

L'Universel comme enjeu de la mondialisation

Abdesselam Cheddadi

L'Histoire a-t-elle un sens, autrement dit, comment se définit aujourd'hui l'universel humain? Cette question semble devoir recevoir une réponse positive dans la mesure où, sur un plan pratique, le sens de l'Histoire et, partant, la définition de l'universel, est devenu depuis quelque temps un enjeu mondial et que, par ailleurs, plusieurs théories ou visions de l'histoire universelle ont été lancées et ont reçu un écho mondial. Ceux qui ont récemment affirmé "la fin de l'Histoire", le "choc des civilisations", ou une "utopistique" pour l'avenir du monde, ou qui ont pris les armes pour mener le combat "du Bien contre le Mal" ou de "la civilisation contre la Barbarie", ont pris parti pour *un* sens de l'Histoire et une définition

de l'universel, avec la volonté ou le désir d'engager le monde et l'humanité sur des voies particulières. Le débat sur le sens de l'Histoire et la définition de l'universel ne revêt donc pas seulement une signification théorique, il a toujours été, on le sait, au centre des orientations pratiques et du destin de l'humanité.

Ce qui importe donc ce n'est pas tant de se demander si la question du *sens de l'histoire* a encore, aujourd'hui, un sens, que de s'interroger sur les enjeux que représente, à notre époque contemporaine, le fait de donner *tel* ou *tel* sens à l'Histoire, ou de se refuser à en donner aucun. Or à l'heure où la réalisation effective de la mondialisation n'a jamais semblé aussi imminente, aussi nécessaire, la question du sens de l'Histoire se trouve intimement mêlée à celle de *l'universel*, comme le montrent clairement les réponses qui lui ont été récemment apportées. En effet, toutes ces réponses ont rapport à la possibilité ou non d'un *universel* humain, aujourd'hui, à l'extension et à la portée de cet *universel* et aux problèmes et difficultés que cela entraîne.

Trois ordres de faits allant dans le sens de l'unification dans un même horizon humain homogène de l'espace, du temps et des activités des hommes — ce qu'on appelle aujourd'hui vulgairement “le village planétaire” —, poussent à réviser, à redéfinir, à *rouvrir* ce que l'on pourrait appeler “le paradoxe de l'universel”, c'est-à-dire la contradiction ou, du moins, la tension entre l'universalité de l'humain et la particularité des sociétés. Ces trois ordres de faits, qui sont les plus ca-

ractéristiques de la dynamique profonde de la modernité, sont à l'œuvre depuis deux siècles mais remontent sans doute au moins au XV^e siècle, avec l'émergence de l'Europe moderne. Depuis quelques décennies, ils sont en train de s'accélérer et de se diriger vers un seuil ou une masse critique dont nous sommes bien en peine de prédire les réactions en chaîne. Il s'agit

1. de l'unification spatiale de la planète, se matérialisant dans les nouvelles capacités d'exploration, de mesure, de surveillance et de contrôle de la terre, ainsi que celles de s'y déplacer et d'y communiquer rapidement et sans aucune entrave;
2. de la possibilité concrète — grâce à l'accès aux documents et aux autres traces des activités des humains partout sur la terre — d'embrasser du regard le passé et le présent de toute l'humanité, même si l'on admet une multiplicité indéfinie de points de vue et de temps différents;
3. de l'inscription des activités humaines dans un cadre unifié grâce à l'universalisation des sciences et des techniques, la mondialisation de l'économie, une élaboration poussée du droit international, l'interpénétration des cultures à l'échelle planétaire, une forme de culture planétaire identifiée, revendiquée ou adoptée d'abord comme moderne même si elle est fortement américaine de par son origine et son contenu, et le projet à très long terme de conquête de l'espace.

