

DROITS, TERRITOIRES, CULTURES

LE DROIT SAISI PAR LE COLLECTIF

Sous la direction de

Thomas BERNIS

avec les contributions de

Julie ALLARD, Florence BELLIVIER, Thomas BERNIS,
Yves CARTUYVELS, Guy HAARSCHER, Ludovic HENNEBEL,
Christine LARSEN, Nicolas LEVRAT, Paul MARTENS,
Patrice MEYER-BISCH, François OST, Dan VAN RAEMDONCK,
Julie RINGELHEIM, Isabelle SCHULTE-TENCKHOFF,
Olivier DE SCHUTTER, Edwin ZACCAI

EXTRAIT

BRUYLANT

BRUXELLES

2 0 0 4

LE SUJET DES DROITS DE L'HOMME
EST INDIVIDUEL,
MAIS L'OBJET EST COMMUN
Analyse à partir des droits culturels

PAR

PATRICE MEYER-BISCH

1. L'INDIVIDUALITÉ DU SUJET NE VA PAS DE SOI

S'il ne peut être question de porter atteinte à la stricte exigence du respect des individus, le champ critique de la compréhension de l'individualisme supposé par les droits de l'homme est, au contraire, largement ouvert. Le sujet du droit ne peut être l'individu conçu comme une catégorie descriptive, voire numérique, telle une monade juxtaposée et susceptible d'être englobée dans un collectif. Il convient de comprendre le processus de *subjectivation* comme un dégagement des appareils et des collectifs, comme une *individuation* difficilement obtenue et maintenue, celle du sujet inter-acteur, mille fois lié, mais libre de lier et de délier. Une autre formulation de cette thèse est de montrer comment l'indivisibilité des droits de l'homme est une réponse, très exigeante, à la complexe individualité du sujet.

La thèse est donc, au sens fort de position, qu'il ne faut *rien* retrancher à l'individualité du sujet : elle est trop précieuse, trop militante, absolument nécessaire au déploiement des libertés. N'en déplaie aux leurres collectifs de droite comme de gauche, l'individualisme constitue la force de résistance et d'insurrection des droits de l'homme contre tous les désordres établis; un homme seul peut se dresser contre tous et avoir raison contre tous; un homme seul peut *dénoncer*, et un homme seul peut *annoncer* face à une société écrasante par le poids de sa majorité, qu'elle soit autoritaire ou anémique; enfin un homme seul peut initier un nouveau mouvement et la conscience qu'il développe. *Un homme seul, signifie en fin de compte : seul un homme*, et non pas une institution ni un collectif

comme tels. Seuls, des hommes; les institutions, aussi nobles soient-elles, ne sont jamais que leurs outils et elles n'ont aucun droit à prendre leur place, si ce n'est en tant que porte parole et avec leur consentement explicite et limité. Face aux dangers actuels de standardisation, d'effacement des responsabilités, cette dimension individualiste est plus précieuse que jamais. Elle est l'expression la plus ambitieuse de la foi rationaliste qui continue de constituer le fonds philosophique des droits humains. La capacité de résistance et d'initiative constitue la droiture du juste. Faut-il encore faire l'éloge de l'individualisme? Oui, car c'est la meilleure façon de répondre aux partisans d'un individualisme ordinaire ou d'un communautarisme tout aussi ordinaire : c'est la meilleure façon de mettre en lumière le déploiement social d'une individualité exigeante en interaction. La notion d'individu raisonnable étant liée à celle d'universalité, reconnue comme exigence concrète et inconditionnelle d'égalité, il ne peut être question de relativiser l'individualisme des droits humains. Mais il est question de le comprendre de différentes manières. Certes, il est utile de dissocier sujet et individu, de montrer que le sujet n'est pas réductible à l'individu, que « l'idée de sujet ne désigne aucune clôture de l'individu sur lui-même ¹ » et nous devons définir le sujet par son acte, alors que l'individu paraît se justifier par sa seule existence indivise. L'individu lui-même est cependant toujours un pôle dans une relation et, en tant que tel, il reçoit de la complexité : son indivision est sans cesse remise en question au niveau culturel et éthique aussi bien qu'au niveau biologique. L'individualité est un acte, non un état. En ce sens, on peut dire qu'elle est autant le résultat de l'activité du sujet que sa condition d'émergence. Elle ne va pas de soi.

1.1. *Le sujet sans son milieu est injurié*

L'individu accompli ne tombe pas du ciel ni ne pousse naturellement sur un terreau social plus ou moins favorable. C'est toujours l'homme face à d'autres, individus et institutions, pour lui-même et pour d'autres. Cela signifie que, pour être sujet de droit, il est nécessairement acteur d'un nœud de relations. Notre question se précise alors : peut-on comprendre, dans la définition du sujet, sa capacité

¹ A. RENAUT et M. TROPER, « Droit des juristes ou droit des philosophes. Malentendus franco-allemands », dans *La force du droit. Panorama des débats contemporains*, P. BOURETZ (dir.), Paris, éd. Esprit, 1991, p. 234.

à se lier et à se délier, ou à se reconnaître lié ou délié? Et dans ce cas, la question ne se réduit pas, comme on le fait trop abstraitement, à chercher les relations entre l'individu et des semblables ou des groupes, bref dans le binôme individuel/collectif, réducteur de toute complexité. L'autre peut être là en face, mais il peut aussi être n'importe où, n'importe qui, n'importe quand, passé, présent ou à venir, proche ou lointain, plus ou moins « représenté » par des institutions, plus ou moins inséré dans des conditions géopolitiques, culturelles et économiques différentes. L'autre est caché aussi bien souvent par des choses : du pain, des produits pollués, des médicaments, des machines trop rares ou trop abondantes, adaptées ou non. Le lien à autrui passe aussi par la possession ou la non-possession de choses, naturelles ou produites, échangées, reçues ou données. Le sujet se délie et se lie à d'autres, à des institutions, à des choses, dans une multiplicité de liens, mille fois noués et dénoués entre eux.

La question n'est donc pas de savoir si des droits s'exercent plus ou moins collectivement : chaque droit humain est une relation entre un sujet et un débiteur liés par un objet; tout est social. Notre question s'élargit alors à ce que le sujet peut avoir en commun avec autrui, tous les milieux (voies, objets, lieux) de communication, de « commune action » avec lui : une définition formelle du sujet peut-elle inclure ses liens avec ses milieux? Le sujet est libre, mais il n'est pas seul. Comment tenir les deux bouts de cette affirmation? Il n'est pas question de chercher des « enracinements » du sujet dans une nature humaine universelle et encore moins dans une nature territorialisée (race ou ethnie), ni non plus dans une culture dont il subirait le déterminisme dans un seul milieu donné. Et pourtant ces contraintes ne sont pas négligeables; bien au contraire, le respect des droits de l'homme signifie une juste prise en compte des milieux du sujet, afin de répondre à son droit sans l'*injurier* (au sens propre, c'est-à-dire sans lui répondre en l'enfermant dans une injustice), sans comprendre les particularités du lieu social à partir duquel il souffre et agit. Là encore, les enjeux de la définition des liens entre le sujet et ses milieux sont considérables. Il y a des façons d'aider qui sont des injures. Combien de fois des individus, des organisations ou des Etats ont-ils, quelle que soit la limpidité morale (le simplisme) de leurs intentions qui pavent les enfers, injurié des êtres humains qu'ils ont considérés comme objets d'aide (des « bénéfici-

ciaires») et non comme sujets de droits, en leur attribuant des aumônes, des usines clés en main, des semences aux gènes sélectionnés, des aliments préparés, des administrations, des hôpitaux, des systèmes juridiques « codes en main », autant de machineries qui, faute de respecter les milieux géographiques, culturels, sociaux et économiques, contribuent encore au mal-développement, c'est-à-dire à la violation aggravée et durable des droits. *L'injure signifie bien cela : nier au sujet ses capacités sociales à authentifier lui-même ses liens, à en créer, à en défaire.*

1.2. La solitude interactive du sujet

L'individualisme complexe, qu'on nomme « méthodologique », peut-il rendre compte de cette multiplicité de figures du sujet, de postures qu'il adopte en ses milieux ? Cet individualisme peut-il être un véritable humanisme avec toute l'amplitude sociale que nous voulons aujourd'hui donner à ce mot ? Le problème est de trier entre les formes de l'individualisme qui sont réductrices et celles qui permettent au contraire de saisir l'ampleur d'un humanisme du sujet qui se déploie en ses liens. Ce qui est clair, c'est qu'aucune de ces figures ne va de soi. Devenu méthodologique, versant épistémologique d'une philosophie du sujet, l'individualisme doit chercher sans fin ses « méthodes », ses voies d'interaction avec les autres sujets par l'intermédiaire des objets (institutions et choses), dont l'interdépendance constitue les milieux qu'il découvre et apprend à lire. L'adjectif « méthodologique » signifie donc une position épistémologique selon laquelle l'individu est compris comme sujet/acteur en ses milieux et non comme sujet/jouet de forces qui le dépassent. Son champ est la description même de la *subjectivité comme travail permanent de subjectivation*². Le sujet n'est pas donné, il se fait ; il développe son autonomie, mais il peut aussi la perdre ; il n'est sujet qu'en situation de risque. On évitera ainsi le piège d'une symétrie entre individualisme et holisme.

