

LE BAPTÊME CHRÉTIEN : IDENTITÉ ET INSTITUTION

Jean-Daniel Causse

Editions du Cerf | « *Revue d'éthique et de théologie morale* »

2012/HS n°271 | pages 165 à 175

ISSN 1266-0078

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2012-HS-page-165.htm>

Pour citer cet article :

Jean-Daniel Causse, « Le baptême chrétien : identité et institution », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2012/HS (n°271), p. 165-175.
DOI 10.3917/retm.271.0165

Distribution électronique Cairn.info pour Editions du Cerf.

© Editions du Cerf. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Jean-Daniel Causse

LE BAPTÊME CHRÉTIEN : IDENTITÉ ET INSTITUTION

En 2007, lors du colloque de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale (ATEM) sur « Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets », j'avais évoqué sans m'y attarder le rôle joué par une éthique du baptême dans l'articulation du sujet et de la communauté¹. Le thème du présent dossier, à la fois proche et distinct de celui dont je viens de faire mention, m'offre l'occasion de reprendre la question du baptême chrétien dans son rapport à l'identité. Il s'agira d'interpréter le baptême chrétien comme trace, trait, ou signature d'une identité, et de comprendre en quoi une telle définition a des effets décisifs sur le collectif.

UN CONTEXTE PROBLÉMATIQUE

Avant d'aborder le lien entre baptême chrétien et identité, je voudrais noter que la question de l'identité, si elle est aujourd'hui centrale, est très problématique, en tout cas dans l'espace européen, et très instrumentalisée sur un plan politique. Pour autant qu'il faille valider la notion d'identité – ce qui, à mes yeux, ne s'impose pas d'emblée comme une évidence –, on ne peut la penser en dehors d'un contexte de crise marqué par des peurs, des insécurités, des fragilités, des fractures, qu'il ne faut en rien traiter à la légère, mais qui font aussi l'objet de grandes tentations et de fantasmes facilement manipulables. On se rappellera que le gouvernement français a eu l'idée de pro-

1. Voir J.-D. CAUSSE, « Communauté, singularité et pluralité éthique », dans Philippe BORDEYNE et Alain THOMASSET (dir.), *Les Communautés chrétiennes et la formation morale des sujets*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 249-257.

mouvoir, en 2009, un grand débat avec le projet de redéfinir ou de clarifier les composantes d'une identité collective qui est celle de la nation. Pour ma part, je ne conteste pas la nécessité d'avoir à se rassembler autour d'un socle « commun » qui est constitué de lois, de traditions, de rites, de symboles, de récits, de chants, de mythes, etc. Il y a du symbolique et un imaginaire collectif qui sont indispensables à ce que nous avons pris l'habitude d'appeler le « vivre-ensemble ». Cette capacité d'identification à des réalités communes est précisément en carence actuellement, ou elle est en crise. Faute de synthétiseur des identités, nous connaissons une fragmentation ou un repli des appartenances, même si, bien entendu, une grande diversité de facteurs est à prendre en compte. Ce qui a rendu problématique et finalement assez malsain le débat lancé en 2009, c'est d'avoir voulu ignorer que l'identité nationale – concept à manier avec beaucoup de précaution – ne renvoie pas à une essence isolable, un dépôt ; elle est un acte renouvelé de construction ou d'élaboration. Le problème était également, comme le notait Jean-Luc Nancy dans un petit livre de circonstances, que c'est « à une sorte de psychosociologie de rencontre, à un micro-trottoir élargi qu'on voudrait confier le soin de donner figure à la France. Nous ne souffrons déjà que trop des innombrables miroirs psycho-socio-démo-culturo-polito-logiques que nous tendent tous les jours livres et magazines² ». J'évoque ici le débat français, mais des exemples pourraient tout aussi bien être pris dans d'autres pays d'Europe, par exemple la Belgique ou la Suisse. C'est dans cette conjoncture que prend place une réflexion sur l'identité chrétienne dont on sait qu'elle subit les mêmes tentations que le politique.

