

En tant que mécanisme servant à identifier un groupe, ses activités et ses symboles, le terme « identité culturelle » est donc *a priori* fonctionnel. Se posant toutefois en synonyme d'influences déterminantes provenant des éléments ancestraux réels, imaginaires et symboliques, en « personnalité de base » ou en « transmission intergénérationnelle » plus ou moins intacte, il limiterait nécessairement l'horizon d'une personne à la frontière de son groupe d'appartenance généalogique ou spirituelle (avec lequel elle pourrait parfois avoir rompu depuis un bon moment), comme si les mécanismes individuels d'adaptation et de défense n'étaient plus opérants. Ainsi surinvesties, les identités culturelles ou d'origine ne peuvent qu'induire appauvrissement psychique, marginalisation sociale et extrémisme. À s'y accrocher, ajoute G. Devereux [21, p. 163], on « révèle une faille ou une lacune dans la conception qu'on a de soi-même en tant qu'entité multidimensionnelle ».

Généalogie et transmission intergénérationnelle

Bien entendu, toutes ces réflexions se répètent concrètement dans l'héritage biologique, social et psychique de l'humanité. Touchant à tous les aspects de la vie, les mécanismes de transmission s'avèrent autant liés aux souhaits et fantasmes des sujets qu'au fonctionnement institutionnel d'une société. Corps et engendrement, constitution psychique et formation de personnalité, puis enseignement et parole judiciaire deviennent les révélateurs privilégiés des effets du legs intergénérationnel.

Corps, vie et mort

La marche de l'esprit longuement évoquée ne s'accomplit pas, certes, sans prendre concrètement corps dans l'œuvre de la chair. Ce n'est donc qu'enchâssée à son tour dans les formes instituées (valeurs, symboles, traditions...), que la reproduction biologique offre à la transmission une plénitude de sens. Elle doit, pour ce faire, résumer toutes les catégories de l'être-au-monde, depuis la pulsion et le désir jusqu'à la transcendance et la constitution du sujet politique. Car nous inaugurons notre existence par une préinscription dans le registre du désir inconscient et conscient, tant des auteurs de nos jours que de leurs prédécesseurs et des groupes d'affiliation où les uns et les autres avaient été reconnus. Dans ce champ de signification en référence au Verbe, s'était en effet toujours tenu un discours moral et social concernant la régulation des rapports interindividuels et la construction du pouvoir politique (interdits qui humanisent, normes juridiques, mécanismes de refoulement ou de sublimation...).

On le sait : ce n'est pas uniquement la continuité de l'espèce que la reproduction biologique assure. Selon les conditions de vie et de développement se définissent des systèmes d'autoconservation et d'échange résumés par les codes régissant les alliances matrimoniales et la filiation⁶⁴. En lien au départ avec la pulsion et l'imaginaire, la conception (dans les deux sens du terme) d'un être humain se heurte vite – comme y insiste P. Legendre [53] – à la rationalité instituée. Organisation sociale et pouvoir assignent, en fait, une place et une fonction suivant l'ordre et les circonstances d'arrivée au monde, elles-mêmes pénétrées de discours ancestraux qui, tout compte fait, s'enracinent dans le sacré. C'est pourquoi toute naissance s'entoure de rituels et se définit comme le centre d'une liturgie dont la célébration commémore, relit, réunit, initie et ordonne. Faute de quoi, les humains sont des laissés-pour-compte, voués à l'abandon et, par conséquent, à la mort sociale, voire – dans beaucoup de sociétés – physique. Cette transmission par la chair est, en résumé, raison juridique et causalité qui rendent les géniteurs de simples délégués du Verbe devant impulser le sujet dans les registres de la parole (codes symboliques et métacommunication) et de la politique (soutenue par la construction juridique et les interventions judiciaires).

Incrustées dans un ordre⁶⁵, parenté et filiation sont donc l'expression d'un discours fondateur, écho d'une parole lointaine qui pénètre les individualités, transcende l'union des corps et introduit des espérances. Par la naissance s'établit la succession chronologique qui cimenterait la différenciation des êtres et des générations. À la séparation biologique entre la mère et le nouveau-né s'accorde une organisation sociale qui implique honneurs et obligations, devoirs d'humanisation envers la progéniture et distribution patrimoniale. Cet héritage composite dessine des contours identificatoires où les aspirations à la complétude transforment les projets d'alliance contrariés ou les pulsions refoulées en désir de continuité de valeurs groupales et de construction culturelle. Ainsi, formulée sur le triple plan corporel (souvent inconscient), matériel et social, la généalogie se lit-elle institutionnellement – donc juridiquement – et psychologiquement, sous peine de folie et de meurtre, comme impossibilité de « s'autofonder », de « se reproduire soi-même, de s'engendrer soi-même, de se causer soi-même » (P. Legendre, 53, pp. 105, 165 et 169). D'emblée, l'individu est arraché à sa propre sphère d'autonomie. L'éducation continuera cette œuvre simultanée de dépaysement, d'alignement sur les autres et d'ouverture sur l'anhistorique qui, par le langage et la loi, fonde toute transmission.

Cette autre manière de faire entrer dans la dette reste tributaire du biologique qui remonte à l'aube des temps. La quête de l'origine – donc d'une fiction qui nourrit l'amour

64. Ce n'est point par hasard qu'un groupe recourt à telle ou telle forme d'union (endogamie, exogamie, homogamie, lévirat, sororat...), diversifie ou renverse les formules.

65. Sous les trois aspects du concept : inauguration d'entité spirituelle, hiérarchie classificatoire et injonction déterminante.



de (la transmission de) la vie – nous confronte simultanément, comme le démontre magistralement F. Nietzsche, à trois champs d'investigation : les pulsions, l'affect, le désir... bref, la vie et la volonté de puissance qui la meut – ce dont le corps est le siège ; l'esprit qui unit les mouvements pulsionnels en les équilibrant ou en leur donnant une raison dans la conscience ; les idéaux que la culture traduit par la morale, la religion et les conceptions les plus diverses. Aussi parenté et filiation n'adviennent-elles jamais, dans aucune société connue, par le seul effet de la biologie (reconnaissance d'ADN, don de sperme ou d'ovule, accouchement...). On est constitué père, mère, fils ou fille de quelqu'un *par une parole publique, prononcée en public dans un cérémonial public*, et incrustée dans la règle immuable de la dette. Par cette triple condition de proclamation de l'insertion de l'être dans le tissu humain se rétablit la chaîne qui relie les morts aux vivants.

Quand un chaînon vient à *manquer totalement*, surgit un drame culturel et individuel. L'absence, cependant, de désignation de l'un seulement des agents de la transmission – le biologique, le plus souvent – ne constitue en soi, ni une difficulté existentielle insurmontable, ni un empêchement à l'épanouissement. Une large compensation peut être en réalité obtenue par une reconnaissance affective chaleureuse, par une prise en charge cohérente et par l'effet d'une parole apaisante concernant les circonstances de l'abandon et du recueil de l'enfant. Même si, d'autre part, aurait pu être rétablie une stricte réalité biologique, aucune assurance d'épanouissement psychique ou de pleine affiliation généalogique ne se trouve garantie, faute de reconnaissance significative et de parole instituante, c'est-à-dire d'adoption au sens profond du terme par un prédécesseur⁶⁶.

Ces considérations appuient en fait une idée fondamentale : le corps et ses produits ne peuvent faire l'objet ni d'appropriation, ni de négociation. L'interdit de l'abandon noxal chez les Romains avait déjà ouvert la marche progressive vers le respect absolu que nous réservons à la dignité des personnes en tant que telles. La précision selon laquelle une notion de droit ne saurait être invoquée en l'absence de deux entités distinctes gagne en vigueur avec le refus des juristes et du *Digeste* d'un *ius in se ipsum*. Le débat relatif à la liberté de l'usage du corps propre, plus précisément à la servitude volontaire, que relanceront Grotius, J. J. Burlamaqui et S. Pufendorf sera vite clos. Tour à tour, T. Hobbes, B. Spinoza, le baron de Montesquieu et J.-J. Rousseau dénieront à quiconque la possibilité de renoncer à la qualité d'homme, c'est-à-dire en des termes plus actuels, de « personne ». Or, c'est le corps qui est soubassement, symbole et expression de cette dernière. De toute manière, les deux se confondent.

En même temps qu'il nous concerne, *le corps appartient fondamentalement au regard d'autrui*. L'indépendance de chacun est d'autant moins possible qu'un corps a besoin d'autres corps pour se conserver, explique B. Spinoza [96, II, prop. 13, lemme 4, pp. 88-89], et que nous sommes responsables, renchérit E. Kant [45, I, § 17, pp. 68-69] de l'humanité entière dans notre personne. Au-delà du droit à la conservation affirmé par les penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles, nous avons le devoir de soigner le corps, de calmer sa douleur, voire – comme le prescrit l'islam – de l'enjoliver. Car, à travers le visage, son élément le plus directement accessible et le plus symbolique d'une relation humaine, se traduisent – sur les plans juridique et éthique (R. Andorno [6] et X. Dijon [22]) – l'aspect irréductible de la personne, ainsi que l'impossibilité radicale d'appartenir à un autre. L'idée de « corps social » débouchant sur celle de « communion », renforcée par celle de « corps mystique », est la traduction vivante de la position, passive et active à la fois, de l'individu qui ne peut impunément disposer de soi sans impliquer autrui. Est-il donc étrange que le droit français souligne fortement « l'indisponibilité du corps humain » ? Elle sera d'ailleurs finalement consacrée par les articles 16 et 16-1 du Code civil, après avis du Conseil constitutionnel qui lia solennellement dignité et corps⁶⁷. Ce que reprend l'argumentation minutieuse du remarquable arrêt « X et autres c/ Royaume-Uni » (CE DH, 17/02/1997, in *Rec. Dalloz*, 1998, jurispr., pp. 97-101).

On le sait : si les droits de l'homme ont une vocation universaliste, c'est précisément parce qu'ils se rapportent aux prérogatives du genre humain dans son ensemble. Ils ne sauraient, au sens des Lumières, concerner les revendications catégorielles ou individuelles qu'*indirectement*. Chacun en jouit, comme de la liberté, en tant que membre de la grande famille humaine. N'est-ce pas à ce titre que furent renforcés les liens entre les États en vue de mieux défendre le patrimoine commun, notamment à travers la récente convention internationale sur le génome humain ? Nous disposons ainsi, comme d'un usufruit, de la continuité de la sève – et biologique, et spirituelle – qui coule à travers les générations. Tel est, par ailleurs, le sens de la propologie d'E. Lévinas faisant écho aux nombreuses dissertations sur l'altérité depuis M. Buber, en passant notamment par G. Marcel : le visage d'autrui – de tout autre semblable – me rappelle mon humanité.

Outils et symboles par excellence de la transmission des germes de la vie, le corps et ses produits – dont notamment le génome – sont le patrimoine exclusif du genre humain, au même titre que la pensée et la liberté. Rappel vivant des expériences de parenté, ils sont le dépôt de « souvenirs » particuliers liés aux traits phylogénétiques qui échappent à la personne. Cette

66. Il n'est pas superflu d'insister ici sur le sens, dans le droit romain, d'une adoption (engagement actif en vertu d'une « option » pour quelqu'un) ou d'une adrogation (renoncement au sacré ancestral concomitamment à une demande de réinscription affiliative), il convient de souligner l'importance en psychologie et en éthologie des interactions précoces positives, réelles et imaginaires, pour un développement sain des relations avec les figures significatives de l'entourage, dont particulièrement les « parents ». Ce à quoi s'ajoutent les nombreux rituels de reconnaissance de la progéniture dans l'Antiquité, ainsi que l'obligation dans le droit romain de désignation d'un héritier. Dans le même ordre d'idées, le christianisme abonde en références théologiques (dogmatiques et pastorales), rappelant qu'on devient enfant de Dieu en vertu d'une adoption par le Père, à travers le Fils et le Saint-Esprit.

