Quels nouveaux « universaux » pour notre temps ?

Jean Chesneaux

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/transtexts/65>

DOI : 10.4000/transtexts.65

ISSN : 2105-2549

Éditeur

Gregory B. Lee

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2007

Pagination : 7-21

ISSN : 1771-2084

Référence électronique

Jean Chesneaux, « Quels nouveaux « universaux » pour notre temps ? », *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化* [En ligne], 2 | 2007, mis en ligne le 09 juin 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/transtexts/65> ; DOI : 10.4000/transtexts.65

Quels nouveaux « universaux » pour notre temps ?

JEAN CHESNEAUX

This article develops a line of critical thought on the fundamental issue of universality. From a historical, ethical and political standpoint, it aims at rethinking biased antinomic universals such as the Enlightenment in its individualistic and colonialist form or from its technical and market oriented extension into globalisation. This critique does not constitute a cultural relativism, but rather calls for a collective rediscovery which would be respectful of differences and diversity, which is to say of “universals” in the plural.

Face aux multiples périls « trans-terrestres » que l’humanité affronte à l’orée du XXI^e siècle, nous avons grand besoin de référents universels, comme réponses à des périls qui sont de notre temps et qui sont universels eux aussi, en ce qu’ils menacent toutes les sociétés du monde.

Ces périls ne sont que trop connus : insécurité économique, militaire ou sociale, grande pauvreté de masse, atteintes multifformes à la dignité humaine, impuissance et dégradation politiques, atteintes à la démocratie, crise de l’environnement, virus transterrestres, grande délinquance internationale... Sous des formes et à des degrés divers, ces périls affectent tous les humains, soit directement pour les plus faibles et les plus démunis, soit du fait de l’incertitude angoissée dans laquelle vivent aussi les nantis.

C'est donc l'ensemble des sociétés du monde qui doivent « serrer les rangs » par delà leur diversité. Et elles ont pour cela besoin de valeurs et de principes communs, qui « fassent sens » pour tous: le respect de la vie humaine, les droits des femmes et ceux des enfants, les libertés politiques, la préservation de l'environnement naturel, le droit à des conditions de vie décentes. S'ils sont bien loin d'être mis en oeuvre ni même reconnus dans l'ensemble de notre monde fragmenté et traumatisé, ces principes relèvent de l'universel au plein sens du mot. A peine esquissés ici, ils appellent un inventaire attentif, qui mettrait en évidence la diversité de leur statut historique.

Certains s'identifient aux fondements mêmes de nos traditions politiques, ainsi les Droits de l'Homme, formulés combativement dès les XVII^e-XVIII^e siècles ; d'autres se sont dégagés de luttes plus récentes, les droits des femmes, le droit au travail, plus près de nous le respect de l'environnement ; d'autres encore ne font que s'esquisser, tels les « Biens communs » de l'humanité ou le principe juridique de « compétence universelle », déjà revendiqué par certains tribunaux pionniers.

Notre quête d'universel n'a donc rien d'une démarche abstraite et doctrinale, elle ne relève pas du discours. Elle s'inscrit dans le devenir concret de notre monde. De notre monde emporté dans le vertige de la mondialisation réductrice et pourtant resté pluriel, car partagé entre diverses cultures historisées, grandes et petites.

La pluralité vivante de ces diverses cultures politiques, notamment non-occidentales, demeure un fait majeur de notre temps. Loin de n'être que des survivances en recul, il semble que celles-ci tendent à relever la tête. Depuis la chute du Mur de Berlin en 1989 et la fin de l'affrontement entre les deux blocs, un espace s'est ouvert, qui est favorable à l'auto-affirmation plurielle de ces cultures sur la scène internationale. Tantôt comme volonté de survie minoritaire, celle des Amazoniens, des Aborigènes australiens; tantôt comme massive appartenance historisée, ainsi en Chine; tantôt comme référence géo-politique identitaire, commune par exemple aux « Latinos » d'Amérique centrale et méridionale, ou aux pays bouddhistes d'Asie méridionale, ou au monde négro-africain.

C'est dans le respect de cette diversité, que le concours de tous est hautement nécessaire pour une meilleure « gouvernance » de la planète, ainsi pour mener la lutte contre les pandémies ou les actions contre l'effet de serre. Serons-nous capables de construire ce nouvel universel, général dans sa finalité, pluriel dans la convergence dont il doit procéder ? Telle est la démarche que nous proposons ici.

