

Le projet émancipateur de l'Education populaire au risque de l'universalité des droits humains

La tentation est grande de reparler de l'Education populaire en relisant son histoire avec l'espoir qu'un coup d'oeil dans le rétroviseur fournira les clés d'un avenir meilleur. On appelle alors à l'aide les disciplines de la raison (sociologie, sciences politiques, histoire...), pour que le passé dise la vérité des phases cadencées de l'Education populaire et trace les contours objectifs d'un renouveau tant espéré. L'ennui d'une telle approche est d'abord épistémologique dans la mesure où les mots qui servent à objectiver cette histoire « d'éducation » et de « peuple » sont déroutants dans leur rapport au réel. Car, reconnaissons le, chaque raconteur du passé, même estampillé « scientifique », fait varier aisément le registre de sens des mots et se garde de faire concept avec le « populaire », la « culture », « l'art » ou « l'éducation ». L'histoire de l'Education populaire se raconte, ainsi, à partir de mémoires singulières dont la portée convaincante ne peut être appréciée que par les lecteurs partageant les mêmes valeurs. A l'inverse, cette histoire fusionnelle ne s'impose guère à ceux qui n'y croient goutte ! D'ailleurs la relativité du sens de l'Education populaire se lit aisément dans la personnification à outrance des époques (de monsieur Malraux, de monsieur Duhamel ou de monsieur Lang), comme si la question des rapports entre la culture et l'Education populaire dépendait uniquement de la subjectivité de quelques décideurs, surplombant la politique publique.

Je voudrais donc essayer une autre piste que celle de penser le renouveau des pratiques de l'Educ Pop à partir des représentations des faits passés. Je tenterai plutôt de prendre comme point de départ un **référentiel a priori**, qui, au delà de son histoire particulière, se présente comme **une référence universelle** pour toute société se revendiquant du principe de liberté. Cette approche se penche donc **plus sur l'éthique que sur les pratiques**. Elle veut énoncer la valeur publique universelle de pratiques qui sont habituellement estampillées « Education populaire »..

Pour engager cette approche, il faut se contraindre à éviter tout choix circonstanciel, relatif et partisan, des valeurs publiques de référence. Il faut donc exclure d'affirmer des convictions singulières, certes profondes pour ceux qui y croient, mais qui laisseraient indifférents (sinon hostiles) tous les autres. Il faut d'abord poser des balises reconnues comme communes pour tous et qui seront les points de repère des raisonnements. En société de liberté, il n'y a qu'une seule possibilité : celle de faire référence aux principes fondateurs des droits humains. Je commencerai par en rappeler quelques traits avant de montrer comment l'éthique des droits humains donne une valeur universelle aux dispositifs d'actions de ceux qui continuent de croire aux vertus émancipatrices de l'Education populaire.

I - Trois balises universelles pour le renouveau de l'éducation populaire.

Je vais d'abord tenter de faire excuser la banalité de l'affirmation suivante : on ne peut être concerné par l'Education populaire qu'autant que l'on accepte, sans broncher, le principe de liberté des êtres humains. On doit tout autant considérer que s'impose à tous, le principe de l'égalité des « hommes »

entre eux. J'ajoute, dans le même ordre d'idée, le principe de dignité qui structure la Charte des centres sociaux de 2001. **Liberté, égalité, dignité, voilà trois valeurs repères qui signent l'universalité de l'Education populaire** puisque ce sont les trois valeurs qui fondent l'idée même de l'être humain, telle qu'elle est inscrite dans le marbre de l'article premier de la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948 : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droit* ».

Il s'agit là d'une référence indépassable, sauf à accepter de plaider pour une humanité qui, pour se guider dans la complexité du monde, refuserait la valeur de liberté ou renoncerait à la valeur d'égalité pour finir par oublier les enjeux de la valeur de dignité ! Je veux dire que l'on pourrait évidemment estimer que ces droits humains n'ont d'universels que le nom, qu'ils sont relatifs à notre époque ou réservés aux sociétés occidentales mais je préfère considérer qu'une société qui ne reconnaîtrait pas la liberté des êtres humains, ni leur égale dignité comme exigences éthiques, serait à combattre comme entrave dans le parcours vers toujours plus d'humanité.

Sur cette base, j'admets, maintenant, que ces valeurs des droits humains constituent une référence englobante, stable et partagée, dans les discussions sur les pratiques émancipatrices qui, elles, sont toujours multiples, aléatoires, et circonstancielles. Les pratiques sont différenciées mais les valeurs de référence sont communes, au sens où aucune pratique n'est acceptable si elle doit conduire à mettre de côté ces valeurs de liberté, d'égalité et de dignité. Un tel arrimage de la pensée à une référence universelle partagée ne fournit pas une vérité définitive sur le sens des réalisations des uns et des autres ; elle favorise seulement la discussion sur ce qui peut faire sens et valeur, en permettant la construction de segments d'argumentaires communs entre des acteurs « raisonnables » aux libertés de pensée et d'agir hétérogènes.¹

Avec cette entrée, le chemin que devrait suivre la politique publique est donc celui d'une approche basée sur cette universalité du droit de l'être humain, reconnu comme être de liberté et d'égale dignité.

A ce titre, regardons la première balise : elle a pour nom « liberté ».

A- La balise de la liberté

La balise de la liberté des êtres humains est universelle. Non par « essence » ou « nature » de l'homme, mais par éthique collective, donc par volonté politique.

L'affirmation peut paraître abstraite et sans résonance pratique. Mais elle mérite néanmoins attention car elle signifie qu'au titre des droits humains universels, c'est **la reconnaissance de son identité culturelle singulière qui fonde la personne dans sa dignité d'être libre et autonome**. Pour reprendre la formulation de la Déclaration de Fribourg² : « *Toute personne, aussi bien seule qu'en commun, a le droit de choisir et de voir respecter son identité culturelle dans la diversité de ses modes d'expression ; ce droit s'exerce dans la connexion notamment des libertés de pensée, de conscience, de religion, d'opinion et d'expression* ».

¹ On aura reconnu ici les emprunts à Amartya SEN, notamment « l'idée de justice ».

² Voir déclaration de Fribourg sur le site : <http://www.unifr.ch/iiedh/fr/publications/declaration-de-fribourg>

L'enjeu universel est bien d'assurer à la personne que, même dans les pratiques les plus ordinaires de sa vie, elle détient, seule, la liberté d'être et de faire, dans le respect de sa dignité. Nulle autre instance - surtout pas un groupe qui lui imposerait une identité collective - ne peut prendre sa place ; seule, elle doit énoncer le sens qu'elle donne à sa vie et à ses relations à autrui, à partir du contexte qui est le sien. Dans la société de liberté, la balise indestructible est de garantir à la personne la liberté de **faire circuler « son » sens par interactions avec les autres**, dans le respect, par tous, des principes des droits humains : liberté, égalité et dignité !

Je sais combien cette affirmation de principe contient de doutes pour les militants de « l'éducation » du « peuple ». Les professionnels et les bénévoles sont suffisamment observateurs et bien formés pour savoir que leurs publics, leurs habitants, leurs populations, font partie des catégories sociales « exclues », « défavorisées », « dominées » et ne sont pas si libres que le voudrait l'abstraction des droits de l'homme. Je ne reviens pas, ici, sur les doctrines que les sciences humaines ont produites pour nous rappeler que le « peuple », les « masses », le « prolétariat » ou plus simplement les « consommateurs » étaient en situation de « fausse conscience », ou de « faiblesse de leur moi » pour reprendre des termes génériques des théories critiques de la société marchande ³. Il ne fait d'ailleurs aucun doute que le monde des réalités est cruel pour la liberté des individus et rien ne serait plus erroné que de considérer que la liberté de principe vaut comme liberté effective.

Mais l'approche éthique est là pour éviter la confusion entre le plan de l'idéal des valeurs et le plan de la réalité des pratiques. C'est justement parce que l'écart est grand entre la valeur de référence et les faits que la responsabilité publique est fondamentale. Dans cette optique, même si la tentation est grande de considérer que les populations dominées sont incapables de faire « bon » usage de leur liberté, il serait moralement inacceptable de renoncer au principe énoncé par le premier article de la convention de 1948. Ce serait reconnaître, en droit comme en fait, que certains êtres humains ne méritent pas leur liberté tandis que d'autres en useraient avec perfection parce que dotés de qualités supérieures, résultant du nom, du diplôme, de l'argent. Ceux là prétendraient alors se placer en surplomb du peuple aliéné et devenir maîtres et guides du « bon » sens et des « bonnes » valeurs publiques. Quelque chose alors comme « la haine de la démocratie », si l'on veut faire référence à Rancière, ou pour faire moins dramatique quelque chose comme le pouvoir « doux » qui « aime que les citoyens se réjouissent pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir », que Tocqueville associe à la société de liberté démocratique ⁴. Pour le rappeler ouvertement aux professionnels de l'émancipation des autres, le principe universel des droits humains signifie que nul être humain ne peut s'affirmer libéré de toutes les entraves. Nul ne peut prétendre avoir échappé à toutes les dominations sociales

3 - Je renvoie particulièrement ici à Axel Honneth : « Les pathologies de la liberté » édition La Découverte et « La société du mépris : la pathologie du social », La découverte, 2006»

4 -Tocqueville, De la démocratie en Amérique, 1840, Ed. Gallimard, 1968 : « *Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, prévoyant, régulier et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre? »*

et économiques pour laisser croire qu'il peut tracer pour les autres le « bon » chemin du « réenchancement » du monde ! Nul ne peut considérer que sa lucidité le place au dessus de l'aveuglement de tous les autres individus, pour justifier qu'il travaille « *volontiers à leur bonheur* » mais en voulant « *en être l'unique agent et le seul arbitre* » .