L'étude, la prise de conscience et l'appréciation de ces trois tendances lourdes de notre modernité conditionnent

les divers points de vue que nous pouvons avoir, de nos jours, sur le sens de l'histoire et sur le devenir de l'universel humain. Ils peuvent servir de pierre de touche pour juger à la fois des enjeux fondamentaux en cours et des théories de l'histoire proposées.

La réflexion proposée ici est fondée sur l'analyse de deux des principales visions de l'histoire qui ont été récemment au centre de débats à l'échelle planétaire, celles de Samuel P. Huntington et de Francis Fukuyama. Ces deux penseurs proposent une lecture de l'histoire et une conception de l'universel humain que je crois pouvoir qualifier d'essentiellement fermées, par contraste avec des visions comme celles de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein et Jacques Derrida qui me paraissent s'inscrire dans une perspective de l'universel humain que je qualifierais de plus "ouvertes". Alors que les premiers, me semble-t-il, partent d'un point de vue "occidental" et se portent à la défense d'une manière plus ou moins explicite de l'Occident, les seconds adoptent une démarche inverse, où ils tentent d'envisager le point de vue et l'intérêt de l'ensemble de l'humanité. Dans cette réflexion, je vais me concentrer sur les vues de Huntington et de Fukuyama, et je n'évoquerai que par allusion les alternatives que l'on pourrait trouver chez Braudel, Derrida ou d'autres.

HUNTINGTON: "LE CHOC DES CIVILISATIONS"

La position de Huntington, exposée dans son fameux article "The Clash of Civilisations?" paru en 1993 dans

la revue *Foreign Affairs* et développée trois ans plus tard dans un gros livre, *The Clash of Civilisations and the Making of World Order* (traduit en français sous le titre *Le Choc des civilisations*), est très importante, parce qu'elle est devenue, aujourd'hui, un cas d'école. Il convient donc d'en restituer précisément la logique et la signification.

Huntington s'appuie clairement sur un postulat implicite que l'on peut résumer ainsi: L'histoire du monde est déterminée par les conflits nécessaires entre civilisations; ce fut toujours le cas dans le passé et cela est encore plus vrai dans le présent. C'est à partir de ce postulat qu'il élabore la thèse centrale de son livre qu'il formule de la façon suivante:

Destabilisée par la modernisation, la politique mondiale se recompose selon des axes culturels. Les peuples et les pays qui ont des cultures semblables se rapprochent. Ceux qui ont des cultures différentes s'éloignent... Les frontières politiques se redessinent de plus en plus pour correspondre à des frontières culturelles, c'est-à-dire ethniques, religieuses et civilisationnelles.¹

Huntington ne cache pas les deux conséquences principales qui découlent de son postulat de base et de sa thèse centrale, c'est-à-dire l'adoption d'un point de vue résolument *anti-universaliste* et la défense de l'Occident. Dans les dernières pages de son livre, on lit ce court passage qui résume sa réflexion:

La coexistence culturelle nécessite de rechercher ce qui est commun à la plupart des civilisations et non pas de défendre les caractères prétendument universels d'une civilisation donnée. Dans un monde aux civilisations multiples, la démarche

constructive consiste à renoncer à l'universalisme, à accepter la diversité et à rechercher les points communs.²

Huntington semble sacrifier à sa position anti-universaliste toute forme d'universalisme, y compris et même plus particulièrement l'universalisme occidental. Il a raison si l'on conçoit l'universalisme comme quelque chose d'univoque et d'unilatéral. Mais on peut se demander si, en fait, son renoncement à l'universalisme n'est pas simplement sa façon de défendre l'Occident. Ne dit-il pas, ailleurs, que "l'universalisme menace l'Occident" et que le multiculturalisme à l'intérieur des Etats-Unis et l'universalisme à l'extérieur "nient le caractère unique de la culture occidentale"?³ L'anti-universalisme à l'extérieur, dans les rapports entre civilisations, n'est donc, pour Huntington, que la réciproque du monoculturalisme à l'intérieur, qu'il revendique pour l'Amérique, notamment contre la culture hispanique.