Construire cet universel de pluralité politique concertée, c'est refuser les parodies d'universel qui se mettent aujourd'hui en place sous le drapeau de la mondialisation économique et technique. La philosophie historique inhérente à cette mondialisation se situe dans le droit fil des fantasmes techno-fusionnels à la Mac Luhan ; on sait que cet auteur, il y a bientôt un demi-siècle, prophétisait déjà l'avènement d'un « Village mondial » dont les membres - des milliards - tourneraient le dos à leurs cultures particulières et ne seraient plus unis que par les jeux magiques de la « com' » et de la « techno ». ¹ Cet universel-là est systémique, abstrait, déréalisé, il ne se définit que par des organigrammes, des sigles et des paramètres, il est réducteur sinon « négationniste » à l'égard des diverses cultures historisées restées aujourd'hui bien vivantes. Devenus hégémoniques, le Marché et la Technique seraient porteurs de ce nouvel universel, et légitimeraient leur prétention à contrôler toute l'évolution historique des sociétés ainsi arraisonnées. Les appareils mondiaux de régulation financière, tels le FMI ou l'OMC, veillent désormais à ce que les diverses sections de la société internationale s'alignent docilement sur la norme mondiale, non seulement dans ses modèles de consommation ou ses priorités de production, mais comme injonction culturelle, mentale et morale. Il en est de même des technocrates européens de Bruxelles, acharnés à promouvoir des directives économiques et techniques qui placent chaque peuple et chaque domaine d'activité au service de la valeur suprême que serait la « concurrence ». C'est du même universel à la fois techniciste et moralisant, que se réclament les néo-cons américains, les « nouveaux conservateurs » au pouvoir à la Maison Blanche ; ils n'ont conçu la reconstruction économique et politique d'un Iraq dévasté par leur aventurisme guerrier, que comme la mise en oeuvre de ces mêmes mécanismes systémiques.

Mais le succès d'Internet interdit de porter sur l'universel « techno » un jugement trop simpliste. Surfer sur la toile, dans sa gratuité « ludique », risque bien souvent de démobiliser ; notamment les jeunes, ainsi détournés des situations réelles, des responsabilités réelles, des pratiques sociales réelles. Mais le même Internet offre aussi un cadre dynamique, souple autant que prestigieux, à travers lequel s'expriment les aspirations communes et les initiatives communes tels les Forums sociaux mondiaux nés à Porto Alegre. Nourris d'échanges d'idées et de pratiques concertées, ces Forums doivent tant à Internet.

¹Ces fantasmes sont mis en accusation par le sociologue des médias D. Wolton, *L'autre mondialisation*, Paris, 2004.

Un universel pour le XXI^e siècle

Notre quête d'universel répond aux exigences de notre temps, elle met en oeuvre les ressources de notre temps, elle se refuse aussi, on vient de le suggérer, aux facilités systémiques de notre temps. Elle est tout autre chose que la banale continuation des ambitions d'universel, qu'exprimèrent déjà les siècles passés.

L'universel du XVIII^e représentait une vraie avancée, un instrument international de libération intellectuelle et politique par rapport aux « Anciens Régimes ». Mais les Lumières, l'Aufklärung, l'Illuminismo, l'Enlightment restaient abstraits et comme intemporels. Défaillance majeure, les Lumières furent - sauf rares exceptions - fort indifférentes au néo-esclavage colonial dont ce fut pourtant le siècle d'or. Et surtout, l'universel du XVIII^e siècle ne proposait qu'un projet politique de libération de chaque individu, chaque personne étant censée réaliser en elle-même l'universalité de la condition humaine. On ne s'arrêtait guère alors à l'universel comme construction collective, comme référent dont peuvent se réclamer des partenaires collectifs ; cet héritage individualiste, cet « atomisme citoyen » laisseront une empreinte durable, on y reviendra.

L'universel du XIX^e siècle, quant à lui, se réalisa contradictoirement dans la montée des révolutions démocratiques en Europe et en Amérique latine, et dans l'expansion brutale des impérialismes coloniaux. Mais la contradiction n'était qu'apparente ; c'était précisément au nom de sa « civilisation » et de ses conquêtes politiques - dans leur version anglo-saxonne élitiste comme dans leur version française républicaine - que l'Occident prétendait légitimer la domination qu'il imposait aux autres peuples du monde, et censément pour leur bien.

L'universel du XX^e siècle a réalisé de nouvelles avancées théoriques, ainsi avec la Charte des Nations-Unies, la déclaration « universelle » des droits de l'homme en 1948, ou plus récemment les débats sur l'ingérence. Mais des désastres non moins universels ont accablé l'ensemble de la planète : meurtrières guerres mondiales, génocides, totalitarismes politiques, désordres économiques, dégradation de la haute atmosphère, et dernièrement les terrorismes. De principe théorique, l'universel est devenu une réalité historique transterrestre très concrète, pour le meilleur et pour le pire.

