

## **Les formes d'expression de l'universalisme dans la culture islamique à l'époque classique**

*Abdesselam Cheddadi*

L'intense médiatisation, au cours de ces dernières années, du concept de "globalisation" ou, plus proprement, de "mondialisation" repose de façon aiguë la question de l'universalisme. Mais cette mondialisation qui s'impose aujourd'hui avec fracas sous ses aspects économique, politique et militaire, semble plutôt réticente à décliner son identité d'un point de vue humain universel. On ne nous invite guère à en scruter les origines et en suivre l'évolution, à en comprendre les significations et les fonctions présentes, à en décrypter le langage pour y déceler les failles et les manques, à en imaginer les perspectives futures. On ne nous aide guère à réfléchir

sur ses fondements philosophiques, spirituels, éthiques. En présentant la mondialisation, du seul point de vue occidental, comme un phénomène inéluctable, comme l'aboutissement nécessaire et prédéterminé de toute l'histoire humaine, on évacue trop vite le fond du débat. En réalité, avec les progrès réels et décisifs de la mondialisation s'ouvre un immense chantier d'investigation et de réflexion qui appelle et engage en des termes neufs et dans des conditions inédites la responsabilité de tous les hommes. Un des défis majeurs du futur proche est, en dépassant le niveau des stratégies de domination et d'hégémonie politique, militaire et économique, de poser le problème des conditions de cohabitation des hommes dans un monde où l'unification de fait ne peut signifier l'uniformisation ni réduire les différences. Ce débat est par nature universel, et tous les hommes se doivent d'y participer au même niveau.

Le souci de conciliation de la réalité à la fois universelle et singulière de l'homme et des sociétés humaines n'est pas nouveau. Il est au fond de toutes les cultures et de toutes les civilisations. Il hante les mythes de fondation des sociétés et des groupes, les religions, les philosophies. Comment les hommes, à travers les âges et dans les diverses cultures, ont-ils pensé et vécu ce paradoxe? Cette question a préoccupé depuis longtemps les historiens, les géographes, les anthropologues, les philosophes. Elle ne revêt pas seulement un aspect théorique, elle s'éclaire tout d'un coup, aujourd'hui, d'une

utilité éminemment pratique. En tentant de l'examiner à nouveaux frais, non seulement on relativisera l'idéologie de la mondialisation telle qu'elle s'impose à nous dans le présent, mais on ouvrira de vastes horizons à l'imagination et à la créativité en vue d'une ré-élaboration de nouvelles voies et modalités de la vie des hommes ensemble. C'est dans cet esprit que je voudrais ébaucher à grands traits la question de l'universalisme dans la culture islamique.

Nous n'examinerons ici que l'époque classique de l'histoire de l'islam, au moment de la formation de l'empire arabe et du développement des premières grandes formes doctrinales, littéraires et artistiques de la culture arabo-musulmane. En étant très schématique, on peut avancer qu'à cette époque trois conceptions de l'universalisme ont été élaborées. La première, à caractère religieux, était en relation avec les concepts définissant la communauté des croyants. La deuxième, que l'on pourrait qualifier de philosophique ou scientifique, était fondée sur l'universalité de la raison. La troisième, plutôt liée à l'*adab*, culture au sens large comprenant la littérature et les sciences géographiques et historiques, avait un fondement économique et politique dans le contexte de la *mamlaka* ou domaine de l'Islam. Si la première forme d'universalisme se perpétua, avec un certain nombre de variations, tout au long de l'histoire des sociétés musulmanes, la deuxième et la troisième eurent un destin plus complexe: l'universalisme philosophique, qui eut pour

prétention d'intégrer la vérité religieuse fut, précisément pour cette raison, vigoureusement combattu, alors que l'universalisme géographique ou littéraire ne put survivre pleinement à la dislocation de l'empire abbasside.

### **LA UMMA: UNE CONCEPTION RELIGIEUSE DE L'UNIVERSALISME**

Ce que l'on pourrait appeler "le système de l'Islam" se désignait en tant qu'entité par trois termes: *islâm*, *milla*, *umma*. Dans les trois cas, le critère décisif d'identification était religieux.

Le terme *islâm* permettait de mettre en évidence l'opposition entre le système de l'islam et tout ce qui n'était pas lui: d'un côté le *dâr al-islâm* (la demeure de l'islam), de l'autre, le *dâr al-kufr* (la demeure de l'infidélité), et le *dâr al-harb* (la demeure de la guerre). Le terme *milla* désignait la position de l'islam en tant que confession religieuse face à toutes les autres religions et croyances. Lorsqu'on voulait parler de l'islam, on disait la *milla* tout court, en employant le terme d'une façon absolue, pour signifier ainsi que l'islam était *la* religion par excellence, *la* religion vraie.