67. À l'occasion de l'examen des lois concernant la bioéthique (lois n° 94-548 du 01/07/94, 94-653 et 94-654 du 29/07/94).

68. Conscient que le sujet dépasse les limites de ce travail, je ne fais qu'en mentionner un aspect inhérent au thème traité. Au-delà de la critique nourrie relevée dans la presse en général et de la « controverse » soutenue dans les colonnes de la revue *Esprit* [n° 242, mai 1998, pp. 182-188] à propos de « l'affaire Montand », je me dois de souligner que les institutions dans lesquelles, et au nom desquelles, s'inscrivent parenté et filiation ont pour mission de conserver et de transmettre la flamme spirituelle, dont les représentations matérielles ne sont qu'un support. Censées pérenniser l'humain en suivant les couloirs naturellement empruntés par les coureurs portant les flambeaux de la vie, elles tirent de là leur raison d'être et, par conséquent, leur légitimité. On ne peut donc les en détourner au profit de quelques-uns.

69. Deux positions freudiennes essentielles, ultérieurement confirmées par toutes les écoles de psychanalyse, sont à mentionner à ce propos : le ça est consubstantiel du somatique ; la phylogenèse fonde obligatoirement le surmoi et les sentiments de culpabilité, participant ainsi de la formation et du fonctionnement du moi.

70. En principe, disons-nous ; car, comme le soulignent les travaux psychanalytiques spécialisés, notamment de W. R. Bion [11], de J. Rouchy [89] et de P. Castoriadis-Aulagnier [17], fécondés et appuyés par les recherches de R. Kaës [44], certains objets psychiques inconscients sont transformables tant par l'évolution et la sélection intrafamiliales que par le jeu du transfert. D'autres, en revanche, essentiellement issus de la formation même des groupes de référence, « demeurent enkystés, incorporés, inertes » [44, p. 14], donc non transformables. S'ils sont transférables, ils le sont d'abord sur le mode de la « transfusion » [89, p. 71], des « identifications adhésives et projectives », et de la « diffraction, sur les membres du groupe, de ce qui était resté en souffrance chez un sujet auquel avait fait défaut une inscription (dans la chaîne générationnelle ou groupale) autotransformable » [44, p. 14].

primauté chronologique enlève aux vivants toute prétention sur le corps des défunts, symbole de l'existence passée, et sur les bénéfiques escomptés d'une quelconque manipulation y afférant. Outre les risques graves pour les libertés à travers les possibilités d'usage incontrôlé de la cartographie génétique⁶⁸, c'est l'idée même de transmission – pourtant support de l'humain – qui est remise en cause. Or, on ne connaît à celle-ci qu'un *seul et unique fondement*, si souvent rappelé par les civilistes : *le mort saisit le vif*. Toutes les sciences humaines aboutissent à ce même constat ; le contraire ne peut être soutenu, sauf à inscrire l'humanité dans les jouissances fatales du *hic et nunc* tributaire des fantaisies et avidités individuelles, au mépris de la spiritualité, de la culture et de la logique de la consécration institutionnelle.

C'est dire haut et fort qu'en tant que siège et moyen de manifestation de l'intellect et de l'esprit, et qu'intimement lié à l'inconscient⁶⁹, le corps exprime toute la visée de la culture. Par les postures, les vêtements, les tatouages, les normes de l'hygiène et l'occupation de l'espace, il est, lui aussi, un *texte social* qui se lit à la lumière des injonctions ancestrales et des récits fondateurs. En cherchant à déceler dans les pulsions et les affects ce qui est à l'origine physiologique d'idéaux, F. Nietzsche le plaçait au centre des réflexions sur le fondement de la morale. Si le grand philosophe de la déconstruction remarque que l'étude des chaînes de la vie dépasse l'histoire naturelle de l'évolution pour conduire à la préhistoire, c'est – comme le montre E. Blondel [13, p. 719] – pour mieux évoquer « un ensemble psychique-somatique envisagé dans une pensée unitaire ou moniste refusant la séparation du *Geist* (esprit) et du *Körper* (corps physiologique) ». Ce dernier – en tant que siège d'une pluralité de pulsions qui offre à l'intellect « un choix d'expériences interprétées, égalisées, simplifiées » – devient cheminement et raison. Il est ainsi obligatoirement à la base de l'interprétation, laquelle se manifeste en tant que multiplicité réduite sélectivement à une unité de sens. La généalogie, initiée comme interprétation des textes rapportés au corps et traversés d'idéaux culturels, ne cesse de se transformer en lecture infiniment régénérée des conflits inhérents à la vie, à l'instar de ce qui se produit dans un corps. Du coup, la transmission biologique fait le lit du « conflit d'interprétations » – ce qui, bien entendu, échappe à la maîtrise totale d'un individu même si ce dernier y contribue largement.

L'héritage psychologique

S'il est indéniable que l'inscription, à l'arrivée au monde, dans la continuité de lignée(s) familiale(s), dans le cadre d'histoire(s) socio-culturelle(s) imprègne le développement de traces indélébiles, l'être humain reste *en prin-*

cipe capable de transformer les éléments de l'héritage psychologique⁷⁰, d'en acquérir d'autres, d'en repousser certains, suivant un rythme, une trajectoire, des prédispositions et des aspirations strictement personnels. De ce point de vue, la question ne se ramène pas fondamentalement à la source et au contenu de la transmission autant qu'à *la manière dont celle-ci se fait et au moment choisi pour cela*. Deviennent alors importants les canaux de réception et les mécanismes de rejet, les moyens à la disposition du sujet ainsi que la capacité de celui-ci à se structurer à partir de ce qui est reçu et, simultanément, de ce qu'il souhaite bâtir. S'il faut comprendre la genèse de perturbations dans un milieu familial ou culturel donné, *la causalité psychique se cherche à travers des mouvements sinusoïdaux, imprévisibles et labiles d'incorporation, d'identification, d'investissement libidinal, d'hallucination d'objet, de désir et de refoulement*. Le tout étant informé, mais non totalement aliéné, par un Verbe lointain que porte et amplifie un mythe ancestral fondateur.

Cette dernière référence dont se nourrissent institutions et groupes ne doit, en fait, point conduire à penser à un lien héréditaire immuable ou à une prédestination implacable. Quand A. J. Ferreira et H. Stierling parlent de « mythe » et de « délégué » familiaux, ces systémiciens désignent une répartition inconsciente de rôles difficilement modifiables à cause d'une fidélité loyauté aux générations précédentes, et des croyances subséquentes partagées, réitérées et profondément intégrées par chaque acteur de la scène familiale commune. Cette distribution n'est en général pas contestée, car elle rassure, protège, fournit des repères fiables et procure par là même de nombreux bénéfiques, tout en maintenant le rapport au sacré. Elle devient en revanche franchement pathologique, *quand elle n'est plus ritualisée, se rigidifie ou s'empêtre dans la nostalgie* d'un temps – réel ou fantasmé – où l'ancêtre aurait vraiment organisé la vie suivant la perception stricte et mortifère actuellement en cours. S'agissant « d'une image à usage interne qui diffère souvent totalement de la façade externe », cette référence au mythe assure la cohésion interne du groupe, en même temps qu'elle le protège des agressions extérieures [66, p. 5]. Si elle permet de donner sens au symptôme, elle n'en fait pas pour autant un simple produit de transmission directe et fermée. Issue d'un conflit avec les imagos ou avec l'environnement et fruit de la négociation qui s'ensuit, cette rupture de l'harmonie relationnelle, donc de l'homéostasie apparente, exprime un choix stratégique inconscient en fonction des données existentielles et des espérances escomptées.

Certes, afin de mieux s'affirmer, le sujet peut emprunter – dans un mouvement imitatif ou identificatoire, ou encore grâce à des



intermédiaires⁷¹ – une allure à ceux qu'il a déjà vus à l'œuvre, recourir à une couleur culturelle prononcée, ou encore opter pour un registre précis (corporel organique, mental intellectuel, comportemental...). Certes, le groupe familial ou culturel offre à l'enfant des occasions de co-étayage narcissique mutuel, de contagion et de déplacement d'affects par des intermédiaires qui, comme tout agent de transmission, « accompli(ssen)t une fonction de régulation (psychique) entre des formations et des structures d'intensité trop différente » (R. Kaës, *op. cit.*, p. 42). Il n'empêche qu'il s'agit d'une tactique modifiable, ajustable, dont l'issue reste incertaine. Il y va d'une souffrance mal élucidée, d'un appel à l'aide au travers de canaux communicationnels ou métacommunicationnels théoriquement accessibles aux autres protagonistes de la scène groupale (familiale, institutionnelle...)⁷². S'y cache une touche personnelle, discrète mais forte, qu'il incombe à l'intervenant médico-psycho-social de déceler, puis d'en restituer le sens et le destin supposé au sujet qui préfère parfois s'y cramponner, faute d'autre(s) défense(s) psychique(s) à sa portée narcissique ou actuellement disponible(s). Même si elle se rapporte donc à toute une lignée, la manifestation névrotique que constitue un symptôme ne se transmet pas intacte, ni automatiquement, d'une génération à une autre, d'un membre de la famille à un autre. *Avant d'être héraut ou délégué, le personnage présentant des troubles psychiques émet des signaux d'alarme relatifs au malaise qu'il ressent, livre des messages qu'il a lui-même rédigés, animé qu'il est à ce moment-là de telle ou telle envie secrète.*

Cette idée était déjà soulignée par S. Freud quand il emprunta [27, p. 181] au Faust de J. W. Goethe les deux vers : « Ce que tu as hérité de tes pères, afin de le posséder, acquiers-le. » Commentant plusieurs textes du fondateur de la psychanalyse, R. Kaës précise [44, pp. 44-45] que « la conception freudienne de la tradition n'est pas celle d'une malédiction : elle requiert de l'individu qu'il se constitue en sujet pour l'hériter ». C'est dire l'importance et le poids des événements de la vie individuelle et des interactions avec l'environnement dans l'activation des potentialités personnelles. S. Freud, il est vrai, parle [in 44, p. 96] d'une « double existence : l'une où l'individu est à lui-même sa propre fin, et l'autre comme membre d'une chaîne à laquelle il est assujéti contre sa volonté, ou du moins, sans la participation de celle-ci ». Il lance par là l'idée d'une persistance, outre le refoulement et le contenu refoulé, des traces mnésiques relatives au vécu des générations antérieures. Il confirme ainsi que la transmission s'organise à partir du négatif, à partir de ce qui manque et fait défaut. Les recherches psychanalytiques ultérieures résumées par R. Kaës (*op. cit.*, p. 12) iront plus loin : c'est également « à partir de ce qui n'est pas ad-

venu, ce qui est absence d'inscription et de représentation, ou de ce qui, sur le mode de l'encryptage, est en cause sans être inscrit », c'est-à-dire (p. 58) « d'un non-travail de la transmission psychique ». J. Lacan [50, pp. 11-61] fait largement écho à cette idée dans une référence à « la lettre volée » : celle-ci parvient toujours à son destinataire, même s'il n'a pas été constitué comme tel par le destinataire : la trace suit son chemin à travers les autres jusqu'à ce qu'un destinataire se reconnaisse comme tel. Le sujet s'éclaire davantage avec les notions de « crypte » et « fantôme » avancées par N. Abraham et M. Torok [2], et qui ont rapport avec l'absence de représentation, de plaisir et de travail de la pensée, due à un défaut d'interdit. Cependant, ajoute à très juste titre R. Kaës (*op. cit.*, p. 45), « la question reste entière de comprendre les agencements psychiques qui conduisent à ce qu'un sujet précis, pas n'importe lequel (...), le sujet singulier, s'en constitue le porteur et arime à cet emplacement, avec l'accord inconscient des autres, son destin et sa propre fin ».