La thèse de Huntington, dans son articulation plus complète, revient à ceci:

- Les hommes se sont organisés historiquement en civilisations distinctes, essentiellement étanches et hostiles les unes aux autres.
- Les rivalités constituent la base des relations inter-civilisationnelles, ce qui implique que les guerres se ramènent fondamentalement à des guerres entre civilisations.
- Tout universalisme, en particulier celui prôné par l'Occident et l'Amérique, est une vaine illusion.

Chaque civilisation, chaque bloc civilisationnel doit donc se préoccuper avant tout de développer sa propre puissance pour faire face aux civilisations rivales.

- Une guerre mondiale, même improbable, reste toujours du domaine du possible.
- Dans un ordre international fondé sur les civilisations, même si les chocs entre les civilisations représentent la principale menace pour la paix, ils constituent le garde-fou le plus sûr contre une guerre mondiale.

“Le monde”, affirme Huntington, “trouvera un ordre sur la base des civilisations ou bien il n’en trouvera pas.”⁴

Le *Choc des civilisations* de Huntington apparaît clairement comme une théorie de la guerre: après avoir tenté de donner à la guerre dans sa double dimension locale et planétaire sa justification et sa légitimité, Huntington consacre la presque intégralité de son livre à la présentation des huit civilisations qu’il identifie dans le monde d’aujourd’hui et à l’analyse du degré de conflictualité qu’elles entretiennent entre elles. Trois éléments ressortent avec force du schéma global qu’il propose des relations d’alliance et de conflit dans le monde actuel:

- La centralité et la supériorité de l’Occident, qui représente la plus grande puissance mondiale.
- Le degré supérieur de conflictualité de l’Islam, miné par la contradiction entre une forte idéologie et une trop fragile cohésion politique, bien qu’il

constitue une des puissances les plus faibles de la scène mondiale.

- La menace pour l'Occident que constitue à moyen terme la Chine, puissance économique en pleine expansion et principale rivale de ce dernier. Les divisions qui prédominent dans le monde, selon Huntington, sont celles qui opposent l'Occident au reste du monde au niveau global, et celles qui opposent l'Islam à une majorité des autres civilisations au niveau régional.⁵

La phrase suivante résume la dynamique des chocs qui risquent, selon lui, de se produire dans l'avenir:

Les chocs dangereux à l'avenir risquent de venir de l'interaction de l'arrogance occidentale, de l'intolérance islamique et de l'affirmation de soi chinoise.⁶

Mais c'est à l'analyse des rapports entre l'Occident et l'Islam que notre auteur consacre les développements les plus importants, sans doute parce qu'il voit dans ces rapports le modèle le plus parlant des conflits entre civilisations. Faisant de l'Occident et de l'Islam deux civilisations qui s'opposent radicalement par leurs conceptions du monde, leurs valeurs et leurs modes de vie, il présente leur conflit comme quelque chose d'éternel, qui dérive en quelque sorte de leur essence:

Tant que l'Islam, dit-il, restera l'Islam (ce qui est certain) et que l'Occident restera l'Occident (ce qui l'est moins), ce conflit fondamental entre deux civilisations et deux modes de vie continuera à influencer leurs relations à venir, tout comme il les a définies depuis quatorze siècles.⁷

La série de mesures que Huntington préconise, dans ce contexte, pour “préserver la civilisation occidentale” vise d’un côté le renforcement de la cohésion de l’Occident et le maintien de sa supériorité technologique et militaire sur les autres civilisations et, de l’autre, la prise de distance vis-à-vis des autres civilisations en s’abstenant d’intervenir dans leurs affaires.⁸