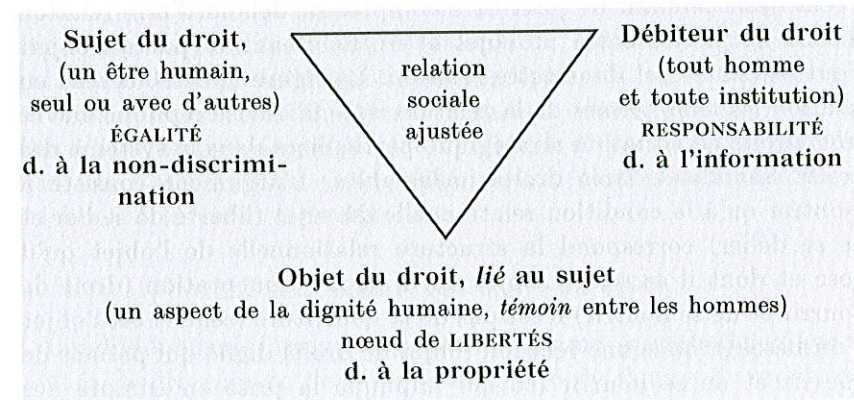
² « La subjectivation est la pénétration du Sujet dans l'individu et donc la transformation – partielle – de l'individu en Sujet » (A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 244).

1.3. Clarification logique : la relation de droit

Un droit humain ne peut être compris en dehors d'une relation sociale de justice entre un sujet et un débiteur liés par un objet. Tout est universel dans cette relation. La figure ci-dessous met en relation les trois termes de la relation avec la devise républicaine et trois droits en situation stratégique particulière dans le système des droits humains : trois droits inclassables. L'argument consiste à montrer qu'à la condition relationnelle du sujet (liberté de se lier et de se délier) correspond la structure relationnelle de l'objet qu'il pose et dont il se sert. L'objet du droit à l'alimentation (droit de nourrir et de se nourrir) n'est pas de la nourriture (celle-ci est l'objet d'un besoin), mais une relation (objet de droit) digne qui permet de nourrir et de se nourrir (ce qui implique la prise en compte des dimensions culturelles, économiques, sociales et politiques, et donc d'un grand nombre de droits interdépendants). C'est un objet relationnel nécessaire au respect de sa dignité qu'un sujet revendique pour lui-même ou pour autrui face à tout débiteur, y compris lui-même. Tout est relation. Le droit humain est une relation sujet/objet/débiteur ; le sujet est une relation avec lui-même, d'autres sujets et un milieu ; l'objet est lui-même une relation dans un ensemble de relations ; et enfin le débiteur est exceptionnellement réduit à un seul individu ou une seule institution (traditionnellement et de façon très réductrice : l'Etat). C'est plutôt un système d'acteurs qui, quand il fonctionne, détient une responsabilité commune. La responsabilité individuelle au sein de ces acteurs n'est pas diminuée mais augmentée, car chacun détient un nombre indéfini de responsabilités indirectes et interactives.

La relation de droit qui constitue chaque droit comme un lien éthique juridico-politique est alors comprise comme une relation de relations. L'analyse a généralement oublié ce que l'objet pouvait contenir de subjectivité, de « lieu de subjectivité », et en le traitant comme une chose ordinaire (l'objet d'un besoin) elle a occulté le caractère fondamental (lien à la dignité) des trois termes de la relation, et pas seulement du sujet. Pour garantir la primauté du sujet, il convient de rehausser l'analyse du caractère propre à l'objet de droit, porteur de dignité. Mais avant, il est nécessaire de comprendre les « capacités d'appropriation » du sujet : comment peut-il se reconnaître en des objets, en refuser, en poser de nouveaux, comme autant de lieux, milieux ou moyens de l'intersubjectivité ?

Figure : la relation de droit au niveau d'un droit de l'homme



1.4. Les propriétés du sujet

Quel que soit le droit de l'homme considéré, le sujet l'exerce, seul ou en collectivité, selon la formule de l'article 17 de la Déclaration universelle concernant le droit de propriété, formule que nous avons adaptée pour tous les articles du Projet de Déclaration des droits culturels (seul ou en commun). Cela signifie le contraire d'une concurrence entre l'individuel et le collectif : le droit de l'homme à la propriété est une des expressions de la *propriété* du sujet individuel à s'associer à autrui, à vivre en commun sa subjectivité³. Si la notion de sujet collectif contredit celle des droits humains, il est possible de poser une distinction entre sujet et bénéficiaire⁴. Le *sujet* est toujours le même, quelconque : il est l'acteur de ses droits/

³ Cette expression est reprise de diverses façons. La *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales*, adoptée par le Conseil de l'Europe en 1994, parle de droits que les personnes peuvent exercer « individuellement ainsi qu'en commun avec d'autres » (a. 3., al. 2). Le rapport explicatif précise que « l'exercice en commun des droits et libertés est distinct de la notion de droits collectifs. Le mot 'autres' est entendu dans un sens aussi large que possible, en couvrant les personnes appartenant à la même minorité nationale, à une autre minorité nationale ou à la majorité ». Herczegh interroge à propos de ce commentaire : « est-ce qu'il est possible de nier cette qualification [droits collectifs] à un droit qui n'existe que dans le cas où plusieurs individus sont unis ou quand un nombre considérable de personnes le réclament et dont elles ne peuvent jouir qu'ensemble ? » (G. HERCZEGH, « Droits individuels et droits collectifs (mythes et réalités) », dans *Les hommes et l'environnement, Etudes en hommage à A. Kiss*, Paris, Frison-Roche, 1998, p. 180). Oui, c'est possible, car le droit collectif implique la définition d'une collectivité, et donc d'une discrimination. Le commentaire justifie la distinction par l'analyse du terme « autres » qui demeure ouvert, non-discriminant. Le droit collectif existe et est très précieux, mais ce n'est pas un droit de l'homme. Le fil rouge ne consiste pas à nier les droits collectifs, mais à respecter le décalage hiérarchique, la coupure épistémologique.

⁴ Le titulaire, celui qui est habilité à revendiquer le droit, est au même niveau que le bénéficiaire.

libertés/responsabilités ; libre à lui d'organiser ses interactions. Mais le *bénéficiaire* n'est pas que l'individu : il comprend l'existence des objets ou moyens nécessaires à l'exercice des droits individuels. La notion de sujet dit plus quant à la qualité d'être acteur et surtout interacteur, mais la notion de bénéficiaire, grâce à la réduction qu'elle implique (dans la catégorie de l'action, il n'y a plus que le côté patient), permet d'englober les objets dans le sujet, et donc les institutions et les patrimoines. Le bénéficiaire ne peut jamais remplacer le sujet, il *désigne* seulement à qui la mesure de protection est destinée. La famille, la minorité, la collectivité est alors protégée, bénéficiaire de droits, mais non sujet. Je ne vois aucun problème du point de vue des droits de l'homme à combiner droits individuels et droits collectifs, dans la mesure où les premiers sont des droits humains inconditionnels, alors que les seconds n'en sont pas : ce sont des mesures de protection des premiers exprimées par des droits ordinaires individuels ou collectifs (quel que soit le niveau auquel ils sont protégés dans la hiérarchie des normes : de la constitution aux règlements d'application des lois). Les droits collectifs peuvent être des droits fondamentaux, de rang constitutionnel, qui établissent les structures nécessaires au respect de l'état de droit et de la reconnaissance des diverses communautés ou collectivités qui composent la nation. Mais ce ne sont pas des droits de l'homme. Nous ne pouvons confondre entre droits de l'homme et garanties structurelles nécessaires à la protection de ces droits. Les droits légitimes d'une collectivité impliquent une particularisation et ne peuvent par conséquent être au niveau des droits de l'homme. Mais ils peuvent, sous condition de respect de tous les droits de l'homme pour tous, constituer des mesures de protection d'objets collectifs dont l'équilibre et le maintien sont nécessaires au respect des droits de l'homme.

A une conception faible de l'individu (l'individu naturel) correspond une atomisation du droit. Un droit humain est souvent présenté comme la satisfaction d'un besoin fondamental qu'une personne revendique devant une autorité. Selon cette approche minimale, chaque droit serait un garde fou et rien d'autre : une protection de l'individu contre les empiètements du collectif ; sa logique serait a-sociale, sa position serait sans profondeur (une règle entre des individus, un cadre pour leurs relations). Cette vision ultra-libérale veut ainsi préserver la solidité de droits très limités en nombre

et en compréhension : l'individu est préservé de l'emprise de l'organisation sociale par la neutralité de celle-ci. Le milieu y est conçu comme extérieur au sujet et les droits fondamentaux permettent le maintien d'une distance de sécurité. Sans aller forcément jusqu'à cette position extrême, l'approche ultra-libérale méconnaît l'analyse de *l'objet* d'un droit de l'homme. Or, il est difficile de comprendre l'un sans l'autre car le caractère fondamental de ce type de droit exprimant la dignité humaine postule une proximité d'être entre l'objet et le sujet, une relation de nécessité. La « modernité dérivée » n'a saisi qu'une des « deux caractéristiques majeures de la subjectivité (la conscience de soi et la fondation de l'objectivité) ⁵ ». Le sujet n'est pas seulement bénéficiaire, mais acteur, car l'objet de son droit lui appartient : être sujet, c'est faire l'expérience de la capacité risquée de poser des objets (relations, institutions, choses) par lesquels il s'expose lui-même et entend assumer ses responsabilités. La dimension intrinsèquement sociale du sujet est comprise comme son activité (sa réactivité et son interactivité), et elle ne concurrence nullement son individualité comprise elle-même comme un acte : celui qui consiste à se tenir *en face* d'autrui, pour lui répondre.