À oublier cette griffe personnelle supportant le poids de l'affirmation individuelle de soi face aux événements familiaux, on risque de tomber dans un enfermement psychique annonciateur d'une fatalité létale. N'y a-t-il pas, en effet, une sorte de retour à une croyance magique, à la pensée « primitive » (au sens de L. Lévy-Bruhl), quand on vulgarise l'idée séduisante et simplificatrice d'un « mandat intergénérationnel » dont serait chargé un nourrisson qui arrive au monde ?!... Même si les influences culturelles, et plus spécifiquement familiales, sur le développement sont indéniables, il appert difficile d'accepter aujourd'hui l'état d'une « personnalité de base » ethno-culturelle ou communautaire qui préfigurerait ou expliquerait les attitudes et comportements individuels. La dérive s'aggrave encore, à croire qu'une tentative de réinscription dans le champ d'hypothétiques ancêtres ou que la reconstruction d'un village natal – situé d'ailleurs en dehors de l'espace et du temps fondateurs – suffisent pour amorcer la guérison psychique⁷³.

La lignée où plongent nos racines ainsi que les premiers sillons creusés par la vie réelle ne valent que par la capacité d'en émerger sans rompre les attaches, d'y prendre appui sans jamais s'y engouffrer, d'en garder aussi consciemment que possible la trace pour en amplifier l'écho positif. Non ! Tout ne se joue pas avant six ans, comme l'affiche le titre ravageur d'un ouvrage assez répandu ; sinon à quoi servent nos interventions et nos espérances ? Non ! Les enfants de migrants ne constituent pas le reflet de la culture supposée figée du milieu d'origine de leur(s) parent(s) [R. Geadah, 29, 31]. De même, bien qu'ils vivent dans la tourmente psychique – et souvent sociale – qui en appelle à notre soutien actif, les enfants victimes de sévices ne maltraiteront pas automatiquement ou forcément leur future progéniture⁷⁴. En dépit du

71. Concept freudien essentiel, amplifié et affiné par G. Roheim, par D. W. Winnicott, par N. Abraham et M. Torok. Le résumant, R. Kaës précise [44, p. 42] : « L'intermédiaire fonctionne comme une barrière de filtrage, comme pare-excitation entre le pouvoir contagieux du désir qui détruirait tout s'il était satisfait sans autre traitement économique. » Sur le plan de la réalité intrapsychique, il « fonctionne comme une instance de métabolisation ; il peut revêtir les formes les plus diverses, depuis le symptôme et les pensées intermédiaires du rêve, jusqu'au moi lui-même ». C'est aussi (p. 56) « une médiation entre des éléments discontinus, un rapprochement dans le maintenu-séparé (...), une instance d'articulation de différences, de reprises, de symbolisation (...), une instance d'opposition, de conflictualisation et de différenciation entre des éléments complémentaires et antagonistes ».

73. Pourvu qu'il y ait le souhait inconscient et l'effort nécessaires pour entendre le message ou sortir de l'ambivalence qui jalonne habituellement les relations.

73. Outre les très sérieuses difficultés conceptuelles, les conséquences de telles positions sur les plans de la construction nationale, de l'intégration sociale et de la politique migratoire peuvent être catastrophiques.

74. Sans oublier le doute légitime quant à la réalité statistique et clinique de telles affirmations à l'emporte-pièce, on peut lire dans la diffusion répétée de tels discours – fermé et enfermant – un véritable mépris pour les efforts psychiques, parfois inouïs, fournis par ceux qui luttent pour échapper au poids des souvenirs malheureux, ainsi qu'aux tendances dépressives ou identificatoires qui s'ensuivent.

75. Comment cacher, après ces observations, ma surprise, voire mon étonnement quant aux « signalements » concernant des enfants non encore nés ! Même s'ils traduisent d'honorables préoccupations quant aux difficultés que pourrait vraisemblablement réserver l'avenir à de futurs citoyens, ces actes signent la négation même de nos connaissances en matière d'interactions précoces et de potentialités et réactions parentales toujours incertaines à l'arrivée d'un nouveau-né. Ce, sans compter le problème de la suite légale à leur donner en droit positif, eu égard aux textes cadrant l'intervention du juge des enfants et à l'interprétation, par la Cour de cassation, de la notion de « danger » mentionnée dans l'article 375 du Code civil.

76. À moins d'évoquer la notion d'« inconscient collectif », telle que donnée par C. G. Jung ou par G. Mendel (voir *supra*). Pour une petite synthèse à propos de l'usage erroné de l'expression « inconscient familial », se référer entre autres travaux spécifiques à l'article de J. Miermont [65].

77. Comment ne pas songer ici à la récente « découverte » américaine des gènes de l'infidélité conjugale !

78. Notamment en matière de criminalité et de handicap mental, etc.

79. Suivant une graduation allant dans des contextes totalitaires jusqu'à tuer toute vie de l'esprit.

80. Au sens psychanalytique du terme.

81. « Bienheureux » ceux qui auraient respecté les prescriptions fondamentales, dit-on habituellement. D'ailleurs, le charisme du Père fondateur ou de ses disciples est étymologiquement lié à ce qui, grâce à un don de l'Esprit ou à une immersion totale dans l'esprit du message, produit une réjouissance intérieure profonde qui touche, comme par rayonnement, tous ceux qui reconnaissent dans les *télos* assigné une voie de salut. Ainsi, l'usage, en guise de salutation, du grec *χαίρε* (*chaïré*) se rapportant aux expressions symboliques de la vie communautaire (terre natale, évocation des morts, banquets commémoratifs, cérémonies religieuses...) va plus loin que ses équivalents latin (*ave, salve*) afférant à la santé, et sémitiques (*salam, shalom...*) comportant une dimension de paix intérieure ou relationnelle.

82. Le *credo* latin est en réalité une pâle copie du grec *πιστεύω* (*pistevo*), lequel signifie « faire confiance », « se fier complètement ». La pastorale catholique actuelle souligne, heureusement, cette dimension, comme l'indiquait dans une conférence récente fort instructive J. Peycelon [71].

difficile débat sur l'hérédité génétique en matière de psychose, on peut affirmer que dans la plupart des cas, les enfants de malades et de handicapés mentaux peuvent ne pas être enfermés dans les graves troubles de leur(s) parent(s) : une bonne partie de leur développement reste tributaire du contexte qui leur est offert, dont nous devons être garants et comptables⁷⁵.

Ainsi, quelle qu'en soit la lecture, *l'histoire ne se répète-t-elle pas*. Tout au plus, les humains y *re-produisent* des tendances et des configurations portant la marque de leur temps, de leurs aspirations conscientes et inconscientes et de leur éventuel aveuglement. Aussi ne peut-on parler impunément d'« inconscient familial » pour désigner une histoire groupale particulière, un réservoir de souvenirs enfouis où le sujet puise ses représentations, s'inscrit dans une logique d'idéal et marque les jeux d'appartenance tout aussi fantasmatique que réelle. Alors que la notion même d'*inconscient* évoque, en dernier lieu, la façon dont on s'approprie *individuellement* son destin et son histoire⁷⁶. Dans le même ordre d'idées, la locution – bien à la mode ! – de « transmission intergénérationnelle » favorisée par les courants systémiques appelle, malgré l'intérêt certain qu'elle présente, une *grande prudence* quant à son évocation à l'occasion de manifestations névrotiques similaires chez des personnes liées par une filiation biologique ou adoptive. Ce – outre les arguments ci-dessus – à cause des dérapages (pseudo-)scientifiques auxquels elle peut conduire (phylogénèse obérant lourdement les manifestations ontogénétiques, émergence du tout génétique au détriment du fantasmatique et de l'imaginaire individuels⁷⁷, idée de prédétermination psychologique et sociale⁷⁸, etc.) ou surtout idéologiques (traitement de la délinquance, problématique migratoire, racisme, voire eugénisme...) et de leur utilisation politique.

L'éducation

Assurer donc la continuité du message en le livrant aussi fidèlement que possible à la postérité commence assurément par les manœuvres éducatives, implicites d'abord, conscientes et actives par la suite. Les fonctions instituant, rendues occasionnellement manifestes ; les modèles formateurs, imitatifs puis identificatoires, offerts par l'immersion sociologique ; l'organisation adaptée, mais toujours liée à des interdits fondamentaux et à des frustrations nécessaires ; les interactions, véritable lieu de la culture (G. Sapir [91]) et axe central du développement psychique ; etc., sont autant d'éléments prédisponibles que nous recevons d'emblée. Inévitable, ce préconditionnement est normalement un terrain plus ou moins fertile⁷⁹ où, pour germer et, à leur tour, porter des fruits variés, les graines de vie doivent être patiemment arrosées. De même, les pousses en résultant demandent à être progressivement étayées, puis élaguées.

L'arrosage d'abord est une insertion de plus en plus consciente dans le sacré. Outre la vulgate, les récits ancestraux ou les mythes familiaux⁸⁰, ce sont les valeurs données à entendre et à voir d'une manière explicite et répétitive, et (re)présentées par des symboles, qui le permettent. C'est l'idée principes de devoir, antérieurement aux obligations et à l'enseignement de droits individuels, qui le concrétise. Tout commence, néanmoins, par une action pédagogique motivante – séduisante, dirais-je – qui fait croître le désir et le plaisir de la découverte progressive. Un certain secret confinant au mystère en est le premier élément que l'éducateur incitera à rechercher, au fur et à mesure de l'usage guidé des facultés intellectuelles, sociales et artistiques. C'est pourquoi, insiste O. Reboul [81, pp. 112-117], il n'y a pas d'éducation sans présentation de symboles et sans apprentissage du renoncement. L'intériorisation des interdits, la réflexion axiologique et le goût de la préférence impliquent sacrifices et frustrations modérés, raisonnablement dosés avec des gratifications. Dans ce sens, « l'éducation s'oppose nécessairement au sacrilège. (...) Éduquer, c'est apprendre à respecter les droits d'autrui, de la collectivité et enfin des droits de l'homme qui transcendent toute collectivité ; c'est initier à ce qui demeure, au-delà de toutes les variations culturelles ou religieuses, sacré » (*ibid.*, pp. 114-115).

Le recours à ces valeurs suppose indéniablement leur reconnaissance comme source de vie et socle de la coexistence. À ce titre, elles emportent la conviction que les aspirations et les vertus qui s'y logent expriment la quintessence des enseignements tirés des réalisations humaines en général et de l'histoire d'un groupe particulier. Elles « valent la peine » d'être transmises en tant que confiance dans la fondation même de cette collectivité qui les prône et les promeut. Ce n'est rien d'autre qu'un acte de foi en les ancêtres et en leur charisme, qu'une entrée dans la joie de la réalisation de soi par l'adhésion profonde au Verbe⁸¹. Qu'il s'agisse d'un idéal moral dont les « droits de l'homme et du citoyen » sont pour nous la plus haute expression, d'une profession de foi religieuse ou d'une affiliation totémique, la référence se présente comme invitation à continuer l'œuvre engagée. Y croire, c'est se fier à ceux qui nous l'avaient présentée et, à travers eux, aux prédécesseurs qui la leur avaient léguée⁸². Psychanalytiquement parlant, cette assurance absolue de protection à l'ombre de la fondation procède de l'Éros dynamisant qui favorise la sublimation et les mouvements d'individuation. En permettant d'échapper aux sentiments d'abandon ou d'isolement et à la perte d'objet, la fusion dans l'idéal offre des moyens de compensation à l'angoisse originelle par le rapprochement entre les individus.