Le principal argument de Huntington à l’appui de sa théorie de la guerre est fondé sur la conception des identités culturelles ou civilisationnelles comme quelque chose de monolithique et de figé. Cette rigidité fait que, selon lui, à la différence des différends matériels, les conflits culturels ne peuvent ni être négociés ni admettre de compromis.⁹ Cela est d’autant plus vrai, ajoute-t-il, que le conflit est universel et que, pour se définir, les hommes ont besoin d’ennemi. Les multiples exemples historiques qu’il fournit pour étayer sa théorie, puisés surtout dans la période de l’après-guerre froide, mais aussi dans un passé lointain, sont pris en un sens univoque et souvent biaisé ou même déformé, comme tout historien peut facilement s’en rendre compte. Pour ce qui est de l’opposition Occident/Islam, qui est au centre de son argumentation, l’Américain Richard W. Bulliet, spécialiste de l’histoire musulmane, a entrepris dans un livre récent, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, de démontrer que, loin de s’opposer aussi radicalement que le prétend Huntington, l’Occident et l’Islam ont

suffisamment de points communs et de convergences historiques pour qu'on puisse parler à leur sujet d'une "civilisation islamo-chrétienne".¹⁰

Par ailleurs, il est patent que Huntington fait l'impasse sur les tendances à l'unification du monde qui caractérisent notre modernité. Par là, il récuse l'universalisme moderne qu'il identifie sans nuances avec l'universalisme occidental; il ferme le paradoxe de l'universel et du particulier, inhérent à la société humaine, en prônant le multiculturalisme, c'est-à-dire les particularismes étroits qu'il prête aux huit grandes civilisations du monde actuel qu'il croit pouvoir définir comme distinctes et antagonistes.



FUKUYAMA: "LA FIN DE L'HISTOIRE"

Alors que Huntington se tient sur le terrain de l'histoire et de la science politique, Fukuyama donne la prééminence plutôt au point de vue de la philosophie. Sa thèse de "la fin de l'Histoire"¹¹ est bien connue, et je n'aurai donc pas besoin de la présenter en détail; mais pour pouvoir la discuter, je serai obligé d'en rappeler au moins les principales articulations.

La thèse de Fukuyama comporte deux points principaux:

- a) La démocratie libérale, en tant qu'idéologie politique, a triomphé de toutes les idéologies rivales, et notamment de la monarchie héréditaire, du fascisme et du communisme.
- b) De ce fait, elle peut bien constituer le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et la forme finale de tout gouvernement humain. C'est en ce sens qu'elle peut correspondre à "la fin de l'Histoire".

Contrairement à Huntington, Fukuyama adopte apparemment une position résolument *universaliste*, clairement ancrée dans la tradition de pensée occidentale, telle qu'elle s'exprime plus particulièrement depuis la philosophie des Lumières jusqu'à Marx, Nietzsche et Heidegger, en passant par Kant et Hegel. Il reconnaît la marche, sous l'effet du développement de la science et de la technologie qu'il subsume sous le nom de "physique moderne", vers "une homogénéisation croissante de toutes les sociétés, quels que soient leurs origines historiques et leurs héritages culturels". Il admet que le développement de l'économie moderne impose à toutes les sociétés qui l'adoptent un modèle similaire — État centralisé, urbanisation, transformation des formes anciennes d'organisation sociale, éducation des citoyens —, pour répondre aux exigences de la rationalité et de l'efficacité économique.

Cet universalisme, sur la signification duquel je reviendrai plus loin, s'inscrit en faux contre le relativisme,

où Fukuyama voit un des plus grands dangers contre “les valeurs de la démocratie et la tolérance”.¹² Fukuyama fait allusion aux liens entre le relativisme et les contestations de l’universalisme aussi bien à l’intérieur de l’Occident qu’au sein des autres civilisations, mais on regrette qu’il ne soit pas là-dessus plus explicite.