En réalité, en utilisant la notion d'identité pour définir ce qui fait un socle « commun » ou un *habitus*, on court toujours le risque d'en faire un principe d'intégration et d'exclusion, l'un n'allant pas sans l'autre. Telle est la position de Freud dans *Malaise dans la civilisation*, au moment où il commente le précepte biblique : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même³. » Après avoir indiqué combien ce précepte lui pose un problème, Freud relève que la communauté fraternelle, la communauté de

2. Jean-Luc NANCY, *Identité. Fragments, franchises*, Paris, Galilée, 2010, p. 64.

3. Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, PUF, 1978⁶, p. 60-70.

ceux qui se reconnaissent entre eux, se construit par identification à un certain nombre de traits communs, de prédicats repérables. C'est ce qui permet, sur un plan imaginaire, d'élaborer un sentiment d'appartenance, de faire lien, corps, communauté, etc. Freud ajoute alors que ce processus d'unification suppose en même temps qu'on puisse identifier ceux qui ne font pas partie de cet ensemble et qui en sont donc exclus. Comment, en effet, composer un ensemble sans soustraire au moins une catégorie à la somme constituée ? Comment définir l'identité qui fait le trait d'union de l'« entre-nous » sans le support de ce qui est « hors-de-nous » et qu'on peut isoler ou tenir à distance ? Les marques communes de l'identité n'ont de valeur que pour autant qu'on puisse aussi vérifier que d'autres en sont privés. De ce point de vue, Lacan relevait le paradoxe selon lequel la fraternité est toujours ce qui isole plus ou moins et qu'elle a donc toujours une dimension exclusive. « Je ne connais – écrit-il – qu'une seule origine de la fraternité, c'est la ségrégation⁴. » Autrement dit, l'identité commune dépend du sentiment narcissique de posséder ensemble ce que d'autres sont supposés ne pas avoir. À l'inverse, le sentiment partagé de son propre rejet, de sa stigmatisation, permet de faire corps et de constituer l'identité d'un groupe, par exemple minoritaire ou marginalisé, pour des raisons culturelles, religieuses ou sexuelles. C'est aussi ce qui permet de former du groupe et du commun.

Ces constructions de l'identité se situent dans un espace très imaginaire. On est dans le champ des identifications du *moi* que nous confondons toujours avec le *je*, la singularité qui nous constitue. L'identité est ici celle qui qualifie une personne, si l'on se souvient que *persona* était à l'origine le masque que l'acteur du théâtre antique posait sur son visage pour entrer en scène et interpréter son rôle tragique ou comique. La personne n'est pas le visage, mais ce qui en tient lieu dans le temps et l'espace de la représentation. Elle est le moi freudien qui se construit par identifications ou contre-identifications à des idéaux sociaux, familiaux, religieux, etc. Avec l'identité imaginaire, quand nous cherchons qui nous sommes, quel est notre « *self* », notre

4. Jacques LACAN, *Le Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 132.

être véritable, nous nous confondons toujours un peu avec des images qui apparaissent reconnaissables et donc aimables dans le regard social, familial, religieux, etc. Or, c'est de l'identité du moi dont il est question la plupart du temps aujourd'hui, y compris dans les versions les plus élaborées, sans doute les plus perspicaces, par exemple les travaux de Charles Taylor sur le multiculturalisme ou les réflexions de Judith Butler sur la notion de genre. Dans ce qu'on appelle « identité », il y a donc toute une plasticité et aussi, parfois, une forte rigidité qui se manifeste notamment lorsque nous sommes touchés, blessés, dans ce que nous pensons être. Nous avons des réactions liées à la souffrance du moi. C'est dans ce contexte que se pose la question de l'identité en christianisme et de savoir ce qu'elle organise comme rapport aux autres. On peut repenser ici le baptême comme marqueur décisif de l'identité subjective et comme lieu constitutif de la communauté chrétienne, au sens où Roland Sublon note que le sacramentaire est le lieu d'une articulation entre sujet et institution⁵. Le baptême est un concept opératoire pour penser l'identité.