Voici que le XXI^e siècle affronte à son tour les exigences de l'universel. Face aux périls, saura-t-il rassembler l'ensemble des sociétés autour de valeurs communes, dans le respect de leur pluralité ? Donc construire un universel « appropriable par

tous » (S. Bessis) ?² Il faut le répéter, il s'agit d'un universel pour notre temps, et plus précisément d'un universel « post-Mur ». La confrontation entre les camps du capitalisme et du socialisme avait dominé pendant près d'un demi-siècle la scène mondiale ; elle n'opposait pas seulement des blocs géopolitiques, mais des choix de société majeurs, des idéologies structurantes. On peut penser aussi qu'elle obstruait l'horizon, qu'elle détournait notre regard de menaces qu'on avait laissé s'accumuler. Ces menaces ont désormais fait irruption sur le devant de la scène internationale. Ainsi dans l'ordre social la grande pauvreté mondiale, les flux migratoires qu'elle entraîne, les « maladies émergentes » ; ou dans l'ordre culturel le retour des fanatismes ethniques et religieux. L'universel, longtemps discours de confiance en l'avenir, devient au XXI^e siècle un enjeu de sauvegarde sinon de survie, une référence d'alarme et d'urgence que ne peut ignorer aucun des passagers du « Vaisseau spatial terre ».

Un peu énigmatique sinon ésotérique, le vieux terme d'« universaux » peut, espérons-nous, attirer l'attention sur l'originalité de notre démarche. Un grand débat philosophique du XIV^e siècle pourra-t-il être réactivé, cette fois au service de la société elle-même et non plus de la seule logique comme c'était le cas au temps de Guillaume d'Occam ?³ C'est bien d'universaux que nous avons besoin, et le pluriel est ici politique, pas seulement grammatical. « Les » universaux attirent l'attention sur le riche éventail des principes que nous entendons affirmer, tels les droits des femmes, le droit au travail, le respect de l'environnement et tant d'autres ; les universaux, ce sont tout autant les apports pluriels des différentes sociétés du monde à l'œuvre commune : la construction d'un universel « générique », autant que pluraliste.

Renoncer au dominat de l'Occident dans le monde

Nous allons être ainsi conduits à revisiter le vieil universel de notre tradition occidentale classique, et plus précisément sa position sur la scène internationale. Sans complaisance ni auto-satisfaction aucune, est-il possible de dissocier la position longtemps dominante de l'Occident dans le monde, et les principes « universels » dont ce même Occident continue à se réclamer ?

²S. Bessis, *L'Occident et les autres, histoire d'une suprématie*, Paris, 2001.

³Au XIV^e siècle, s'éleva sur ce thème une controverse à laquelle participait notamment le grand théologien Guillaume d'Occam. Il s'agissait de définir des « universaux » de la logique, tels que l'être, le moment, la qualité. Cf. A. de Libera, *La Querelle des Universaux*, Paris, 1996.

C'est un fait : un certain nombre de référents dont la vocation est manifestement universelle et dont maintes sociétés non-occidentales se réclament aujourd'hui à bon droit, sont effectivement nés en Occident : les Droits de l'Homme et les libertés démocratiques avec les révolutions américaines, puis française de la fin du XVIII^e siècle ; le féminisme dans le monde anglo-saxon au XIX^e siècle ; plus récemment le mouvement écologiste dans les sociétés-mères du progrès industriel, ainsi le Canada où a été fondé Greenpeace dans les années 1970. L'Occident n'a pas à s'excuser d'avoir été la matrice historique de principes qui sont devenus universels dans leur validité. En revanche, il doit reconnaître sans embarras qu'il les a bien mal appliqués, sinon ignorés au profit de son dominat historique.

Ce même Occident a en effet dominé le reste du monde depuis des siècles, et le reste du monde ne l'a pas oublié. Un universel drapé dans le magistère auto-mandaté d'un Occident qui entendrait dire la vérité au monde, et qui au passage lui impose son propre modèle de développement, serait inopérant car récusable. Pour avoir le droit d'appeler les autres sociétés à respecter des valeurs universelles dont il a eu l'initiative, l'Occident est donc tenu de briser avec cet héritage de domination. « L'exigence universaliste de validité que l'Occident attache à ses valeurs politiques fondamentales, dit J. Habermas, ne doit en aucun cas être confondue avec la prétention impérialiste à faire qu'une culture déterminée soit ipso facto exemplaire pour toutes les sociétés ».⁴ Un tel universel, note François Cheng, s'enfermerait en outre dans des schémas simplistes : « la logique occidentale de l'identité du même et de l'exclusion du tiers isole l'homme du reste de l'univers, et l'installe dans la posture de l'éternel conquérant ».⁵

Les autres sociétés du monde ont certes besoin de faire appel à nos principes occidentaux classiques, tels le droit à une vie décente, la dignité de la femme, la liberté de la presse, et elles en sont conscientes. Mais le débat sur l'universel ne peut éluder les conditions historiques dans lesquelles se sont construites les valeurs libératrices de cet universel ; celles-ci ne peuvent être reconnues par le « non-Occident », que si l'Occident renonce à sa posture d'incompréhension et de mépris des autres, de suffisance, d'injonction mimétique dit S. Bessis.⁶ C'est toute la « rente de situation » léguée à l'Occident par les caravelles de Christophe Colomb, et encore prélevée sur le reste du monde, qu'il faut se décider à déclarer caduque.