Cela posé, bien que Fukuyama considère que la démocratie n’a ni les défauts ni les irrationalités qui entraînaient l’effondrement des anciennes formes de gouvernement et, qu’en tant qu’idéal, elle ne peut être améliorée sur les plans de ses principes — c’est-à-dire la liberté et l’égalité —, il ne conteste pas le fait qu’elle a ses propres contradictions et ses limites et, qu’en particulier, elle ne réussit pas à s’implanter dans tous les pays. La plus grande partie de son livre est consacrée à l’examen approfondi de la nature de ces difficultés, en les rattachant essentiellement à la problématique de la reconnaissance qu’il emprunte à Hegel, en répondant aux critiques marxistes de gauche et aux critiques nietzschéennes de droite, et en proposant quelques scénarios et perspectives d’évolution pour l’avenir.

Après ce tableau nécessairement schématique, je vais tenter de présenter brièvement quelques critiques et suggestions, en m’en tenant à l’essentiel. Je vais d’abord examiner les trois points suivants:

1. L’affirmation du triomphe de la démocratie libérale.
2. La nature de celle-ci, en tant qu’idéologie politique et son rapport avec les idéologies rivales ou antérieures.

3. Ses difficultés actuelles et les conséquences qui en découlent.

Trois objections formelles, au moins, peuvent être opposées à l'affirmation du triomphe définitif de la démocratie libérale en tant que système de gouvernement:

- Le fait d'abord qu'elle émane de notre propre époque et que seules les époques postérieures pourront éventuellement en attester la véracité. On sait ce qu'il en est advenu des affirmations du même type de Hegel et de Marx.
- Ensuite, le fait que la démonstration de la victoire de la démocratie sur les autres idéologies, notamment le communisme à l'époque contemporaine et les idéologies des époques prémodernes et/ou non occidentales, est trop hâtive pour être convaincante. Qui nous dit que l'une ou l'autre de ces idéologies, sous une forme peut-être nouvelle, ne refera pas un jour surface pour concurrencer fondamentalement et peut-être éliminer à tout jamais la démocratie libérale?
- Enfin, et c'est l'objection la plus forte, il paraît, à l'examen, comme je vais le montrer dans un instant, que le fascisme ou le communisme que Fukuyama présente comme des idéologies rivales de la démocratie libérale n'en sont, en fait, que des variantes.

J'en arrive ainsi au deuxième point relatif à la nature de la démocratie libérale. Fukuyama définit celle-ci en

référence aux deux principes de liberté et d'égalité. Mais ne savons-nous pas que ces deux principes ont été au centre d'au moins trois idéologies politiques du passé: celle de la démocratie grecque de l'époque classique, celle du christianisme et celle de l'Islam? Qu'est ce qui différencie les formes qu'ils revêtent dans la démocratie libérale moderne — qui sont nouvelles, on en conviendra aisément — de celles qu'ils avaient au sein de ces trois idéologies du passé prémoderne? Fukuyama, d'accord avec une thèse du philosophe français Kojève, répond à cette question en affirmant que seule la démocratie libérale moderne a résolu définitivement le problème de la reconnaissance qui se pose depuis les débuts de l'humanité, en remplaçant la relation du maître et de l'esclave par la reconnaissance universelle et égale.

Mais là deux observations s'imposent. D'une part, l'idéal — car ce n'est, hélas qu'un idéal — de reconnaissance universelle et égale a été déjà formulé et concrètement mis en œuvre dans des institutions religieuses et politiques, antérieurement à la démocratie libérale, par l'idéologie chrétienne et l'idéologie musulmane qui s'en est explicitement inspirée. En outre, toutes les deux ont prétendu apporter à la question de la reconnaissance une solution définitive, mais aucune d'elles, comme l'histoire l'a montré, n'a été confirmée dans sa prétention. D'autre part, qu'est-ce qui nous prouve que la démocratie libérale a mieux réussi dans la réalisation de cet idéal que les deux idéologies qui l'ont précédée? Qu'est-ce qui

nous garantit que la solution démocrate libérale est plus “définitive” que ne l’ont été les solutions chrétienne et musulmane, d’autant plus qu’elle est constamment soumise à des crises et à des déviations extrêmes qui n’ont rien à envier à celles de ces dernières? Enfin, qu’est-ce qui nous garantit que les conceptions chrétienne et musulmane, qui ne sont pas mortes, ne reviendront pas détrôner la démocratie libérale?

