

Nous

par Jean-François Grégoire (2017)

A partir de la fin du XVIII/début XIX^e siècle (cf. Yuval Noah Harari, « Sapiens », Albin Michel, 2015), l'état et le marché se coalisèrent pour limiter le pouvoir des familles et des communautés qui servaient de références aux personnes, et favoriser l'émergence de l'individu auquel ils vont fournir travail, assurance, pension à l'instar d'une providence (on parlera d'ailleurs, à ce propos, de l'état-providence).

Toutefois, la libération de l'individu des carcans familial, communautaire, a un coût : la liberté. En effet, pieds et poings liés à l'état et au marché, l'individu se voit aliéné, dépossédé de sa liberté, de son sens des responsabilités, de sa créativité – et cela, d'autant plus que de toute évidence, l'état et le marché interviennent infiniment plus facilement dans la vie des gens isolés (des individus) que dans celle des familles, des clans, des tribus ou des communautés. En fait d'intervention, on pense, en l'occurrence, à celles qui sont opérées sur les plans économique, politique, certes, mais aussi affectif, c'est-à-dire dans un domaine qui, depuis des lustres, était une chasse gardée familiale (on pense, notamment, à tout ce qui concernait le mariage, p.ex.). Or, avec la prise de pouvoir de l'état et du marché, ce que l'on constate massivement, c'est que l'autorité parentale bat en retraite, que le respect traditionnellement « dû » aux personnes âgées s'estompe, que le territoire de la courtoisie s'amenuise, etc.

Aujourd'hui, état et marché pourvoient à la plupart des besoins auxquels s'intéressaient jadis les familles et les communautés de taille « humaine ». Ils y parviennent singulièrement en favorisant l'émergence de communautés qu'Harari qualifie d'« imaginaires » au sens où il s'agit de regroupements de gens qui imaginent se connaître sans qu'il soit réellement pensable qu'ils y parviennent vraiment – et qui prennent en charge les besoins émotionnels de ces personnes qui les comblaient jadis dans des communautés de quelques dizaines de membres, capables, eux, d'entretenir des liens relativement proches. Essentiellement, ces communautés imaginaires sont la nation (communauté imaginaire de l'état) et la tribu des consommateurs (communauté imaginaire du marché).

Alors, certes, partout où ces communautés imaginaires émergent ou tendent à s'imposer, on fait de son mieux pour cacher le côté « imaginaire » de l'entreprise qui ne peut que jouer contre le fait qu'on les prenne au sérieux : les nations en les présentant comme des entités naturelles, éternelles – comme le mariage, en quelque sorte, du sang des hommes avec le sol de la mère-patrie -, et le marché en accentuant les similitudes de consommation un peu partout dans le monde en sorte de renforcer chez tou-te-s et chacun-e le sentiment de faire partie de la même tribu de consommateurs.

Voilà tracé en quelques mots le portrait de nos sociétés dites « individualistes » - et voilà où il s'agit de tenter de réintroduire le « nous », le sens du bien commun, du vivre ensemble, du dialogue, etc.

Inutile de faire un dessin : qui que nous soyons, quoique nous fassions, nous nous sentons sans cesse pris entre l'un et le multiple, le simple et le complexe, la force de cohésion et la force de dispersion. Nous n'allons pas simplement vers de plus en plus d'unité, pris dans un grand vent de rassemblement, mais nous ne passons pas non plus notre temps à nous éloigner les uns des autres, entraînés par des forces qui nous dispersent. Nous sommes pris dans les deux mouvements à la fois. Le monde est toujours et en guerre et en paix ; les deux coexistent, s'entrelacent, s'emmêlent ou se juxtaposent, comme amour et haine, agitation et sérénité, civilisation et barbarie. La lutte de ces contraires est permanente, et la victoire définitive de l'un sur l'autre est pure fiction.

Le malheur, c'est qu'à force de recenser ce qui nous sépare, nous éloigne, nous oppose, nous oublions souvent de réfléchir à ce qui nous relie, nous unit, nous rapproche. La question qu'on se posera donc est celle de savoir ce qui nous unit, et surtout d'où viennent les forces d'unification, où elles prennent leur source. La question n'est pas de pure forme, elle est même capitale pour nous humains. Et, j'en avancerais pour preuve (ou au moins pour signe) ce bref passage d'« Incipit » de Maurice Bellet : « *Qu'est-ce qui nous reste ? Qu'est-ce qui reste quand il ne reste rien ? Ceci : que nous soyons humains envers les humains, qu'entre nous demeure l'entre nous qui nous fait hommes. Car, si cela venait à manquer, nous tomberions dans l'abîme non pas du bestial, mais de l'inhumain ou du déshumain, le monstrueux chaos de terreur et de violence où tout se défait...* » (p.8)

Rien *a priori* de très compliqué, commente l'auteur, rien d'extraordinaire : c'est même souvent au contraire du très banal et très ordinaire – comme ce qui s'échange dans le travail partagé, dans les gestes simples de tendresse ou d'amitié, dans les conversations où l'on est vraiment présents l'un à l'autre. Ça peut être la lumière d'un visage, la musique d'une voix, un simple geste de la main, quelque chose de très aisé, de très élémentaire.