⁴*Le Monde*, 3 mai 2003.

⁵*Le Nouvel Observateur*, 2 janvier 2003.

⁶Ouvrage déjà cité.

Le nécessaire découplage, entre d'un côté la capacité effectivement universelle de ces valeurs, et de l'autre la culture occidentale particulière dont celles-ci sont issues, ne peut se réaliser que si acte est donné préalablement de ce dominat historique exercé par l'Occident aux dépens du reste du monde. Faute de cette mise en cause, on s'enlise dans le discours de type UNESCO sur un sublime « dialogue des cultures ». Ce dialogue, qui connut son heure de gloire lors du cinquième centenaire de la « Découverte » de l'Amérique en l'année 1992, n'est en fait qu'un échappatoire euphémisant; le terme proposé alors par l'UNESCO, « Rencontre de cultures », feignait de détourner le regard du sanglant coût historique qui avait accompagné cette soi-disant Découverte, à savoir tout un passé de pillages, d'exploitation sinon de véritables génocides de masse, telles l'extermination des Amérindiens par les Espagnols ou la Traite des Noirs subséquente.

Si nous assistons partout à l'émergence d'une conscience internationale, estime Monique Chemillier-Gendreau, « les rapports entre l'universel et le particulier doivent être pensés en termes de non-hégémonie, car un universel rigide unifié serait nécessairement hégémonique ».⁷ Ce qui nous ramène à un universel pluriel.

Accueillir les apports positifs du « non-Occident »

Pour mériter ce nom, pour disposer de cette autorité, nos universaux ne peuvent refuser de prendre en compte les apports positifs du « non-Occident », dans leur riche diversité. Certes sans ignorer les tendances négatives de ce dernier, et notamment ses dérives intégristes.

Introduire dans le débat sur l'universel le « non-Occident » comme catégorie générale, risque peut être de créer des équivoques et des confusions sur lesquelles il faut s'expliquer. Loin de se réduire à une expression « fourre-tout », ce terme de non-Occident lance semble-t-il un utile rappel : quelque soit leur originalité propre, les diverses cultures particulières que l'Occident a rencontrées sur sa route se sont trouvées vis-à-vis de celui-ci dans la même situation de soumission, sinon de dénégation ; et les expériences historiques particulières des Chinois, des Noirs, des Arabes ont toutes été appelées à relever ce défi.

⁷« A quelles conditions l'ordre juridique et politique mondial peut-il garantir à tous la paix et la justice ? » (Intervention à l'Unesco, inédite et communiquée par l'auteur).

Cette commune position de soumission rend tout à fait légitime d'invoquer conjointement les apports propres de ce « non-Occident » et de ses diverses composantes. Mais on ne saurait pour autant ériger en invariant absolu et abstrait la-Chine-en-soi, l'Islam-en-soi, et *tutti quanti* ; on s'enfermerait ainsi dans une démarche intégriste, immobiliste et finalement anti-humaniste sur laquelle on va revenir plus loin.

De fait, le non-Occident n'arrive pas les mains vides à la table commune ; il dispose de références qui viennent comme à la rencontre de nos universaux, ainsi en Asie orientale. « La liberté n'est pas une invention de l'Occident », déclare fortement le prix Nobel d'économie Amartya Sen, en évoquant la tradition indienne de libre débat public, telle que la pratiqua l'empereur Açoka.⁸ L'intellectuel coréen Kim-dae-jung, qui devait devenir plus tard premier ministre de son pays, a ainsi suggéré dans un entretien avec le journaliste Philippe Pons que « on ne saurait rejeter les valeurs démocratiques comme étant l'expression d'une hégémonie occidentale », car la pensée de l'Asie a véhiculé « des valeurs qui rejoignent l'essence de la démocratie ».⁹ Il citait en exemple la notion de « bon gouvernement » chère au confucéen Mencius, pour qui le peuple est ainsi en droit de renverser un pouvoir despotique défaillant ; Dae se référait aussi au mouvement paysan coréen des Tonghak, qui à la fin du XIXe siècle affirmaient la dignité des pauvres et l'égalité entre les hommes. De son côté, François Cheng a rappelé que les taoïstes et Mencius ont affirmé la confiance dans la personne humaine.¹⁰