Il reste qu’il existe une différence indéniable entre la solution chrétienne et musulmane du problème de la reconnaissance et celle que lui a apportée la démocratie libérale laïque. Mon hypothèse est que c’est le troisième principe nécessaire à la définition de la démocratie libérale, omis ou peut-être consciemment écarté par Fukuyama, qui, intimement combiné à ceux de la liberté et de l’égalité, confère à la conception démocrate libérale de la reconnaissance son caractère proprement moderne, la rendant de la sorte distincte des formes qu’elle a pu avoir dans toutes les autres sociétés humaines. Ce troisième principe, c’est celui de l’accumulation incessante du capital. Le principe de l’accumulation incessante du capital a pris la place du principe de participation directe propre à la démocratie grecque classique et, surtout, du dieu transcendant chrétien et musulman.

En fait, le système de démocratie libérale vit en permanence selon un équilibre précaire entre les trois principes qui le fondent: *la liberté* profite à *l’accumulation incessante du capital*, mais elle nuit à *l’égalité*; *l’égalité*

peut s'harmoniser avec *la liberté*, mais au détriment de *l'accumulation incessante du capital*; *l'accumulation incessante du capital* se porte le mieux avec la réduction tant de *la liberté* que de *l'égalité*. Les trois principes s'impliquent et se conditionnent mutuellement. Ce qui permet le fonctionnement de la démocratie libérale, ce n'est ni un état idéal statique de chacun des principes pris séparément ni un état statique de leur équilibre, mais leur incessante interaction dans des conditions variées et changeantes où ils peuvent coexister sans qu'aucun d'eux ne soit menacé de se voir provisoirement exclu, ou définitivement éliminé. Car si cela arrivait ce serait la fin du système tout entier. Le communisme se veut le triomphe de *l'égalité*, mais avec la réduction ou l'élimination de *la liberté* et de *l'accumulation incessante du capital privé*; le fascisme se voue au triomphe de *l'accumulation incessante du capital privé*, mais avec l'élimination de *l'égalité* et de *la liberté*. Les crises à répétition, les cycles longs ou courts reconnus par les historiens depuis deux siècles, comme le cycle de Kondratief, correspondent à une évolution des structures des rapports entre ces trois principes dans les démocraties libérales, de leur combinaison et de leur dosage. La crise signifie que l'un des trois principes l'a emporté d'une façon excessive et insupportable sur les autres, ou que la combinaison des trois a abouti à un dosage inadéquat.

On ne peut donc dire de la démocratie libérale ni qu'elle constitue une forme d'idéologie politique radi-

calement nouvelle ni, *a fortiori*, qu'elle ait remporté une victoire décisive sur les formes anciennes, étant donné qu'elle s'avère n'être qu'une transposition, une variante de celles-ci. Le même raisonnement peut être tenu, avec encore plus d'évidence, en ce qui concerne le fascisme et le communisme, où nous retrouvons les trois principes de liberté, d'égalité et d'accumulation incessante du capital privé, mais réunis selon des conceptions et des combinaisons qui se sont révélées aberrantes et humainement désastreuses.