L'IDENTITÉ BAPTISMALE

Il ne s'agit pas, dans le cadre de cette contribution, de revenir sur l'histoire de la théologie du baptême avec les nombreuses discussions œcuméniques qui en découlent⁶. Je voudrais simplement rendre attentif à cet aspect du rituel chrétien qui associe le geste de l'eau versée sur le baptisé à un acte de nomination, donc au don d'un nom nouveau. C'est déjà un enjeu central, mais dans un autre dispositif, du rite de la circoncision tel qu'il est institué en Genèse 17 pour Abraham : la circoncision s'accompagne du changement de nom d'Abram en Abraham. Le nom donné est presque le même que l'ancien. Il ne fait pas table rase d'une inscription généalogique, y compris de sa part

5. Roland SUBLON, *La Lettre et l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 166.

6. Voir, par exemple, André GOUNELLE, *Le Baptême. Le débat entre les Églises*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996 ; Franz J. LEENHARDT, *Le Baptême chrétien. Son origine, sa signification*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; Karl RAHNER, *Sur le baptême* (1957), Paris, Éd. de l'Épi, 1966.

tragique, mais il marque un léger écart. Il inscrit l'instance d'une lettre qui, venant en surcroît, rouvre l'histoire. Associant l'eau et le nom, l'acte liturgique du baptême fait du corps le lieu où une nouvelle identité est marquée. La question sera d'une part de savoir comment l'identité du baptême se tisse à ce qui forme par ailleurs l'identité singulière et collective de chacun. D'autre part, il faudra se demander comment l'acte de nomination du baptême produit un effet de coupure ou d'effraction au sein des identités séculières. Trois éléments sont à relever à propos d'une identité baptismale : la surface du corps, le nom reçu, la signature.

La surface du corps.

Il faut prendre au sérieux ce qui s'effectue matériellement dans le geste qui consiste à verser de l'eau sur la tête du baptisé (ou, anciennement, à plonger le corps tout entier dans l'eau). Quelque chose a lieu à la surface du corps, sur la peau, sans laisser de trace visible puisque l'eau, une fois passée, n'est plus apparente. D'une certaine façon, dans le christianisme, ce qui constitue l'identité se marque *à la surface*. On ne trouve pas ici l'idée d'une profondeur, d'une intériorité, d'une identité qu'il faudrait chercher tout au fond de nous, en des régions souterraines, et qui ferait ainsi, comme un trésor caché, ce que nous sommes. Le geste du baptême donne au contraire une consistance à la surface même du corps. Il en fait le lieu décisif d'une écriture comme une page sur laquelle on écrit, où on appose sa signature. Contre toute identité des profondeurs, il y a ici le corps exposé, la surface du corps chrétien où se marque l'identité. On notera, par parenthèse, une homologie avec la psychanalyse qui se distingue de toute psychologie des profondeurs et de l'idée selon laquelle l'inconscient serait un territoire souterrain. L'identité est marquée à la surface, ce qui nous empêche de la penser comme ce qu'on détient en soi et dont on fait une possession. Il faudrait plutôt dire que l'identité nous dépossède de nous et qu'elle nous expose. Elle nous situe dans un « dehors » qui est justement, paradoxalement, notre lieu le plus intime, notre intériorité, notre soi. On pourrait ici reprendre les catégories qu'utilise Deleuze à propos de ce qu'il appelle, après Heidegger, le « pli de l'être » et que Merleau-Ponty, notamment, avait problématisé de façon décisive comme chiasme

ou entrelacs⁷. Le pli, c'est quand nous plions une feuille (on est bien dans une thématique de la surface). Ce que nous faisons alors consiste à plier le « dehors » en « dedans ». Le pli tient dans ce geste qui constitue le « dehors » en un « dedans » ou, comme l'écrivit plutôt Deleuze, « plier c'est doubler le dehors d'un dedans qui lui est coextensif⁸ ». Le « dedans » n'est donc rien d'autre que la pliure d'un « dehors ». D'une certaine façon, il est l'appropriation d'un « dehors », son prolongement ou sa courbure. On peut même dire que le « dedans » qui fait l'identité est un autre nom du « dehors », s'il est vrai que le « dedans » est ce que le « dehors » devient quand il a subi un « pliement ». Si on s'en tient à cette topologie, le rapport à soi et qu'on nomme « identité » est constitué du dehors, ce qui n'est pas soi et qui est même étranger à soi, ce qui nous vient donc d'ailleurs que de nous-mêmes. Si nous voulions prendre un autre exemple, on pourrait se référer à l'éthique du visage par laquelle Levinas indique précisément que l'identité se trouve figurée sur cette surface où s'imprime le monde et où s'énonce la responsabilité de chacun. En même temps, si cette identité est un « dehors », elle ne se confond pas avec un trait repérable de soi ; elle est l'infini qui est manifesté par le visage ; elle est l'ouvert du visage.