Il nous faut donc faire avec la faiblesse, la médiocrité, l'insuffisance de tous et malgré ce constat - ou plutôt à cause de lui - affirmer comme unique espoir pour l'humanité de demain, la nécessité de parier sur la liberté des personnes, toutes également respectées dans leur dignité, toutes soucieuses du respect de la dignité d'autrui !

Prétendre échapper à cette balise serait même très délicat pour un professionnel de l'Education populaire puisque cela reviendrait à nier la pertinence d'un principe déjà accepté depuis 2001 comme base éthique par tous les partis politiques démocratiques français à travers l'adhésion, par acclamation, à la Déclaration universelle sur la diversité culturelle de l'Unesco. Le référentiel de la Déclaration, qui est un document normatif pour les Etats parties prenantes comme la France, confirme l'hypothèse de base de la société de liberté, à savoir que « *toute personne doit pouvoir participer à la vie culturelle de son choix et exercer ses propres pratiques culturelles, dans les limites qu'impose le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales* ». En conséquence, mettre de côté cette balise reviendrait à engager un combat contre cet article 5 de la Déclaration et au delà contre le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966..., ou bien, à faire semblant de ne pas en avoir compris la portée de ces textes, ce qui serait bien médiocre pour des acteurs de l'émancipation des êtres de liberté.

B - La balise de la capacité

Il reste que la seule balise de la liberté ne suffit pas à faire sens. Certes indépassable dans l'ordre formel, la liberté s'annule elle-même si elle ne prend pas corps comme liberté réelle, si elle ne peut **effectivement** s'accomplir.

Nous savons tous l'usage que les militants de la politique « culturelle » font de cette vérité absolue. Ils nous disent : « *l'habitant du quartier n'est pas libre d'aller écouter un concert de musique andalouse ou un opéra de Mozart puisque son milieu social ne lui a pas ouvert la voie de la connaissance de ces musiques.* » Depuis des lustres, au nom du principe politique de réduction des inégalités culturelles, les partisans du développement culturel ont sorti ce qu'ils pensent être l'arme absolue : les populations ne sont pas libres dans la réalité des faits et, pour qu'il s'en sortent, il faut les guider vers les « bonnes » cultures de qualité qui leur sont inconnues. Il semble même qu'il n'y ait pas de possibilités de contester ce dogme de l'accès à « ma » culture pour tous les autres !

Avec l'approche par l'universalité des droits humains, il faut savoir rester plus prudent. La question est difficile car identifier l'ampleur de l'absence de liberté effective n'est pas si facile. A. Sen rappelle souvent l'exemple de l'homme libre qui n'a rien à manger, non parce que sa liberté réelle est annulée par l'absence de nourriture, mais parce qu'il a pris la décision libre de jeûner pour améliorer son bien-être.

On peut convenir, surtout, que les situations de liberté réelle, à la fois totale et parfaite, sont improbables. Imaginer une société future où la liberté serait effective pour tous et tout le temps,

relève d'une illusion à laquelle je ne tiens pas à participer. Je suivrai plutôt Sen et je limiterai l'enjeu de la politique publique à **la seule progression de la liberté réelle** de la personne. La politique d'émancipation cherche, alors, modestement, à permettre à la personne d'accéder à une liberté effective un peu plus importante que dans sa situation antérieure.

Sous cette hypothèse, on peut commencer par observer qu'une personne, certes libre, mais ignorant la langue commune, les langages des pratiques et des techniques partagées par les autres, incapable de maîtriser les codes d'interactions, dispose de peu de marges de manœuvre pour gagner en liberté effective. C'est la figure de la « pauvreté culturelle » évoquée par Patrice Meyer Bisch, où la personne ne mobilise qu'un nombre restreint de références culturelles collectives.⁵ Elle aura peu de chances d'être prise en considération comme une ressource pour la culture commune, c'est à dire comme une ressource valorisante pour la circulation du sens commun au collectif. Sa liberté existe à peine pour les autres puisqu'elle ne leur offre que peu de possibilités d'identification. On comprend, alors, que la « richesse culturelle » tient à la capacité de la personne à mobiliser une multitudes de références qui la conduisent à interagir avec beaucoup d'autres en leur offrant des choix d'identifications variées. La liberté effective de la personne progresse par cette reconnaissance enrichie par ces relations pourvoyeuses d'une **identité « plurielle, variée et dynamique »** comme nous l'affirme la Déclaration universelle sur la diversité culturelle.

Le chemin du « plus » de liberté réelle passe alors par la possibilité d'accès de la personne à des référentiels auxquels elle n'avait pas accès auparavant, ce qui ne peut pas surprendre les militants de l'Education populaire.

Mais, le principe de liberté demeurant actif, l'universalité des droits humains exige que la personne ait de **bonnes raisons de valoriser les références auxquelles elle accède**. Pour reprendre les formulations exactes de Patrice Meyer-Bisch : « *L'homme pauvre et l'homme violenté ne peuvent accéder aux libertés que s'ils sont en mesure de s'approprier les liens avec les réserves de culture, les « capitaux culturels », fournisseurs de sens et révélateurs de leur propre aptitude à donner du sens. Sans cet accès à la capacité fondamentale de trouver du sens à l'existence, les aides diverses tombent à plat.* »⁶ La politique d'émancipation légitimée par l'universalité des droits humains repose sur la possibilité pour la **personne d'être, elle-même, agent de sa liberté** de valoriser ce qu'elle veut valoriser. C'est l'idée de **capabilité** qui est chère à Amartya Sen : commencer par reconnaître la liberté des personnes et leur permettre de faire ce qu'elles ont de bonnes raisons de valoriser, plutôt que de débarquer en leur signifiant les références culturelles, sociales ou artistiques qu'elles devraient absolument valoriser ! Pour reprendre les formulations de SEN : « *l'avantage d'une personne en terme de possibilités est jugé inférieur à celui d'une autre si elle a moins de capabilité - moins de possibilités réelles - de réaliser ce à quoi elle a des raisons d'attribuer de la valeur* ». ⁷

La balise du projet émancipateur est alors la capabilité de la personne, ou plutôt, le plus de « **liberté des capabilités** » que le projet public lui a permis de d'acquérir. Cette éthique de la capabilité emporte deux exigences auxquelles les professionnels ne peuvent échapper :

5 - je fais ici trop rapidement des emprunts à la réflexion de patrice Meyer Bisch, notamment dans « Déclarer le droits culturels » .

6 - Patrice MEYER-BISCH : « Analyse des droits culturels », dans la revue « Droits fondamentaux, n° 7, janvier 2008 – décembre 2009 ; www.droits-fondamentaux.org et Meyer-Bisch Patrice et Bidault Mylène : « [Déclarer les droits culturels](#) » ; Commentaire de la Déclaration de Fribourg » chez Schulthess Verlag 2010

7 Voir SEN , L'idée de justice, page 284

1) La première est que le projet doit être « **adéquat** », ⁸ c'est à dire adapté à la personne. Ni trop d'exigence technique, ni pas assez, ce qui nécessite l'élaboration en commun du protocole éthique et pratique entre celui qui maîtrise les codes et celui qui y accède. Donc, une **affaire de relations entre personnes**, et pas seulement une question de didactique des disciplines ou de contrat pédagogique.

2) La seconde exigence impose une mutation de la place du professionnel. Bien sur, la nécessité publique d'intervenir pour étendre les références culturelles des personnes sonne positivement aux oreilles des professionnels du social, des arts et des cultures. Ce sont eux qui ont la connaissance et la maîtrise des codes des différentes disciplines qui font référence. Mais cet éloge de l'accès aux références culturelles pour étendre les capacités ne veut pas dire « accès à LA culture » singulière du professionnel ! Dans l'approche par les capacités, les professionnels ne peuvent plus passer pour des acteurs culturels (ou artistiques) ou des opérateurs, seuls maîtres des valeurs culturelles et de la qualité du projet. Ils doivent accepter de n'être que des « **références** » **culturelles** ou artistiques, pour les personnes qui gardent, seules, le pouvoir de dire la valeur de leur vie. La place des professionnels des arts et de la culture est d'abord de donner sens à leur propre liberté de pratiquer leurs disciplines artistiques, et, par là, de fournir des cadres de sens, étayés d'exigences, dans lesquels les personnes puiseront pour élargir leur liberté des capacités. Les professionnels ne peuvent plus prétendre être sauveurs d'âme et gardiens des valeurs culturelles, qui, à tout prendre ne sont que les leurs. L'enjeu de la politique émancipatrice des droits humains étant de permettre à la personne d'élargir ses capacités, c'est **la personne qui devient l'acteur culturel, l'acteur de sa propre culture** ; c'est elle qui fixe les bonnes raisons qu'elle a de s'approprier les références culturelles.