Pour ce qui est du troisième point, en rapport avec les difficultés actuelles de la démocratie libérale et leurs conséquences, la première observation à faire est que Fukuyama, prenant pour acquis son affirmation du triomphe définitif de la démocratie libérale et de la fin de l'Histoire, ramène tous les problèmes que vit actuellement la démocratie libérale à des causes purement psychologiques, soit au niveau de l'individu, soit à celui de la collectivité. Empruntant cette fois ses concepts à Nietzsche et à Platon, il relève deux phénomènes psychologiques fondamentaux. Il y aurait, d'un côté, les deux tendances naturelles et contradictoires de l'homme à la recherche de l'égalité et de la supériorité, ou ce qu'il appelle l'*isothymia* et la *mégalothymia*, l'une et l'autre porteuses de dangers pour la société quand elles sont poussées à l'excès; et d'un autre côté, l'incapacité de tout régime, de tout système socio-économique, y compris la

démocratie libérale à satisfaire tous les hommes à la fois en tous lieux.

L'insatisfaction [admet Fukuyama] naît précisément là où la démocratie a triomphé le plus complètement du régime antérieur: on est insatisfait *de* la liberté et de l'égalité. Ainsi, ceux qui restent insatisfaits auront toujours la liberté de recommencer l'histoire.¹³

Cette insatisfaction mine la capacité des sociétés libérales à s'établir et à se maintenir sur une base rationnelle à long terme. On remarquera que ces soi-disant causes psychologiques sont en fait ramenées à des causes naturelles: la double tendance humaine, en général, à l'égalité et à l'affirmation de la supériorité; l'incapacité essentielle de tout régime à satisfaire tous les hommes.

Pour éviter le pire, Fukuyama envisage deux types de solution à ces difficultés. Tout d'abord, faisant le constat que, de toute façon, aucune société libérale existante n'est fondée exclusivement sur l'*isothymia*, c'est-à-dire la recherche de l'égalité, il pense que les sociétés libérales "doivent toutes exiger un certain degré de *mégalthymia* sûre et domestiquée, même si cela va à l'encontre des principes en lesquels elles proclament leur croyance". Cela implique pratiquement la légitimation de la guerre. S'abritant sous l'autorité de Hegel, Fukuyama affirme qu'

une démocratie libérale qui pourrait mener une guerre courte et décisive, chaque génération ou presque, pour défendre sa liberté, serait bien plus saine et bien plus satisfaisante qu'une société qui ne connaîtrait rien d'autre qu'une paix continuelle.¹⁴

Ce genre de guerre serait, selon lui, d'autant plus légitime que la pensée moderne "n'oppose aucun obstacle à une guerre nihiliste contre la démocratie libérale, de ceux qui ont été élevés en son sein" lorsqu'ils sont mus par le relativisme.

Le second type de solution préconisées par Fukuyama pour résoudre les difficultés actuelles de la démocratie libérale est de revenir à des formes prémodernes de reconnaissance, c'est-à-dire, aux croyances religieuses ou à "l'engagement pour la nation et la race".

Une démocratie stable requiert une culture démocratique parfois irrationnelle, et une société civile croissant spontanément à partir de traditions prélibérales. La prospérité capitaliste est favorisée par une forte éthique du travail, laquelle dépend à son tour des fantômes des défuntes croyances religieuses, sinon de ces croyances elles-mêmes, ou de quelque engagement irrationnel pour la nation ou la race. La reconnaissance d'un groupe plutôt que la reconnaissance universelle peut être un meilleur soutien aussi bien pour la croissance économique que pour la vie communautaire...¹⁵

Que signifie ce retour aux conceptions prémodernes et cette alliance avec elles? Comment les justifier théoriquement, c'est-à-dire en partant de la structure même du système de démocratie libérale? N'y a-t-il pas là une simple tentative de colmatage et un clair aveu d'échec de cette dernière?

En fait, il faut rechercher une explication des difficultés actuelles de la démocratie libérale du côté des

rapports entre les trois principes qui la fondent — la liberté, l'égalité, l'accumulation incessante du capital privé — parvenus peut-être à un degré de conflictualité qui tend vers l'insolubilité. Les difficultés présentes de la démocratie libérale et du libéralisme en général sont à mettre en rapport avec la crise du système capitaliste comme tel, et plus particulièrement avec le fait que le principe d'accumulation incessante du capital privé est en train de s'acheminer vers un goulot d'étranglement irrépressible en raison d'une double tendance, à l'échelle planétaire, à l'augmentation de la masse salariale et des coûts de la production par l'internalisation des frais de la pollution.