Il est bien naturel que la Chine soit souvent convoquée, pour proposer des références qui viennent « à la rencontre » de l'expérience occidentale. Tant la Chine représente, dans sa massivité multi-séculaire, l'image la plus cohérente et la plus élaborée du « non-Occident ». Mais en gardant bien à l'esprit qu'il s'agit de référents liés à telle ou telle étape de l'évolution historique de ce pays, et nullement de LA Chine comme absolu intemporel. Jean-François Billeter, à ce propos, a vigoureusement récusé le mythe de « l'altérité foncière » de la Chine, tel que l'a construit le sinologue François Jullien.¹¹

Le non-Occident nous propose des systèmes de pensée, mais aussi des pratiques du vivre-ensemble qui mettent en défaut notre culture politique occidentale et appellent à la dépasser. Ainsi, le sens d'appartenance à la nature, si vif chez les

⁸Amartya Sen, *La démocratie des autres ; pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris 2003.

⁹*Le Monde*, 17 juillet 1995.

¹⁰Article déjà cité.

¹¹ Voir, à ce sujet, le récent livre de Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Editions Allia, 2006

Amérindiens ou les Noirs d'Afrique et qui contredit le « maître et possesseur de la nature » de Descartes. Ainsi encore, le palabre africain, qui sait prendre le temps nécessaire - donc non programmable à l'avance, par définition. Ou le consensus mélanésien, méthode de débat qui vise à chercher vers l'avant l'issue au conflit entre deux démarches politiques initialement opposées, au lieu de ne proposer entre elles qu'un compromis réducteur et appauvri, formulé à l'occidentale par simple soustraction des points en litige - ou, pire encore, par un simple décompte arithmétique.

Avec le bouddhisme, s'esquisse déjà un processus d'accueil positif d'une culture non-occidentale au cœur même de l'Occident. Autant les cinq millions de musulmans de France sont présents et visibles, autant les cinq millions de bouddhistes sont discrets. S'ils sont souvent originaires d'Asie du Sud-est, beaucoup sont des Blancs convertis. Sans prosélytisme ni triomphalisme, les uns et les autres diffusent, sinon infusent dans la société française des valeurs et des pratiques dont elle est peu coutumière : le silence, l'écoute, la compassion, la non-violence.

Ces apports du non-Occident à un meilleur art de vivre, à une meilleure gouvernance viennent donc nuancer le fait déjà signalé ici, que les valeurs universelles dont a besoin notre temps sont souvent issues de la culture occidentale. Mais ces apports originaux sont sous-évalués sinon niés, du fait de l'état de dépendance des sociétés du Sud ; celles-ci se trouveraient frappées en Occident d'une sorte de déchéance historique a-priori. « Si je peux aujourd'hui partager avec un non-Kanak de mon pays ce que je possède de la culture française, aimait à dire Jean-Marie Tjibaou, il lui est impossible de partager avec moi la part d'universel contenue dans ma culture, car nous restons un peuple dominé ».¹²

Mais refuser les pseudo-universels séparatistes

Dans notre monde dominé par l'Occident, il ne faut guère s'étonner si les cultures du non-Occident redressent la tête et entendent s'affirmer sur un pied d'égalité avec l'Occident ; au risque de devenir des absolus, fermés sur eux-mêmes et immobilistes. Cette attitude de repli, de fermeture bloquerait sans espoir notre quête d'universaux autour desquels l'Occident et le non-Occident pourraient s'écouter, s'enrichir mutuellement.

¹²Jean-Marie Tjibaou, *La présence kanak*, Paris, 1996.

Ces tendances au blocage identitaire s'expriment fortement aujourd'hui, au cœur même de l'Occident autant que dans le reste du monde ; et ce à deux niveaux. Tantôt on se réclame d'un « relativisme culturel » qui entend enfermer chaque culture dans un en-soi immuable et incommunicable, avec lequel on peut espérer au mieux un statu quo de tolérance mutuelle - on y reviendra. Tantôt, l'exaltation exacerbée de telle ou telle culture du non-Occident est célébrée sur un mode militant sinon triomphaliste, autour d'un « pseudo-universel » qu'on peut qualifier de séparatiste.

Rappelons d'emblée que, pour avoir le droit de récuser les pratiques et les discours de fermeture immobilistes aujourd'hui si influents dans le Sud, l'Occident doit préalablement avoir fait le double effort de désavouer ses propres prétentions à dominer le monde, et d'accueillir les cultures du non-Occident dans leurs aspects positifs, enrichissants.

C'est seulement à ce double prix, que nous pouvons conquérir le droit de dénoncer des pratiques et des discours effectivement inacceptables. C'est au nom de nos universaux, et pas du tout à partir de particularités historiques occidentales contingentes, que nous critiquons par exemple la position privilégiée sinon despotique des « anciens » dans les cultures de tribu, dans le Pacifique comme en Afrique ; ou les multiples formes de subjugation des femmes, l'excision en Afrique noire, la polygamie, la séquestration, les peines infamantes en pays d'Islam.