L'approche par les droits humains lie donc étroitement « liberté » et « capacités ». Mais il lui faut aussi une troisième balise : celle de la responsabilité.

C - La balise de la responsabilité

La balise de la responsabilité est déterminante pour l'espoir de faire humanité ensemble ! Il s'agit de s'interroger sur les relations des individus libres entre eux. Dans la tradition du libéralisme économique, chaque individu détermine seul ses attentes et besoins ; il établit pour son bien-être ce qui a le plus d'utilité pour lui. C'est le dispositif du marché libre qui permet de réguler au mieux pour la société les relations entre tous les consommateurs. On en viendrait presque à croire que l'Humanité adviendra parce que l'on aura « bien » produit et « bien » acheté des biens et services répondant aux besoins d'individus libres et séparés les uns des autres. Même les activités subventionnées par des ressources publiques ont fini par répondre à ce schéma d'une humanité satisfaite par des biens consommés en réponse à des besoins. Je n'ose pas dire que j'ai devant moi un catalogue d'une MJC qui ressemble fort à une offre de « prestations de services », ⁹ achetables à un prix donné, même s'il est en dessous du prix de marché !

Dans l'approche par l'universalité des droits humains, l'hypothèse est différente : elle considère que

⁸ L'enjeu de « l'adéquation » est développé par Patrice Meyer Bisch op.cit.

⁹ Je n'ai pas de scrupule à reprendre le terme du tract « Appel des militants des MJC indignés », même si il ne fait aucune référence aux droits humains , voir http://www.mjcris.org/indignes_mjc.html

la liberté de la personne et ses capacités se jouent dans « un réseau complexe de relations sociales entremêlées ».¹⁰ Les besoins de l'individu et les services susceptibles d'y répondre ne sont pas des catégories de référence pour l'action. Cette négation ne résulte pas d'un constat objectif d'économistes ou de sociologues. Elle est fondée sur un impératif éthique universel : **la liberté de chacun de fixer son utilité propre n'a pas de pertinence publique si elle ne construit pas l'humanité.**

Pour apprécier ce changement de regard, il suffit, sans doute, de dire que l'universalité des droits humains ne se résout pas en « objets » à acquérir mais bien plutôt en **relations sociales libres** (expression, éducation, information, alimentation, association, soins, participation à la vie culturelle et politique, travail, ..., y compris la pensée).¹¹ Les professionnels de l'émancipation ont donc bien une responsabilité universelle. Non parce qu'ils organisent des services d'ateliers pas trop chers en réponse aux besoins des « gens », mais parce qu'ils contribuent à nouer entre les personnes des relations répondant à **l'exigence globale de l'égal respect des dignités.** Chacun est libre de dire le sens de sa vie, mais au nom du droit à l'égalité des êtres, il est dans l'obligation de dire aux autres sa liberté et de débattre de la compatibilité de sa liberté avec la dignité d'autrui. La première responsabilité collective est ainsi de gérer ces situations de confrontations des identités culturelles hétérogènes pour en faire ressortir des relations entre les êtres humains qui permettent à autrui d'accéder à plus de dignité.

Faire humanité revient alors à être partie prenante à l'élaboration des standards de la vie « bonne » commune, à toutes les échelles de la vie collective¹². C'est prendre sa part de responsabilité dans les relations avec les autres, autrement dit, **consentir à des obligations vis à vis d'autrui qui contribuent à plus de dignité réciproque.** L'universalité des droits humains est une éthique, difficile, de la relation de personnes à personnes, non une éthique du bien-être réifiée dans la consommation de biens et services, même gratuits !

Les trois balises, pour « plus » de libertés, « plus » de capacités, « plus » de responsabilités, ne décrivent pas des manières de faire. Ce ne sont pas des consignes pratiques mais plutôt des **exigences d'interrogation** de la réalité des actions. Aucune activité ne saurait être conforme à son idéal humain et aucune liberté, aucune capacité, aucune responsabilité ne peut prétendre s'incarner dans le réel aussi bien qu'elles apparaissent dans leurs formulations ! C'est pourquoi la politique publique des droits humains doit s'imposer d'interroger les écarts entre pratique et éthique. Elle doit contenir, en son sein, des dispositifs qui organisent le débat, « mettent en raison les convictions »¹³, instituent les temps de palabre. Elles favorisent les possibilités de négociations des personnes dans leurs relations aux autres, notamment dans leur dimensions intersubjectives autant que dans leurs dimensions économiques sociales ou politiques. C'est l'accord toujours partiel sur le sens, les valeurs, les pratiques qui est visé ici pour que « l'habitant » ne soit plus un « habitant » mais une « personne » (qui habite) ! Pour que l'habitant ne soit plus un consommateur libre participant à l'activité organisée par les professionnels (de l'animation, de la culture, de l'art!), mais une personne en responsabilité et, par conséquent, « partie prenante » (stakeholder) aux règles communes qui donnent la valeur publique au projet. Si l'on suit cette voie, le bon projet se dessine comme un

10 Voir la formulation de l'approche ABDH, en annexe.

11 Voir Patrice Meyer Bisch, op.cit.

12 Je fais très attention à éviter le terme de « citoyen », pour éviter une extension de sens qui conduirait à hypertrophier la puissance étatique, alors que l'idée de « parties prenantes » de la vie collective situe plutôt la capacité des êtres à gérer de la vie publique par des règles (soft laws) sans nécessiter la domination d'un Etat omniprésent. Voir en particulier : Xavier Comtesse : « soft » institutions », éditions Fondation pour Genève

13 Cette belle expression se lit chez Amartya Sen.

projet qui n'est pas « participatif » mais « **délibératif** ». De ce point de vue, s'il faut penser un avenir à l'éducation populaire, je préfère le voir dans cette mise en œuvre d'activités publiques d'émancipation revendiquant l'universalité des droits humains, c'est à dire dans une approche de type ABDH : approche basée sur les droits humains ! Il me faut alors renvoyer vers le texte fondateur de l'approche ABDH que je ne pourrais que paraphraser et qui me parait dessiner, en éthique et en pratique, le renouveau nécessaire de ce que représente l'Education populaire. J'inclus intégralement ce texte à la suite de l'argumentation présentée ici.

II – Des passages obligés.

Je voudrais maintenant tirer quatre conséquences inévitables pour les projets publics d'émancipation des personnes où sont associés des professionnels de la relation. (J'inclus dans cette unique catégorie, les professionnels du « social, du « socio culturel », de la « culture » ou de « l'art », qui continuent, pourtant, à se penser segmentés!)

La première conséquence à examiner est l'inscription de la personne dans le projet.

A- L'inscription

Pour rester dans la conformité de l'éthique des droits humains, le projet collectif doit prévoir que la personne fasse acte d'inscription. La plupart du temps les professionnels y songent et organisent l'inscription en se basant sur l'identité de la personne telle qu'elle est connue à travers les documents qui l'identifient ! Carte d'identité ou passeport, livret de famille, facture d'électricité, quittance de loyer, carte bancaire, permis de conduire... Cette approche a un avantage indéniable : elle permet de connaître le bénéficiaire du projet de manière précise et objective. Le professionnel sait ainsi qu'il s'adresse à un habitant du quartier, à un jeune, un chômeur ou une femme immigrée...

Mais cette approche constitue une **manifestation de déni de la personne** qui est, certes, connue par ses attributs identitaires « objectivés », mais qui n'existe pas autrement dans le projet public. Elle est « **connue** » **mais pas** « **reconnue** » pour reprendre la différenciation si forte proposée par Axel Honneth. Elle est ignorée dans la singularité de ses subjectivités et, par conséquent, ses relations intersubjectives avec autrui demeurent confinées dans la sphère privée.

Les professionnels ne l'ignorent pas. Ils savent bien que l'habitant ne se réduit pas à son identité objective. Leur travail quotidien les confronte effectivement à des individus particuliers : tous les chômeurs n'ont pas la même histoire, la même sensibilité, le même « sentiment d'identité et de continuité »¹⁴. Tous les « jeunes », toutes les « femmes issues de l'immigration », tous les exclus et invisibles ne sont pas équivalents dans leur identité culturelle, si bien que les professionnels finissent par nous parler des « gens », expression qui mieux qu'habitant, rend compte de la présence puissante de la subjectivité propre des « personnes ».

Plus largement, en prenant les droits humains comme éthique universelle, il faut affirmer que l'approche de la personne par son identité encartée fait échec au projet d'émancipation que promeut l'Education populaire. Elle conduit, en effet, à éliminer de l'enjeu public, ces subjectivités qui constituent la personne dans la globalité du sens qu'elle donne à sa vie et à autrui. **Ce rejet des**

¹⁴ Cette expression est reprise de la Convention Unesco sur la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, en 2003.

intersubjectivités, hors de la sphère publique du projet, revient à nier, de facto, toute reconnaissance des personnes dans leurs convictions profondes. Pourtant, c'est à travers cet univers des convictions profondes que les êtres se construisent en dignité et peuvent faire humanité ensemble. C'est pourquoi, l'universalité des droits humains oblige à penser l'inscription de la personne autrement que par son identité encartée.