Qui est « nous » ?, demande Roger-Pol Droit au seuil d'un livre (« Qu'est-ce qui NOUS unit ? », Plon, 2015) qui va bien m'inspirer dans les pages qui suivent... Jamais le même, jamais les autres – à moins que « nous » et « les autres » ne forment un nouveau « nous » qui englobe les unités anciennes et surmonte les oppositions antérieures. Comme si, à chaque « nous », et de « nous » en « nous » (du « nous » du couple, à celui de la famille, à celui du clan, à celui de la nation, etc.), se constituaient de nouveaux liens, de nouveaux modes d'unité, etc.

« Nous » se constitue autour d'un lien, d'un « entre-nous » : un lien étrange qui se tient au point de départ de toutes les solidarités, de tous les mouvements humanitaires ; un lien qui nous fait nous sentir concernés par ce qui se passe ici tout près ou loin là-bas, par des gens touchés par la maladie ou telle catastrophe naturelle, comme une éruption volcanique ou un tsunami... « Nous », le cas échéant, c'est l'anti-psychothérapie, au sens où celle-ci se caractérise par la totale indifférence qu'éprouvent ceux qui en souffrent pour qui que ce soit, où que ce soit. D'où vient pourtant qu'une force semble nous pousser vers l'autre, pour prendre soin ou pitié de lui ? Quelle puissante impulsion nous jette au secours de nos semblables, nous porte à sauver ceux de notre espèce – fût-ce en négligeant d'autres ? Quelle est la nature de l'entre-nous, du lien qui nous unit dans une famille, un clan, une nation ?...

Ce lien, note R.P.Droit est énigmatique. D'une manière ou d'une autre, il préexiste au sauvetage ; il est d'avant le drame (l'éruption volcanique, le tsunami ou la guerre...), et

pourtant, il n'est effectivement mis en acte et rendu visible que par l'imminence du danger. En outre, il est à la fois singulier, particulier et universel : sa tendance « naturelle » le pousse à englober de plus en plus de monde, partout et dans la longue durée – parce qu'on est tou-te-s humain-e-s et que, comme tels, on peut se projeter dans le sort subi par d'autres humains, d'où qu'ils soient et quelle que soit l'époque où ils ont vécu.

Evoquer cette « projection », c'est parler d'émotion : car c'est l'émotion, c'est-à-dire ce qui, du sort de l'autre, nous « prend aux tripes », nous fait tressaillir (en langage chrétien, on parlerait en l'occurrence de « miséricorde » : quand le cœur se penche sur la misère) qui suscite l'émergence du « nous », qui nous fait prendre conscience qu'on est fait de la même pâte et que ce que subit l'autre, nous pourrions le subir nous aussi et que ça nous ferait évidemment enrager.

Je viens de parler de miséricorde. On pourrait aussi bien parler de « pitié », ce processus sans phrase, écrit R.P.Droit, qui me rend la souffrance de l'autre directement sensible. « *Je vois un être humain malade, blessé, triste, inquiet – et je suis aussitôt ému, bouleversé, affecté. Je suis altéré par son malheur. Je ressens sa blessure, son appel, dans mes tripes, non dans ma tête. La pitié n'est jamais un mécanisme intellectuel, ni la conclusion d'un raisonnement. Elle surgit, pur affect, émotion que j'éprouve d'emblée, même pour quelqu'un que je ne connais pas, même pour une autre vie que les vies humaines.* »

Notre auteur pointe là un double mystère : 1°) la raison d'être de ce sentiment : comment la pitié peut-elle être possible ? Je ne souffre pas réellement de ce qui affecte l'autre, et pourtant, je ressens sa détresse : comment est-ce possible ? Je partage une émotion qui n'était pas d'abord la mienne, et cela sans médiation apparente, sans intermédiaire, sans temps d'attente, immédiatement ; 2°) l'autre énigme de la pitié concerne sa disparition : comment peut-elle cesser ? Comment puis-je me couper de cette émotion spontanée, me fermer à elle ? A cause du raisonnement, prétendra Rousseau, pour qui la raison éteint l'émotion, rompt le partage, clôt l'espace commun. Et qui, en effet, n'a éprouvé un jour ou l'autre à quel point on peut aussi jouir de sa sécurité au spectacle du malheur des autres ? Est-ce que la plupart des contes ne présentent pas ce schéma-là : je profite d'autant mieux de mon confort, au fond de mon lit, que les événements s'acharnent pour rendre impossible la vie de tel héros dont on me raconte l'histoire ?...

On perçoit deux manières de susciter du « nous » : soit construire du lien pour l'élaborer, soit déconstruire, détruire les clôtures illusoire, défaire les frontières, les subjectivités pour laisser passer l'esprit du « nous », pour désencombrer la source du « nous » qui surgit, comme on l'a signalé, dans les situations de danger, dans la solidarité, dans le sentiment d'humanité, toutes choses ou circonstances qu'il faut pouvoir accueillir pour que le « nous » devienne réalité.