Cette question de confiance est *essentielle, capitale* pour toute transmission. Quelle attraction exerce, en effet, celui qui ne peut sécuriser,



inspirer la réussite et le dévouement ou auquel il est vain de se remettre ? Intérioriserait-on les enseignements, les conseils ou les modèles proposés par des personnes dont on se méfie ? À la base de l'identification – une des formes les plus prégnantes de la transmission – se rencontrent la fascination, la force et le sentiment de pleine sécurité. À travers un autre influent et grâce à l'ascendant de ce dernier en tant que chaînon antérieur à soi ou déjà affermi dans l'expérience, se reconnaît ce qui conduit en toute confiance à la référence où se déposent, se diluent, « finissent » – à la manière de Plotin et des Soufis – les espérances. Aussi J.-J. Rousseau faisait-il de cette quiétude la condition de l'obéissance indispensable d'Émile au gouverneur, par-delà le précepteur. Le jeune homme ne pouvait, en contrepartie, douter de l'engagement de ceux-ci à ne lui ordonner que ce qui est bon pour lui. *On ne peut impunément ébranler la confiance des mineurs ou des citoyens dans l'autorité censée les rassurer, les protéger, les guider ou leur offrir des opportunités de développer leur potentiel.* C'est prendre le risque incommensurable d'empêcher le cours habituel de l'identification et les mouvements de construction d'un bon *self*, voire de contribuer largement à des sentiments d'anéantissement psychique. C'est, en d'autres termes, jouer avec les pions du chaos social.

De ce point de vue, comment ne pas dénoncer les graves dérapages de la campagne menée depuis une dizaine d'années en faveur de la protection des enfants contre d'éventuels sévices sexuels ? La fin – noble, certes – ne pouvant à elle seule justifier les moyens, il me paraît extrêmement grave d'amener des mineurs à se méfier *a priori* des attitudes ou des sentiments des personnages les plus fondamentaux quant à la construction psychique et à la découverte de la vie. Un degré supplémentaire de gravité est atteint, quand on le fait à un âge préscolaire ou correspondant habituellement à la période de latence, c'est-à-dire aux moments où l'être humain a le plus besoin de se sentir en sécurité, épaulé et inconditionnellement accepté⁸³. Au-delà de la haine (au sens psychanalytique du terme), des amertumes nourries à l'égard de figures précises et des éventuels souhaits inconscients de vengeance, cette erreur stratégique dans le choix de l'interlocuteur approprié – qui aurait dû être l'adulte – entrave les mécanismes de transmission constructifs de soi et la coexistence, en inversant le mouvement. En rendant l'enfant responsable de sa propre défense psychique et sociale, on consacre la parentification, si justement décriée par les intervenants médico-sociaux et les juges des enfants. Dois-je encore rappeler les épisodes dramatiques, historiquement fondés, où des mineurs qui avaient contribué à l'ordre social au détriment de leurs « objets internes » – dont les parents constituent psychanalytiquement les assises – en arrivaient au suicide ?...

Pour une insertion continue dans les tissus familial et groupal, l'héritage spirituel et technique de l'humanité – ou plutôt ce qui en a été implicitement conservé, donc sélectionné – se présente comme un véhicule impersonnel de ce qui a été collectivement élaboré, des générations durant. À l'exercice du pouvoir de caractère essentiellement personnel ou contingent se substitue pour une meilleure transmission l'effet de l'autorité, laquelle incarne – étymologiquement et philosophiquement – une action tournée vers un autre pour l'élever, le protéger, le stimuler et amplifier ses potentialités. N'est-ce pas ce qu'assigne le Code civil (art. 371-2, al. 1) comme finalité exclusive aux représentants légaux d'un mineur ? Les éducateurs jouissent de cet ascendant, précise H. Arendt [7, p. 242], « en tant que représentants d'un monde dont, bien qu'eux-mêmes ne l'aient pas construit, ils doivent assumer la responsabilité, même si, secrètement ou ouvertement, ils le souhaitent différent de ce qu'il est ». Dans cette optique, les conditions de sécurité, de maturité et d'éveil résident dans la capacité de préserver l'enfant du vieillissement précoce par le devoir d'inventer son propre monde, un monde ne reposant sur aucune certitude. Sous prétexte de droit à une expression personnelle, à suivre sa voie ou à choisir librement une religion, il me semble qu'on laisse le mineur à l'abandon, en proie à des tentatives de réalisation de soi dans un univers monadique. Comment comprendre des situations qui changent au gré des circonstances et des personnalités, sans ancrage dans un passé éprouvé et un savoir tant soit peu prouvé ? Bien au contraire, ajoute la philosophe, « le propre de la condition humaine (est) que le monde soit créé par des mortels afin de leur servir de demeure pour un temps limité » (*op. cit.*, p. 247). C'est dire que le maintien d'aspects conservateurs dans l'éducation stimule la créativité ; « ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant » n'en sera que mieux préservé.

Loin d'être un enchaînement à un passé mort, une transmission par les modes conscients de l'éducation considère les traditions acquises comme ferment pour la critique et l'action novatrice. En privilégiant certaines disciplines permettant de remonter aux temps et modalités de construction (histoire, humanités, archéologie, philosophie...) ou de relativiser les attitudes sociales, on favorise et les sentiments de sécurité, et l'ouverture sur l'actualité sociale. Prenant élan sur la terre ferme nourrie de certitudes groupales, le progrès assuré par la transmission est arrachement progressif à la contingence, à la pression de l'urgence affective et sociale connue en famille ou dans le quartier. C'est dans un milieu complémentaire, *dont les méthodes et les capacités de raisonnement ne sont point identiques à celles des contextes familial ou communautaire*⁸⁴, que peut se réaliser une ouverture sur l'universel dont l'existence de la règle est le

83. Je pense plus particulièrement à un support audiovisuel canadien, largement projeté dans les écoles maternelles, qui cumule les erreurs conceptuelles, en référence aux données classiques de la psychanalyse, de la psychologie développementale et à certains aspects de la philosophie morale.

84. G. W. F. Hegel [40, pp. 107-110] et Alain [3] insistèrent longuement sur la différence de nature entre le vécu familial et les apports de l'école. À la proximité affective et à la pression de l'intime ou de l'implicite doit se substituer une objectivité favorisée par l'éloignement libérateur du maître et l'apprentissage de la justice par l'intériorisation raisonnée de règles. Quoique oubliée dans une confusion de rôles assez généralisée, cette remarque ne me semble point avoir perdu de sa pertinence.

moteur. Depuis la Renaissance où les philosophes du politique réactualisent en les fécondant les idées de l'Antiquité (Platon, Aristote...), cette potentialité enrichissante paraît tributaire du développement des facultés intellectuelles et morales. C'est par le recours à la raison explicitée, insistent tour à tour Machiavel, Fénelon, J. Locke, J.-J. Rousseau, E. Kant, G. W. F. Hegel, J. G. Fichte... que s'acquiert l'amour de l'approfondissement et de la transformation des acquis. Moralistes, sociologues et philosophes de l'éducation (J. H. Pestalozzi, E. Durkheim, Alain...) leur emboîtent le pas.

Approche des récits fondateurs

Prenant appui sur l'oral, l'écrit, le senti ou l'agi, la transmission s'avère tributaire d'un récit de reconstruction. Mise en œuvre depuis la parution du langage, cette narration témoigne de la détermination d'humains qui veulent méditer, communiquer et partager les fruits d'une expérience dont les menus détails leur échappèrent progressivement. À leur manière, ils racontent l'origine du monde, la hauteur ou la dignité de leur sphère d'appartenance, ainsi que les traits culturels qui caractérisent leur existence. *Ipsa facto*, ils se racontent en tant que désir de communauté établie et à continuer. Ce faisant, ils ouvrent le temps, le relancent et le réinaugurent avec chaque narrateur – conteur, écrivain, poète, officiant, juge ou éducateur. Comme le soulignait M. Blanchot, la « voix narratrice » se juxtapose, sans jamais s'y perdre totalement, à la « voix narrative » qui « porte le neutre ». « Sans existence propre, ne parlant de nulle part, en suspens dans tout le récit, elle ne s'y dissipe pas non plus sur le mode de la lumière qui, invisible, rend visible : elle est radicalement extérieure. (...) À distance sans distance, (...) elle tend toujours à s'absenter en celui qui la porte » [12, pp. 565-566]. Elle vient, explique F. Proust [79, p. 869], « du plus lointain, de toujours, de jamais », étant « voix de l'appel, de l'autre, de l'inconnu, (...) voix folle aussi bien que sage ».

Le temps étant au centre du récit et de la transmission, il se subdivise en celui de la fondation vue par un groupe ou par un individu, puis celui de l'énonciation ou de l'agencement des éléments annoncés⁸⁵. Quel que soit son degré d'autonomie, le temps du récit est inséparable, rappelle P. Ricœur [85, 86, 87], de celui où se comprennent les événements visés pour être ensuite rattachés à l'agir ou au *pathos* humains, ceux d'un particulier ou en général. Pour cet herméneute qui tenta avec succès de concilier historiographie, critique littéraire, sémiotique et phénoménologie, la transition entre le temps historique – parce que vécu – et le temps raconté – donc représenté – devient possible grâce à un nouveau regard méticuleux sur la fonction narrative, à l'instar de la médiation qu'il trouve entre les apories indépassables de

l'expérience temporelle chez saint Augustin et la « mise en intrigue » opérée par la *Poétique* d'Aristote. Une triple *mimésis* est ici à relever : à une précompréhension du temps vécu à travers les mythes et les expériences de la vie quotidienne qui ne peuvent ne pas être rapportées succède une « configuration » d'un « comme si » de la fiction⁸⁶ et de la narration, qui comporte par elle-même une structure et un temps propres. En aval, à travers l'acte de lecture, se présente une « refiguration » de ce qui avait été configuré pendant le déroulement du récit, pour être restitué à un niveau humain général.

Chemin faisant, le contenu réel ou fictif énoncé se verra modifié par les modes et les styles de narration. Sémiologues et structuralistes cherchent alors à en établir la logique, à en dégager la matrice. Cependant, la multiplicité des approches ainsi que les inévitables rajouts dus à l'usage et à la vénération du sacré gisant dans tout ce qui a trait au Verbe⁸⁷ altèrent profondément la lecture d'un événement ou d'un texte. Une exégèse extrêmement méticuleuse peut aussi aboutir à ce résultat. Pour une transmission fiable, un effort constructif incessant est requis : expliciter un précepte ou mieux lire le texte de référence à la lumière de la modernité nécessite avant tout une méthodologie dont le sérieux repose sur une argumentation solide et une sélection pertinente des critères. Le conservatisme, le choix exclusif d'une formulation empruntée à la geste ancestrale, le tri opéré dans la pensée des maîtres et surtout la fixation au « précédent »⁸⁸ ne peuvent être des synonymes d'opportunisme, de préférence strictement subjective ou plus ou moins fantaisiste, ou d'interprétation totalement libre. Le jugement reposant sur la tradition ou inspiré de la *mos majorum*, ainsi que l'élément circonstancié, doivent s'ouvrir sur la généralité. Mais que vaut cette aspiration à l'universel, sans la reconnaissance des intérêts privés, des interactions sociales, des structures langagières qui les sous-tendent et des idéologies qui veulent gagner du terrain ?