2. LES LIENS DU SUJET À SES OBJETS

Nous procédons donc à une double affirmation : l'individualité ne va pas de soi et elle est à promouvoir. Il convient d'assurer sans compromis l'individualité du sujet dans la logique des droits humains, mais en même temps de comprendre cette individualité comme une capacité de s'approprier des objets (non d'être appropriée), et donc d'être tisserand du tissu social sans lequel il ne peut exercer son interactivité, c'est-à-dire son autonomie. Dit d'une façon plus formelle, la prise en compte du sujet ne peut se faire sans celle de la nature du lien qu'il peut entretenir avec des objets précis. Le milieu n'est pas un englobant vague, une sorte de bulle de conditionnement qui relativiserait les libertés de chacun. S'il y avait d'un côté l'individu sujet de droit parfaitement identifiable et de l'autre un milieu vague, nous ne pourrions pas avancer d'un pouce et serions condamnés à l'individualisme ordinaire : celui qui prend la nature de l'individu pour évidente et est incapable de voir que

⁵ A. RENAUT, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard (Bib. des idées), 1989, p. 263.

l'identification du sujet à cet individu pose problème. Au contraire, si nous considérons le milieu comme un système dynamique, à la fois champ d'action et d'oppression, altérité qui donne et qui prend, nous pouvons concevoir le sujet comme un acteur dont les libertés se déploient par les liens avec ses milieux : d'autres sujets, des choses et des institutions. Nous passons alors de l'individualisme ordinaire, non-critique face à la notion d'individu, à l'individualisme méthodologique *qui sait, tout en plaçant l'individu au principe de la socialité, qu'il ne peut pas poser a priori les limites de l'individualité*.

Le sujet est « obligé » de tenir compte d'un extérieur à lui-même autrement que comme simple limite (ma liberté s'arrête là où commence celle d'autrui), ce qui revient à admettre que cette extériorité est en lui-même (ma liberté commence là où commence celle d'autrui), que le milieu environnant est aussi en son milieu. Dès lors son autonomie, comme son individualité, ne va pas de soi ; elle doit s'affirmer, non par une indépendance, mais par une *maîtrise*, autre nom de l'autonomie : la capacité de lier et de délier. Ce qui nous intéresse n'est pas un indivise donné par la nature, mais cela, le sujet qui se constitue comme indivise, certes à partir de la nature mais plus loin qu'elle, certes en cherchant à assurer son identité toujours en danger mais en demandant et en donnant à autrui, y compris en créant ou reconnaissant du « commun ». Le paradoxe est que, pour réaliser son indivision, le sujet doit apprendre à poser (com-poser) l'objet comme une œuvre commune, résultat de libertés interdépendantes. L'autonomie du sujet se mesure à cette capacité de créer, de donner et de recevoir des objets conçus pour augmenter son potentiel de droits/libertés/obligations. L'individualité du sujet ne va pas de soi car ses propriétés (dans tous les sens du terme) sont fluctuantes : les liens sont des jeux (même s'ils engagent sa dignité), des connexions qu'il peut dénouer et renouer de multiples façons.

2.1. L'objet : un « propre » du sujet, un proche du sujet

L'objet du droit n'est pas une chose (nourriture, soin, etc.) mais une relation qui est une œuvre du sujet. Si le sujet est toujours l'individu en relation, l'objet est l'œuvre de ses relations, c'est pourquoi il peut être considéré en bonne partie sous l'angle du collectif, du moins de *l'intentionnel commun*. Le leurre d'un sujet collectif

repose sur la méconnaissance de ce décalage, l'ignorance du fil rouge. On peut affirmer le strict respect de l'individualité du sujet sans sous-estimer les dimensions sociales, collectives et institutionnelles du droit lui-même concrétisé dans son objet. Nous considérons chaque individu qui souffre de la faim car il compte, et rien ne peut justifier ce scandale; mais pour répondre à et de son droit, il ne suffit pas de mettre de la nourriture à sa disposition. Encore faut-il lui permettre d'être acteur d'une relation qui lui permette de nourrir et de se nourrir, d'exercer ses droits/libertés/responsabilités. *L'objet est cette relation librement appropriée par le sujet et non imposée.* Il se compose généralement de relations interpersonnelles, d'institutions et de choses. Si l'objet est une œuvre de relations, cela signifie qu'il est *un nœud de libertés*. Voilà pourquoi il est injurieux de considérer le sujet sans les partenaires de ses libertés.

Etre sujet, c'est être capable de répondre de ses liens sociaux, d'en envisager de nouveaux et de répondre aussi de ses promesses. Respecter les droits fondamentaux de cet individu, c'est correspondre à cette capacité sociale; ce n'est pas lui donner un objet extérieur auquel il aurait droit, mais lui *permettre l'accès aux moyens de restaurer, garantir et développer sa propre capacité*. L'objet d'un droit de l'homme, en tant que porteur d'une dimension de dignité humaine, est proche du sujet, c'est pourquoi celui-ci peut l'approprier, l'intérioriser et, non pas être enraciné comme une plante dans son milieu, mais développer son autonomie par *ses* liens, se nourrir de *ses* milieux, chercher l'interactivité dans les tissus sociaux. L'objet est proche, car il n'y pas de rapport au prochain (l'autre sujet), qui ne soit médiatisé d'une façon ou d'une autre par des objets proches, c'est-à-dire appropriés. C'est aussi cette proximité qui fait du sujet le premier débiteur en principe de son propre droit, débiteur à prendre en compte, et au besoin à réhabiliter, en priorité.

2.2. Le milieu du sujet : un ensemble d'objets

Un milieu est ici considéré non comme un simple donné mais comme un construit, lui-même comme objet (ensemble d'objets) identifiable pour les sujets. Ceux-ci ne sont plus englobés dans un vague environnement; ils sont en relation de libertés/droits/obligations, y compris conflictuelles, avec d'autres sujets par l'intermédiaire d'objets. L'objet peut être défini ici simplement comme *un*

être approprié (autrui, chose ou institution), en précisant bien deux conditions :

- l'acte d'appropriation fait partie de l'autonomie (liberté de donner et de recevoir) ou maîtrise; il est une composante de la liberté d'identification (liberté de reconnaître des liens d'appartenance ou de s'en défaire);
- il comprend une dimension sociale, un espace d'apparence vis-à-vis des tiers : le sujet reconnaît et souhaite que soit reconnu ce qu'il considère comme lui étant propre.

L'approprié est exposé comme objet par le sujet, avec les risques que cela comporte. Etre sujet, *c'est faire l'expérience de la capacité risquée à poser des objets*, des représentations, des créations, des œuvres, des actions, des institutions, soumises à l'appréciation d'autrui, autant d'objets de communication permettant de réaliser de l'intersubjectivité. Le sujet des droits humains n'est pas un donné de nature mais un acteur de culture, une capacité à respecter, protéger et promouvoir. Considérer les liens comme autant d'actes nous permet de nous démarquer à la fois des théories libertariennes du sujet désengagé et des communautariennes du sujet engagé. Par *ses* liens, les liens appropriés, le sujet s'expose en ses objets qu'il peut partager, donner, recevoir ou rejeter; il prend le risque de l'autonomie par l'exposition de ses œuvres. L'autonomie est ici comprise comme proportionnelle à la qualité des liens.

Risque-t-on alors un retour vers la modernité triomphante parce que réductrice, celle du sujet cartésien qui considère la nature exclusivement comme une matière pensable et transformable? Oui, si on comprend la relation sujet/objet unilatéralement. La subjectivité signifie une autonomie, non une domination de la nature, une liberté dans les modes de la relation, non une indépendance qui se traduirait par le loisir de détruire ou de mépriser les autres pôles de la relation, hommes, choses, systèmes en leur milieu. En d'autres termes, il y a *réciprocité* dans la relation entre le sujet et l'objet, entre l'homme et ses milieux. Bien entendu, cette réciprocité ne signifie aucune symétrie; sujet et objets ne sont pas sur le même plan. L'un crée (certes à partir de quelque chose), les autres sont créés (et servent d'intermédiaire et de matériau aux créateurs). Qu'il y ait interaction entre le sujet et les objets qu'il pose, donne et reçoit (toutes les catégories de l'action sont requises : réaction,

action, proaction, interaction), entre l'homme et ses milieux ne signifie pas que le rapport soit symétrique.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que le milieu est un concept original dont la spécificité est la variabilité de perspectives. Il est objet d'un quadruple point de vue ⁶ :

- *pourtour*, environnement ou lieu qui enserme;
- *centre*, ou moitié du lieu; il signifie que l'environnant constitue aussi quelque chose du centre du sujet, ou que celui-ci est traversé par le milieu;
- *moitié d'un lieu*, sa variabilité même, en ce sens qu'il n'est jamais lieu défini, stable, mais plutôt dynamique des lieux, multiplicité et interaction, échange entre deux, tiers – lieu;
- *moyen* d'interaction, de communication, d'ajustement ⁷.