Qu'est-ce qui nous unit ? Tentons de répondre à cette question en remontant vers la source, en puisant des éléments de réponse de plus en plus profonds... Dans cette perspective, il semble, dans un premier temps, que ce qui unit un groupe, quelle que soit sa taille, sa nature ou sa culture, c'est d'abord la sédimentation des instants partagés. La cohésion de ce « nous » est formée de souvenirs coagulés. Ils peuvent faire l'objet d'une mémoire et d'une transmission explicites (dans le mythe, le roman familial, l'histoire populaire, l'historiographie savante), comme ils peuvent demeurer implicites, inconscients, secrets, enfouis dans les plis des

histoires de famille, la syntaxe de la langue, les métaphores, etc. Mais en tout cas, ce qui reste commun, dans cette multiplicité, c'est toujours le partage du temps et la transmission de ce partage. Autrement dit, il n'y a pas de « nous » sans une histoire, un passé commun, une mémoire qui en fait le récit, une conscience entretenue de ce lien.

Ce qui unit aussi, et dans une large et profonde mesure, c'est la langue – maternelle, « *maternante* », celle qui nous éduque, nous élève, comme font les parents. Ce qu'on pourrait appeler : le corps verbal, dans lequel on baigne, grandit, se développe. Je pense à cette réflexion des philosophes du langage : le bébé qui naît est potentiellement capable de parler toutes les langues du monde, mais c'est parce qu'il entend tel son plutôt que tel autre qu'il va se mettre à parler telle langue plutôt que telles autres – singulièrement la langue que parlent ses parents, ses tout proches, celles et ceux qui veulent se faire comprendre de lui et qu'il veut pouvoir comprendre.

C'est à travers cette langue maternelle que nous comprenons ce que nous disent nos proches, que nous apprenons ce qu'ils espèrent ou redoutent.

Le « nous » se constitue dans et par cette longue dépendance, ce très long apprentissage qui, depuis toujours, exige pour chaque être humain une somme faramineuse de temps, d'énergie, de patience, d'ingéniosité... « *Ce qui « nous » unit – à nos parents, ou à nos proches, écrit R.P.Droit, à ceux, quels qu'ils soient, qui nous ont ainsi permis de grandir et de vivre -, ce sont d'abord les soins du corps, la nourriture, l'hygiène. En fait, ces gestes et ces aliments sont des réponses à notre dépendance et à notre vulnérabilité. Sans doute est-ce cela qui nous relie d'abord aux autres : la dépendance organique, corporelle.* » Le tout premier « nous », antérieur même à la possibilité de dire « nous », avant la conscience qu'on prend de soi-même, c'est dans la première éducation (élevage ?), près de la mère et dans le cercle familial qu'il se tisse et prend forme. On fait référence là à un vécu partagé qui est nécessairement un temps de construction, de relation, d'interdépendance. Ce « nous » familial est premier, fondamental, radical : c'est lui qui vient en premier, en tête. De lui, tout va dépendre. C'est là qu'on apprend à se nourrir, à marcher, à parler, mais aussi à juger, à regarder, à penser. A croire ou à ne pas croire. On peut même prétendre que ce « nous »-là préexiste à l'émergence d'un « je », qu'il est antérieur aux existences individuelles. En quelque sorte, il est déjà là, disponible : il suffit de s'en laisser accueillir... et d'accepter l'héritage qu'il nous offre d'emblée – car en entrant dans une famille, on reçoit un héritage : il est, en principe, « cela » qui nous permettra d'avancer dans la vie. Notons que cet héritage est ambigu, ambivalent, car il est aussi fait de conflits, de refoulements, d'affects enfouis, de « cadavres dans le placard » avec lesquels il s'agit, le temps passant, de s'arranger...

Avant d'aller plus loin, cette petite note, qui me paraît capitale : il y a un mauvais et un bon usage du « nous » !

Du côté du mauvais, je prendrais pour exemple – typique, et ancien – le personnage de Nemrod, dans le livre de la Genèse, au chapitre où l'auteur biblique raconte les affres de la construction de la tour de Babel.

Pour stimuler les ouvriers (à vrai dire : les esclaves) à poursuivre avec ardeur leur labeur, Nemrod, à l'instar des tyrans de tous les temps, des chefs totalitaires éternels, utilise dans ses discours la première personne du pluriel, allant jusqu'à dire, au sens littéral des termes : « *briquetons des briques* », c'est-à-dire : faisons-en, disposons-les – comme s'il allait

vraiment s'y mettre lui-même alors qu'évidemment il n'est pas question qu'il se salisse les mains et qu'il en touche une !

Manifestement, le « nous » est très apprécié des despotes dont il sert admirablement les desseins d'imposture : le populisme, le nationalisme, etc. Dans cette perspective, on peut affirmer que « nous » risque toujours de n'être qu'un fameux miroir aux alouettes, autrement dit : qu'il fait croire à l'unité, mais qu'en réalité, il ne fait que masquer vaille que vaille la rupture entre ceux qui font et ceux qui font faire. L'« Allons-y ! » des chefs de guerre sur les champs de bataille cache mal l'« Allez-y ! » franchement plus réaliste ! Bref, il y a place, dans le « nous », pour de l'ambiguïté, de l'ambivalence, de la fausseté, de l'hypocrisie. Il s'agit toujours, quand on l'entend ou le lit, de décrypter le contexte dans lequel il apparaît.