Pour faire référence, ici, à Edouard Glissant ¹⁵, je militerai pour que l'inscription considère **la personne comme un archipel d'identités.**

L'idée même d'archipel d'identités met l'accent sur l'impossibilité de parcourir complètement tous les territoires qui font l'identité de la personne. Heureusement pour l'humanité, la personne ne peut être cernée aussi facilement que par les cartes qui l'identifient en société. L'inscription dans le projet est donc une étape où la personne laisse voir d'autres facettes que les stéréotypes par lesquels elle est désignée. Désignée, bien trop souvent, comme n'étant pas autre chose qu'un objet dans une catégorie sociale imposée ! A contrario, dans le projet émancipateur, l'inscription doit être un chantier de découvertes de nouveaux horizons d'identification, de nouvelles attaches à des paysages auxquelles la personne lie le sens qu'elle donne à sa vie, de nouveaux îlots de reconnaissance qui, pour elle, font ou devraient faire, empathie, respect et estime. La quête identitaire est poésie de l'incertitude d'être, dans le tremblement des sources qui font sens et valeurs. L'archipel des identités est fait pour bouger, circuler, transiter, d'une figure à l'autre pour être vraiment humain, au pays des humains.

Ainsi, l'approche du projet public, non par la carte, mais par l'archipel d'identités reconnaît l'individu comme une personne et l'entend comme telle, avec ses convictions profondes dont je ne rappelle pas qu'elles composent son univers de sensibilité et concernent ses goûts, ses affinités, ses plaisirs, ses peines et évoquent inévitablement ses attaches religieuses et politiques.

A cet égard, l'enjeu de « l'inscription » n'est pas de faire fonctionner un atelier de psychologie appliquée conduisant l'individu à se découvrir lui-même. Il est de permettre à la personne de se présenter aux autres **sous l'identité qu'elle se choisit pour être mieux reconnue dans l'espace public** du projet. Son droit humain élémentaire, mais universel, est de choisir en toute responsabilité la part d'identité de son propre archipel, afin de faire plus « humanité » au sein du projet. Comme l'énonce la déclaration de Fribourg dans son article 4 : *« Toute personne a la liberté de choisir de se référer ou non à une ou plusieurs communautés culturelles, sans considération de frontières, et de modifier ce choix. Nul ne peut se voir imposer la mention d'une référence ou être assimilé à une communauté culturelle contre son gré. »*

Avec l'approche par l'archipel d'identités, l'inscription dans le projet public **aboutit à l'engagement** de la personne de se situer avec des attributs identitaires qui favorisent sa valorisation, dans la singularité qu'elle s'est choisie. Ce peut être son nom, son prénom et sa profession actuelle, mais ce sera probablement d'autres points de repères de son identité à découvrir. Le dispositif à mettre en place, pour parvenir à la détermination des « bonnes » facettes de l'identité de la personne, sera probablement organisé dans une relation en face à face, car il y a une forte part d'intimité dans le choix de son identité au sein du projet. Le temps consacré à cette écoute des subjectivités est évidemment temps d'attention et le travail d'inscription devra éviter les injonctions plus ou moins déguisées où le professionnel laisse voir qu'il reste le maître des « vraies » valeurs. Il faut donc que

15 Voir en particulier Edouard Glissant : « La philosophie de la relation », Nrf

la personne puisse ouvrir le chemin de son histoire, ou plutôt, les pistes de ses mémoires.

Je ne saurais, pourtant, décrire en détail les procédures qui permettraient de réussir cette étape de la découverte de l'archipel d'identités. Chaque projet doit pouvoir inventer l'organisation qui convient le mieux aux personnes concernées. Il convient, toutefois, de respecter des principes intangibles et de mettre en place les outils d'une discussion collective régulière car l'organisation sera nécessairement insatisfaisante. Je reprends, ici, les suggestions du rapport Bouchard/Taylor qui nous rappelle que l'écoute des identités doit toujours être contextualisée : selon le moment, le lieu, les circonstances, les personnes, le travail d'inscription ne sera pas identique.¹⁶

Avec l'inscription, approchée par l'archipel d'identités de la personne, on peut conclure que le projet public d'émancipation doit « **prendre le temps** ». La carte d'identité se montre à la première réquisition ; l'archipel d'identités se découvre en portant attention (le care !) aux méandres des situations, imaginaires comme effectives, de la personne. L'universalité des droits humains exige que le temps du projet public se cale sur l'exigence du respect de la dignité de la personne. Il sera certainement court pour ceux qui engrangent les signes de reconnaissance ; il sera long pour ceux qui ont tout à découvrir de leur propre archipel identitaire !

En tout cas, le parcours dans le projet émancipateur ne peut espérer autre chose qu'un « peu plus ». La personne, tout en restant attachée à ce qu'elle est, et a été, n'est pas condamnée à être victime de son passé. Son parcours dans le projet public est là pour garantir, à la fois, **ses « attachements » culturels**, mais aussi, pour nourrir sa singularité et ouvrir sur les « **arrachements** » qui donneront la visibilité à son émancipation, dans le respect des dignités d'autrui.¹⁷

J'ai développé ces enjeux de l'archipel d'identités pour pointer que l'universalité des droits humains n'est pas indolore par rapport aux approches de l'Education populaire qui revendiquent la neutralisation dans la sphère privée des subjectivités des êtres. Car nombre de structures et de professionnels de l'Education populaire ont repris à leur compte le principe républicain de la neutralité des interventions publiques par rapport aux subjectivités des personnes. Ils s'interdisent, ainsi, de mettre en lumière, puis en débat collectif, et encore moins en délibération au sein du projet, les éléments de convictions profondes qui, pourtant, construisent la personne. Par leur professionnalisme même, les porteurs de projet situent les dimensions subjectives de l'identité de la personne dans la sphère des relations privées. On dira de l'habitant : « c'est son caractère », « son humeur », ses « goûts », ses « croyances », « c'est sa personnalité » ! Et le projet fera avec toutes ces subjectivités encombrantes, presque à regret ! On peut comprendre cette négation publique des

16 - Consulter le rapport Bouchard Taylor : « Fonder l'avenir, le temps des réconciliations » sur la page : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-abrege-fr.pdf>.

Pour partie, selon les circonstances, ce travail peut se faire collectivement du moment que l'évocation des cultures des autres autorisent la personne à valoriser ses propres sentiments d'identité et de continuité. J'ai toujours en mémoire cette dame qui, après une évocation de la lourde hiérarchie sociale attachée aux accents des différentes régions de France, grâce à André Minvielle, a pu dire sur un ton qui montrait un grand soulagement : « vous aussi vous avez des problèmes d'accents, moi, je suis née dans un oasis en Algérie et quand je suis montée à Alger, on m'a dit « quel accent tu as, tu n'es pas algérienne ! » et j'ai eu les même réflexions en arrivant à Marseille : « avec votre accent, vous n'êtes pas française ! » . Constatant que la malédiction de l'accent était largement partagée, cette dame fut rassurée et reconnaissante de ces interactions publiques des subjectivités.

17 - Je renvoie ici aux expressions utilisées par Alain Renaud dans « l' Humanisme de la diversité » Flammarion, 2009. Une lecture indispensable est aussi celle du même auteur dans « Quelle éthique pour nos démocraties », chez Buchet Chastel 2011.

subjectivités, au nom d'un principe mal digéré de neutralité, mais il faut, alors, en assumer la conséquence : le projet s'enferme dans une conception objective de l'identité encartée et nie ainsi la personne dans sa liberté et son égale dignité. Il ne peut prétendre à l'universalité au sein de la politique publique.

Echappons un instant à cette perspective et retournons sur le chantier de l'approche basée sur les droits humains. Une deuxième conséquence s'impose dans la conduite du projet : il faut établir le catalogue des bonnes raisons.

B) Le catalogue des bonnes raisons

Je présenterai cette conséquence en disant qu'il s'agit d'une goulotte d'étranglement par lequel ceux qui ont la responsabilité publique du projet doivent impérativement passer, sous peine de revenir aux dispositifs les plus traditionnels de l'animation sociale ou culturelle, où « l'habitant » est cerné dans son autonomie par la compétence des professionnels.

Si l'on conserve la cohérence de l'approche ABDH, la personne est en chemin vers plus de liberté de ses capacités à la condition qu'elle puisse **affirmer les bonnes raisons qu'elle a de valoriser le projet**. Pour que cette formule ne soit pas vide, deux conditions me paraissent devoir d'imposer.

1) D'abord, les professionnels doivent penser le projet en y incluant la nécessité pour la personne de formaliser ses « bonnes » raisons de s'engager dans le projet. C'est une pratique devenue courante dans la conduite des projets participatifs avec les habitants. Il leur est demandé ce qu'ils attendent de « bons » en investissant dans le projet. Toutefois, il faut être attentif à l'exigence de ce questionnement qui doit rester cohérent avec le dévoilement de l'identité sous laquelle la personne souhaite se présenter pour être mieux reconnue. La responsabilité professionnelle va, ainsi, au delà de l'exercice administratif banal qui associe, au projet, des objectifs précis avec des moyens y afférant. Le professionnel doit nourrir la discussion avec la personne sur la faisabilité des « bonnes » raisons invoquées. La dimension de « l'adéquation », mentionnée plus haut, est essentielle pour ne pas nourrir des illusions de reconnaissance qui ne deviendront jamais effectives : si la personne pense son identité en star de la littérature ou du show business, il ne faut pas cacher les aléas de tels espoirs. La personne a affirmé une identité spécifique, elle en attend reconnaissance ; le projet public ne peut pas ignorer sa responsabilité vis à vis d'elle.