Avant de terminer ces réflexions sans doute trop hâtives, trop incomplètes, je voudrais revenir à la question de l'universel en tant qu'enjeu de la mondialisation. Je ferai deux remarques. Tout d'abord, en permettant le recours, pour résoudre les difficultés actuelles de la démocratie libérale, aux idéologies religieuses et à ce qu'il nomme par euphémisme "un engagement pour la nation ou la race", Fukuyama ouvre largement la porte aux particularismes. Par là, sa pensée rejoint, malgré les apparentes différences qui les séparent, celle de Huntington qui, lui, on l'a vu, rejette franchement tout universalisme et propose une théorie de la coexistence des particularismes dans le cadre d'un équilibre de la guerre intercivilisationnelle régionale et/ou mondiale. Comme la théorie du "choc des civilisations" de Huntington mais d'une façon plus

subtile, celle de Fukuyama apparaît comme une tentative de légitimation à la fois de la démocratie libérale et des guerres qu'elle se sent obligée de mener pour se préserver. Ainsi l'interprétation de l'Histoire qu'elle propose, autant que celle de Huntington, n'est possible qu'au prix d'une fermeture du paradoxe de l'universel et d'une condamnation du destin humain aux particularismes.

Par ailleurs, Fukuyama fonde toute sa vision sur la théorie hégélienne de la reconnaissance qui serait à la base de l'histoire humaine. L'anthropologie moderne a montré que les sociétés humaines fonctionnent tout autrement. Sans parler des sociétés chinoises et indiennes ou d'autres sociétés asiatiques, il n'est même pas sûr que les sociétés chrétiennes et musulmanes, qui constituent les plus importants précédents de la mise en œuvre des principes de liberté et d'égalité, il n'est même pas sûr que la société occidentale moderne elle-même, aient placé au centre de leurs préoccupations le problème de la reconnaissance. Faire de celui-ci, d'une manière catégorique, le pivot de l'histoire universelle trahit le fond particulariste de la pensée de Fukuyama. Cette affirmation d'un sens univoque de l'universalisme est aussi une manière de fermer le paradoxe de l'universel. C'est une manière de ne pas voir la crise qui le traverse, et de fermer les yeux devant ce qui paraît être la tendance la plus profonde du monde moderne, c'est-à-dire ce qui s'annonce comme une ouverture définitive de ce paradoxe.

En fait, cette ouverture est déjà présente, maintenant que tous les hommes — au niveau des individus, des

groupes, des peuples, des nations —, ne veulent et ne peuvent plus se définir autrement que comme des absolus et ne sont plus prêts à se voir imposer une définition de l'absoluité — de l'universel, donc — qui vient d'en haut ou d'ailleurs. Nous accepter tous comme à la fois particuliers et universels, comme relatifs et absolus, c'est à gérer cet impossible, cette tension insoutenable, individuellement et collectivement, que nous sommes appelés à nous atteler. Toutes les formes de domination, tous les empires n'y feront rien.

NOTES

1. Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris: éditions Odile Jacob, 1997, p. 135.
2. *Idem*, p. 353.
3. *Idem*, p. 353-4.
4. *Idem*, p. 170.
5. *Idem*, voir figure 9.1, page 270.
6. *Idem*, p. 199.
7. *Idem*, p. 232.Christai.
8. *Idem*, p. 345.
9. *Idem*, p. 140.
10. Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, New York: Columbia University Press, 2004.
11. Voir Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, trad. Denis-Armand Canal, Paris: Flammarion, 1992.
12. Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, p. 372.
13. *Idem*, p. 375.
14. *Idem*, p. 369.
15. *Idem*, p. 375.