En revanche, les bons usages du « nous » abondent ! Quand il s'agit par exemple, de parler de toi ET moi (on insiste sur la corrélation) non pas malgré nos différences mais grâce à elles : alors, on touche presque du doigt la richesse inouïe de ce pronom qui déborde, se débonde : « nous », c'est toi, moi, et quelque chose d'autre encore qui est là entre nous et qui agit comme un aimant, ou comme le ciment qui fait passer de la personne à la communauté. Je pointe là, intuitivement, « quelque chose » qui, bien que les personnes avancent masquées (c'est la nature de la « *persona* » latine d'être non seulement masquée mais « masque »!), les pousse les unes vers les autres : une confiance, une authenticité, la quête (éperdue ?) de la vérité qu'on ne trouverait jamais seulement en soi, mais entre soi, l'autre me renvoyant mon image plus juste, plus claire...

Manifestement, ce qui par excellence unit, rassemble, c'est l'amour. Aussi loin et profond qu'on porte le regard sur l'amour ou l'amitié, il est question de cette force d'attraction qui met ensemble, fait vivre ensemble, suscite le « nous », lui donne toute son ampleur – au point que, je m'en souviens comme si c'était hier, un ami veuf auprès duquel je m'étonnais qu'il continuât de parler en « nous » m'affirmait que la mort avait beau être très forte, elle ne le serait jamais (pour lui) au point de briser le « nous » qui le faisait vivre en présence de son épouse envers et contre le vide qu'apparemment la mort avait inscrit entre eux.

Et pourtant, paradoxalement, bizarrement, l'amour qui unit, qui rassemble a souvent (c'était déjà le cas chez Platon) été présenté comme vagabond, errant, sauvage, incapable de se poser quelque part. Comme s'il y avait toujours en lui quelque chose d'instable, d'immaîtrisable, d'insatisfait. Ce qui en fait sans doute aussi un principe de créativité, d'inventivité ou d'ingéniosité : il connaît les ruses, les combines, les expédients...

L'amour est (un) aimant (cf. supra)... mais on ne sait trop comment il procède pour concentrer en lui une telle force d'attraction, quels chemins (buissonniers) il emprunte pour unir les personnes qui se reconnaissent. On s'en doute pour l'avoir entendu raconter ou l'avoir lu ici ou là, il peut naître d'un coup, soudain, ou cristalliser longtemps, lentement ; il peut durer (même au-delà de la mort : « *Comment se fait-il que l'histoire de notre amour soit plus lonquue que notre vie ?* » demande André Dhôtel...), ou mourir subitement.

En tout état de cause, il ne peut véritablement unir qu'un petit nombre de personnes. Chacun n'aime que quelques-un-e-s de ses semblables. Et l'expérience montre que la condition nécessaire pour entrer dans la danse, c'est que la relation soit personnelle, profonde et réelle. Cet amour est au moins quelque chose comme un rayonnement secret (un don de Dieu, une

grâce, dans le vocabulaire théologique), une propension à l'altruisme capable de surmonter les égoïsmes, les rivalités, les violences qui empoisonnent la vie – et au plus, il est quelque chose de modeste, mu par le désir du bien de l'autre et par le désir de son désir (ce qui pourrait constituer une assez parfaite définition de l'amitié : l'ami aimant surtout la liberté de/dans son ami, selon la belle intuition d'Alain Cugno.

Ce que je dis là n'est pas sans rapport avec la bienveillance dont Aristote, d'après R.P.Droit prétendait qu'elle est faite 1°) d'utilité, *d'intérêt réciproque* – ce qui la rend fragile vu que l'intérêt disparaissant ou diminuant, l'amitié pourrait bien finir elle aussi ; 2°) de *partage* – en particulier du plaisir. Là aussi, l'union s'avère précaire car si la plaisir cesse, la relation cessera forcément avec lui ; 3°) enfin de *vertu*, c'est-à-dire du profond désir de faire le bien réel de l'ami : une telle amitié défie le temps et englobe les autres modalités de l'amitié, s'il est vrai qu'une telle amitié veille (-bien) sur l'ami – sur ses intérêts comme sur son plaisir.

Ce qui nourrit une telle amitié unissante, c'est la réciprocité. On n'imagine pas, en effet, un tel lien, si une personne seulement est l'amie de l'autre. Le temps que l'on veut partager ensemble et la confiance mutuelle qui fait qu'on peut compter l'un sur l'autre dans la durée parce qu'on s'est reconnus fiables sont d'autres ingrédients essentiels du vivre-ensemble marqué du sceau de l'amitié.