Le nom reçu.

L'identité baptismale concerne le nom et la nomination. Il existe, en effet, un rapport étroit entre l'identité et le nom reçu auquel on peut s'identifier, si l'on entend que le nom est autre chose qu'une inscription sur un état civil. Le nom du baptême n'est pas davantage indépendant de lignées personnelles, d'histoires, de généalogies, etc. Il assume toute une histoire ; il la prend à sa charge, mais c'est pour y inscrire un « supplément » ou un « surcroît » qui ne s'ajoute pas simplement à nos particularismes sociaux, culturels, familiaux, etc. Le surcroît du baptême n'entre pas dans une logique numérique ; il ne prend pas simplement place dans l'ensemble de ce qui nous nomme.

7. Voir le chapitre IV de *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Pour une analyse du pli chez Heidegger, Deleuze, Merleau-Ponty, Derrida, Marion, voir Grégory CORMANN, Sébastien LAOUREUX et Julien PIÉRON (éd.), *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Olms, 2005.

8. Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Éd. de Minuit, 1986, p. 127. Voir aussi *Le Pli – Leibnitz et le baroque*, Paris, Éd. de Minuit, 1988.

Il est en surcroît dans le sens où il fait de chacun un être en excès de toute qualification. Ainsi, le nom reçu signifie que chacun échappe à ce qui voudrait l'épingler dans une définition quelconque. Un nom véridique est toujours, de cette façon, comparable à ce que Paul indique à propos du Christ : il est un nom au-dessus de tout nom⁹. C'est pourquoi, d'ailleurs, il faut soutenir que l'identité chrétienne n'est pas, à proprement parler, une identité. Elle est plutôt une « non-identité » dans le sens où elle consiste à ne se confondre ultimement avec rien de ce qui nous donne une représentation de nous-même. En cela, cette identité diffère des identités qui font, par ailleurs, notre vie quotidienne et qui se construisent par *identification* à des images, des modèles, des idéaux, des normes, des gestes, sur le plan familial, social ou religieux. Le nom a pour fonction de nommer, certes, mais c'est une nomination qui crée de l'écart par rapport à ce qui veut nous assigner à une place en prétendant voir et savoir ce que nous sommes. Telle est la *fonction du nom* pour la constitution de l'identité : aucun nom n'est le *véritable* nom, c'est-à-dire que manque toujours ce qui pourrait dévoiler la vérité de notre être en nous nommant de façon adéquate. Sans doute est-ce cela qui faisait dire à Lacan, dans un tout autre contexte bien entendu, et dans la discussion qu'il menait à l'époque avec les travaux de Bertrand Russell et Allan H. Gardiner sur le nom propre que, en réalité, le nom est là pour suggérer « le niveau du manque¹⁰ ». En effet, le nom qui nous a été transmis n'est pas notre identité véritable. Le nom qui désignerait la vérité de notre être fait toujours défaut et son absence nous rend, à proprement parler, « innommable ». En ce sens, le nom propre que nous recevons vient donc à une place vide et, s'il l'occupe, il évoque en même temps le manque qui est au cœur de chaque humain. Ainsi, le nom propre a quelque chose de paradoxal dans

9. Pour reprendre ici une formule de Alain BADIOU : « L'épître aux Philippiens (2, 9) parle du Christ comme du "nom au-dessus de tout nom". C'est toujours à de tels noms, plutôt qu'aux noms fermés des langues particulières et des identités closes, que prétend le sujet d'une vérité. Tous les noms véridiques sont "au-dessus de tout nom". Ils se laissent décliner et déclarer, comme le fait la symbolique mathématique, dans toutes les langues, selon toutes les coutumes, et à travers toutes les différences » : *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, p. 118.