Ainsi le concept de variabilité répond au concept de nœud, comme le milieu à l'identité du sujet, comme un espace d'interrelations, un espace « nouable » répond à celui qui veut comprendre ses liens pour les renouer ou les dénouer et pour en nouer d'autres. S'il n'y a aucune symétrie dans cette correspondance car l'acteur est d'un côté, le milieu n'est pas que passivité : il offre un tissu d'interactivités et donc des temps et des espaces, des résistances et des malléabilités, des opportunités et des impossibilités; il offre des « autres » pour le sujet, des objets, mélanges de sujets, d'institutions et de choses, sans la considération desquels le sujet ne peut exercer ses libertés. C'est au démêlement de ce mixte de personnes et de choses, de conditions spatio-temporelles et d'institutions, mélange sujets – institutions – choses, que nous conduit l'analyse de l'insertion du sujet en ses milieux.

La notion d'autonomie constitutive de la subjectivité implique une bipolarisation interne fondamentale que Paul Ricœur a thématisée de façon précise ⁸. Il y a une individualité dite immédiate qu'il

⁶ Entre une micro analyse (du point de vue de l'individu) et une macro analyse (du point de vue des totalités sociales), il s'agit ici d'une meso analyse, voir ma contribution sur ce sujet : « Et si le lien politique se trouvait d'abord au niveau 'meso' ? Essai sur le 'milieu' des responsabilités », dans M. BORCHI et P. MEYER-BISCH (dir.), *Société civile et indivisibilité des droits de l'homme*, Fribourg, Editions Universitaires (Collection interdisciplinaire), 2000.

⁷ « Tout, dans un certain sens est dans le lieu, tout est à ma disposition en fin de compte, même les astres, pour peu que je fasse des comptes, que je calcule les intermédiaires ou les moyens. Le lieu, milieu, offre des moyens. Tout est ici, tout m'appartient; tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est compris » E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye/Boston/Londres, Nijhoff 1980, pp. 7-8.

⁸ Il synthétise et développe ses travaux antérieurs dans la cinquième étude de *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990).

nomme *mêmeté* (idem) et une autre, médiatisée par autrui, celle du « soi », qu'il désigne comme *ipséité*. En celle-ci l'individualité n'est plus seulement coexistence, mais action, ou plutôt interaction (action et réaction entremêlées) d'un sujet qui agit et qui souffre. Peut-on dire que l'individu ordinaire ou immédiat est caractérisé par la *mêmeté* alors que le sujet, médiatisé par autrui, est *ipséité*? Alain Renaut reprend cette bipolarité en ces termes :

la perspective d'une soumission à des lois que je me suis moi-même données suppose en effet la possible référence à une telle ipséité du moi-même, posée comme distincte de ce qui, en moi, s'y soumet; l'idéal d'autonomie qui définit l'humanisme requiert donc la définition en moi d'une part d'humanité commune, irréductible à l'affirmation de ma seule singularité ⁹.

Tel est l'universel constitutif de l'objet d'un droit humain : un *objet commun*. La subjectivité est donc elle-même constituée d'une bipolarité ontologique entre l'universel et le particulier, sur l'axe de laquelle l'identification se fait comme *singulière*. Sur ce point l'approche culturelle du sujet, c'est-à-dire de son identité, est essentielle (voir ci-dessous, la quatrième partie).

2.3. De la singularité et des capacités du sujet

Les cultures hindoues, islamiques, africaines pensent différemment l'individu; certaines disent ignorer cette catégorie. Mais il est difficile de penser que le sujet n'existe pas partout en cette relation de réciprocité asymétrique : il reçoit de ses milieux et donne, sans quoi il n'a pas de dignité. C'est trop facile de poser d'un côté l'Occident qui ignorerait les liens du sujet, et de l'autre l'Orient ou le Sud qui méconnaîtraient son autonomie. Liens et autonomies se mêlent de mille et une façons, mais l'idée de subjectivité en un milieu, l'idée d'un couple-sans-aucune-symétrie-possible, est à mon sens universelle, ainsi que l'idée des droits et obligations qui doivent la garantir. Le curseur de l'asymétrie et son évaluation peuvent varier, mais la réciprocité est un principe universel, ce qui n'empêche pas des cultures de violer ce principe, de détruire la nature et/ou d'asservir l'homme. Les limites de l'individuation font problème et varient

⁹ A. RENAUT, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier (Optiques), 1995, p. 59.

selon les cultures et selon les options philosophiques, car elles ne vont pas de soi. L'interprétation des limites multiformes de l'individualité permet de comprendre de diverses façons la nature des liens entre le sujet et ses milieux. Il ne s'agit donc pas de chercher plusieurs figures du sujet qui seraient juxtaposées comme des alternatives – individus, groupes, collectivités, communautés, organisations et institutions – et de croire qu'on pourrait ainsi établir différentes catégories de sujets individuels et collectifs. Non, si le sujet est l'homme, son individualité est incontournable et inconditionnelle : c'est le fil rouge. Sa « définition » n'est pas donnée pour autant. Nous cherchons donc plutôt différentes *capacités* du sujet individuel à vivre en commun son autonomie et à *approprier*. Cette position ne diminue en rien l'importance des communautés, bien au contraire, car elle consiste à reconnaître les capacités d'appropriation et d'extension du sujet comme des libertés fondamentales. Nous sommes loin d'une position individualiste de repli confortable assurant la prédominance classique de l'individu réputé naturel. L'individualité capable de se donner à autrui, capable de reconnaître, non seulement des liens d'association, mais des liens d'appartenance, est comprise d'une autre façon, en risque; elle n'est jamais donnée, elle est en position de vulnérabilité, d'exposition. Le sujet n'est pas seul dans la foule, il sait que les liens qu'il assume aujourd'hui l'amèneront à répondre d'obligations qu'il ne peut que très partiellement prévoir à présent. Sa figure exposée en ses objets est tout autre, plus audacieuse mais aussi plus vulnérable. Les différentes figures ne sont pas juxtaposées, ce sont plutôt autant de visages d'un même être, comme dans la représentation des divinités hindoues ou des Bouddha, figurant la multiplicité des visages et des gestes de l'être parfait, priant, donnant, argumentant, protégeant, communiant avec le sol, etc. La divinité en sa perfection peut trouver son unité sereine dans cette poly-activité, mais pour nous, c'est une autre histoire¹⁰ : nous sommes fragmentés, nous devons courir d'une posture à l'autre et nous restons bien souvent entre deux, insatisfaits, dans la diffraction du temps. Ici intervient la spécificité

¹⁰ C'est pourquoi au niveau religieux seulement – au niveau métaphysique au sens kantien – il est possible de penser logiquement un « Sujet » au-delà des sujets, voire un « Sujet » commun, mais pour nous, même Celui-là n'est éthiquement pensable que dans chaque sujet à la rencontre du visage de l'autre, selon la formule de Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*; on peut ajouter aussi : qui vient à l'idée, à la rencontre des œuvres des sujets. Voir E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, seconde édition, 1986.

du culturel, car toute culture est tentative pour répondre à cette question : par quelles voies lier ce qui est hétérogène ? Ou, comment constituer les milieux comme objets pour les sujets ?

3. LE MILIEU :

ENSEMBLE D'OBJETS COMMUNS AUX SUJETS

3.1. La médieté est médieté

Un milieu, avons-nous vu, n'est pas un symétrique du sujet, ce n'est pas un *alter ego* même par métaphore, c'est du tiers. En termes hégéliens la logique d'exclusion est au niveau de la thèse et de l'antithèse, lorsqu'on parvient à l'« enlèvement » dialectique (*Aufhebung*), la synthèse en devenir, c'est-à-dire le niveau de l'universel devenant réalité concrète; l'opposition persiste mais n'est plus exclusive, le tiers est inclus, ou plutôt en voie d'inclusion. La synthèse en tiers, au-delà du couple thèse et antithèse (individu et collectif exclusifs l'un de l'autre), est devenir, elle n'est pas immédiatement une nouvelle thèse; elle est inclusion, ou médieté, et en ce sens peut être considérée comme fragmentairement réalisée dans une nouvelle thèse un peu plus complexe, sans parvenir à autre chose qu'un moment distinct, reconstituant une unité provisoire trop factice jamais accomplie. La synthèse est une étape de la subjectivation, le sujet est un peu plus individué et engagé en même temps, à mesure qu'il est capable d'inclure du tiers, en lui et dans ses relations. Le sujet ne devient tel que lorsqu'il intègre du milieu (*Umwelt*) en son propre milieu (*Mitte*). Admettons ici sans relecture des thèses hégéliennes que le tiers qui nous occupe ici est un tiers inachevable autrement que par fragment, autrement que par inclusion de complexité dans les relations duales (immédiates). Nous pouvons alors souscrire à la définition du milieu que donne François Ost :

Cette relation, la propriété émergente du rapport homme-nature, nous l'appelons « milieu ». Voilà notre hybride, quasi-objet ou quasi-sujet, comme on voudra, qui dira les liens et tracera les limites. Il ne s'agit plus ici de penser en termes d'« environnement » (nature-objet : l'homme au centre, entouré d'un réservoir naturel, taillable et corvéable à merci), pas plus qu'en termes de « nature » (nature-sujet au sein de laquelle l'homme est immergé sans qu'une spécificité lui soit reconnue). Dans l'« entre-deux » de la nature et de l'artifice, il s'agit

*de donner corps à ce champ de transformations réciproques de l'humain par le naturel et du naturel par l'humain*¹¹.