Même habillés adroitement de références « anti-impérialistes », les intégrismes ethniques ou religieux s'enferment en fait dans une démarche introvertie qu'on ne peut accepter. Ces pseudo-universalismes ne connaissent que l'opposition discriminatoire entre le Dedans et le Dehors ; ainsi, les théologiens fondamentalistes musulmans tiennent pour absolu, pour dirimant le face-à-face entre la communauté des croyants, l'umma, et les infidèles. La rhétorique tortueuse et trop complaisamment médiatisée d'un Tariq Ramadan se propose certes de tendre la main à l'Occident, mais sans désavouer les prétentions de l'islamisme à construire un « universel de substitution », un universel auquel seuls les Fidèles accéderaient ; ces habiletés ne font que brouiller le débat en vue de construire ensemble un universel authentique. Le militant tunisien des droits de l'homme Khemais Chammari s'est élevé contre « l'alibi d'une spécificité du monde arabe et musulman », et notamment contre ce qu'il nomme « l'incroyable » Déclaration des droits de l'homme en Islam.¹³ En fait, accuse-t-il, les intégrismes sont des

¹³« Islam et droits de l'homme », *Hommes et liberté* (mensuel de la Ligue des Droits de l'Homme), septembre 1996.

« références immuables », des immobilismes qui enferment chaque culture dans ses invariants; ceux-ci seraient par définition inaccessibles aux apports de l'extérieur, et surtout s'interdiraient à l'intérieur toute évolution, toute critique. C'est sur ces prétendus invariants, que Huntington a construit sa thèse du « choc des civilisations ».

L'Islam dispose aujourd'hui dans le monde d'une immense base de masse, et tout autant les appels pour que la sharia, la loi musulmane, devienne la loi générale des sociétés; quant à l'islamisme militant, il a pris des formes extrêmes, terrifiantes encore que minoritaires et dont le « Onze Septembre » est comme l'archétype. Il est donc bien naturel que l'Islam focalise aujourd'hui le débat sur les universaux, sur le relativisme culturel, sur les courants intégristes. Mais il existe bien d'autres formes d'intégrisme, qui toutes réalisent ce que Robert Bistolfi appelle « l'instrumentalisation du religieux ».¹⁴ A savoir le détournement de principes et de pratiques religieuses, qu'on tente d'imposer comme la base même de la société civile. Telle est la position du judaïsme intégriste, pour qui les lois de Moïse sont la seule assise légitime et triomphaliste sur laquelle construire une société israélienne de « peuple élu ». Ou de l'hindouisme radical. Ou du néo-confucianisme façon Singapour.

La vraie riposte aux intégrismes et aux conservatismes séparatistes du Sud - l'intégrisme chrétien, quant à lui, n'est pas un séparatisme, mais plutôt une légitimation religieuse du dominat occidental - se trouve en effet dans la prise en compte de la dynamique endogène qui, de l'intérieur des diverses sociétés, s'attaque à ces intégrismes. C'est au nom de leur propre avenir, et non pour ressasser une quelconque leçon apprise en Occident, que des femmes d'Afrique noire s'élèvent contre l'excision; que de jeunes mélanésien refusent l'autorité despotique des « vieux » dans la tribu; que des intellectuels égyptiens risquent la répression en s'élevant contre l'immobilisme islamiste; que des citoyens israéliens se dépensent pour laïciser leur société et en finir avec les privilèges du « peuple élu ». Dans leur démarche de rupture novatrice, ces débats et ces luttes viennent à la rencontre des idéaux universels, dont l'Occident se réclame de son côté. Ces voix d'ouverture évolutive, ainsi celles des femmes noires ou musulmanes, viennent légitimer et comme donner une force concrète à nos propres dénonciations de principe, et à nos refus de toute atteinte aux droits des êtres humains, au Sud comme au Nord.

¹⁴R. Bistolfi, « Universaux et enfermements identitaires », contribution à la plaquette du Cercle Condorcet de Paris, *Quels principes universels pour notre société mondiale en crise*, Paris, 2005.