Je veux dire par là que la personne et les porteurs du projet ne peuvent, l'un l'autre, s'engager dans ce projet public émancipateur qu'à la condition de **partager ensemble la responsabilité du contenu du catalogue des bonnes raisons**.

Je tire, en tout cas, cette exigence de l'expérience du Tyne and Wear Museum : le musée dispose, par exemple, d'un outil de discussions avec les personnes qui comporte 65 questions permettant à chacun de se guider dans la formulation de ses bonnes raisons : « *si vous travaillez avec nous, est-ce pour acquérir des compétences nouvelles, pour approfondir des compétences acquises ? Est-ce pour améliorer vos relations aux autres, vaincre votre peur ou mieux dire ce que vous voulez dire au monde ?* » La liste est longue et nécessite que la personne (et le groupe dont elle fait partie) prenne le temps de la réflexion pour se situer, donc s'engager dans le projet. Mais les réponses ne déclenchent pas l'automatisme du projet. En effet, le musée, lui-même, formule ses bonnes raisons et

le projet de faire ensemble ne peut exister que si les catalogues des raisons des uns et des autres sont compatibles entre eux et se recouvrent suffisamment pour espérer que toutes les parties prenantes parviennent à plus de libertés, plus de capacités, plus de responsabilités.

Pour situer, plus nettement, ce goulot d'étranglement au titre des droits humains, on pourrait dire que la condition même de l'existence du projet public est que la personne et les professionnels rendent explicites **le catalogue des bonnes raisons qui singularise l'engagement de chacun dans le projet**. Ce travail ne peut être banalisé sous forme de remplissage de grilles de compétences préformatées, que le bénéficiaire remplit à la volée. Le catalogue des bonnes raisons est plutôt à considérer comme une prise de risques sur le parcours d'émancipation de la personne : il énonce autant les frontières que la personne refuse ou renonce à franchir que les buts qu'elle désireraient atteindre. **Le catalogue est donc à considérer comme l'anticipation de l'identité de la personne telle qu'elle voudrait être valorisée au cours et à l'issue du projet.**

2) C'est alors que se dessine la seconde condition : le catalogue des bonnes raisons ne peut jouer son rôle que si les personnes et les professionnels sont capables de **traduire l'intention en actes**. Ils devront, les uns et les autres, se mettre d'accord sur les outils qui permettent de savoir si, oui ou non, les bonnes raisons se sont concrétisées dans la réalité. La crainte de dispositifs d'évaluation (souvent stupides, il est vrai) a repoussé très loin l'intérêt des acteurs pour l'évaluation des actions. Mais, **ici, évaluer, c'est donner valeur au processus émancipateur**. L'évaluation concerne les personnes et le parcours d'attachement/arrachement en dignité, dans lesquels elles sont engagées. On ne peut en faire l'économie : dès lors, il est clair que l'idée même de l'universalité des droits humains oblige à **concevoir les outils d'évaluation avec les personnes elles-mêmes**, en définissant, en commun, le protocole qui servira à recueillir les données permettant la discussion sur la portée du projet (en terme de plus de libertés, plus de capacités, plus de responsabilités des personnes engagées).

Le troisième conséquence par laquelle il faudra passer pour plaider l'universalité publique du projet concerne l'appréciation des apports de chacun : elle exige l'élaboration d'une convention des réciprocités.

C- La convention des réciprocités

Par définition de l'approche ABDH, chaque personne reconnue dans sa dignité est une ressource pour le projet : en tant qu'être humain, elle apporte avec elle le sens qu'elle donne au monde et les capacités qui sont les siennes. Elle contribue au projet avec la part d'humanité que recèle l'identité culturelle qu'elle a choisie. Ce n'est là que le rappel des fondamentaux que les responsables publics de la démocratie française ont adopté en ratifiant les conventions Unesco sur la diversité culturelle. Il s'agit, donc, d'une base publique solide pour repenser la place des projets d'émancipation au sein de la politique publique.

Encore faut-il que le projet aille jusqu'au bout de cette ambition et fasse le maximum, dans la pratique, pour prendre en considération l'égalité de dignité de toutes les personnes concernées. **La convention des réciprocités est le dispositif qui accroche ce principe éthique à la pratique du projet**. Dans ce cadre, les protagonistes doivent apprécier les apports en ressources multiples des uns et des autres.

Cette question se résout aisément dans un système d'échanges marchands puisque la **monnaie est l'équivalent universel** qui permet de transformer les ressources apportées par chacun en unités de numéraire, accepté par tous. Mais cette approche, quotidienne et hyper dominante, a un grave défaut par rapport à l'universalité des droits humains : elle **réifie les relations entre les êtres humains, au sens où elle fait disparaître les relations de personnes à personnes.**¹⁸ L'acceptation par tous de la monnaie, en contrepartie de la ressource apportée, libère chacun de toute obligation envers autrui. L'argent efface la relation à l'autre et conduit le monde à n'être qu'une machine à transformer les valeurs humaines en équivalents échangeables en monnaie fiduciaire. (« L'équivalent universel » nous disait Marx). La relation intersubjective à autrui n'est plus nécessaire (elle n'est que souci de marketing) et la réciprocité se réduit à une négociation en terme de prix à payer.

Avec l'approche ABDH, la contrepartie monétaire n'est pas absente mais elle ne peut écraser la relation de dignité des êtres entre eux. L'équivalent monétaire doit attendre son tour. L'échange marchand ne prend sens que s'il contribue à plus de libertés, plus de capacités et plus de responsabilité. S'il place la personne en situation de perte de dignité, (mépris, rejet, exclusion, discrimination..), s'il conduit à ignorer la pluralité des apports des personnes, il devrait être mis « hors jeu » par la responsabilité politique.

La convention des réciprocités est ainsi une négociation sur la contribution des personnes, au delà du ticket d'entrée dans le projet. Elle se négocie en terme d'empathie, de respect et d'estime. Elle conduit à décrire le projet émancipateur, non plus à travers les activités, objets et services (nombre d'heures d'ateliers, nombre de spectacles, type de disciplines artistiques, techniques utilisées,etc..) mais par **le rôle de chaque personne dans le projet, avec les attributs de l'identité qu'elle a choisie et les « bonnes » raisons qui lui font être partie prenante au projet.** La convention des réciprocités dira que la personne est là, avec ses compétences propres, mais aussi, son sens de la convivialité, son humour et son amabilité, sa rigueur ou son souci de droiture... ! Le choix est vaste pour dire ce que sera le projet en terme de relations de personnes à personnes, formalisant ainsi, dans un document public, l'archipel des identités et les catalogues des bonnes raisons des différentes parties prenantes.

Cette appréciation collective des apports de reconnaissance des uns envers les autres se finalise par un consensus suffisant pour agir. La convention des réciprocités ne pourra pas se matérialiser par un contrat calculant précisément, d'une façon ou d'une autre, la contrepartie des ressources plurielles apportées par chacun qu'elles prennent la forme d'attitudes ou de paroles, de temps de travail ou de cotisation. Par contre, elle sera formalisée sous le double visage suivant : une face pour décrire le projet et reconnaître, par là, que l'apport de soi et des autres est juste et équitable par rapport aux objectifs définis ensemble. C'est un accord global qui n'a pas besoin d'être rédigé par l'expert « comptable en réciprocité » (qui serait sans doute bien en peine de faire les calculs!)¹⁹

L'autre face de la convention de réciprocité consiste à formaliser le dispositif qui **autorise toute personne parties prenantes au projet à rompre ce consensus.** Si le sentiment émerge que la réciprocité n'est plus correcte, la personne doit pouvoir alerter et argumenter. Est de droit démocratique, la discussion sur les apports des uns et des autres au regard des finalités d'égalité

18 Sur la réification, voir Axel Honneth : « la réification», Nrf.

19 - Sur l'ensemble des enjeux qui sont attachés à la réflexion sur l'économie solidaire, on peut consulter avec profit Jean Louis Laville : « La politique de l'association » et Eric Dacheux et Daniel Goujon : « principes d'économie solidaire », Editions Ellipses, 2011.

dignité. Elle fait partie intégrante du projet, puisque tout sentiment de perte de dignité porte atteinte au droit de la personne.

Je ne peux guère aller plus loin car, aujourd'hui, ces négociations des contreparties apportées par les personnes, libres, autonomes et en dignité, sont hors la loi commune : l'apport d'un musicien suppose un patron qui le paye car la règle est la présomption de salariat. Les musiciens sans patron sont des « amateurs » ! Une personne qui apporte ce qu'elle est aux autres, sans contrepartie en monnaie, est « bénévole » et l'expert comptable conseillera de calculer son apport en « équivalent salaires ». Le bénévolat valorisé mesure alors, objectivement, la contrepartie de la présence de la personne en dignité et trahit entièrement le sens et la valeur du projet émancipateur basé sur les droits humains. Cette valorisation du bénévolat est, en fait, une dévalorisation des intersubjectivités des êtres alors qu'elles conditionnent la reconnaissance mutuelle entre les personnes.