10. Jacques LACAN, *Séminaire XII. Problèmes cruciaux de la psychanalyse* (non publié), séance du 6 janvier 1965. Le Séminaire est disponible sur le site gaogoa.free.fr/ (consulté en décembre 2011).

le sens où il témoigne du manque qu'il vient pourtant obturer. Venant à la place du *Nom* qui manque toujours et qu'on peut écrire avec une majuscule, il en indique la trace et l'absence, ce qui fait dire à Lacan que le nom propre est là pour « donner une fausse apparence de suture ¹¹ ». Même si le *nom propre* représente le *Nom*, il ne se confond pas avec lui. C'est ce qu'on peut attribuer au signifiant « fils » ou « fille » lorsque, bibliquement, c'est Dieu lui-même qui nomme et qui signe de son nom. Finalement, l'identité donnée par le baptême signifie que nous ne sommes jamais tout à fait à la place où nous sommes nommés et donc connus. Nous ne sommes pas tout à fait là, comme nous avons appris de la psychanalyse que nous ne sommes pas là où nous pensons et que nous sommes bien plutôt là où nous ne pensons pas. L'identité est, en ce sens, le lieu de l'insu qui fait précisément le « je suis ».

La signature.

Le baptême opère comme signature. Il est le geste par lequel le baptisé se trouve signé par l'eau versée sur son corps. L'eau signe le nom du Christ ou, classiquement, le baptême est administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il y a une signature du nom de Dieu lui-même. Ainsi, d'une part, il y a le nom reçu qui nous donne une identité inscrite dans les identités séculières et qui est en même temps en décalage. Mais, d'autre part, au cœur de l'identité, il y a le Dieu qui *signe son propre nom* sur l'existence humaine. Le baptême, en ce sens, n'a pas pour fonction d'enseigner quelque chose, mais de signifier que quelqu'un se rend présent auprès de quelqu'un d'autre. Calvin utilisait une belle image en comparant le baptême à un sceau, ou un cachet, que l'on appose sur une lettre pour l'authentifier, donc pour indiquer un sujet de l'énonciation et non un énoncé ¹². En philosophie, Derrida a souvent insisté sur la portée de la signature, notamment dans la discussion qu'il a menée avec Searle à propos des actes de langage. Il comprend la signature comme un geste « qui prend le sens d'un "oui". *Je promets que c'est bien moi qui ai signé* ¹³ ». La signature n'est pas seulement

11. *Ibid.*

12. Voir Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, IV, 19, 2, Genève, Droz, 2008.

13. Jacques DERRIDA, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987, p. 94.

le nom marqué, mais elle est un redoublement, une manière de dire « oui », c'est bien mon nom, je l'atteste, et je pourrai encore l'attester. On sait également que la signature permet de corrélérer la présence et l'absence. Elle signifie une présence singulière en son absence. Elle donne d'être là sous la forme d'une présence *in absentia*. Derrida le note :

Par définition, une signature écrite implique la non-présence actuelle ou empirique du signataire. Mais, dira-t-on, elle marque aussi et retient aussi son avoir été présent dans un maintenant passé qui restera un maintenant futur, donc un maintenant en général, dans la forme transcendantale de la maintenance¹⁴.

Signer est l'acte par lequel une présence se conjugue à une absence. Or, le corps du baptisé – disons le corps chrétien – porte une signature comme identité, c'est-à-dire une présence, une présence toujours maintenue, toujours répétée, mais à la condition qu'elle soit aussi une absence, un retrait, et donc une incapturable présence. L'identité est trace du manque et, pour cette raison, elle est ineffaçable. C'est en ce sens que l'eau du baptême qui ne laisse aucune trace visible marque une identité qui demeure et échappe à la prise.