Refuser aussi les marchandages inter-culturels nord-sud

Les forces intégristes qui sont à l'œuvre dans le non-Occident, et qui récusent nos universaux, se trouvent souvent relayées par des voix venues de l'Occident lui-même. Des pratiques et des discours du Nord s'efforcent de ménager ces intégrismes, et de troquer contre d'hypothétiques avantages un silence discret. Ainsi l'Occident, tout particulièrement depuis la tragédie de Tian-An-Men, accepte de fermer les yeux sur les violations patentes des droits de l'homme en Chine; tant les Etats que les grandes firmes espèrent, en échange de cette dérobade, tirer profit d'une « croissance » chinoise dont les performances doivent beaucoup à ces violations. Mais cette dérobade est adroitement camouflée derrière le « respect » des particularités culturelles de la Chine.¹⁵

En maintes autres occasions, les Etats tendent à faire passer leurs propres calculs de puissance censément « souveraine », avant les intérêts communs des humains. Selon un expert des affaires africaines, la Commission des Droits de l'Homme des Nations-Unies ne représente que « le degré zéro de l'universel ».¹⁶ Tout s'y joue dans les marchandages et les rapports de force inter-étatiques à qui sont chaque année sacrifiées les atteintes effectives aux droits politiques, ainsi au Tibet, au Moyen-Orient ou au Darfour.

Plus généralement, la réflexion sur les universaux nous conduit à récuser le « relativisme culturel » aujourd'hui à la mode chez certains intellectuels occidentaux, au nom d'un respect abstrait de l'Autre. Ces docteurs n'aperçoivent pas que notre « autre » est en mouvement, qu'il est traversé par des débats et des conflits. « A chacun sa vérité, le titre de la pièce de Pirandello est ainsi devenu la devise de l'époque ». ¹⁷ Entraînés dans leur complaisance opportuniste, les partisans de ce « relativisme de repli » (Joël Roman) en arrivent ainsi à accepter, à accréditer à l'intention du Nord certaines pratiques attentatoires à la dignité humaine, mais que le « droit à la différence » commanderait de respecter. C'est le cas de l'excision, défendue par certains anthropologues africanistes d'Occident, ou celui du meurtre de jeunes femmes au nom de l'honneur familial. Méconnaître la force de ce dernier serait une erreur « ethnocentriste », a expliqué une ethnologue française qui commentait avec indulgence le meurtre de la jeune turque de quinze

¹⁵Ces pratiques de marchandage ménageant la Chine post-maoïste par intérêt mercantile ont été théorisées par l'ancien président Nixon au lendemain du massacre de Tian-An-Men, ou par Jacques Chirac à l'occasion de divers voyages en Chine.

¹⁶Roland Marchal, France-Culture, 28 avril 2004.

¹⁷Joël Roman, « le relativisme culturel et sa critique » dans *Les idées en mouvements*, octobre 2004.

ans Nazmiyé, assassinée à Colmar par ses frères et cousins en 1993 pour avoir « sali son honneur ».¹⁸

Le même relativisme de démission, la même renonciation à l'universel inspire aussi les théoriciens de la prétendue décroissance. Même drapée dans le drapeau de la croissance, ni la société californienne de gaspillage forcené ni ses émules ne méritent certes aucune indulgence. Mais faut-il, dans un amalgame simpliste, stigmatiser aussi la dénonciation de la grande pauvreté mondiale ?¹⁹ Mettre en accusation cette pauvreté, et donc l'ordre économique impitoyable qui en est responsable, c'est pourtant une démarche de solidarité authentiquement universelle. Mais pour ces penseurs fourvoyés, la notion même de pauvreté, comme réalité mesurable, ne représenterait qu'un ultime avatar (en négatif) du culte de la croissance; le recours à des méthodes statistiques dénonçant cette pauvreté ne serait qu'un ultime sursaut de la prétention de l'Occident à dominer le monde (!).

Le débat sur les nouveaux universaux traverse toute notre époque

Face à tant de périls nouveaux, car propres à notre époque, l'exigence de construire de nouveaux universaux va bien au-delà d'une simple mise à jour de notre tradition politique classique - tels les « Droits de l'Homme ». Il s'agit d'un devenir en réélaboration permanente, et cette tâche incombe à l'ensemble du « Peuple de la Terre » - belle expression de Monique Chemillier-Gendreau.

Dans leur principe même, les nouveaux universaux concernent l'ensemble des sociétés de l'univers, à l'échelle de la planète entière. Les exemples évoqués ici disent bien combien l'actualité internationale invite à une réflexion sur ces universaux ; nous avons été ainsi conduits à évoquer la surchauffe économique de la Chine, le judaïsme, les directives de Bruxelles, les pratiques kanak de débat, les normes du FMI...

Mais si les nouveaux universaux sont « génériques », s'ils sont communs à tout le genre humain, ils possèdent de ce fait une capacité opératoire à l'échelle locale, et cet équilibre entre le « mondial » et le « local » donne toute sa force à notre quête d'universel.

¹⁸Annick Hermet, « Au nom de l'honneur, l'affaire Nazmiyé » dans *Le Monde diplomatique*, juin 1997.

¹⁹Thèses qui sont notamment défendues par Serge Latouche, avec plus de brio que de force convaincante. Voir son article « Et la décroissance sauvera le Sud... » dans *Le monde diplomatique*, novembre 2004 ; il y renvoie les Africains atteints du sida à la lecture d'Ivan Illich (*sic*).