Enfin, le terme *umma* caractérisait plus positivement la communauté musulmane comme telle. On peut retenir cinq traits par lesquels celle-ci se définissait:

1. La *umma* tout d'abord désignait la communauté des musulmans en tant que croyants. Dans sa

définition, il n'entraînait aucun critère d'ordre linguistique, ethnique ou social. Les langues, les ethnies, les dimensions nationales, tribales ou familiales, sans être niées, n'étaient pas prises en charge dans ce cadre.

2. La *umma* était pensée comme atemporelle: elle était censée d'une part comprendre aussi bien les "musulmans" d'avant l'apparition de Muhammad que les générations des "musulmans" qui devaient se succéder après lui jusqu'au Jour de la Résurrection et, d'autre part, s'établir potentiellement sur toute la surface de la terre.
3. La *umma* se concevait comme la meilleure des nations, dont la permanence était garantie par Dieu jusqu'à la fin des temps.

Par ces trois premiers traits, d'une part en transcendant les différences ethniques, linguistiques, politiques, sociales et, d'autre part, en transcendant l'espace et le temps, la *umma* s'affirmait comme fondamentalement universelle, mais seulement à l'intérieur de ses propres frontières. Bien qu'elle fût idéalement extensible à l'ensemble des hommes, elle s'opposait, historiquement aux autres communautés religieuses ou politiques. Pour nuancer cette opposition, il faut rappeler qu'un fort esprit de tolérance avait régné pendant une grande partie de l'époque classique. Un mystique comme Ibn 'Arabî donna peut-être à l'idéal de dépassement des clivages reli-

gieux son expression la plus claire et la plus élevée, comme dans ces vers:

Désormais mon cœur est ouvert à toutes les formes: prairie pour les gazelles, il est aussi monastère pour les moines; / temple pour les idoles et Kaaba pour le pèlerin, il est aussi tables de la Torah et feuillets du Coran. / Je professe la foi de l'amour; où qu'il se trouve, l'amour est ma religion et ma foi.<sup>1</sup>

4. Les divisions et les divergences religieuses à l'intérieur de la *umma* étaient reconnues comme un mal nécessaire, mais à partir d'un certain seuil, elles devaient être rejetées et combattues comme impies et illégitimes.
5. Constituée d'individus, la *umma* pouvait toutefois exprimer une volonté commune dans deux types de circonstances: a) pour l'investiture du calife, chef suprême de la communauté, par la voie des *ahl al-halla wa- al-'aqd*; b) pour la prescription de nouvelles dispositions de la loi, par la voie de l'*ijmâ'* ou consensus général, qui revenait concrètement à l'*ijmâ'* des compagnons du Prophète, des savants habilités à l'*ijtihâd*, c'est-à-dire à la réflexion personnelle, ou des savants en général. Dans les deux cas, la *umma* se manifestait à travers une élite sociale, religieuse ou intellectuelle plus ou moins étendue.

---

1 Ibn 'Arabî, *Turjumân al-ashwâq*, Beyrouth, 1966, p. 43-4, traduction de l'arabe par moi-même.

Ainsi, les trois derniers traits définissent le statut des différences et des clivages à l'intérieur de la *umma* elle-même. Tout d'abord, elle institue une différenciation entre *khâssa* et *'amma*, qui opère tant au niveau de l'ordre politique qu'à celui de l'ordre juridique et religieux. La parole, le pouvoir ne sont accordés qu'à la *khâssa*. Ensuite, si au cours de sa période de formation, la *umma* avait admis très largement les différences d'opinions et les divergences doctrinales en son sein, à partir d'un certain moment, elle préféra se serrer les coudes autour d'une orthodoxie rigoureuse.

L'universalisme religieux ainsi proclamé s'inscrivait dans le contexte monothéiste hérité du judaïsme et du christianisme. Il reposait sur un principe de vérité unique autour duquel s'organisait la communauté des croyants. La mise en place de ce principe s'effectua suivant des critères et une méthodologie qui furent formés progressivement. Après être parvenu à un stade jugé achevé, ce principe de vérité ne se prêta plus qu'à des modifications mineures. Au cours de ce processus, il se constitua d'une part un corps de savoirs et de pratiques définissant orthodoxie, hétérodoxie et schismes et, de l'autre, une élite trans-ethnique et trans-nationale chargée de veiller à la continuité et à la pureté de ces savoirs et de ces pratiques.

Posant la dimension communautaire comme absolue, l'islam écartait comme inessentiels les dimensions locales, sociales, politiques. Celles-ci n'étaient pas pour

autant abolies, comme nous le verrons plus loin. Mais elles ne persistaient que sous des formes et des modalités secondaires et, souvent, clandestines.