Je sais les risques que ces observations peuvent entraîner car la relation des professionnels aux personnes ne peut plus, alors, s'enfermer dans un quota d'heures de travail, défini par un contrat de travail protégeant le salarié. Mais, je n'ai pas observé que les professionnels des projets émancipateurs en étaient réduits à nier le sens et la valeur de leur métier, au point de limiter leurs apports aux seules heures de travail contractualisées qu'ils consacrent aux autres. En tout cas, au titre de l'universalité des droits humains, la convention des réciprocités installe dans le projet la nécessité d'une gouvernance démocratiquement définie pour construire et reconstruire les standards de la vie commune du projet. Ce n'est pas une marque d'un dysfonctionnement, c'est au contraire le cœur de la co-élaboration des relations intersubjectives qui font le plus d'humanité du projet. On ne peut, alors, éviter de mettre en place la conférence de dissensus.

D – La conférence de dissensus.

Une fois la personne inscrite dans le projet, une fois formalisé le catalogue des bonnes raisons, une fois établie la convention des réciprocités, le professionnel doit certainement se dire qu'il est enfin temps de passer aux actes. Certes, il faut savoir être pragmatique. Observons toutefois que le projet émancipateur ne peut pas être confondu avec une activité de production banale de services à vendre pour répondre à des besoins de consommation ! Si l'on suit les fondamentaux d'un projet de développement humain, « agir » ne vaut que si la personne s'inscrit dans une relation de dignité avec les autres, sinon l'agir ne participe pas à l'enjeu universel. Une autre manière de formuler cette exigence est de dire que le projet émancipateur doit avoir une dimension pratique, effective et mesurable, mais qu'il demeure « **incommensurable** » au sens où sa valeur humaine n'est pas donnée objectivement par l'action réalisée, mais, uniquement, par les jugements de valeur que produiront chacune des personnes, libres et autonomes, concernées. Sous peine de perdre sa raison d'être, le projet émancipateur public ne peut, donc, **jamais être « clairement défini »**, en lui même, ce qui est pourtant, aujourd'hui, une obligation qu'imposent les financeurs publics et que les structures professionnelles finissent par accepter. Ainsi, le projet public ne peut pas se réduire à la seule dimension de l'action. L'essentiel est plutôt que le sens circule entre les personnes et que cette circulation soit génératrice de plus d'humanité pour tous et pour chacun.

De ce point de vue, il devient inévitable que le projet organise, en son sein, la conférence de dissensus. En effet, chaque personne étant libre dans ses jugements de valeur, il n'y aura jamais d'accord parfait et définitif entre toutes ces libertés. Le projet public ne peut être que le fruit d'un

assemblage de libertés hétérogènes, en écart permanent les unes avec les autres, où chacun soumet ses choix autonomes à l'épreuve de la liberté et de la dignité des autres ! Le projet émancipateur public ne pourra pas échapper à l'existence de ces multiples écarts entre les identités culturelles ; il est, d'abord, **projet de confrontation** entre les identités culturelles et sa mission est d'éviter que ces confrontations ne produisent chez les personnes des blessures de dignité qui fractureront le vivre ensemble. En conséquence, le projet ne peut faire semblant de croire que tout le monde est d'accord avec tout le monde, que l'harmonie, la confiance et le dialogue règnent du début à la fin ! Le projet doit s'éviter cette faiblesse des démocraties qui oublie la liberté d'être autrement et ailleurs. Il devra, donc, avoir **considération pour les mises à distance de l'autre, les moments de tensions entre les subjectivités qui rompent les équilibres partiels négociés et creusent des oppositions, des transactions, des discussions entre les identités.**

La conférence de dissensus est le dispositif qui prend en charge cette permanence des écarts. C'est un **dispositif normal** qui laisse à chaque personne sa liberté d'appréciation des signes de déviance, d'irrespect et de mépris à l'égard des règles et des standards du projet. C'est l'instance où elle pourra disposer des moyens d'en témoigner et d'en discuter avec les autres.

La question centrale qui se pose à la conférence de dissensus est de savoir quels sont les écarts évoqués qui méritent d'être pris en compte par le projet public émancipateur ! Cela revient à dire que la conférence des dissensus est un lieu où il faut d'abord raison garder. C'est un lieu protégé des polémiques et qui travaille dans la discrétion. C'est un lieu où l'on prend au sérieux l'expression des écarts de vie « bonne », mais en cherchant à comprendre les raisons qui poussent des personnes - libres et autonomes, seules ou en groupes - à exprimer une tension par rapport à l'accord collectif. C'est donc le lieu où l'on résiste à prendre des décisions sous l'empire des débats passionnés souvent associés à l'expression spontanée de ces expressions dissensuelles (on pourrait dire souvent « inciviles »). En ce sens, la conférence des dissensus a pour mission d'ouvrir une étape « délibérative », pour mieux comprendre, collectivement, les convictions des personnes qui sont associées aux situations de dissensus. Cette phase délibérative permet, dans la discrétion des relations d'empathie, de rendre possible la discussion sur les raisons qui les poussent à avoir des pratiques d'écarts. L'expression du dissensus se déplace alors sur le terrain de l'échange d'argumentations et vise ce qu'Amartya Sen appelle « *la mise en raison des convictions par un examen ouvert et informé* ».

J'en arrive à dire qu'avec la conférence de dissensus, c'est **la nécessité du temps de la palabre** qui s'impose au projet émancipateur.

Toutefois, il ne suffira pas que la conférence des dissensus dispose de meilleures explications. La palabre demande aussi que s'engage une **phase réflexive plus délicate** : il s'agit de savoir quelles conséquences doivent être tirées de la meilleure compréhension des écarts. Pour régler le dissensus, faut-il accorder une légitimité à ceux qui ont provoqué un écart avec la norme collective et, en conséquence, faut-il modifier **certaines règles** et certains standards pour renforcer le vivre ensemble du projet ?

La réponse ne peut ressortir d'une quelconque méthodologie administrative. Elle est politique et doit affirmer en transparence les principes qui permettent d'envisager une réponse conforme à l'universalité des droits humains. Trois exigences peuvent, ainsi, guider la conférence des dissensus

dans ses délibérations ²⁰:

1) **la première concerne les contraintes excessives**: une meilleure compréhension des raisons à l'origine du dissensus peut conduire à rendre nécessaires de profondes modifications de certaines règles de fonctionnement du projet. La conférence de dissensus devra, par conséquent, apprécier l'ampleur des changements qui amélioreraient la reconnaissance réciproque. Toutefois, si les contraintes du changement apparaissent « excessives », le changement espéré n'aura pas lieu. En contrepartie, cet argument de la « contrainte excessive » devra s'accompagner d'une obligation de justification auprès des personnes concernées, avec le risque que la décision soit mal reçue et que le dissensus dégénère en conflits ouverts.

2) **La deuxième exigence est celle de l'ouverture aux autres** : l'affaire est essentielle, car si les regards sur le monde sont différents et que les personnes en situation d'écart ont la ferme intention de ne rien changer à leur conception subjective du monde, la conférence de dissensus n'a pas de raison d'être. L'enjeu de l'approche par la reconnaissance des identités reste de parvenir à la **mobilité** des convictions des uns et des autres, mobilité qui, seule, rend l'idée même de Vivre ensemble concevable !

3) **La troisième exigence** est tout aussi essentielle. A elle seule, elle légitime ce long processus de palabre dans la gestion des dissensus : les étapes précédentes ont permis d'écouter, de délibérer et de modifier éventuellement les règles pour enrichir les reconnaissances réciproques. Mais ces adaptations n'ont de sens que si elles sont, en pratique, « **inclusives** ». C'est la mission première de **la palabre** ²¹: **ne pas séparer la personne du collectif pour lui permettre de rester en relation de réciprocité vis à vis des autres**. Si la décision de modifier les règles est prise, elle devra se justifier pleinement par ses effets inclusifs pour les personnes. Chaque partie prenante mettant alors de « l'eau dans son vin » pour accéder à un nouvel équilibre partiel qui modifie la répartition des ressources (des « parts ») de chacun .

En somme, avec cette lecture de l'universalité des droits de l'homme, la politique publique d'émancipation des êtres en humanité ne peut pas nier que sa responsabilité première est de favoriser la possibilité pour les êtres humains d'avoir plus de libertés, plus de capacités et plus de responsabilités, à travers de multiples dispositifs de délibérations sur les valeurs et les actions. **L'enjeu est de faire du « plus » de reconnaissance une étape dans la capacité des êtres à mieux négocier leur place dans la société**. Il vaudrait mieux dire « leur place dans l'humanité », pour donner du sens à l'exigence d'émancipation qui va de pair avec la défense des droits humains fondamentaux.

JM Lucas et Doc Kasimir Bisou.