Je voudrais à présent, ne fût-ce que pour ancrer un peu ma réflexion, vous lire une page du livre intitulé « Le Songe de Monomotapa » (Gallimard, 2009) que J.B.Pontalis a consacré au thème de l'amitié. Ce récit s'intitule : « Le Courant » : « *Rue de Chevreuse, un lieu protégé, charmant, nommé Reid Hall (il abrite des étudiants américains), une rencontre organisée par l'association Texte et voix qui, ce soir-là, réunit quelques auteurs récents de la collection « L'un et l'autre ». Un comédien excellent, Alain Liebolt, lit des extraits des livres retenus. Textes apparemment sans rapport entre eux, distants par le style, le sujet traité mais une voix unique ; seul le ton diffère, grave, enjoué, neutre, ou le débit, lent, précipité, et voici que quelque chose rapproche ces auteurs, les fait voisiner, les textes étrangement se répondent, l'auditeur passe sans rupture de l'un à l'autre, l'amitié déjà est au rendez-vous. Après quoi nous nous retrouvons dans un café proche. Plusieurs des auteurs invités ne se connaissaient pas, ils avaient publié dans la même collection, voilà tout. Et là, alors que nous sommes serrés autour d'une table, se produit de l'inattendu qui me procure un rare plaisir. Entre eux, très vite, le courant passe. Ce courant n'est pas électrique, ce serait plutôt le courant d'un ruisseau, encore proche de sa source, un courant léger, joyeux, qui avance à vive allure (le vin blanc nous aide !) et creuse son chemin. Nous parlons, nous rions, nous nous moquons gentiment les uns des autres.(...) Le courant de l'amitié ; ce qui fait passer de l'un à l'autre, ce qui fait que l'autre n'est pas tenu pour un rival potentiel ; non, il est celui qui, justement parce qu'il est différent de moi, par son histoire, son caractère, son milieu, son âge, me permet d'être différent de moi-même. J'en appelle à Héraclite ! « Des dissonances résulte la belle harmonie. »*

Si j'ai bien lu ces quelques phrases, j'y vois répétée l'idée de proximité, et aussi celle d' « entre-nous ». Je voudrais bien m'y attarder quelques instants à présent.

Etre ensemble, soit, mais à bonne distance. Ni investir le territoire de l'autre, sur le mode colonial, ni se laisser envahir, assimiler (Todorov) par lui, mais trouver, avec lui, la bonne distance. S'approcher de lui, s'en rendre proche, sans que son espace intime ni le mien ne soient violés. Tel est peut-être une des normes prévalant au modèle évangélique du vivre-ensemble : s'approcher l'un de l'autre à juste distance. Ni trop près, ni trop loin, mais juste. En même temps, cet ajustement ou cette recherche de la juste distance ne sont pas donnés une fois pour toutes : il s'agit de s'adapter, de se régler – et pour cela de se connaître, de se parler, etc.

Dans la parabole du prochain, de l'homme qui s'approche à la juste distance (autrement dit : la parabole du Bon Samaritain en Luc 10, 30 sq.), il est fait mention de quelques personnages qui, chacun, ont quelque chose à révéler concernant le thème de la proximité... Et d'abord, bien sûr, il y a l'homme laissé pour mort sur le bord du chemin : il est gravement blessé, sans doute ; incapable de bouger, lui – et si personne ne s'approche pour prendre soin de lui, il mourra. Ensuite (on le souligne rarement, et pourtant, sans eux, il n'y aurait pas de récit !), il est fait mention des bandits. Le narrateur n'en dit presque rien, sinon qu'ils ont commis leur forfait et, devine-t-on, qu'ils ont ensuite pris la poudre d'escampette sans demander leur reste, cherchant leur salut dans la fuite, autrement dit dans l'extrême éloignement de leur victime...

Passent ensuite un prêtre et un lévite qui eux aussi s'éloignent. Ils s'écartent, note l'évangéliste. Ils voient mais n'y regardent pas à deux fois (ce qui aurait signifié, du moins, qu'ils respectaient l'homme agressé, qu'il ne leur était pas purement et simplement indifférent, comme quelqu'un qu'on n'estime même plus digne de sa haine !). Ils prennent le large. On a beaucoup écrit sur les raisons qui les font se comporter ainsi : la crainte, en touchant un blessé, de perdre leur pureté, ou le fait que le travail les attendait au temple, etc. Peu importe : ils voient et ils s'écartent – prenant décidément la voie de Caïn, l'Irresponsable, qui s'estime n'avoir aucun compte à rendre à propos de son frère...

Arrive alors un Samaritain, probablement un ennemi, qui, lui, voit, s'émeut, s'approche du blessé et en prend soin. L'évangile le note bien : c'est sous le coup de l'émotion que le Samaritain dévie son chemin, en laissant parler son cœur plutôt que sa tête – en faisant place en lui à des sentiments tels que la compassion, la miséricorde, la sympathie ou l'empathie, plutôt qu'au devoir, à la lucidité rituelle ou à la superstition. On peut imaginer qu'il s'est dit : ce qui est arrivé à cet homme aurait pu m'arriver et j'aurais apprécié alors qu'il me vienne en aide, peu importe sa race, sa langue ou la couleur de sa foi ! Qu'il se montre humain pour l'humain que je suis.