Ce débat entre l'archaïque de la tradition et l'hétérodoxie de la modernité devient plus aigu et se poursuit plus longuement avec les craintes – justifiées au regard de l'histoire et de l'actualité que nous éprouvons – de voir régner l'obscurantisme aux dépens du progrès nécessaire. La transmission n'est-elle pas en réalité l'arme favorite de toutes les idéologies et le vecteur principal de leur mainmise sur le réel psychologique, social et politique ? Le risque est grand de faciliter l'aliénation des générations futures au nom de la continuité de certaines valeurs, de la fidélité aux ancêtres, de l'authenticité du message salvateur et de l'autorité du Verbe. D'un autre côté, l'innovation porte les germes de l'hérésie, comme le patient travail de l'historien reprenant un événement daté et rétablissant des périodes et des contextes dans leurs justes limites, affaiblit en général la tradition. Il lui ôte,

85. G. Genette [34] affine l'analyse du décalage entre le temps du récit et celui de la réception, en référence à trois axes de la narration : l'ordre de présentation ou de succession des événements, la « vitesse » ou la durée de condensation de ceux-ci, puis la fréquence « itérative » de leur évocation.

86. Occupant en détail le second volume de la trilogie [86], cette configuration peut être très schématiquement résumée en trois manières d'agir sur la « mise en intrigue » : l'élargissement nécessaire à divers types et formes de narration ; la confrontation entre les approches sémiotiques nées du structuralisme, qui permet une intelligence approfondie du récit ; une exploration des possibilités de jeu avec le temps de la narration et celui du contenu raconté. Tout cela débouche sur une expérience fictive du temps que la littérature ouvre sur l'existence quotidienne.

87. N'oublions pas que le sacré transforme tout ce qu'il touche (R. Cailliois [16, p. 25]) et que l'éloignement, l'invisible ou l'ineffable augmentent le prestige, nourri encore de la nostalgie d'un passé raconté.

88. Rencontré dans l'application de l'*ijtihad* musulman que nous analyserons plus loin, et de la *common law* anglo-saxonne.



en fait, son aura affective, en enlevant aux croyances une partie de leur substrat imaginaire, magique, pour les cantonner dans un formel accessible. Cela commence, d'ailleurs, par toute tentative de lecture actualisée de messages ou d'actes censés fonder l'identité. Philologie, exégèse et interprétation accompagnent ainsi la redécouverte du récit, ternissant par le fait même son rayonnement absolu, relativisant le principe sacré dont il est le héraut et rompant l'assurance de sa continuité⁸⁹. Pis encore, quand il s'agit de la traduction ou de la transcription d'un document dans un autre idiome : *traduttore, traditore*, clament les Italiens !

Heureusement, grâce à l'herméneutique et aux différentes disciplines dont elle s'est nourrie ces deux derniers siècles (criticisme, phénoménologie, structuralisme, sémiologie et psychanalyse), l'interprétation n'est plus liée ni à la nature d'un texte, ni à l'auteur de ce dernier, si génial soit-il, ni aux conditions de l'écriture ou de l'élaboration intellectuelle. Elle s'impose plutôt comme recherche de sens de l'œuvre, enfoui au sein même de celle-ci, c'est-à-dire comme lecture des attentes qui la sous-tendent ou des réponses qu'elle a apportées. C'est donc la réception d'un message transmis qui intéresse : ses conditions subjectives et son « esthétique », pour revenir au terme de R. H. Jauss [43]. Sans attendre la rationalité des Lumières, la critique de la raison historique par W. Dilthey ou l'avènement de la psychanalyse, on voit de nombreux théologiens (J. C. Dannhauer, J.-A. Ernesti, J. J. Rembach...) introduire dès la fin du XVII^e siècle les désormais classiques *subtilitates* (*intelligendi, explicandi et applicandi*).

Partant toujours du cercle aristotélicien – principale référence herméneutique jusque-là – où le tout ne s'explique pas en dehors de ses parties et *vice versa*, F. Ast innovera en démontrant la nécessité d'articuler la production subjective d'un auteur sur l'expression objective d'une époque. Ce, au regard de la finalité suprême : relier, à travers l'esprit « universel » d'un texte, la lecture passée de celui-ci aux préoccupations présentes. Dans une tentative heureuse pour surmonter les inévitables écueils dans ce domaine, les herméneutes modernes mirent justement l'accent – depuis F. Schleiermacher⁹⁰ – sur les conditions subjectives de l'interprétation. Plutôt que de s'attarder sur l'objet du récit, il convient de partir du sujet qui reçoit un contenu transmis ou cherche à en connaître le sens⁹¹. La compréhension cesse ainsi d'être considérée comme un phénomène purement gnoseologique. Précédée de précompréhension⁹², elle devient même, avec M. Heidegger⁹³, un mode d'être, voire une possibilité de s'orienter dans le monde, guidé par un projet de sens qui se lit dans une matrice, une structure anticipatrice du connaître. Or, traditions et préjugés (au sens d'E. Burke) balisent déjà le chemin conduisant du sujet interprétant à l'objet de compré-

hension, comme le dira avec force H. G. Gadamer. C'est par la transmission habitant le langage – synonyme d'une élaboration multiforme et continue depuis l'aube des temps – qu'une conjonction de l'appartenance à l'histoire culturelle révélée par ses vestiges et du présent incontournable que nous parvient une certaine vérité.

Certes, avec la diversité des approches sémiotiques (structuralisme, linguistique), philosophiques (celles notamment de F. Nietzsche et de K. Marx) et psychanalytiques, il faut savoir conjuguer entre la « perte des illusions de la conscience » (P. Ricœur [83, p. 241]) et l'interpellation par le message venu des profondeurs ou agissant comme révélation. Ainsi sommes-nous invités dans le sillage de la philosophie critique d'O. Appel et de J. Habermas, avant de saisir le message, à déchiffrer les codes de lecture. Abondant dans ce sens, P. Ricœur enseigne qu'avant d'interpréter un texte, il faut le « lire » ; mais, pour ce faire, il nous faut habiter « le monde du texte ». Du coup, celui-ci s'offre à nous comme médiation pour nous comprendre nous-mêmes, en tant qu'êtres en quête d'assise spirituelle. Notre appétence décuple, certes, notre aptitude à transmettre. Cette chance, toutefois, constitue en même temps un risque d'effritement de la pensée, d'éparpillement à l'infini susceptible d'affaiblir la quintessence de la vulgate. La voie de l'enrichissement n'en serait que plus empruntée par des chantages d'une mémoire ancestrale sans âme, pétrie de pureté flatteuse, ou de vendeurs à la sauvette d'une foi morte irriguant des paradis idéologiques.

Entre conformité et innovation

Se présentant comme le vecteur de la transmission la plus fidèle des acquis, comme môle de la véritable sécurité intérieure, le conservatisme qui commence à jeter l'anathème sur toute ouverture d'esprit radicalise vite les débats autour du sens ou du renouveau. Souvent incapable de réalisme raisonnable, il finit en devenant dogmatique par justifier, au nom d'une loyauté aveugle au Verbe et au passé, ce que la raison et l'expression d'une spiritualité vivante récusent. Misonéiste et réactionnaire, à l'instar du mouvement traditionaliste français et catholique⁹⁴ connu à la fin du XVIII^e siècle, il se présente d'emblée comme contre-révolutionnaire. Nourrissant à l'égard des droits de l'homme une critique plus ou moins fondée, il peut même aller, souvent à son insu, jusqu'à faire le lit du totalitarisme.

Le traditionalisme

Paru en réaction aux événements brutaux qui mirent fin à l'Ancien Régime, le courant inauguré par E. Burke s'attaque aux racines des Lumières, dont il récuse le fondement rationnel. En louant avec insistance la sagesse des tradi-

89. Ainsi en est-il, par exemple, du célèbre « *sola scriptura* » lancé par M. Luther, proclamant l'autosuffisance herméneutique.

90. Insistant sur l'esprit critique, ce philologue théologien soumettait la saisie de sens d'abord à la connaissance de la langue d'un auteur et des conditions dans lesquelles baignait ce dernier. À cette tâche « grammaticale », il en ajoutait une deuxième, psychologique, consistant à devoir comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même !

91. Tout en suivant les pas de F. Schleiermacher, W. Dilthey favorisa la critique des sources où la conscience puise les données qui permettent la compréhension. La validité universelle de l'interprétation étant l'horizon à atteindre sur des bases historiques débarrassées de l'arbitraire subjectif ou romantique, la distinction entre « expliquer » et « comprendre » s'avère pour lui une condition *sine qua non* pour pénétrer dans la pensée de l'auteur. Cependant, avec subtilité et grande pertinence, P. Ricœur démontrera dans toute son œuvre que ces deux opérations doivent plutôt se succéder, l'explication étant le présupposé du comprendre.

92. Où se reconnaissent les prémisses des analyses théologiques de R. Bultman.

93. Dont la thématique du *Dasein*, distincte de celle développée par K. Jaspers, porte simultanément un sens descriptif, celui de l'étant-dans-le-monde, et une visée existentielle, celle de l'étant-en-train-de-s'arracher à son existence pour s'accomplir. Se présentant à la fois comme donné et comme action, elle renvoie au dévoilement de l'être et soutient une ontologie phénoménologique universelle. Le sens ici est inhérent à l'existence, et par cette quête qui l'habite, l'homme est finalement lui-même une herméneutique vivante.

94. Développé ici comme à titre d'exemple principal, étant donné son influence indéniable sur les courants de pensée en France et l'impossibilité de traiter ici de mouvements analogues traversant soit le judaïsme et l'islam, soit d'autres pays ou les États-Unis.

95. Si E. Burke insiste énormément sur ce point, il ne l'oppose pas à la raison. Comme l'explique A. Gomez-Muller [37, p. 151], « il associe la règle traditionnelle de l'action et l'image de la règle, la raison et l'imagination. La raison détermine le contenu de la règle ; l'imagination, sa forme ou sa représentation sensible ». Contre la rationalité des Lumières qui fait abstraction du passé, le « pré-jugé » joue un rôle moral que le penseur anglais explicite encore dans l'argument de la « prescription » : l'écoulement du temps enjoint aux gouvernants de méditer « l'ordre éternel des choses » que des institutions adaptées aux conditions d'un peuple avaient réussi à maintenir, au grand avantage de tous.

96. Sauf pour L.-A. de Bonald qui le fait découler de la nature rationnelle de l'homme et des exigences de la vie sociale.

97. Comment ne pas se souvenir de la belle formule de J. de Maistre [59, p. 87] : « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme ? Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes, etc. Je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe c'est bien à mon insu » (souligné dans le texte) ?

98. J. de Maistre fait à ce propos figure de précurseur quant à une philosophie de l'histoire, en attribuant à celle-ci un sens. Cependant, à la différence de G. H. W. Hegel qui voit dans les catastrophes (guerres, massacres, épidémies, famines...) un « travail du négatif » inhérent à l'esprit qui anime l'humanité, le penseur savoyard y lit un message punitif rédempteur délivré par la providence, sorte d'avertissement pour un renouveau nécessaire se manifestant par un retour au droit chemin, celui de l'ordre traditionnellement connu.

99. Encore me faut-il ici apporter une nuance quant à la position d'E. Burke qui ne récuse point le progrès, fruit du temps, ni le changement nécessaire au maintien d'un ordre social cohérent. Ce qui l'effarouche, c'est l'aspect massif de la révolution de 1789 qui laisse s'installer le chaos et bouleverse complètement le paysage sociopolitique. Ce qu'il déplore, d'autre part, c'est la croyance à la possibilité de rompre tous les liens avec le passé. S'il conseille aux hommes de « tirer avantage de la banque générale et des fonds publics des nations et des siècles » [15], il n'a pas la fougue d'un J. de Maistre et ne prend jamais les accents d'un M. Barrès pour louer la fidélité des vivants aux morts.

