophes et transmettre une philosophie si c'est pour soi-même ? Notre vision politique et philosophique de nous-même et du monde, notre idéologie en un seul mot, repose avant tout sur le groupe par lequel nous nous concevons. Sans groupe, pas besoin de mécanismes de groupes, de concepts organisationnels, d'aspirations projetées à l'infini, pas de perspective autre que l'extinction finale de soi ou peut-être à travers la spéculation métaphysique une transcendance de la condition dans laquelle nous sommes apparu : au triptyque de l'angoisse métaphysique « Qui suis-je ? D'où viens-je ? Où vais-je ? » nous ajoutons, question qui amorce la réponse aux trois autres et permet de se construire et de s'ériger en tant qu'individu sur la fondation offerte par le groupe « Qui sont les miens ? » Si la réponse qu'on y apporte évoque l'humanité, ou plus largement tous les êtres en mesure de ressentir cette angoisse métaphysique, alors la jonction se fait entre notre présent et l'édifice de la conscience, de ceux qui ont pu ressentir notre solitude. Même si nous prenons le chemin de l'individualisme, face aux questionnements métaphysiques, le groupe nous semble émerger pour apporter des ébauches de réponses. Par ailleurs, cette conception du groupe est aussi issue de nos

déterminants, de ce qui nous est transmis, de nos expériences. De cette idée, fermée ou ouverte, généreuse ou étroite, découlera notre idéologie : « Comment traiterai-je les miens ? Et moi-même ? Et les autres ? Qu'est-ce que le monde et qu'est-ce qu'il n'est pas ? » Les nombreux groupes humains qui existent n'ont pas attendu passivement que des philosophes viennent les éclairer pour se concevoir : ils se sont organisés et définis, ont établi leurs projets, qui en invoquant un dieu, qui la race, qui le devoir d'apporter la lumière au monde. L'historien sait combien les velléités de domination et les conceptions étroites de ce qui est digne et meilleur que le reste ont causé d'injustice et de barbarie.

A l'heure où notre réalité concrète devient mondiale, où les humains communiquent d'un bout à l'autre de la planète instantanément, où nous existons, ubiques, en de multiples points du cyberspace autant voire plus que dans un lieu spatio-temporel physique, où la barrière physique prévenant le contact entre personnes issues de lieux et de cultures très différents devient de plus en plus ténue, l'enjeu est grand. L'humanité est un projet qui s'accélère et qui se mondialise. Les différents groupes humains acquièrent des moyens d'opprimer et détruire. Des perspectives nouvelles d'exploration spatiale se profilent. Les relations portent aujourd'hui loin dans l'espace tout en prenant de moins en moins de temps, qu'elles soient commerciales, culturelles ou conflictuelles. A l'aune de ces changements, nous l'affirmons : si l'humanité n'acquiert pas un concept d'elle-même à la hauteur du projet dans lequel elle s'engage, la barbarie oppressive l'emportera et la logique néo-coloniale sera l'âme de nos relations. Nous avons compris qu'il n'existe pas d'humanité en elle-même et indépendamment de nos idéologies, que ce sont nos concepts qui la font émerger du bouillon biologique. Un concept d'humanité tel que nous le proposons, qui accueille toute personne indépendamment des opinions, origines, idéologies, nous semble être suffisamment souple et solide pour être adopté par ceux qui prennent la mesure de ces enjeux, par les personnes de bonne volonté.

### Liste de lecture et objectifs

La présente introduction est pluridisciplinaire et ouvre de nombreux champs de réflexion qui seront approfondis dans des travaux futurs. Il est difficile, dans un laps de temps réduit et sans les ressources et l'environnement académiques qui conviennent, de mener la démarche de recherche jusqu'à sa fin.

Pour approfondir ce qui a été ébauché dans cette introduction, l'auteure prévoit d'étudier plus à fond certains auteurs et ouvrages, et notamment :

Saul Alinsky, *Rules for Radicals* ;

L'école interactionniste de Chicago ;

Michel Crozier ;

Erhard Friedberg ;

Carol Gilligan (*Une voix différente - Pour une éthique du care*) ;

Carl Rogers ;

Burrhus Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*.