Mais la parabole ne s'arrête pas là, comme vous le savez. La suite ne manque pas d'intérêt : loin de faire du blessé sa chose, à la mode paternaliste, le Samaritain le conduit chez un hôtelier pour qu'il le prenne en charge, moyennant une rémunération, et le projet de le remettre sur pied. Rien n'empêche de penser que les deux hommes se revoient dans l'avenir : ce n'est pas le propos de la parabole. En revanche, ce sur quoi saint Luc insiste, c'est qu'un des ingrédients du ciment qui va (re-)lier les personnages principaux de cette histoire, c'est l'émotion directement connectée sur le sentiment de miséricorde. Ces personnes ne se seraient pas approchées l'une de l'autre s'il n'y avait eu entre elles une « distance respectueuse » - et celle-ci n'est rien de moins que la chambre d'écho de la miséricorde qui fait vibrer au même diapason la souffrance du blessé et le souci de l'en libérer nourri par le Samaritain.

L'entre : une zone intermédiaire ; un espace pour s'approcher.

« Dès le début de leur méditation, et fixant ainsi leur aire de pensée, à partir du mazdéisme iranien, écrit Pierre della Faille (in « Esquisse pour une métapoésie », Le Cormier, 1986), les Orientaux cherchent un lien entre la chair et l'esprit – l'espace où ils interfèrent – et c'est ainsi que naquit le concept d'intermonde, cet intermonde que chacun porte en soi. C'est sans doute là une des intuitions majeures de l'histoire humaine. »

Dans « La vie en dialogue » (un livre sans cesse réédité et qui ne prend pas une ride !), Martin Buber cherche à préciser les bornes de cet espace intermédiaire, ou de cet intermonde – de cette espèce de *no man's land* sans lequel nul lien n'est sans doute possible.

Le domaine de l'interhumain, affirme-t-il, s'étend bien au-delà de la sympathie, jusqu'à toute rencontre, même fortuite, qui influence le comportement mutuel, c'est-à-dire dès qu'un événement s'accomplit « entre » des êtres, si imperceptible soit-il, du moment qu'il ne contribue d'aucune manière à objectiver les partenaires, à les instrumentaliser, à en faire les moyens d'une fin. Pour Buber, le modèle de l'interhumain, c'est du côté du dialogue qu'on le trouvera – pourvu, bien sûr, que les personnes qui *entrent en dialogue* veuillent bien se communiquer l'une à l'autre ce qu'elles sont, sans ménager plus de place qu'il n'en faut à l'apparence, mais en veillant au contraire à laisser l'autre participer le mieux possible à son être : « C'est l'authenticité de l'interhumain qui importe, écrit Buber ; là où elle n'existe pas, l'humain ne peut pas être non plus authentique. » Autrement dit : s'il n'y a pas d'authenticité « entre » les interlocuteurs, il n'y a pas de raison de penser qu'ils puissent être authentiques chacun personnellement, chacun de leur côté !

En ce sens, un dialogue pourra être dit authentique lorsque s'y exprimera la volonté de chacun de voir dans son interlocuteur cet homme que voilà, précisément, exactement, dans son altérité, sa singularité – et aussi la volonté de lui dire : « Oui », à lui tel qu'il est, que je l'aime ou pas. C'est une fois en effet que j'ai légitimé l'autre à mon égard (que je l'ai accueilli) en tant qu'homme avec lequel je suis prêt à entrer en rapports dialogiques, que je peux lui faire confiance, et attendre de lui aussi qu'il agisse en partenaire. « Prendre intimement connaissance d'un homme, écrit Martin Buber, signifie donc en particulier, percevoir sa totalité en tant que personne déterminée par l'esprit, percevoir le centre dynamique qui imprime à toute sa manifestation, à son action et à son attitude le signe saisissable de l'unique. »

Impossible d'y parvenir, on le comprendra facilement, si l'on porte sur l'autre un regard « analytique, réducteur et déductif » (sic), car un tel regard ne peut qu'entraîner l'élimination pure et simple du secret, du mystère de l'homme ou encore du sacré en tout homme. En revanche, je pourrai vouloir cultiver une intuition, une imagination capable de me donner accès à ce qui est autre que moi-même, à la façon de toute véritable imagination – mais à cette différence que mon champ d'action n'est pas le « tout est possible » visé d'habitude par l'imagination, mais la personne bien réelle et particulière qui s'avance devant moi et que je peux essayer de me rendre présente telle qu'elle est, unique, etc... ce qui ne peut se produire que dans une vivante association entre partenaires égaux et respectueux.