100. Laquelle, chez A. Bonnetty et L. E. M. Bautain, constitue une condition *sine qua non* de l'accès à la connaissance ou à la certitude de l'existence de Dieu. Les deux prêtres fondateurs du fidéisme immédiatement condamné tout aussi bien par la hiérarchie catholique locale que par Rome, débouchent ainsi, à mon sens, sur un véritable obscurantisme !

101. Voire sectaire chez L.-A. de Bonald qui va jusqu'à réserver aux enfants de la classe « noble » une éducation spécifique dite « publique » (car destinée à ceux qui exerceront des charges publiques,

tions et des « préjugés » dont la survie pendant des siècles à travers les mentalités populaires signifie l'excellence vertueuse⁹⁵, il voue évidemment une haine farouche à la Révolution française ainsi qu'à la modernité qu'elle engendra. En niant l'existence du volontarisme social qu'il condamne fermement au même titre que l'individualisme, il met en cause le socle humain du pouvoir et, partant, sape l'idée même de démocratie. Car, aux yeux des traditionalistes, loin de favoriser entre les membres d'une société la cohésion et la quête de justice, le raisonnement individuel renforce la perception d'une autonomie de la pensée et légitime une originalité de la *praxis*. En résultent une déstructuration des liens sociaux et un dénigrement de l'autorité légitime. C'est pourquoi, à travers l'ordre politique théocratique dégagé en général de la loi naturelle et du cours de l'histoire⁹⁶, puis fondé sur une aristocratie appuyée par l'élitisme, se lit une morale salvatrice nourrie de pensée gréco-latine et transmise par la tradition de l'Église. Les facteurs de stabilité politique et d'épanouissement personnel ne survivent d'ailleurs, pragmatiquement, que dans le particularisme de l'héritage spirituel puisé dans des sources ancestrales ; ce que précisément met en cause le rationalisme. La prétention à l'universalité prônée par les Lumières et la Révolution devient alors une deuxième cible des traditionalistes⁹⁷ (à l'exception de L.-A. de Bonald).

On le voit, l'exaltation de l'histoire, la consécration du principe hiérarchique et de la souveraineté monarchique – seule capable d'assurer la permanence et la transcendance du principe de gouvernement, la sauvegarde de la cohésion sociale grâce aux figures du roi et du pape, la fidélité absolue à un enseignement immuable – car révélé ramènent toujours au respect absolu des traditions qui habitent l'homme. En considérant celles-ci comme l'expression majeure de la marche spontanée vers la perfection voulue par la providence⁹⁸, le conservatisme traditionaliste bannit en fait toute perspective prométhéenne. Il récuse l'aptitude du raisonnement individuel à assurer le progrès de l'humain en dehors de l'héritage spirituel collectif, dont la transmission ne devrait point être interrompue⁹⁹, ou même en dehors de la Révélation divine¹⁰⁰. L'avenir est ainsi, comme le résume M. Blondel [*in* 52, p. 1141, note], assujéti à « une sorte d'empirisme historique, exclusif de toute activité intellectuelle, afin de soumettre l'homme à l'acceptation passive d'une vérité primitivement et autoritairement révélée ».

En réalité, cette fixation à une transmission exclusive concernant des traditions et des vérités irrévocables prête à de très nombreuses et sérieuses critiques, notamment dans sa vision linéaire de l'histoire et dans son mépris affiché à l'égard de la raison individuelle comme source d'évaluation, de connaissance et de progrès scientifique. Elle pêche gravement en caution-

nant une répartition sociopolitique immuable au profit d'une élite aristocratique ; ce qui, inévitablement, transforme l'autorité et la légitimité morales en pouvoir absolu, et la condition socio-économique en privilège discriminatoire¹⁰¹. Elle devient totalitaire dans tous les sens du terme quand elle prêche une pensée unique, celle d'une Église catholique dépositaire de la vérité infailliblement manifestée sous les traits d'une tradition monolithique continue. Condamnable, certes, est cet extrémisme dans la présentation de la fidélité aux enseignements reçus, parce qu'il assujéti totalement les vivants aux morts, sacrifie la liberté de conscience et d'orientation à l'histoire d'un groupe, ou remplace le raisonnement par la seule narration. En stimulant à outrance l'expression identitaire communautaire – là d'ailleurs où germe puis grandit le nationalisme –, l'attachement abyssal aux morts, à la dette et à l'autorité devient hélas franchement meurtrier.

Entre enfermement et ouverture

Paradoxalement, par les contre-réactions qu'il peut susciter chez des esprits épris d'équité, éclairés ou simplement habités par la passion de vie, le recours intensif – donc abusif – à des modalités et des formes exclusives de transmission peut favoriser un courant réformateur, un affinement des arguments et un sens de la nuance. Voit ainsi le jour un renouveau qui ne traduira ni reniement, ni anarchie de pensée. Ne l'oublions, en effet, pas : littéralement dépassés par des événements déferlant brutalement (E. Burke, J. de Maistre), désabusés face à un ordre social et moral instable ou gravement contesté (L.-A. de Bonald, F. de La Mennais), en prise à une rationalité hautement subjective appuyée par la montée du matérialisme et de l'anticléricalisme (F. de La Mennais, A. Bonnetty, L. E. M. Bautain...), les traditionalistes¹⁰² ne s'étaient pas totalement trompés. À vouloir, en fait, face à un « passé expurgé » (A. Gomez-Muller [37]), acclamer la souveraineté *totale* de la raison, *trop* proclamer un « individualisme autarcique » (*idem*) allant de pair avec une valorisation *absolue* de l'*a priori*, la modernité appauvrit la pensée et hypothèque l'avenir spirituel de l'humanité. À force de consacrer le *hic et nunc* et la jouissance de l'instant – traduits aujourd'hui en termes de « droits à », « droits de » ou par le vote fréquent de lois de circonstance, ou encore par la volonté d'institutionnalisation d'aspirations de nature strictement personnelle –, la transmission en est réduite à sa plus simple expression, quasiment uniquement biologique. À ce stade, la trame sociale devient par trop distendue, et la violence destructrice guette !

Par l'attachement à la société rurale, plus exactement à la communauté locale, et par leur hostilité à l'industrialisation naissante à cause des ravages que celle-ci causait sous leurs



yeux, tous ces réformistes à contre-courant célébraient, en réalité, la solidarité humaine. L'idée de *communauté* leur sert de socle historico-politique, de véhicule sociologique et de finalité morale à la fois. Étant un donné social et théologique, elle traduit la verticalité de l'homme que la transmission enrachine dans des valeurs pour conférer un sens à l'existence. Réalité obligée dans la mesure où on ne naît ni ne vit jamais seul, elle fait l'économie d'une construction rationnelle où se fractionnent les rôles, se cherchent indéfiniment les appartenances et se disputent âprement les places et les mérites. Corps social vivant irrigué par la sève de l'histoire, l'existence communautaire s'avère dépositaire de toutes les évolutions sélectives, mais toujours sécurisantes. S'y inscrire devient corrélatif du devoir de transmettre à son tour une espérance, un élan de générosité envers les semblables, un modèle fiable de représentation... bref, un ensemble de vertus qualifiées aujourd'hui de « civiques ». Cette traduction vivante – par l'exemple, la parole, l'organisation rituelle et la présentation du corps – du souci altruiste ne va certes pas sans un certain renoncement à une pleine liberté de pensée ou d'expression, sans exigences surmoïques qui illustrent ce que nous appelons de nos jours « responsabilité morale » à l'égard des contemporains et des générations futures.

De la prééminence absolutiste à l'éthique de la coexistence

Non sans raison, ce débat qui s'apparente à « la querelle des anciens et des modernes » se poursuit de nos jours, surtout à travers les positions des libéraux et des communautariens anglo-saxons¹⁰³. Si la discussion s'engage essentiellement autour des conceptions de la justice et de la raison pratique appliquée au contrat social, les seconds la décentreront vers la contextualité du raisonnement et de l'engagement du sujet. D'une lecture aristotélicienne des modalités d'éducation de la raison, ils débouchent vite sur l'apprentissage dont les institutions sociopolitiques, l'héritage groupal et le partage au quotidien des règles de vie assurent les mécanismes. Tant les biens sociaux que la délibération politique et la référence aux droits dans la recherche d'équité ne peuvent être conçus en dehors d'une vision holiste, engagée. L'argumentation pertinente de M. Sandler à l'encontre de la théorie rawlésienne se complète chez Ch. Taylor et A. MacIntyre par une véritable anthropologie du moi « situé », appuyée d'une narrativité « réalisée ».

Ainsi l'identité du sujet moderne se construit-elle, se lit-elle et se définit-elle par un effet narratif « enchâssé » dans les péripéties réelles et imaginaires de communautés interpénétrées et interdépendantes (famille, cité, Église...) où évolue un individu. En posant ce primat de l'histoire

constitutive et de la participation active – consciente ou implicite – à la vie groupale, les communautariens plaident en faveur d'une tradition qui ne s'enlise point dans le conservatisme absolu. S'y enrachinent pour eux sens et valeurs : toute coexistence¹⁰⁴ cherche son image dans la mémoriation, dans l'héritage moral et social d'une communauté d'êtres. C'est bien « l'histoire narrative », souligne A. MacIntyre [57, p. 216], qui amène à relier entre une action particulière et un contexte social où se déterminent les finalités et les rôles. Aspirer à une vie bonne ou rechercher un modèle éthique est vain en dehors d'une transmission qui, en établissant des liens multiformes avec le passé raconté, permet de s'interroger – et, ce faisant, d'interpeller ses concitoyens – sur les critères de l'existence propre.

C'est en ceci que ces penseurs modernes se distinguent des ultra-conservateurs du XIX^e siècle : pour eux, une tradition est vivante, quand elle peut servir d'argumentation rationnelle pour jauger les mœurs et remettre éventuellement en question la continuité de ce qui ne pourrait que figer la vie. À la différence des traditionalistes, ils ne rejettent guère le rationalisme des Lumières qui, bien au contraire, leur procure un précieux appui pour une critique sociale que l'insertion même dans les traditions aurait nourrie. Ce¹⁰⁵, d'abord par l'étude des critères de rationalité internes à chaque tradition (aristotélicienne, thomiste...), puis par l'effort pour comprendre le fondement de la rivalité qui tente ces grands courants de pensée ou par l'établissement des points de communication féconde entre les systèmes culturels. Discussion interne, comparaison, recherche de réponses alternatives... sont autant de mécanismes que la raison pratique contextuelle met en œuvre pour transformer, notamment chez M. Walzer [100], l'appréciation de ce qui s'est inscrit dans le champ historique et politique déjà labouré en une interprétation constante des activités et des mœurs. C'est donc la morale dominante qui est touchée : il convient d'en revisiter les arcanes, d'en revalider les énoncés et d'en réactualiser les visées. Que nous sommes loin des thèses fixistes des traditionalistes !

Apparaît ici, à vrai dire, un enjeu de taille : les modalités de constitution des liens sociaux et la nature du pouvoir politique y afférant. T. Hobbes (auquel est très souvent attribuée la paternité du jusnaturalisme moderne), J. Locke, S. Pufendorf... s'y attardent longuement quand ils évoquent les fondements du contrat social et des droits individuels. S'ils font référence aux principes de socialité chez Aristote (*Politique*, I, 1 = 1252a-1253a [9, t. 1, pp. 12-17]), ils ne prennent pas clairement la distinction établie entre *κοινωνία* (*kinonia*, « partage profond, communauté ») et *πολιτεία* (*politia*, « participation aux affaires publiques »). Pourtant, cette subtilité occupera, à la fin du XIX^e siècle, le centre des débats à propos du droit naturel in-

telles la magistrature et l'armée) et « perpétuelle » (dont le contenu ne variera guère), de préférence assurée par les jésuites. Cf. les explications de B. Manin [60, p. 171].