Un milieu est un ensemble de relations aux propriétés émergentes; il reste de l'ordre de la pluralité, et le fait que, par le jeu des interactions, des propriétés émergent et puissent se stabiliser n'en fait jamais une unité. C'est pourquoi, un milieu ne peut être sujet (bien qu'il soit constitué aussi d'un ensemble de sujets mêlés aux objets), et ne peut pas être non plus inerte (ensemble malléable de matériaux), mais seulement interprété comme objets par le sujet, à la condition que celui-ci ait la capacité de le saisir sous une unité, c'est-à-dire plutôt comme un ensemble partiellement choisi d'objets. Interpréter le milieu comme un ensemble d'objets signifie que le sujet ne consent pas à un environnement aveugle; il veut trier et devenir maître des stratégies. Un milieu est pensé, ce n'est pas un simple donné; il est « subjectif », non pas au sens ordinaire de relatif à un seul sujet, mais au sens d'objets posés par le processus de subjectivation. Pour comprendre son milieu, le sujet a besoin de l'habiter, de l'approprier en y créant des objets identifiables par lui-même et par autrui. C'est pourquoi, et pour une fois, je ne suivrai pas François Ost dans la voie d'une « nature-projet », car le projet est une catégorie de l'action, donc du sujet. Que celui-ci doive tenir compte du temps de la nature, respecter sa complexité, qu'il doive assurer la durabilité de tout développement ainsi que le respect des générations futures, ne fait pas de la nature un partenaire au même niveau : c'est le milieu muet commun à tous les sujets, passés, présents et futurs, intermédiaire entre eux, source commune.

Par son mutisme, le milieu est moins que le sujet, il n'est pas acteur autonome, y compris quand l'objet constitué en milieu est un acteur collectif (car il n'est que délégation des voix des sujets). Mais en même temps il est au-delà car, pour en respecter la valeur, le sujet, seul et en commun, doit lui prêter sa voix, l'interpréter. Un milieu n'est pas qu'une *res extensa* à dominer mais il n'est pas non plus une totalité englobante. Le respect que le sujet doit à ses milieux passe par une interprétation interactive. Il interprète et constitue partiellement le milieu en objets. Ce ne sont pas des objets au sens ordinaire de choses et structures simplement utilisables. Ces objets posés par le sujet sont des interprétations du milieu, des

¹¹ F. OST, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995, p. 16.

« inter-sujets », des *témoins* entre les sujets et les choses, utilisables pour créer les tissus de relations. La dimension du projet permet de mettre en valeur la logique temporelle : l'interaction est vécue comme projet par le sujet et comme proaction : il doit tenir compte de la soutenabilité de toute action dans le temps et la prévoir autant qu'il le peut pour respecter la nature des choses et des sujets.

Le « juste milieu » que François Ost cherche à décrire¹² est celui de cette interaction : non un compromis entre l'homme et la nature mais un jeu d'interrelations qui fait que, selon une logique dialectique, les deux termes sont traversés par l'autre.

*Mais, si chaque terme est ainsi amené à se porter vers son autre, c'est que lui-même était déjà dédoublé; il y a scission des éléments, de sorte que, d'une certaine façon, chaque terme est à lui-même sa propre médiation*¹³.

Nous ne quittons pas la logique hégélienne. *L'appropriation est précisément un dédoublement*. Mais là encore, il faut se garder des symétries. La dialectique ne signifie aucune symétrie entre les deux premiers moments que sont la thèse et l'anti-thèse; elle suppose tout au plus qu'ils sont différents dans le même genre comme les contraires d'Aristote : un genre qui n'est pas celui du troisième moment, celui de la synthèse inachevable. Nous pourrions dire ici que *le sujet est traversé en tiers par le milieu qui l'entoure et qu'il entoure* (ou : il est traversé en son milieu par le tiers). Dit autrement : en s'ajustant à ses milieux et en œuvrant pour s'ajuster ses milieux, le sujet crée des justes milieux. Ceux-ci sont le résultat de la dialectique entre les contraires, qui n'est pas ici un déterminisme historique comme la doctrine hégélienne a pu l'extrapoler, mais un patient acte d'ajustement des sujets. Nous sommes alors plus proches de l'analyse aristotélicienne. Le juste milieu, catégorie logi-

¹² « Ainsi se dessinent les conditions de possibilité d'un 'juste' milieu : la limitation de notre volonté actuelle de puissance et de jouissance est le gage de l'établissement de liens avec les générations qui nous ont précédés et avec celles qui nous suivront. Loin d'être une médiocre moyenne entre deux extrêmes, le juste milieu apparaît comme une alternative radicale : radicalité de l'exigence éthique du partage, radicalité épistémologique de l'« entre-deux » (le milieu comme tension entre objet et sujet) » (*ibid.*, p. 17).

¹³ *Ibid.*, p. 248.

que de l'éthique définissant toutes les vertus ¹⁴, nous permet de saisir l'action par le sujet de ses liens aux milieux comme « moyens » de réaliser la justice : non seulement comme ses champs d'action, mais comme les moyens qui lui permettent de chercher et de devenir des figures du juste. *La médiateté est médiété*. L'intermédiation permet l'élévation. Les milieux peuvent être objectivés et transformés par des sujets, et la nature peut devenir paysage, à savoir habitat humain, objet/ressource, c'est-à-dire objet médiateur de subjectivité (et de justice/justesse), ou habitat permettant aux hommes de se retrouver eux-mêmes, et de se retrouver entre eux : objets appropriés ¹⁵. La double face de l'appropriation, passion et action, propriété sur l'objet et propriété du sujet, se trouve exprimée dans la notion de « témoin ». L'objet approprié, milieu naturel habité avec justesse, ou œuvre entièrement construite comme un livre, un tableau ou une institution, est témoin d'une réciprocité intertemporelle entre des sujets, œuvre qui est parvenue à exprimer et à créer un fragment de « juste milieu ». L'œuvre est objet/ressource/mi-lieu de communication. Il y a une étonnante « communauté de témoignage » entre les sujets et les objets bien posés. Ainsi, l'objet d'un droit humain est comme un témoin que les athlètes d'une course de relais se passent : il représente le cumul des efforts. Dans l'œuvre humaine, il y a passage du « témoin de dignité ».

3.2. L'objet est un tiers-commun

L'intersubjectivité est une interactivité. Dit autrement, *l'intersubjectivité n'est pas un autre des sujets*, un collectif qui viendrait s'ajouter à eux ou les englober, voire les remplacer sous prétexte de délégation ; elle est un processus des sujets, mieux, un processus de subjectivation qui consiste en la modification de la position de chaque

¹⁴ Voir le commentaire que fait P. RICŒUR (*Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 235-236) au livre V de *L'Éthique à Nicomaque*. Dans un climat puritain qui souhaite affranchir le juste de tout calcul, il est difficile de concevoir la doctrine aristotélicienne du juste milieu autrement que comme pragmatique. En réalité, elle relève de la *praxis* dans toute sa noblesse : le milieu est sommet ajusté, ce qui permet de donner un contenu au terme d'égalité : il y a égalité de proportion entre deux réalités incomparables (en particulier deux sujets, quand ils sont dans une juste situation).

¹⁵ L'expression semble un pléonasme, car l'objet est posé par le sujet par un acte d'appropriation. Mais on peut distinguer deux degrés dans l'appropriation. L'objet est une représentation posée par le sujet, ce qui signifie une propriété intentionnelle (premier niveau), mais pas encore qu'il veuille exploiter l'objet posé comme une ressource, ce qui signifie une propriété médiate, utilisable (second niveau). L'objet représenté peut en effet être posé comme hostile, à écarter à cause de sa *médiocrité*, caricature de la *médiété*.

sujet en face des autres, selon le propre de la communication. Une communication « hors sujet » est la simple transmission d'un message ; une communication intersubjective crée un *dépositionnement des sujets* sous l'effet du face à face (le face à face dual et le « face au tiers » ou « face au public » : face à une infinité possible de visages). Ce n'est pas un autre des sujets qui leur serait extérieur : toute l'extériorité est celle des autres sujets qui vient altérer la position du premier, risque de le désubjectiver, l'obliger à une passivité qui va l'altérer. *L'intersubjectivité ne fait pas nombre, mais introduit le nombre dans chaque sujet comme son « en face », elle déplace l'individu dans la posture du témoin*. En le faisant sujet, elle ne met pas l'individu dans le collectif en dehors de sa volonté propre, mais elle met le collectif dans l'individu. Un Français n'est pas quelqu'un qui appartient au peuple de France (les institutions cherchent toujours à inverser la logique subjective), c'est un homme voulant et devant co-répondre de ce patrimoine commun. C'est pourquoi cet individualisme méthodologique est le contraire d'une dévalorisation du collectif : si celui-ci ne fait pas nombre avec les sujets, il n'est pas en concurrence ; il en est un milieu au sens de moyen : moyen d'intériorisation de l'altérité.