SUJET ET INSTITUTION

Qu'est-ce que ce développement à propos de l'identité du baptême implique pour ce qui concerne le rapport du sujet à l'institution ? Qu'est-ce que cette identité organise comme mode de relation aux institutions comprises comme des structures communes et des formes de la vie collective ? Notons simplement deux éléments.

a) L'institution a pour fonction de représenter un sujet. Elle lui donne des figures de lui-même sur le plan personnel et collectif, mais en même temps elle se caractérise par l'impossibilité de représenter la *vérité* du sujet. Ainsi, le rapport subjectif à l'institution n'est dynamique que dans la mesure où il s'agit toujours d'un rapport un peu inadéquat, un peu discordant, ou

14. J. DERRIDA, « Signature, événement, contexte », dans *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990, p. 48.

référé à un paramètre qui produit de l'écart. C'est le défaut ou la faille au cœur de l'institution qui témoigne de la vérité d'un rapport. Il n'y a de rapport juste que pour autant qu'il ne soit jamais vraiment ajusté, autrement dit que l'ajustement soit et demeure impossible. Lacan disait, comme un condensé de sa doctrine, à propos de la sexualité, qu'« il n'y a pas de rapport sexuel ¹⁵ ». Il voulait dire que le rapport sexuel n'est un rapport à l'autre que pour autant qu'il y ait toujours un non-rapport dans le rapport. D'un certain point de vue, c'est aussi vrai de l'institution : tout rapport à l'institution est juste, légitime, pour autant qu'il y ait du non-rapport dans le rapport, c'est-à-dire qu'il y ait quelque chose qui manifeste que l'identité se trouve représentée par l'institution, mais qu'elle est aussi ce qui lui échappe. On pourrait penser qu'il faut travailler à mieux faire correspondre le sujet et l'institution, mieux les accorder. De ce fait, les failles seraient funestes, mais réparables. C'est le contraire qu'il faut soutenir : la faille de l'institution n'est pas accidentelle ; elle est structurelle. Sa présence témoigne de l'impossibilité de mettre la main sur l'identité des sujets. Quand cela s'accorde trop, il faut se demander si nous ne sommes pas déjà dans la confusion entre les sujets et des modes de représentation. Tout rapport subjectif à l'institution est un rapport marqué par un écart constitutif de l'être. Certes, les manquements de l'institution ne sont pas tous de ce registre. Ils peuvent aussi être coupables et désastreux. Ils sont parfois des défaillances très destructurantes. Mais il y a une faille de l'institution qui est à saluer dans sa positivité éthique et qui est l'envers d'un englobement totalitaire.

b) Dans l'institution, l'identité du sujet demeure ce dont nul ne peut disposer. Elle est un vide central. Ajoutons alors que ce vide est source de tout un travail de l'imaginaire, c'est-à-dire qu'il ouvre justement le champ vaste des représentations de soi et de la vie collective. Il produit des réseaux de sens partageables et aménageables. L'institution est un lieu de création du sens à partir d'un point qui lui échappe et qui est une sorte d'extériorité

15. « Ce ratage est la seule forme de réalisation de ce rapport si, comme je le pose, il n'y a pas de rapport sexuel. Donc, dire tout réussit n'empêche pas de dire pas-tout réussit, parce que c'est de la même manière que ça rate » : J. LACAN, *Le Séminaire Livre XX. Encore*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 54-55.

interne. Elle a une capacité d'invention qui est disponible précisément parce que le sujet ne se confond avec aucune des représentations de lui-même. Si, au contraire, le sujet se confond avec une représentation de lui, alors il ferme l'imaginaire au lieu de l'ouvrir ; il l'appauvrit au lieu de l'enrichir ; il lui donne une forme répétitive au lieu d'en faire une dynamique. Dans le temps qui est le nôtre, c'est une menace à laquelle il faut pouvoir résister. L'étymologie nous renseigne sur le fait que *instituo* signifie « fixer », « établir », « régler », mais aussi « inventer », comme la chose qu'on façonne. L'institution est une dialectique de l'invention et de l'établissement. Elle est instituée, comme le disait Castoriadis, et instituante¹⁶. Elle permet de penser des figures collectives et elle les fixe dans des formes établies qui appellent le consensus. Les identités sont en ce sens une construction sans point terminal.

Jean-Daniel Causse,
Université de Montpellier 3.

16. Voir Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.