102. Qui n'étaient pas, à la faveur des événements de la deuxième moitié du XIX^e siècle, sans séduire les milieux intellectuels (A. Comte, E. Renan, Ch. Peguy...) et « patriotiques » (M. Barrès, Ch. Maurras...).

103. Il paraît, en effet, abusif de dégager vraiment deux courants nets ou de distinguer deux véritables blocs, étant donné l'interpénétration des questions abordées (philosophie politique, économie, éthique et fondement ontologique) par les uns et les autres et la diversité de ton dans les prises de position. On ne peut donc qu'opérer des rapprochements, suivant la matière abordée.

104. Je reprends ici les mots du titre du dernier ouvrage d'A. Gomez-Muller [37].

105. Comme le font plus particulièrement E. Sapir [91], A. MacIntyre [58], ou encore R. Klibansky [47]. Vont également dans ce sens les travaux de R. Dworkin tendant à analyser, dans le système anglo-saxon, la « chaîne du droit » [24, notamment pp. 199-207, puis 105, n° 1, pp. 51-79] ou les remarques de V. Hugo [42] concernant l'architecture.

carné par la Révolution française et le droit germanique, parallèlement au concept plutôt traditionaliste du « corps social »¹⁰⁶ qui culmine avec A. Comte. Ainsi, en réaction aux positions de l'école historique allemande, et plus généralement du romantisme postkantien, C. Menger introduit-il la nuance entre « organisme » et « mécanisme ». Elle est autrement évoquée, à la même époque, aussi bien par E. Durkheim à travers les solidarités « mécanique » et « organique », que par M. Weber [101] dans ses références à *Vergemeinschaft* (« communautarisation ») et à *Vergesellschaft* (« activité sociétaria »).

Ces considérations sur les oppositions ou complémentarités entre les parties et le tout, entre les individualités et l'entité groupale seront amplifiées dans le célèbre ouvrage de F. Tönnies, *Communauté et société* [98]. Enrichies de nombreux arguments tirés de la sociologie et de l'anthropologie, elles se retrouvent encore dans les discussions plus récentes concernant le rapport holisme/individualisme dont L. Dumont se fait – à travers une œuvre abondante – le principal héritier. Outre l'essence et le rôle du pouvoir politique dans différents types de société, elles alimentent simultanément les perspectives morales modernes concernant la répartition des biens sociaux, la rigueur dans l'établissement des principes de la justice et, plus généralement, les formes de vie éthique. Avec ce courant déontologiste, puis avec les néo-libéraux (R. Nozick...), la rationalité communicationnelle débouche sur les questions de répartition économique, de sécurité, de pluralisme et d'universalité. Décrites en des termes plutôt susceptibles de favoriser la neutralité éthico-symbolique, les traditions qui fondent les préférences en matière de valeurs sont expurgées de toute prétention téléologique. Ce que récuse les principes de participation réelle à la vie sociale, le vrai sens de la responsabilité et la recherche de remèdes à la transmission-reproduction des conditions de distribution des richesses.

Résumant sans les épuiser toutes ces réflexions autour des rapports de l'individu et l'entité groupale, je reviens à souligner l'impossibilité d'une survie du sujet en dehors d'une affiliation à des traditions non exclusives, et d'un enracinement dans une référence ouverte à la recherche axiologique. Or, la transmission directe et indirecte, consciente et inconsciente, qui assure la construction identitaire est tout autant vivifiante que mortifère.

En guise d'illustration de raisonnement juridique : l'*ijtihād* (اجتهاد)

Littéralement « application, effort »¹⁰⁷, ce terme traduit l'opinion technique d'un spécialiste – appelé *moujtahid* (مجتهد) – devant trancher dans une affaire ou forger une règle, tant

sur les plans juridique que théologique. Cet effort personnel d'explicitation de la règle devait, certes, tenir compte des éventuelles indications coraniques, des pratiques coutumières et des normes administratives locales (d'abord en Arabie, puis dans les territoires conquis). Il ne tardait donc pas à instituer, parfois, de véritables traditions censées remonter jusqu'au Prophète, strictement observées comme référence autoritaire. Afin de lui assurer une base solide le différenciant d'un simple avis personnel plus ou moins bien motivé, M. Ach-Chafi'i (767-820) fit de l'*ijtihād* un raisonnement essentiellement analogique et systématique partant du Coran ou de la *Sounna* (vie et enseignement du Prophète), dont les modalités sont en réalité assez contraignantes.

Ce jugement discrétionnaire posera vite le problème de l'erreur possible et débouchera sur une multiplicité de positions. Aussi fut-il décidé à partir de la fin du IX^e siècle de « fermer la porte de l'*ijtihād* », les questions fondamentales ayant été abordées par de nombreux savants, dont surtout les fondateurs des quatre grandes écoles sunnites¹⁰⁸. Commença alors l'ère du *taqlid* (تقليد, littéralement « imitation serrée »¹⁰⁹), celle où des épigones et leurs disciples ne pouvaient que reprendre la doctrine établie, en tentant de l'enrichir sur des bases très restreintes du point de vue de l'argumentation et de la référence – qui n'est point la « haute source ». Avec les conquêtes de l'Empire, le pouvoir politique local cherchait toujours un appui auprès de telle ou telle école ; cette restriction s'étendit alors aux degrés d'application territoriale. S'établissait ainsi petit à petit une différence entre la recherche strictement théologique et la science juridique appliquée. Ce, d'autant plus que depuis les Ottomans qui leur réservèrent un poste officiel¹¹⁰, les mouftis chargés de superviser les activités des juges (*qadis*) et de veiller pragmatiquement au respect de la *chari'a* (الشريعة, loi musulmane) paraissent plutôt liés aux gouvernants.

Pesante donc au départ, cette discipline exclusive et limitative dans la transmission du dogme explicité et des valeurs subséquentes qu'impose le *taqlid* suscita naturellement des réserves quant aux modes de recherche de la vérité ou de maintien d'un ordre établi. La rigidité qu'elle ne manqua d'engendrer se transforma en stagnation de la pensée, voire en résignation politique. S'élevèrent alors des voix courageuses pour réhabiliter l'opinion personnelle, telles celles d'Ibn-Roushd (*alias* Averroès, 1126-1198) en Andalousie ou d'As-Souyoufi (1445-1505)¹¹¹ en Égypte, puis en Inde. D'autres rejetèrent plus ou moins explicitement le principe du *taqlid* – donc de l'*ijtihād* et de son principe analogique –, considérant qu'il était dangereux de suivre l'opinion, si « bonne » fût-elle, d'un humain autre que le Prophète. C'est notamment le cas de D. B. Khalaf (m. en 884),

106. Forgé d'ailleurs, en des termes à peine plus « laïcs », sur le même modèle que celui du « corps mystique » développé dès les premiers siècles de notre ère par le christianisme (saint Paul, les pères grecs, saint Thomas d'Aquin...), et fortement repris par les scolastiques et les juristes médiévaux (cf. notamment, concernant ce dernier aspect, l'ouvrage de référence écrit par E. Kantorowicz [46]).

107. Substantif de *ijtahada* (اجتهاد), composé de *jahada* (جهاد) : se donner de la peine, déployer des efforts.

108. N. Abou Hanifa (m. en 767), Malek b. Ans (712-795), A. b Hanbal (780-855) et M. Ach-Chafi'i (767-820) reçoivent même le titre de *moujtahid mouqlaq* (مجتهد مطلق, « juriste absolu »), pour s'être prononcés dans tous les domaines, en remontant aux sources de la foi.

109. Outre le sens déjà invoqué, la racine du terme renvoie à l'idée de *conservation du plus précieux* (مقلاد, *miqlaad* ou قليل, *qillid* signifiant « armoire ») et de « clé » (إقليد, *iqlid* ou مقلد, *miqlad*) y donnant accès.

110. Dans une tentative fructueuse d'unification du droit et de prise en main politique de l'activité religieuse, Sélim I^{er} (1512-1520) et Soleiman le Magnifique (1520-1560) les répartirent dans un ordre hiérarchisé présidé par le grand moufti d'Istanbul, qui reçut le titre de « Cheikh-al-Islam ». Aujourd'hui encore, les mouftis des différents pays arabes sont nommés par les gouvernements et considérés, en conséquence, comme de grands commis de l'État.

111. Lequel appelait de tous ses vœux des novateurs (*moujaddids*) en matière d'*ijtihād*, au moins une fois tous les siècles. Cf. D. B. MacDonald [56, p. 1053].



fondateur de l'école zahirite¹¹², et d'Ibn-Tay-miyya (1263-1328)¹¹³, l'un et l'autre ne retenant que de façon très restrictive l'argument de l'*ijma'* (إجماع, le « consensus »). Ce qui ne fut pas sans encourager, à partir du XVII^e siècle, certains mouvements à allure traditionaliste réclamant un retour strict à la tradition des « prédécesseurs » (*salafyia*), à une « pureté » initiale de l'islam.

Une autre tendance préconisant la nécessité d'adaptation à la modernité, qui se fera ressentir d'une façon aiguë au XIX^e siècle, sous les effets conjugués de la Renaissance arabe, de la révolution technologique, des relations intensifiées avec l'Occident et de la lutte politique contre les Turcs, ouvrent la voie à l'*islah* (la réforme¹¹⁴). Les Ottomans avaient déjà préparé le terrain en multipliant les efforts de « séparation entre l'Église et l'État », dont l'apogée est atteinte par la promulgation en 1877, après les *tanzimat* d'Abdul-Majid I^{er} (1839-1861), de la fameuse *mejjelle*. Ce véritable Code civil, essentiellement laïc, sera progressivement appliqué dans tout l'Empire, à l'exception de l'Égypte qui avait déjà adopté des mesures similaires. En réalité, sans l'éluder à cause de l'influence de la *chari'a* (الشريعة) sur la codification, la formation des États musulmans limitera le débat en matière religieuse, en raison de l'instauration d'un système de droit similaire à celui des pays occidentaux ou s'en inspirant largement. Les *oulama'* (العلماء, « les docteurs de la loi ») traditionalistes ne réagissant en général – jusqu'aux dernières décennies – avec la plus grande vigueur que lorsqu'il s'agit des devoirs religieux *stricto sensu*, comme le précise J. Schacht [92, p. 88].

D'un autre côté, chez les Chiites, en revanche, le principe de l'*ijthad* reste d'autant plus de mise que règne une hiérarchie des voix et des méthodes et que persiste la référence à l'Imam caché – dont certains théologiens sont considérés comme *locum tenens*. Ainsi, tout en restant ouvert, le raisonnement du *moujtahid moultaq* alimente-t-il toujours les controverses sur le degré d'autonomie du pouvoir politique.

Résumé et enseignements

Évoquer la transmission se réduit, en fin de compte, à un récit relatant l'embarquement des humains pour l'aventure de la vie sous tous ses aspects. Peut-on le reprendre ici *ab ovo* ? Le faut-il ? Rien n'est moins sûr en référence aux précédents développements. Un apophtegme nous aidera à mieux saisir le propos.