Ce que révèle le dialogue à propos de la nature de ce qui est susceptible d'occuper l'espace entre les interlocuteurs qui s'y lancent et aussi bien s'y risquent, c'est donc la volonté de connaître l'autre et de se laisser connaître de/par lui (fût-ce par des canaux qui relèvent davantage de l'intuition, de l'imagination que de la raison raisonnante), mais aussi la conviction que je ne me connaîtrai jamais vraiment mieux moi-même que par et grâce à

l'autre. Ce sur quoi se fonde l'inter-humain, c'est sur cette certitude que l'homme est à la hauteur de lui-même non pas lorsqu'il est superbement isolé, mais dans l'intégralité du rapport avec autrui. Manière de dire qu'on ne peut sans doute comprendre la condition humaine que dans une réciprocité d'action, une interaction (en ce sens, parler est bien sûr une action !) authentique, c'est-à-dire telle que ce que l'un a à l'esprit, ce qu'il met en œuvre quand il pense à l'autre n'a rien à voir avec une quelconque volonté de s'imposer à lui et vice versa. « *L'essentiel ultime n'est pas le soi-même comme tel, écrit Buber, c'est la fonction d'ouverture entre les hommes, c'est l'aide que l'on prête à l'homme pour qu'il devienne lui-même, c'est l'assistance mutuellement offerte pour que l'homme se réalise lui-même dans la dignité de sa vraie condition et d'une manière bien conforme au principe de création ; ce sont elles qui induisent l'interhumain à sa véritable hauteur. Il faut deux êtres humains (...) pour qu'en eux s'incarne concrètement la grandeur dynamique de l'être-homme.* »

« *Là où l'entretien s'accomplit en son essence entre des partenaires qui se sont véritablement tournés l'un vers l'autre, note encore Martin Buber, qui s'expriment sans réserve et sont libres de toute volonté de paraître, il se produit dans leur communauté un mémorable état de fécondité, comme il ne s'en présente nulle part ailleurs.* »

Le piège du régionalisme, du « nous »-de-terrain et aussi bien du « bien commun », c'est la bêtise qui revient à s'enfermer dans l' « entre-soi », à confondre le « nous » du petit groupe plus ou moins local avec celui de l'humanité – au point d'en venir à penser, comme les colons de toujours, que nos valeurs sont les valeurs.

De ce point de vue il s'agit de rester très vigilant par rapport aux discours identitaires qui n'évitent pas toujours, tant s'en faut, l'ornière tautologique, figure même de la bêtise ! Quand l'on n'a à dire d'une réalité ou d'un événement ou d'une personne que : « elle est ce qu'elle est », on risque fort de tomber dans l'abîme du lieu commun dont, semble-t-il, on ne se relève pas ! Il n'est pas rare que la seule « logique » (rhétorique) qui soutienne les discours relatifs à l'identité revienne à dire : une chose est semblable à elle-même, sans incohérence, comme $A = A$! Un tel concept, on le comprend bien, est difficile à tenir dans une perspective historique, car l'histoire est essentiellement « devenir », évolution, changement. Elle enseigne donc que les identités sont trompeuses, parce qu'il n'y a pas de vérité de l'être qui vaille une fois pour toutes – tout étant toujours en devenir, en mouvement (en dialogue). Or, les discours identitaires ne peuvent pas s'empêcher, la plupart du temps, de donner au « nous » des contours fixes, rigides ; à durcir l'unité du « nous », à l'essentialiser – au risque de s'asphyxier à force de se fermer à tout « autre » ! Ainsi, l'identité française, p.ex., n'a/est rien de naturel, quoiqu'en pensent certain-e-s. Elle est historique, culturelle. C'est pourquoi, « le » Français n'existe pas, mais bien « des » Français de toutes sortes et de toutes origines qui se sont rassemblés sous la même bannière suite à de multiples conflits et à des mouvements plus ou moins improbables.

Toutefois, ce serait ridicule de le nier, le « nous » national existe. Sa réalité est incontestable. Son problème, c'est qu'il se révèle beaucoup plus fermé, clos qu'ouvert ; que la métaphore des racines, des souches enfouies dans le terroir des ancêtres est un leurre – de surcroît très dangereux, quand il est pris en charge par la rhétorique de la race, du sang, du sol et qu'il se ferme à la rencontre de l'autre.

Ce qui unit les gens d'un même pays, c'est peut-être (pas toujours !) la langue et sûrement la culture c'est-à-dire la musique, le paysage, le climat, la cuisine, l'artisanat, la littérature, l'humour, les coutumes, les histoires, les mythes... Partager tout cela, induit à dire : « nous », légitimement. En revanche, il importe d'être attentif à respecter certaines règles, afin de dissiper des confusions, des dérives : 1°) éviter de confondre identité et nature : le « nous » national a partie liée avec une histoire en mouvement (cf. supra) et pas avec une réalité éternelle, substantielle, fixée une fois pour toutes, essentielle ; 2°) éviter de confondre singularité et supériorité : ce qui nous unit dans notre pays est un modèle humain parmi d'autres : on peut y être attaché mais on doit savoir qu'il n'est pas le seul ; 3°) ne pas confondre terroir et cité : croire qu'une région est un Etat conduit non seulement à la bêtise qu'on pointait tout à l'heure – et par son truchement (ce qui est bête étant souvent méchant !) à la terreur ; 4°) ne pas confondre liberté et servitude.

Les lois, elles aussi, peuvent contribuer à unir les gens en un « nous » citoyen spécifique, insiste R.P.Droit. Elles émanent d'un principe purement abstrait : l'autorité du pouvoir, qui peut arrêter quelqu'un, l'emprisonner, lever l'impôt, réprimer un individu ou des comportements, rendre la justice, etc.