Le collectif, le tiers désignant n'importe qui ¹⁶, signifie en fait surtout ceux qui sont sans voix, ceux qui sont oubliés (car les autres ont de quoi se faire entendre), soit parce qu'ils sont passés (les morts) et à venir (les générations futures) soit parce qu'ils sont pauvres d'une façon ou d'une autre, minorisés ; c'est pourquoi, c'est un autre intériorisé infiniment précieux, qui commande au sujet, non pas d'obéir au leurre du collectif (c'est-à-dire à ceux qui s'en emparent), mais d'obéir à *quiconque* est sans voix, « personne ». Le sujet est provoqué par le visage de cet autre quelconque parce qu'il est « personne », un *vide joint au sujet* ; l'être commun produit par l'acte de communiquer est une relation de réciprocité qui modifie l'être du sujet de l'intérieur ; ce n'est pas de l'être positif qui s'ajouterait de l'extérieur comme la marque du groupe (selon une approche positive du bien commun qui conduit à un collectivisme), c'est une capacité nouvelle d'interaction ouverte par d'autres sujets.

¹⁶ Comme l'individu peut être pris à un niveau descriptif (concept en extension), ou analytique (en compréhension) et désigner l'indivision du sujet, le collectif peut signifier une classe d'individus au premier sens, ou l'ouverture en tiers de chaque sujet (au sens de l'intérêt collectif, parfois synonyme d'intérêt commun, ou d'intérêt public).

L'intersubjectivité est une objectivité posée par les sujets et dont ils doivent tenir compte ¹⁷.

La réciprocité est la clé de l'interaction, car l'action n'est pas seulement une projection du sujet qui rencontrerait heureusement d'autres projets permettant l'émergence de nouveaux effets. Toute action suppose une passion, un premier moment où elle est réaction (l'acte est patient avant d'être agent, pour Aristote) : l'intersubjectivité est une interaction des sujets qui développent leur processus de subjectivation par la parole réciproque, c'est donc un développement des sujets, en rupture avec toute idée de totalité. Nous retrouvons la grande thèse de *Totalité et infini* : l'altérité dans le sujet, ou le surgissement de l'extériorité par la perception du visage de l'autre homme qui parle, est l'inclusion de l'infini dans l'individu, et non son adhésion à une quelconque totalité.

La rupture de la totalité n'est pas une opération de pensée, obtenue par simple distinction entre des termes qui s'appellent ou, du moins, qui s'alignent. Le vide qui la rompt ne peut se maintenir contre une pensée, fatalement totalisante et synoptique, que si la pensée se trouve en face d'un Autre, réfractaire à la catégorie. Au lieu de constituer avec lui, comme un objet, un total, la pensée consiste à parler. Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité ¹⁸.

La nécessité de répondre au visage de l'autre qui parle, prise de conscience d'un infini commun de la communication, renforce la subjectivité du sujet, augmente ses capacités de lien à autrui, de rupture face aux totalités, aux appareils ¹⁹. L'objet devient un leurre pour les sujets, il fait nombre, quand il se revêt de l'illusion

¹⁷ « La troisième personne donne donc une fondation de tout le réel extérieur, de l'objectivité dans son ensemble, unique et universelle, en dehors de tout sujet en première et deuxième personne » (M. SERRES, *Le Tiers-Instruit*, Paris, F. Bourin, 1991, p. 85). Pour reprendre Levinas, « le visage de l'autre me commande » signifie que le collectif – le tiers – ne peut commander le sujet que par (ou pour) le pauvre, cet autre sujet en situation d'humiliation, et jamais par (ou pour) le puissant.

¹⁸ LEVINAS, *supra* note 7, p. 10. Voir aussi en particulier p. 33 : « La vérité surgit là où un être séparé de l'autre ne s'abîme pas en lui, mais lui parle. Le langage qui ne touche pas l'autre, fût-ce de tangence, atteint l'autre en l'interpellant ou en le commandant, ou en lui obéissant de toute la droiture de ces relations ». E. Levinas se démarque toujours soigneusement de Heidegger : « De plus, chez Heidegger, l'intersubjectivité est coexistence, un *nous* antérieur à Moi et à l'Autre, une intersubjectivité neutre. Le face-à-face, à la fois, annonce une société et permet de maintenir un Moi séparé » (p. 39).

¹⁹ Ce que Touraine appelle les systèmes. Je préfère garder à la notion de système toute sa valeur ouverte, modèle idéal d'organisation et de connectivité qui mesure la vitalité d'une structure sociale, et réserver alors la valeur péjorative aux totalités qui peuvent se présenter comme des leurres, des « sujets collectifs », et qu'il est plus facile de nommer des « appareils ».

de la totalité, alors qu'il ne peut jamais être qu'un moyen pour les sujets, un « inter-sujet », milieu d'infini, et donc objet/ressource et pas simple outil, mais jamais autre sujet : seulement autre lieu, résultat de la capacité d'objectiver d'« avoir lieu », de créer d'autres lieux, de rencontre et de ressource pour les sujets. A la différence de l'individualisme ordinaire, cet individualisme méthodologique qui préserve avant tout la rupture entre chaque sujet, considère un universel commun, *mais uniquement sous mode négatif*. Cette distance incompressible du face à face – toujours le fil rouge – fonde le social comme infini et jamais comme totalité.

L'universel n'est pas une globalité qui nous enserme, il est capacité d'ouverture, en tiers. Autrement dit, l'universel est partout, c'est la ligne de front des droits de l'homme, dans les territoires les plus sordides comme dans nos déficits démocratiques. L'universel inclus est précisément ce qui fait l'homme cultivé, le « Tiers-Instruit », selon l'expression de Michel Serres. Nous refusons un bien commun qui obligerait par son contenu positif et donnerait à penser tous les sujets dans un même moule. Mais si ce bien commun est ouverture au tiers, nous gardons la nécessité du commun sans lequel il ne peut y avoir ni communication, ni milieu humain, et nous nous écartons de tout danger positiviste. Le « tiers commun », à savoir la nécessité d'inclure le tiers dans toute relation apparaît comme l'ouverture éthique commune aux exigences très concrètes, l'ouverture qui définit le problème de la proximité. Qui est le prochain ? Ouverture à qui et à quoi ? Le tiers n'est pas qu'un indéterminé, son équivocité demande à être précisée. Cette négativité du sujet se mue en positivité seulement dans la responsabilité :

Tous les attributs négatifs qui énoncent l'au-delà de l'essence se font positivité dans la responsabilité – réponse répondant à une provocation non-thématisable et ainsi non-vocation, traumatisme – répondant avant tout entendement, d'une dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent ²⁰.

3.3. Le milieu est une culture démocratique

Quel est l'autre du sujet ? *Il n'y en a pas*, puisqu'il n'y a ni double ni pendant, mais un tiers-mélangé sujets/objets qui fait intrusion dans toutes les relations duales, à savoir n'importe qui et n'importe

²⁰ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Nijhoff, 1986, p. 14.

quoi avec leurs interrelations en sus. Mais il est possible au sujet d'instituer des structures en ces milieux afin de créer les conditions de possibilité des processus de subjectivation, de juste interaction entre les sujets. La démocratie est cette invention sociopolitique. Alain Touraine explique avec clarté cet effet de miroir entre construction personnelle du sujet et construction collective de son milieu favorable, système d'objets. Je relève dans *Qu'est-ce que la démocratie?* des arguments que je reconstruis en trois moments. *Premièrement*, la démocratie n'est pas du domaine du donné, individu ou collectivité, mais relève du construit :

La démocratie n'est au service ni de la société ni des individus, mais des êtres humains comme Sujets, c'est-à-dire créateurs d'eux-mêmes, de leur vie individuelle et de leur vie collective. La théorie de la démocratie n'est que la théorie des conditions politiques d'existence d'un Sujet qui ne peut jamais être défini par un rapport direct de soi à soi qui est illusoire ²¹.

Elle est le milieu du sujet selon les quatre perspectives indiquées plus haut (environnement, centre, demi-lieu, moyen). *Deuxièmement*, la théorie de l'unité démocratique, quelles que soient les formes variées des cultures démocratiques, correspond littéralement au problème de l'identité du sujet, combinant ses libertés dans l'espace nodal des oppositions radicales, ouvrant ainsi une correspondance importante, non entre individu et communauté, mais entre sujet et société démocratique ²². *Troisièmement*, celle-ci n'est pas qu'une condition d'existence, un environnement favorable au développement des subjectivités; elle est bien plus que cela, beaucoup plus fondamentale; elle est en quelque sorte au cœur du sujet. Il précise cela en un texte très hardi :

L'individu est séparé de lui-même par des situations organisationnelles et institutionnelles chargées d'obstacles à la formation d'une expérience qui pourrait ensuite s'échanger avec d'autres. Le rapport de l'individu à lui-même, par lequel se constitue le sujet, est plus

²¹ A. TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris, Fayard, 1994, p. 34.

²² « Le sujet est à la fois raison, liberté et mémoire. Ces trois dimensions correspondent à celles de la démocratie, car l'appel à une identité collective doit se traduire dans l'organisation politique par la représentation des intérêts et des valeurs des différents groupes sociaux, tandis que la confiance en la raison renvoie au thème de la citoyenneté, comme l'avait voulu la Révolution française, et que l'appel au droit naturel est directement associé à l'idée de liberté et à une vision individualiste de la société qui conduit à limiter le pouvoir d'Etat pour préserver les droits fondamentaux de l'individu » (*ibid.*, p. 180). À mon sens, la raison déclare le droit en posant l'égalité, et la mémoire permet l'éclosion de la conscience du devoir, conférant au sujet la jouissance responsable de ses libertés.

fondamental que les rapports des individus entre eux, parce qu'il se heurte à la dépendance vécue. *La démocratie se définit d'abord comme un espace institutionnel qui protège les efforts de l'individu ou du groupe pour se former et se faire reconnaître comme sujets* ²³.