Annexe :

20 Ces pistes de travail sont empruntées au rapport Bouchard/Taylor . Op.cit

21 Voir particulièrement l'article de Simon Obanda : « L'arbre à palabre, méditation entre le consensus et le dissensus » in Droits culturels et traitement des violences. Actes du Colloque international, Université de Nouakchott L'Harmattan - Cattedra Unesco - Paris - 2009

Texte proposé par l'Observatoire de la diversité et des droits culturels dans le cadre des discussions accompagnant le XIII^{ème} Sommet de la Francophonie, Montreux, 23 octobre 2010²²

10 ans après la Déclaration de Bamako

Les droits de l'homme garantissent le respect des capacités, des libertés et des responsabilités, c'est pourquoi ils permettent le développement de chaque personne comme celui de chaque société.

« Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet »

Déclaration universelle des droits de l'homme, art. 28

« Nous, ministres..... proclamons (...)

« que la démocratie pour les citoyens – y compris parmi eux, les plus pauvres et les plus défavorisés – se juge avant tout, à l'aune du respect scrupuleux et de la pleine jouissance de tous les droits, civils et politiques, économiques, sociaux et culturels, assortis de mécanismes de garanties »

Déclaration de Bamako, 3,4.



La question n'est pas d'intégrer les droits humains dans le développement, ou dans les Objectifs de développement du millénaire (ODM), mais d'intégrer ceux-ci dans une Approche Basée sur les Droits de l'Homme (ABDH).

Enjeu : les droits humains forment une « grammaire du politique »

- 1. Chaque droit de l'homme est à la fois une fin et un moyen du développement personnel et social.** Cette double nature, finale et instrumentale les constitue comme « grammaire du politique », car la réalisation de chaque droit, liberté et responsabilité permet le développement d'une ressource humaine, capable de participer au respect des équilibres civils, culturels, écologiques, économiques, politiques et sociaux.²³ Développement personnel et

²² Réalisé avec le soutien des Amis de l'Université de Fribourg, en partenariat avec Amnesty International, section suisse et la Fondation Hirondelle. Ce texte est une première version soumise à discussion.

²³ Selon la définition qu'Amartya Sen donne du développement : « Pour l'essentiel, j'envisage ici le développement comme un processus d'expansion des libertés réelles dont les personnes peuvent jouir. De cette façon, l'expansion

développement des sociétés sont inséparables, c'est ce qui caractérise en premier une « approche basée sur les droits de l'homme » (ci-après ABDH)²⁴ : en explicitant dans les objectifs autant que dans les mesures d'évaluation et de contrôle, une ABDH, une politique, quel qu'en soit le domaine, s'inscrit dans une logique démocratique exigeante, légitime et concrète.

Les libertés d'expression, d'association, de participer à la vie culturelle, d'accès au travail... sont des objectifs d'épanouissement pour chaque personne autant que des facteurs de développement d'une société démocratique.

2. **Les droits de l'homme garantissent les capacités fondamentales** ; ils forment la dynamique interne du développement de chaque personne, pour elle-même et en société ; ils ne peuvent être considérés comme un secteur parmi les autres. L'exercice de tous les droits et libertés, universels, indivisibles et interdépendants traverse tous les organes de la société.
3. **Une approche basée sur les droits de l'homme en développement se distingue nettement des approches basées sur les besoins.** Celles-ci, pour raisons d'efficacité, méconnaissent trop souvent la complexité sociale, la durabilité et l'interdépendance des droits au profit des aides techniques par secteurs. Les approches basées sur les besoins qui reconnaissent cependant la complexité sont légitimes pour répondre à une nécessité vitale pour une durée limitée, mais elles doivent être soumises à une ABDH : l'objectif est d'augmenter les capacités et les libertés des personnes et non de réduire les besoins. Les ABDH concernent toute politique, quels que soient le secteur, le pays et le niveau de gouvernance.²⁵
4. **La nouvelle importance reconnue aux droits culturels** au sein du système des droits de l'homme est susceptible de donner une impulsion nouvelle à la prise en compte des capacités concrètes des personnes dans leurs milieux. Face aux défis de la mondialisation, des formes de pauvreté et de violence et à la nécessité de réorienter le développement, il est indispensable de porter l'attention à la formation des capacités individuelles et collectives en s'appuyant sur toutes les ressources culturelles.

Caractéristiques d'une ABDH

des libertés constitue à la fois, la *fin première* et le *moyen principal* du développement, ce que j'appelle respectivement le « rôle constitutif » et le « rôle instrumental » de la liberté dans le développement. » Amartya SEN, (*Development as Freedom*, 1999). Traduction française : *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté. Chapitre 8, pp. 56.*

24 *Human Rights-Based Approach* (HRBA). Pour une analyse des différentes conceptions de l'ABDH, voir : GREASY Paul et ENSOR Jonathan. *Introduction*. In: GREASY Paul & ENSOR Jonathan (Éds.), 2005. *Reinventing Development? – Translating rights-based approaches from theory into practice* (p. 1-40). London, New York: Zed Books Ltd ; Meyer-Bisch, Benoît, 2008, Les approches basées sur les droits humains en développement, Zürich, Nadel, www.nadel.ethz.ch/Essays/MAS_2006_Essay_Meyer_Bisch.pdf

25 Voir *Principes d'éthique de la coopération internationale évaluée selon l'effectivité des droits de l'homme* (Document de Bergamo), DS12, <http://www.unifr.ch/iiedh/fr/publications/documents-de-synthese>, programme mené conjointement avec les Chaires Unesco de Bergame, de Mexico et de Cotonou : www.unibg.it/struttura/struttura.asp?cerca=cattedra%20unesco_introwww.unibg.it/struttura/struttura.asp?cerca=cattedra%20unesco_intro

- 5. Les personnes, leurs familles et communautés sont au centre à toutes les étapes du processus.** Nulle institution, nulle « loi » économique, sociale, culturelle ou raison d'Etat, ne peut se placer au-dessus de la dignité des personnes, ou la mettre entre parenthèses. Les personnes sont au centre, non seulement en tant que bénéficiaires, mais aussi en tant qu'acteurs pour elles-mêmes et pour d'autres.²⁶

L'objectif est d'augmenter les capacités et les libertés des personnes et non de réduire les besoins. Chaque droit de l'homme garantit des capacités fondamentales : celles-ci permettent d'assumer des libertés et des responsabilités au sein de relations sociales entremêlées. L'objet spécifique d'un droit de l'homme, quel qu'il soit, n'est pas une chose mais une relation sociale libre (expression, éducation, information, alimentation, association, soins, participation à la vie culturelle et politique, travail, ..., y compris la pensée).

Si la nourriture est l'objet du *besoin* de manger, l'objet du *droit* à l'alimentation est la possibilité pour chacun de participer à une relation digne permettant de nourrir et de se nourrir. L'objet de chaque droit de l'homme est une relation sociale.

- 6. La complexité des liens entre les personnes est essentielle** (approche non cloisonnée). Les principes d'indivisibilité et d'interdépendance des droits de l'homme, ainsi que le constat de l'interdépendance de leurs violations oblige à prendre en compte les dimensions civiles, culturelles, écologiques, économiques, sociales et politiques, de la dignité de chaque personne, et de la justesse de chaque système social.
- 7. La complexité n'est pas réductible dans l'urgence.** S'il n'est pas possible d'établir une hiérarchie entre les droits de l'homme car la dignité humaine ne se découpe pas, la logique de chaque droit autorise cependant la prise en compte de degrés d'urgence dans son effectivité spécifique et présente donc des critères concrets pour le choix de stratégies appropriées.

Si l'effectivité du droit à l'éducation est toujours perfectible car elle a des aspects infinis, l'« éducation de base » constitue une obligation impérative urgente, universelle et inconditionnelle, nécessaire à l'exercice des autres droits humains. L'argument vaut aussi bien pour l'accès à des soins, à une alimentation ou à une information adéquats.

- 8. Le lien entre détenteurs de droits et porteurs de devoirs est le premier impératif stratégique.** Il s'agit de renforcer de façon combinée les capacités des détenteurs de droits (*right holders*) et celles des porteurs de responsabilités et d'obligations (*duty bearers*). Les relations droits / obligations sont alors considérées comme autant de *points d'entrée* dans les rapports de pouvoir.²⁷

26 Une ABDH est souvent désignée par cinq principes : la participation, l'obligation de rendre des comptes, la non-discrimination, la transparence, la protection de la dignité humaine, le renforcement des sujets de droits et l'Etat de droit. Ces principes sont désignés par l'acronyme PANTHER en anglais (*participation, accountability, non-discrimination, transparency, human dignity, empowerment, rule of law*). Ils ont été notamment décrits en relation avec l'approche de la lutte contre la faim basée sur le droit à l'alimentation. Voir DE SCHUTTER Olivier, *Countries tackling hunger with a right to food approach*, Briefing Note 01, May 2010, http://www.srfood.org/images/stories/pdf/otherdocuments/20100514_briefing-note-01_en.pdf http://www.srfood.org/images/stories/pdf/otherdocuments/20100514_briefing-note-01_en.pdf . Voir également GOLAY Christophe, *La crise alimentaire et le droit à l'alimentation*, CETIM, Cahier critique 3, Décembre 2008, http://www.cetim.ch/fr/documents/cahier_3.pdf http://www.cetim.ch/fr/documents/cahier_3.pdf . En réalité, ces principes sont déployés de façon plus concrète, et plus opératoire par les obligations définies dans le système des droits de l'homme.