La fable

Il était une fois des individus à bord d'une barque qui suivait le cours du temps. Ils transportaient divers objets précieux à livrer. D'autres, rencontrés par hasard ou attendant

avec enthousiasme sur la rive de l'espérance, reçurent la cargaison qu'ils eurent à cœur de se partager. Ils en prirent une partie qu'ils transformèrent à divers degrés de prudence ou de compétence. Parmi eux, d'aucuns se fixèrent sur la même terre, en veillant sur le dépôt confié, parés de l'auréole de la fidélité ; certains s'éloignèrent avec leur part d'un butin-partage qu'ils feront fructifier ailleurs, à leur manière ; d'autres encore, (se croyant) exposés à des persécutions, s'enfuirent – tel Énée quittant Troie en flammes – en emportant « les choses les plus sacrées et les pénates » où se reconnaissent les mânes des ancêtres (Virgile [99, 2, v. 717, p. 110]) pour fonder au loin un nouveau foyer. Beaucoup plus tard, des descendants des uns et des autres ainsi que des auditeurs curieux voulurent un jour savoir d'où avait embarqué le bateau et qui en avait sélectionné le chargement, fixé la destination ou désigné capitaine et équipage. Ils se perdirent en conjectures ; pourtant, ce n'étaient pas les proclamations de foi qui manquaient !

Untel se souvient de quelqu'un qui aurait connu un aïeul, auquel un trisaïeul avait affirmé tenir de son arrière-ancêtre qu'un jour, un très vieux sage avait supposé qu'à tel capitaine fût revenu l'honneur de diriger l'odyssée. Le vieillard tenait ce récit d'un pontif dont le souci de garder la vraie foi des anciens n'avait d'égal que son dévouement à une cause héritée d'un authentique témoin des premiers temps qui, au demeurant, restent fort difficiles à déterminer... Un autre dit repérer, pour l'avoir lue dans un manuel d'histoire, une bonne partie de l'itinéraire initial. Son flair de spécialiste lui permet d'affirmer que le trajet se poursuivait de tel côté pour atteindre un Eden d'abondance – lequel marquait l'entrée d'un paradis où coulaient « des fleuves de lait, de nectar et de miel fauve » (Ovide [104]) – d'où était partie l'expédition. Plus humblement, d'autres se disent plus ou moins capables de décrire, avec moult détails, des endroits que leurs grands-parents leur avaient désignés comme étant la croisée de chemins conduisant à l'embouchure d'un fleuve. Il leur fallait donc, par la nostalgie et l'amour filial, remonter le lit à contre-courant, pour atteindre un lieu eutopique¹¹⁵ où régnait un âge d'or...

Les enseignements

Quelle gageure de savoir retenir la bonne version sur l'origine, ou de choisir la plus convenable ! Qu'importe ! Puisque la barque de l'humanité continue de voguer sur les flots de la narrativité organisatrice du vécu social, *sive voce, sive scripta, sive praxi*. Plusieurs acteurs, récits et traditions continuent toujours de transformer ou de féconder le patrimoine biologique, matériel et spirituel initialement reçu. Il y a là plus qu'un acte de cession ou de remise-livraison, qu'indique le sens premier du verbe « trans-

112. Ainsi appelée à cause de son insistance sur le sens littéral (*zahir*, الظاهر, « apparent ») de la vulgate et de la tradition du Prophète.

113. La doctrine de cet éminent théologien hanbalite qui militait pour une nouvelle lecture de la tradition du Prophète, et ses conceptions des institutions juridiques inspirent encore les Wahhabites, majoritaires en Arabie (dont les fondateurs et les dirigeants de l'actuel royaume saoudien).

114. Dont les champions furent M. Abdou, grand mufti d'Égypte, J. D. Al-Afghani qui rétorqua avec véhémence à la conférence d'E. Renan sur « l'islamisme et la science » (29 mars 1883, à la Sorbonne), A.R. Al-Kawakibi en Syrie, et R. Rida, fondateur de la très influente revue *Al-Manar* (« le phare ») et inspirateur d'un mouvement de missionnaires musulmans. D'excellentes précisions au sujet de ce courant réformiste se trouvent résumées dans l'ouvrage d'A. Mérad *L'islam contemporain* [63].

115. Au sens strict du terme (issu du grec εὔ, *eu*, « bon, excellent », et τόπος, *topos*, « lieu ») évoqué par Homère, Hésiode, Pindare et tant d'autres (Ovide, Virgile...) : un endroit impossible à repérer abondant en fruits et délices de tous genres, où on coulait des jours heureux à l'abri des tracasseries, des guerres et de la misère !... Réaliste dans sa fantaisie politique, T. More situera « la meilleure des républiques » en Utopie, c'est-à-dire « nulle part » (du grec οὐ, *ou*, « non », et τόπος, *topos*, « lieu »). À remarquer que tous les auteurs qui mentionnent de telles localités ruisselant de bonheur les situent essentiellement sur une île ; ce qui renvoie psychanalytiquement aux imagos les plus archaïques, à l'objet nostalgique. Cet aspect prend d'autant plus d'importance que le thème revient à l'occasion ou à la suite d'événements politiques graves (T. Campanella, F. Rabelais, F. Bacon...) et de luttes acharnées contre l'oppression ou le despotisme (E. Cabet, C.-H. de Saint-Simon, W. Morris, G. Orwell...).

mettre » mentionné par les dictionnaires courants. Cette opération à rouages multiples impliquant plus d'un être provoque des revendications, favorise les émulations et rend difficile la succession. En revanche, comme pour tout ce qui se divise, se double ou dédouble, le partage rend le temps du commencement plus activement recherché, voire sacralisé et *ipso facto* mythifié et insaisissable.

Ainsi la transmission n'est-elle point histoire ; elle est *mémoire*. Plus qu'une reproduction dans une lignée historiquement détaillée, elle est repère généalogique. Amplifications légendaires, approximations chronologiques, omissions adaptatives, rajouts ou erreurs sélectifs¹¹⁶, choix raisonnés et intuitions explicatives en tissent – implicitement ou, parfois, consciemment – le canevas où se présente, auréolée, la foi en un *logos* fondateur. Plus le temps s'écoule, moins la trace véridique paraît importante pour asseoir l'authenticité du récit – généalogique, religieux, juridique ou plus généralement culturel. Croyances, convictions et représentations se contentent des vestiges historisants : ce qui compte le plus, c'est l'évocation de figures d'une grande scène – démiurges, acteurs, choristes – qui, les unes après les autres, se seraient dévouées pour conserver le dépôt ou le goût du sacré l'enveloppant¹¹⁷. Fidélité, jouissance¹¹⁸, usage et aspirations les y auraient guidées ; itinéraires et lieux plus ou moins imaginaires les auraient confortées dans leur zèle. La matérialité de l'objet n'est que support – nécessaire, à défaut de mystique profonde – d'une spiritualité, d'une construction mentale ou d'une fiction coextensives de l'être.

Sous-tendant l'expression de l'humain sur les trois plans physique, psychique et intellectuel, la transmission embrasse toute la culture, quel qu'en soit l'objet. Vulgate, tradition et institutions sont, en réalité, les lieux d'assomption du désir et d'ancrage de la verticalité de l'homme. Les symboles et les rituels conservés par une communauté, sous le regard vigilant d'une élite et sous l'égide d'une autorité, dans le cadre d'institutions morales (au sens d'E. Durkheim), en résument le potentiel de diversification et d'individuation susceptible d'éviter la mort, la terreur et la folie. En permettant enracinement, construction identitaire, sécurité et apprentissage, l'ensemble des phénomènes évoqués signifie à tous, par l'effet d'une parole transmise, la limite de l'omnipotence et de l'omniscience. Il a pour mission d'enlever à quiconque la prétention meurtrière de se croire personnellement à l'origine d'un système qui se perpétue. En illustrant « quelque chose de non immédiat, d'étrange (...) qui appartient au souvenir, à la mémoire, à la pensée » (G. W. F. Hegel [40, p. 84]), la transmission induit *humilité* et conscience de finitude.

Par un dépôt progressif d'alluvions, génération après génération, s'édifient certes les

monuments, les codes de communication et de civilité, puis se consolident pratiques religieuses et institutions juridiques, langages et langues, nations et patries, groupes et communautés. Encore faut-il arroser le terreau, bêcher en creusant son sillon et élaguer, sans couper le tronc ! Le devoir d'entretien de la mémoire et de l'espérance repose impérativement sur l'enseignement, tant par la parole que par l'exemple, et s'accompagne nécessairement de greffes fonctionnelles et de luttes pour préserver le précieux héritage. Ce sont de telles complexités engendrées par des démarches collectives et impossibles à dater qui donnent à la vie (dans tous les sens du terme) son éclat. Synonyme donc de solidarité *dépassant de loin les nécessités d'un moment*, la transmission est retrouvailles avec l'esprit des défunts, par le biais de la généalogie, de l'héritage et de la succession, dont les normes et les règles garantissent – au profit de tous les vivants – les catégories, les effets et la primauté dans l'ombre majestueuse de la loi.

Or, celle-ci n'est pas que l'œuvre des hommes *hic et nunc*. On le sait bien : Θέμις (*Thémis*) εὐνόμος (*nomos*), *fas ac jus*, الله حق (*haq-ul-lah*, « droit régissant les rapports à Dieu ») et حق العباد (*haq-ul-Ibad*, « droit réglant les relations avec les gens ») ont pieds et mains liés, l'un inspirant l'autre. Ce sont deux facettes inextricables d'une même vérité, celle assénée par la référence. À partir de cette insertion dans le sacré s'instaure la double relation diachronique et synchronique à la fois, par laquelle les contemporains sont à même de vérifier l'extension et la solidité de la toile tissée depuis l'aube des temps. Chaîne reliant les vivants aux morts, elle donne la priorité à ceux-ci, non seulement à cause d'une inévitable chronologie, mais parce qu'elle exprime aussi la prééminence due à la dette fondamentale. En effet, c'est *le mort qui saisit le vif* ; le contraire est renversement historique et pédagogique, reniement de valeurs et asservissement de la collectivité à des ressentis difficilement surmontables qui ouvrent la voie aux prétentions les plus folles.

En participant à l'œuvre ininterrompue de transmission rassurante mais non dogmatiquement exclusive, nous faisons honneur à la mémoire des auteurs de nos jours et payons notre écot à leurs efforts d'humanisation. Sans reniement ni ensevelissement sous la chape d'un passé révolu, notre souci de mémoire est quête de sens qu'apaisent – en sus des éventuelles explications et traces historiques – formules heuristiques, commentaires, interprétations et, par conséquent, rajouts. Nous sommes alors sommés d'opérer des sélections et de recourir à des représentations. Cependant, choisir et simplifier provoquent à leur tour – comme le démontre l'œuvre féconde de F. Nietzsche – multiplication de références, émiettement jusqu'à l'infini au gré des errances de l'esprit qui ne saurait se satisfaire de l'assurance d'un dogme ou de la

116. Alors que darwinistes et lamarkistes y voient un mécanisme fondamental pour la sauvegarde de l'espèce, les freudiens en démontrent l'importance concernant l'éclosion des instances psychiques. De même, les philosophes grecs rappellent qu'oubli et vérité sont intimement liés : ἀλήθεια (*alitheia*) est, en dernière analyse, ἀλήθη (*lithi*), absence d'oubli, négation de l'ignorance, accession à ce qui est dans les enfers. C'est parce qu'elle ne tombe pas sous le sens immédiat que le sujet peut être à l'écoute de la vérité se situant hors de tout horizon idéationnel perceptible. « L'homme est le berger de l'être », écrit joliment M. Heidegger [41, p. 109].

117. Faut-il rappeler ici les sages propos d'Horace [*L'art poétique*, p. 263] se félicitant que le récit de la guerre de Troie ne commençât pas par la naissance d'Hélène, mais tout simplement par la colère d'Achille ? Où en serait en effet l'*Iliade* si Homère devait remonter à l'œuf de Lède ? ! N'est-ce pas le fait significatif qui compte, par-delà toutes les supputations ?

118. Aux deux sens du terme, juridique et psychanalytique.