Le travail de subjectivation personnelle ne peut se faire que par une participation au travail commun de démocratisation, ce qu'il avait annoncé en une formule audacieuse et raccourcie : « la démocratisation, subjectivation de la vie psychique ²⁴ ». Nous sommes loin d'une perspective d'un bien commun donné, selon laquelle chaque individu ne se réaliserait que dans le partage d'une commune humanité. Cette perspective ne serait pas fausse dans la mesure où personne ne prétendrait connaître le contenu de ce bien commun; elle n'est favorable aux libertés que si le bien commun reste de l'ordre intentionnel négatif. Mais Touraine donne structure à cet être commun intentionnel. Il fait ainsi écho au « détour interminable à soi » de Levinas, puisque ce détour passe par l'institution des rapports en tiers ²⁵. Le je et le tu ne font pas le sujet; il leur faut aussi la perspective et le regard de la tierce place, non pour se mettre entre eux, non pour relativiser le caractère abrupt de la relation à deux, mais pour que chacun vive sa propre complexité et laisse dans le face à face un peu moins de chance à l'illusion.

4. LA SPÉCIFICITÉ DES DROITS CULTURELS

Les liens entre le sujet et les objets des droits de l'homme peuvent être démontrés à partir de n'importe lequel de ces droits, mais il apparaît que les droits culturels sont la voie royale. Ils sont dans le système des droits humains les droits à l'identité – plus exactement, les droits d'accès aux processus d'identification – ce qui implique qu'ils explorent et garantissent les capacités du sujet à se

²³ *Ibid.*, p. 179, souligné par moi.

²⁴ A. TOURAINE, *supra* note 2, p. 400. Voir mon analyse de cette compréhension de la démocratisation comme subjectivation : « La notion de démocratisation au regard des droits culturels », *Hermès* vol. 19, Paris, Ed. du CNRS, 1996, pp. 241-264, ainsi que mon dialogue avec Touraine dans M. BORCHI et P. MEYER-BISCH (dir.), *La pierre angulaire. Le « flou crucial » des droits culturels*, Fribourg, Editions universitaires, 2001.

²⁵ Voir la citation ci-dessous en 4.1 : le problème de l'identité.

lier et à se délier, notamment en étant créateurs d'objets ²⁶. La mise à jour de ces droits interdit toute idéologie des droits humains, car ils indiquent que le sujet n'est pas donné, n'est pas connu, mais à construire, et que c'est cette subjectivation qui est l'objet commun à tous les droits du système.

Seule la définition des droits culturels, ainsi que des dimensions culturelles de chaque droit de l'homme compris dans l'indivisibilité de l'ensemble, permet de chercher une cohérence dans ce processus. Comment les droits/libertés/responsabilités culturels permettent-ils la définition de nouveaux acteurs sociaux et de nouvelles procédures de participation aux espaces publics? Cette pierre angulaire, longtemps délaissée par les bâtisseurs de notre conception des droits humains et de la démocratie, permet seule de caler la voûte des droits et libertés qui constitue l'équilibre aussi bien du respect des personnes que des communautés, et donc du lien politique.

4.1. Le problème de l'identité

Ecart entre moi et soi, récurrence impossible, identité impossible. Personne ne peut rester en soi : l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême. Le retour à soi se fait détour interminable. Antérieurement à la conscience et au choix [...] l'homme s'approche de l'homme. Il est cousu de responsabilités. Par elles, il lacère l'essence. Il ne s'agit pas d'un sujet assumant des responsabilités ou se dérochant aux responsabilités, d'un sujet constitué, posé en soi et pour soi comme une libre identité. Il s'agit de la subjectivité du sujet – de sa non-indifférence à autrui dans sa responsabilité illimitée, – car non mesurée par des engagements – à laquelle renvoient assomption et refus des responsabilités ²⁷.

Le sujet « cousu de responsabilités » dont l'identité relève de l'impossible ainsi qu'Emmanuel Levinas l'analyse sur le plan éthique,

²⁶ La démonstration par les droits économiques a l'avantage de montrer la construction systématique de l'objet. Voir les publications de notre groupe sur les rapports entre Éthique économique et droits de l'homme, sur notre site www.unifr.ch/jiedh. La démonstration par les droits culturels montre le lien intime entre le sujet et ses objets. Voir le projet du « Groupe de Fribourg » avec son commentaire : P. MEYER-BISCH (dir.), *Les droits culturels, projet de déclaration*, Paris/Fribourg, UNESCO/Editions universitaires, 1998.

²⁷ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, pp. 97-98.

correspond bien à l'arlequin que Michel Serres décrit ²⁸, cousu de diversité culturelle, instruit en tiers, tout comme le sujet pour Levinas est responsabilisé en tiers. Ce tiers apparaît comme une démultiplication indéfinie des relations duales à risque, une exposition permanente. L'identification ne peut se faire « sans rattraper une chute », celle de la perte de soi, de l'assujettissement à des forces aveugles. Encore faut-il avoir éprouvé cette chute entre tous les possibles, entre les pôles opposés, pour tenter de refaire sans cesse le nœud jamais trop serré de l'identité en nouant et dénouant les liens, en refusant et en appropriant. L'identité est une façon unique de poser le rapport à autrui, elle n'est ni solitude ni communion, mais *témoignage* d'un soi qui est toujours autre et que le moi cherche à habiter ²⁹.

4.2. La culture est une peau

La culture d'un être humain, de même que celle d'un groupe, est comme une peau. Elle est superficielle et identitaire; fragile et forte; d'une sensibilité épidermique toute intime; tournée vers l'extérieur comme une épiphanie du visage, pour reprendre l'une des expressions fortes d'Emmanuel Levinas : une apparition de l'intériorité. C'est parce qu'elle est *passage* qu'elle est beauté : elle permet au sujet de se faire objet, de se mettre à la disposition d'autrui. La peau est plus qu'une métaphore car le sujet s'expose en sa peau comme en un objet. Ses œuvres, celles du moins qui ne sont pas exclusivement utilitaires s'il en existe, sont des prolongements de son corps sous de multiples formes. Toutes sont passage entre le vivant et la parole, objets-témoins de son écart intérieur, objets qui livrent quelque chose de son intimité. En retour le corps propre est travaillé, présenté, exposé et protégé tout à la fois. Tels sont, pêle-mêle, le visage contemplé, le paysage aimé, le bâtiment habité et visité avec la même émotion, la musique, la danse ou le théâtre

²⁸ « Glissante, la tierce place expose le passant. Mais nul ne passe sans ce glissement. Personne n'a jamais changé, ni telle chose du monde, sans rattraper une chute. Toute évolution et tout apprentissage exigent le passage par la tierce place. De sorte que la connaissance, pensée ou invention, ne cesse de passer de tierce en tierce place, s'expose donc toujours, ou que celui qui connaît, pense ou invente, devient vite un tiers passant. Ni posé ni opposé, sans cesse exposé » (M. SERRES, *supra* note 17, p. 34).

²⁹ J'ai développé ailleurs le nœud de l'identité culturelle qui est une interprétation des méthodes, ou chemins, que le sujet est obligé d'emprunter, d'inventer, pour tenter son identification : « Quatre dialectiques pour une identité », dans *Comprendre, Revue de philosophie et de sciences sociales*, n° 1, 2000, PUF, *Les identités culturelles* (W. KYMLICKA et S. MESURE [dir.]), pp. 271-295.

vécus : tous révèlent à l'homme ébloui la fragilité de ce qui est le plus vital.

La culture est « l'espace d'apparence », selon la définition qu'en donne Hannah Arendt³⁰, l'espace qui donne sa réalité mondaine aux libertés, qui permet aux personnes de se révéler. Sans cette capacité de s'exposer, de trouver les chemins de l'interaction, toutes les libertés seraient vaines. Ce n'est pas pour rien qu'on parle en systémique de la « peau » des systèmes pour désigner leur frontière. Toute la définition d'un système est dans sa frontière, organe complexe de filtrage entre les interactions internes et externes. La culture est la peau de tous les systèmes sociaux comme elle est la nôtre. Elle est une face du sujet, c'est en cela que ce n'est pas qu'une métaphore : toucher et passage entre sujet et objet, expérience de la proximité. Prise en ce sens analogique, la notion de « corps social » est recevable puisqu'elle n'indique pas une totalité quasi-naturelle, mais un ensemble suffisant d'interconnexions pour que les sujets y trouvent une réelle communauté d'engagement, un espace commun d'apparence.

4.3. Les deux témoins

Le sujet et l'objet sont l'un et l'autre témoins en deux sens différents et qui se répondent. Pas de témoignage sans un objet qui atteste du côté du non-parlant, et sans une parole qui atteste de l'autre côté.

*La subjectivité se présente comme témoin, peut parler pour ceux qui ne peuvent parler. Le témoignage est une puissance qui accède à la réalité à travers une impuissance de dire, et une impossibilité qui accède à l'existence à travers une possibilité de parler. Les deux mouvements ne peuvent ni se confondre dans un sujet ou une conscience, ni se scinder en deux substances sans communication. Cette intimité indémaillable est le témoignage*³¹.