Ce qui unit, en l'occurrence, c'est la peur du gendarme. Cette crainte-là, précisément, fait obéir. On le sait bien – et pourtant, si souvent, on continue de préférer la servitude (volontaire) au risque de la liberté. Sans doute est-ce parce que la liberté suppose un combat dont l'issue reste incertaine. L'obéissance, la soumission, elles, sécurisent, même à bon compte – et rien, semble-t-il, ne vaut cette sécurité... qui s'impose dès lors comme un fameux ciment entre les humains !...

Toutefois, le « nous » de la liberté existe bel et bien : c'est le nous de la désobéissance construit sur le refus d'une même injustice, ou de conditions de vie inhumaines, ou encore d'un ordre qui engendre le chaos. Ce « nous » préfère l'échec de son projet à l'indignité de la soumission. Il vise un ordre supérieur (dira-t-on : « divin » ?).

Peut-être le fond de tout a-t-il à voir ici avec la tension irréductible entre altruisme et égoïsme, raison et passion, règle commune et transgression. Ce qui nous unit, serait à la fois ce qui nous rapproche et ce qui fait de nous des rivaux. Ce qui laisse penser que haine et amour, liaison et déliaison plutôt que de s'opposer, purement et simplement, seraient indissociablement liés l'un à l'autre, des sortes de binômes insécables. Qu'il nous suffise de remarquer, le cas échéant, comment plus les droits, la sécurité, la non-violence ont le vent en poupe, plus s'intensifie le désir que tout explose, que ce pour quoi on développe tant de sécurité trouve sa justification.

Un des ressorts majeurs du « nous », de la cohésion du « nous », c'est, indéniablement, l'hospitalité. Accueillir, être accueilli, c'est susciter du « nous ». Les personnes qui croient cela, profondément, sont convaincues qu'on ne fonde pas une civilisation, une communauté sur la crainte de l'invasion, sur la peur panique d'être jeté et remplacé ! Ni sur la méfiance, la suspicion, ni non plus sur tout ce qui éloigne le risque, l'étonnement (par rapport à l'autre, à d'autre manière de faire, de penser, à d'autres langues ou références culturelles), ou encore l'inquiétude qui invite à la vigilance, à l'attention...

Pour accéder à la hauteur de ce qu'on est en droit d'en attendre, l'hospitalité ne peut être que radicale, inconditionnelle. En ce sens, on dira qu'elle est l'exigence spirituelle même, son défi par excellence. Raison pour laquelle il importe – c'est une exigence primordiale, prioritaire - de part et d'autre (du côté de l'accueillant et de l'accueilli) accepter de ne pas accorder plus d'importance qu'il n'en faut à la notion de frontières, ou à celles de langue, de culture, de religion, etc. L'idée directrice, en l'occurrence, c'est celle de « dialogue » : l'homme de dialogue étant (je le rappelle) celui qui accepte de laisser l'autre (la langue de l'autre, sa foi, ses habitudes, ses coutumes...) traverser son domaine en y laissant des traces.

Voilà qui suppose une attitude de lâcher-prise, d'abandon relatif. Qui y est prêt ? Il faudrait être un être incroyablement libre pour y parvenir !... En attendant, rien n'empêche d'y tendre – en acceptant de rencontrer les autres, de vivre avec eux dans le face-à-face, persuadé, comme le suggère saint Paul, que, dans le Royaume, il n'y a plus ni Juifs, ni Grecs, ni hommes, ni femmes, mais des personnes libres, précisément, capables de vivre fraternellement parce qu'égaux devant Dieu.

Une petite note encore, pour conclure, à propos de la faculté du « nous » à se déborder, à déborder – du côté même où l'on ne croyait pas : vers les animaux, notamment, ou vers les arbres, les plantes !...

Quand le « nous » s'étend de ce côté-là, ce qui fait office de critère ou de référence, c'est, très souvent, la souffrance, et la pitié qu'elle suscite. S'ils souffrent comme nous, c'est qu'eux (les animaux) et nous, « nous » ne formons qu'une seule communauté des vivants, dotés de sensibilité. Alors, l'inhumain consiste à se rendre insensible à une souffrance vécue, ressentie dans sa chair par un organisme vivant. A l'inverse, paradoxalement, faire preuve d'humanité revient à comprendre qu'il n'y a pas que les humains dans la vie, pas que des humains qui peinent, se fatiguent, et n'ont pas à être pris pour de simples instruments d'une fin, pour des objets.

D'où, toute une série de questions... Comment tenir ensemble naturalisme et humanisme ? Comment ne perdre ni l'humain ni l'animal ? Comment ne pas perdre de vue le « nous, les humains » dans le « nous, les vivants » ? En tout état de cause, souligne R.P.Droit, il faut cesser de considérer l'humanité comme une espèce exceptionnelle, il est grand temps (allant ainsi à rebours d'une espèce d'anthropocentrisme de mauvais augure, dont la Bible, sans doute, et certainement nombre de théologiens portent une part de responsabilité) d'envisager les humains comme élément d'un tout dont il convient de préserver les équilibres, en en respectant les composantes... sous peine, sinon, de se retrouver grosjean comme devant !