Autant que l'accueil fait aux cultures du non-Occident sur la grande scène internationale, la situation de nos banlieues en crise - exemple devenu si familier - offre un champ d'application très concret à nos réflexions sur l'universel et les universaux.

La France, on le sait, a vu arriver des Noirs, des Maghrébins, des Asiatiques en quête d'une vie meilleure. Ils arrivaient dans le dénuement, ils apportaient aussi des valeurs culturelles et des pratiques sociales bien différentes des nôtres, et pas nécessairement à leur désavantage. Les accueillir, ce n'est pas seulement leur assurer des conditions de vie décentes, mais réfléchir sur la source d'enrichissement moral qu'ils peuvent représenter. Rappelons que parmi les SDF de nos villes, tombés dans la déréliction à la vue de tous et abandonnés de tous, il y a bien peu d'Africains ou de Maghrébins. Ceux-ci bénéficient, de la part de leurs compatriotes si démunis soient-ils, d'une entraide qui pour eux va de soi ; c'est une valeur coutumière c'est-à-dire collective, et qui tourne donc le dos à l'individualisme des Blancs...

Mais la crise sociale des banlieues s'aggrave, et avec elle les échecs scolaires et professionnels, les humiliations racistes, les revendications d'altérité, le repli sur des identités exogènes et des prédications séparatistes, bref le « communautarisme ». Nous nous en inquiétons à bon droit. Une société démocratique n'a rien à gagner à ce que se constituent en son sein des noyaux d'irréductibles qui refusent tout échange, toute concertation avec les autres groupes - majoritaires ou minoritaires - de la société française. Mais trop souvent, la dénonciation des communautarismes s'en tient au principe que nos institutions politiques ne régiraient que les rapports entre des personnes-en-soi. Leur « atomisme républicain » ignore superbement les composantes culturelles comme réalités collectives propres, comme partenaires collectifs, et ne considère la société que comme une simple collection de particules citoyennes. Aux tenants du communautarisme, ce discours « républicain » se contente de rappeler que « tout individu est susceptible de participer sur un pied d'égalité à la société politique française ».²⁰

Ce bel élan doctrinal mène à des impasses. Loin de s'effacer devant ses appels à l'individualisme égalitaire, les communautarismes, notamment arabo-musulman mais aussi négro-africain se durcissent, ils affirment leur séparatisme, ils en viennent même à revendiquer leur « barbarité » exogène. Pour faire échec aux

²⁰D. Schnapper, *Enjeux* (Toulouse), juin 2001.

dissidences communautaristes, il faut garder semble-t-il à l'esprit qu'elles ne sont que des formes exacerbées et fourvoyées de réalités culturelles et sociales qu'il faut d'abord reconnaître ; y compris la part d'universel qu'elles détiennent. Les « reconnaître » n'est pas une dérobade conciliatrice, mais l'affirmation d'exigences nouvelles; à savoir leur participation active et responsable à la mise en oeuvre commune de nos « nouveaux universaux », tels le respect des femmes ou le droit à la santé. Concrètement, il sera bien plus normal d'exiger des jeunes musulmans le respect des jeunes musulmanes, si les droits culturels des jeunes musulmans des deux sexes sont respectés. La nécessité de mesures préventives contre le sida sera bien plus facilement acceptée de la part de ces musulmans, si ceux-ci se sont vus reconnaître ès-qualité le droit à une mosquée.

La réflexion sur les universaux traverse bien toute notre époque, y compris dans sa crise de temporalité. On sait que la relation fondatrice entre présent, passé et avenir est aujourd'hui mise en défaut, dans notre monde qui exalte l'immédiat et l'instant, qui perd le sens du passé, et pour qui, selon les post-modernes, l'avenir est « forclos ».²¹ Mais cette tripartition du champ temporel continue à former l'être même des sociétés humaines et des personnes humaines, et notre réflexion sur l'universel et les universaux s'affirme à la fois en termes de présent, de passé, d'avenir. Ces universaux procèdent directement des besoins propres de notre époque présente, et notamment des périls nouveaux qu'il nous faut affronter. Ce faisant, ils prennent en compte, on l'a vu, la diversité, la richesse surtout, des cultures politiques historisées du monde, en tant qu'acquis élaborés dans le passé, donc évolutifs. Ils espèrent oeuvrer ainsi au service de notre avenir commun, ils se soucient de construire pour le futur. Loin de l'entité intemporelle dont s'était satisfait l'universel du XVIIIe siècle, nos nouveaux universaux s'inscrivent sans peine dans la durée ternaire du temps.

²¹J. Chesneaux, *Habiter le temps*, Paris, 1996.