Il n'est pas possible au sujet de tenter l'unité de son identité sans passer par une multitude d'objets culturels. Mais plus profondément, si cette identité est en position toujours instable sur la césure fondamentale entre ce qui parle et ce qui ne parle pas, cet acte volontaire d'unification des deux rives n'est pas qu'interne au sujet ;

³⁰ H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard (Folio, essais), 1972, p. 193.

³¹ G. AGAMBEN, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages 1999, pp. 191-192.

elle implique la capacité de saisir du non-parlant, beaucoup de non-parlants, en dehors de lui, des objets culturels : choses et institutions. Autrement dit, *l'écart entre moi et soi passe par les choses* ; la lente *approche* avec appropriation partielle du milieu/césure du sujet, se fait par celle des milieux/autour du sujet. L'extériorisation par l'œuvre (admiration et création) est la médiation nécessaire pour approprier ce qui ne peut parler. La subjectivation exige la qualité du don de la parole, la capacité de faire parler les morts, les choses, les institutions, les communautés, par tous les savoirs, arts et artifices exposés dans le double espace privé/public d'intermédiation infiniment ouvert tout en étant obligé à une clôture pour qu'une parole puisse répondre à une autre parole. L'espace de la parole correspond au dédoublement du sujet, écart de soi à soi, passage privé/public : espace privé au sein duquel le sujet tente de composer son identité, espace public qui constitue formellement le milieu politique des sujets. Le témoin est seul, en une responsabilité irrécusable, et en même temps porteur d'une charge commune, c'est en cela qu'il indique justement la position du sujet : son écart. *L'indivision du sujet et le caractère commun de l'objet*. Il est face aux autres mais non simplement à côté, ce qui rompt toute idée de communauté naturelle comme de toute coexistence individualiste. « Face à » signifie qu'il envisage, qu'il a la difficile possibilité de parler. Par l'expérience de l'« intimité indémaillable » qui fait le témoignage, il sait que la parole ne le délivrera pas, ne l'exprimera pas, mais l'exposera peut-être. Il reçoit d'autrui et de lui-même le commandement de parler, et pour le faire avec une chance de communication, il fait appel aux autres mais aussi aux choses, aux objets culturels comme à autant de paroles qui sont là en attente³².

4.4. L'objet culturel

L'objet culturel, ou objet d'un droit culturel, (vestige architectural, œuvre écrite peinte ou jouée, institution, comme autant de choses et traditions que les sujets exploitent, modifient, entretiennent,

³² « L'homme est l'être qui, en se heurtant aux choses et uniquement en se heurtant à elles, s'ouvre à ce qui n'est pas une chose. Et inversement : celui qui, étant ouvert à ce qui n'est pas une chose, est, uniquement pour cela, livré irréparablement aux choses. Non-chosalité (spiritualité) signifie : se perdre dans les choses, se perdre au point de ne pouvoir concevoir que des choses. Et alors seulement, en expérimentant l'irréductible chosalité du monde, se heurter à une limite, la toucher. (Tel est le sens du mot 'exposition') » (G. AGAMBEN, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990, pp. 114-115).

nent et se transmettent) est un témoin des témoins, dans les deux sens que rappelait Agamben : celui qui se pose en tiers entre deux parties, et celui qui atteste ce qu'il a vécu. Ce sont des restes ou des traces, des vestiges tels les archétypes de Jung : les lits des rivières. Le lit peut être à sec, mais il est là, prêt à recevoir le courant non comme une simple canalisation mais comme un réceptacle avec sa double rive qui peut revivre, reprendre sa propre et lente transformation, son creusement. Telles sont les langues, mais aussi les autres traditions (les « porteuses »), seulement quand elles portent du creux et non du plein, quand les rives sont assez fortes pour donner du sens à la richesse des flux.

Rien n'est mécanisme dans l'objet culturel car il est trop riche pour cela, son être n'est *que* potentiel jamais réductible à une chose ni à un résultat, sa richesse est d'être un creuset pour les métamorphoses originales; rien à voir avec une tradition déjà coulée et qu'il faudrait utiliser sans y toucher. L'employer sans l'altérer, sans lui ôter une once de sa richesse de capacités, mais en la touchant en profondeur, en la pénétrant et en se laissant pénétrer jusqu'à ce qu'une métamorphose s'accomplisse³³. La métaphore, pas si métaphore que cela, de la peau est toujours présente : l'objet culturel présente une peau étonnante, ce mélange de fragilité superficielle et de profondeur, pure forme qui permet de passer d'une activité à une autre, de lui prêter mille et une matières d'émotion³⁴. Cette multipotentialité est le propre de l'objet culturel, rassemblant un nœud assez original pour être universellement perçu, un entremêlement identitaire si singulier qu'il noue dans la richesse d'une complexe simplicité des correspondances entre les matières, les formes, les temps, les territoires, les œuvres communes et solitaires. Le résultat est si étonnant que le sujet peut y trouver comme une hospitalité, un recueillement et une source pour composer son présent. *L'objet culturel est un modèle d'identité pour le sujet, c'est un objet qui, en creux et à sa façon, lui est identique.* La culture large qui nous inté-

³³ Dans la tradition juive, par exemple, il ne faut pas toucher le parchemin de la Thora car il y a risque d'altérer la plus petite des lettres et le rouleau alors ne serait plus digne d'être transmis. Mais il est en même temps enroulé dans un linge qui a lui-même emmaillotté un enfant, afin de symboliser à quel point la Parole doit enrober, interpénétrer toute la vie à partir de l'*infans*.

³⁴ C'est ce que Bachelard, philosophe des matières et des symboles, nomme des « correspondances salutaires », comme dans la dernière page de *L'eau et les rêves*, en son étude sur la parole de l'eau. « Il faudra que l'être malheureux parle à la rivière. [...] Le ruisseau vous apprendra à parler quand même, malgré les peines et les souvenirs, il vous apprendra l'euphorie par l'euphuisme, l'énergie par le poème. Il vous redira, à chaque instant, quelque beau mot tout rond qui roule sur des pierres » (G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*, Paris, Corti, 1942, pp. 261-262).

resse est cette habilitation du sujet à trouver, saisir et utiliser les objets par les actes de contemplation, de rejet, de création. Le degré de culture d'un homme peut se mesurer à cette capacité en de multiples domaines de se saisir des objets, de trouver les ressources nécessaires au processus de sa subjectivation : son identification personnelle par l'identification des objets appropriés : des choses et traditions, et des communautés. L'objet culturel, lui-même nœud dans un milieu, est multidimensionnel. Pour la clarté de l'analyse, il est utile de proposer cependant quelques distinctions relatives. Un objet culturel peut être :

a) une réalité naturelle :

- une chose de la nature (minéral, plante, animal),
- un écosystème (rivière, montagne, paysage,...),

b) une œuvre, toujours à la fois matérielle et spirituelle :

- une chose (œuvre matérialisée), principalement extérieure au sujet,
- une structure sociale (œuvre structurante : institution, communauté) principalement incorporée par des sujets.

Une réalité naturelle n'est objet culturel qu'à partir du moment où elle est reconnue comme valeur, composante d'une écumène (à n'importe quelle échelle). Du côté des objets de l'environnement naturel comme de ceux de l'environnement construit, les choses et les systèmes sont relatifs, puisque les premières ne sont objets qu'à l'intérieur des seconds, et que les seconds sont évidemment composés des premières et de leurs sous-systèmes. Ce n'est donc pas la chose ou la connexion de structures qui est l'objet, mais leur représentation et leur utilisation : *l'objet est intentionnel* (l'objet formel, distinct de l'objet matériel de la scolastique). Enfin, cette intention peut être saisie en deux versants qu'il n'est pas forcément possible de distinguer dans la réalité : le patrimoine et le capital. L'objet, partie d'un patrimoine, est considéré comme ayant une valeur en soi, quoi qu'on en fasse; lorsqu'il est partie d'un capital, il est à exploiter (utiliser sans épuiser, entretenir, si possible développer). Mais la valeur en soi n'est rien si elle ne peut un jour être au moins contemplée, c'est pourquoi un objet de droit est toujours un capital : source et ressource.

L'immédiateté contraignante du sujet, de cet homme-là, unique, ici présent en son corps avec toutes sortes de liens justes et injustes à ses milieux, n'est pas réductible à quelques droits. A l'individua-

lité du sujet correspond l'indivisibilité des droits humains : un seul droit indivisible à la dignité, mais qui ne peut être concrètement respecté que dans une complexité de méthodes, de « directions », c'est-à-dire de droits, libertés et responsabilités distincts et interdépendants. L'indivisibilité correspond à l'individu en ces deux faces : l'immédiateté et la médiété (la complexité). C'est le principe d'unité qui oblige à considérer les droits humains comme un système et non comme une liste, et à interpréter chaque droit en fonction des autres. L'indivision du sujet est incontournable ; il ne peut pas s'en débarrasser pour fuir ses responsabilités ; elle est incessible, car il ne peut plus feindre de trouver hors de lui un principe d'ordre déjà donné. L'indivisibilité est alors son obligation. Chaque droit est un fragment, ou segment, de cette droiture composée. La complexité des objets communs en témoigne, sources et ressources de toute dignité. L'indivisibilité des droits répond à la complexité sociale de l'individualité du sujet : les collectifs ne sont que des objets par lesquels il tente d'appréhender ses interrelations avec les autres et avec les choses.