27 « [Les droits] offrent à la fois un outil d'analyse des porteurs de devoir et à la fois un mécanisme d'encadrement des

L'apport des droits culturels

9. L'exercice des droits culturels garantit la valorisation des liens entre les personnes et leurs milieux.²⁸ Cela signifie le respect :

- de l'identité des personnes et des communautés et de la spécificité que peut apporter chaque acteur ;

de leurs libertés et capacités de choisir leurs valeurs dans le respect des droits d'autrui, ainsi que les ressources culturelles qu'elles estiment nécessaires pour exercer leurs droits, leurs libertés et leurs responsabilités ;

de leurs libertés et capacités de s'organiser selon des structures et institutions démocratiques les mieux appropriées.

10. Les droits culturels sont des liens multifonctionnels : ils garantissent des accès, dégagent des libertés et identifient des responsabilités accrues.

En garantissant des accès aux autres et aux œuvres, les droits culturels permettent le *croisement des savoirs*, sans lequel un homme n'est rien à ses propres yeux comme aux yeux des autres. Une personne isolée des liens qu'elle reconnaît et choisit est jugée comme incapable car elle ne peut exercer ses libertés, ni être membre d'aucune société.

Le respect des droits culturels est inséparable de la valorisation de la diversité culturelle. La diversité culturelle est créée, entretenue et développée par les personnes et elle doit rester au service des personnes. Les libertés culturelles impliquent une possibilité et une capacité de choix dans une diversité de ressources culturelles de qualité.

Le droit à la langue n'est pas qu'un droit à côté d'autres, c'est l'accès à une capacité qui ouvre sur toutes les autres. Le respect universel de ce droit est inséparable de la valorisation de la diversité linguistique.

11. L'exercice des droits culturels est constitutif de la communication.

Ils permettent à chacun de se nourrir de la culture comme de la première richesse sociale et d'y contribuer ; leur exercice constitue la matière de la communication, avec autrui, avec soi-même, par les œuvres. C'est pourquoi il convient, quelque soit le domaine considéré, d'accorder une priorité stratégique au *couple de droits information et éducation (formation)*, sans lequel les personnes n'ont pas accès à leurs autres droits.

Acceptabilité et opérationnalité

12. Les instruments juridiques internationaux jouissent d'une reconnaissance de plus en plus étendue.

Quels que soient les divers fondements philosophiques possibles, les droits de l'homme constituent progressivement une base commune internationalement reconnue aux niveaux politique et juridique, et pourvue d'instruments de contrôle.

13. Les droits de l'homme constituent le seuil d'un débat public toujours ouvert. Ils ne sont pas une morale, mais le seuil de toute morale politique.

Ce ne sont pas des « standards

réclamations de leurs détenteurs » Benoît Meyer-Bisch, op. cit. p. 7.

²⁸ Voir *Les droits culturels, Déclaration de Fribourg*, (2007) sur le site de l'Observatoire ; P. Meyer-Bisch et Mylène Bidault, *Déclarer les droits culturels. Commentaire de la Déclaration de Fribourg*, Zurich, 2010, Schulthess, Bruylant.

occidentaux », mais des normes fondamentales établissant le lien entre éthique et activité politiques. Ils définissent seulement les « interdits fondateurs » à la base de toute société durable, parce que digne : interdits du meurtre, de la torture, de la censure, du vol, de violence par abandon de soin, par abandon d'éducation, etc.

14. L'universalité des droits de l'homme implique une responsabilité commune à tous les acteurs, quelle que soit leur nature. C'est le principe d'une démocratie forte, ou participative, sous la garantie de l'Etat. Une telle responsabilité est transversale et ne consiste pas seulement en des obligations directes limitées ; elle implique également une *obligation d'interaction* : nul acteur ne peut légitimement rester indifférent devant la misère d'autrui, en particulier lorsqu'elle est due à la déficience d'autres acteurs avec lesquels il a partie liée.

Les droits de l'homme permettent de créer des systèmes d'indicateurs de qualité. L'effectivité de chaque droit / liberté / responsabilité personnel a des effets positifs sur la réalisation des autres droits (principe d'interdépendance), c'est un enrichissement pour la société. Chaque droit peut alors être exprimé par des critères d'évaluation permettant de construire des batteries d'indicateurs aptes à mesurer non seulement des résultats, mais des capacités et l'effectivité des droits.²⁹

Le caractère fondamental des droits de l'homme garantit une priorité sur les autres normes. C'est par l'évaluation de la réalisation des droits fondamentaux, que l'on peut mesurer la qualité des politiques. La subordination des règles et standards à ces objectifs vérifiables permet d'éviter les effets pervers de normes de comportement ou de procédure qui primeraient sur le métier et ses objectifs humains. Les contrôles de qualité devenus chronophages et procéduriers au détriment des objectifs fondamentaux sont courants et devraient être systématiquement combattus.

15. Démocratisation des relations internationales. Cette approche est aussi bien valable en politique nationale qu'internationale. Fondée sur des principes contraignants reconnus au niveau universel, elle permet de porter l'exigence démocratique dans toutes les politiques de coopération internationale, sans laquelle il ne peut y avoir ni paix ni justice. Un Etat démocratique ne peut pas tolérer une différence d'application des principes entre ses politiques interne et externe.

Conséquences et propositions pour une coopération démocratique exigeante

16. Priorité à l'observation participative. Si la première obligation à l'égard des droits de l'homme est de « respecter », c'est-à-dire de considérer et de ne pas porter atteinte, elle implique la connaissance de la situation et la reconnaissance des dynamiques existantes. Elle nécessite en priorité la mise en œuvre de dispositifs assurant l'observation permanente et participative de l'effectivité de chaque droit de l'homme. Il s'agit en effet d'écouter et d'observer celles et ceux qui sont victimes, témoins ou acteurs. *Observer* est à prendre au double sens actif de ce verbe : observer une situation et observer la loi.

²⁹ Sur la mesure des quatre capacités (Acceptabilité, Accessibilité, Adaptabilité, Dotation adéquate), voir, par ex. la recherche menée au Burkina Faso en partenariat avec la Coopération suisse : *La mesure du droit à l'éducation. Tableau de bord de l'éducation pour tous au Burkina Faso*, (collectif IIEDH/APENF) (J-J. Friboulet, A. Niameogo, V. Liechti, C. Dalbera, P. Meyer-Bisch), Paris, 2005, Karthala.

Recherche des interdépendances entre les violations. Les situations de pauvreté et d'extrême pauvreté se caractérisent par des enchaînements de violations et le plus souvent des discriminations multiples. Il est essentiel d'identifier les types d'enchaînement les plus marquants afin d'y mettre le plus de moyens pour les délier.

La majorité des adolescents sans formation et dépendant de l'aide sociale en Suisse sont issus de familles elles-mêmes dépendantes de l'aide sociale. Il est prioritaire de briser cette transmission en concentrant les ressources sur ces enfants et adolescents tout en soutenant les parents. Les moyens investis ont alors un effet multiplicateur très important.

17. Recherche des « combinaisons gagnantes » de droits. L'analyse de ces enchaînements, de cas en cas, est nécessaire pour construire des stratégies de « valorisations multiples », priorisant la mise en œuvre simultanée de « groupes de droits » se renforçant mutuellement.

Le couple de droits formation /éducation est une condition de toute stratégie, quel que soit le domaine. On peut aussi mentionner des couples particuliers (trop souvent ignorés) comme alimentation et propriété

18. L'interaction entre les acteurs publics, privés et civils. Aucun Etat n'a les moyens de respecter tous les droits humains par son action directe, mais il a l'obligation de garantir les conditions permettant à tous les porteurs de devoirs d'assurer leurs responsabilités. L'interdépendance des droits implique le décloisonnement des domaines et l'interaction des différents privés (entreprises), civils (ONG et associations diverses) et publics (les Etats et leurs institutions). Les Etats étant garants de la réalisation des droits humains ont l'obligation de respecter, de protéger et de susciter l'interaction dans chacune de leurs politiques.

Permanence de l'évaluation partagée et efficacité des systèmes d'alerte. L'observation interactive permet à la fois de recueillir avant, pendant et après une action politique, les indices et témoignages, ainsi que d'adapter de façon continue la qualité des indicateurs d'effectivité d'un, ou de plusieurs, droits de l'homme. C'est la condition pour prévenir et traiter adéquatement les violations.

19. Coopération internationale. Le contrôle par les pairs, institué dans le cadre, notamment de l'Examen Périodique Universel applique le principe de la responsabilité internationale dans le domaine des droits de l'homme. Le développement des réseaux institutionnels (de profession à profession) dans la Francophonie l'applique dans le domaine transnational. Afin de fonder cette coopération sur le meilleur croisement des savoirs, il est important de veiller à ce que dans ces réseaux participent des chercheurs et des représentants des trois types d'acteurs (privés, civils et publics).

« Nous, ministres..... proclamons (...)

« que les principes démocratiques, dans toutes leurs dimensions, politique, économique, sociale, culturelle et juridique, doivent également imprégner les relations internationales ; »

Déclaration de Bamako, 3,7.