La *umma* s'entendait plus d'un ensemble d'individus que d'une société ou d'un territoire. Lorsque le *fiqh* (le droit fondé sur la loi religieuse, la *shari'â*) évoquait le territoire de l'Islam (*bilâd al-islâm*), c'était uniquement au point de vue de la loi. La seule distinction territoriale qui était retenue était celle qu'il établissait d'une part entre La Mecque et ses environs, considérés comme territoire sacré et, d'autre part, le Hijâz et le reste des pays musulmans. Le territoire sacré de La Mecque était soumis à des règles d'accès et de séjour et à des tabous interdisant de faire la guerre à ses habitants, d'en chasser les animaux, d'en couper les arbres. Pour le Hijâz, où Médine constituait aussi, selon certaines écoles juridiques, un territoire sacré, il y avait interdiction pour les non-musulmans de s'y fixer plus de trois jours et d'y être enterrés. Les autres régions du territoire de l'Islam étaient classées en fonction de l'histoire de leur islamisation et du type d'impôts qui y étaient prescrits.

En elle-même, la *umma* était indivisible. Théoriquement du moins, il ne pouvait y avoir d'islam particulier à telle ou telle région. Les écoles juridiques, les diverses tendances doctrinales, et même les sectes et les divers groupements mystiques n'étaient pas formés, en principe, sur une base territoriale ou politique. Au VIII<sup>ème</sup>/XIV<sup>ème</sup> siècle, Ibn Khaldûn pouvait écrire:



Les sciences religieuses et traditionnelles se développèrent dans la communauté musulmane à un degré insurpassable. Les savants y poussèrent leurs connaissances aussi loin que possible. Leurs différentes terminologies furent affinées, et leurs diverses branches ordonnées. Ainsi, ces sciences parvinrent à un extrême degré d'excellence et de raffinement. Dans chaque discipline, il y eut des autorités auxquelles on pouvait se référer et des règles pour l'enseignement. En tout cela, les contributions respectives de l'Orient et de l'Occident sont notoirement connues, comme nous aurons à y revenir quand nous passerons en revue ces différentes disciplines. (Ibn Khaldûn, *Livre des Exemples*, tome I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 853.)

Quand l'auteur de la *Muqaddima* analysait ainsi l'état des sciences "traditionnelles", il insistait plus sur la dimension transnationale que sur la dimension locale. Pour lui, le déclin de l'activité scientifique maghrébine après les périodes d'épanouissement sous les Aghlabides et les Almohades signifiait avant tout le ralentissement ou la rupture des relations avec l'Orient. Pour que le savoir restât vivant, il fallait, pensait-il, maintenir un *sanad* fort et étendu, c'est-à-dire un réseau de relations étroites avec toutes les grandes autorités scientifiques, où qu'elles se trouvassent. Le savoir islamique était pensé comme *un*, et les savants qui le constituaient formaient un corps *unique* à travers le temps et l'espace.

Si la dimension locale trouvait à se manifester à divers niveaux, ce n'était que pour souligner l'appartenance à la communauté globale. Dès le III<sup>ème</sup>/IX<sup>ème</sup> siècle, on vit apparaître des histoires locales dans la plupart des mé-

tropoles islamiques. Le plus souvent, elles consistaient à compiler les biographies des savants et hommes de lettres qui s'y étaient illustrés. Mais au-delà de la fierté qui s'attachait à l'exaltation de la part qui était prise par une ville ou une province dans l'élaboration et la transmission de la culture islamique, on ne revendiquait ni originalité ni personnalité propres. La même attitude se retrouvait chez l'historien lorsqu'il se plaçait à un niveau plus global pour présenter un tableau général des apports des différentes cités et provinces. Dans son *Histoire de l'Islam*, qui se voulait une histoire générale, al-Dhahabî, par exemple, passait en revue les différentes grandes villes de l'Islam, dressant une sorte de bilan comptable des œuvres scientifiques qui y avaient vu le jour. Les différents centres de l'Islam ne se distinguaient, à ses yeux, que par le nombre des hommes par lesquels ils avaient contribué à une œuvre islamique commune et par l'intensité de leurs activités scientifiques aux différentes périodes de l'histoire générale musulmane.

Il arrivait parfois que des particularismes réels et profonds se fissent jour, comme la vénération des saints locaux ou la prise en compte et l'intégration à la jurisprudence et certains aspects de la coutume; mais ils ne se donnaient jamais en opposition au savoir et aux valeurs de la communauté musulmane globale. Lorsqu'ils dépassaient un certain seuil, ils pouvaient même être dénoncés et combattus.

## LA MAMLAKA, UN UNIVERSALISME GÉOGRAPHIQUE ET ÉCONOMIQUE

À côté de la perception purement religieuse de la communauté musulmane, il y en avait une autre qui semblait lui tourner le dos et qui accordait une grande place à des aspects profanes, politiques, économiques ou sociaux. Elle peut être saisie, elle, à travers le concept de *mamlaka*. Celui-ci fut élaboré par la littérature géographique, plus précisément par une branche de celle-ci qu'il est convenu d'appeler la littérature des *masâlik wa-al-mamâlik* (itinéraires et provinces). Son thème central était la reconnaissance de la terre de l'islam, son étude appliquée, singulière. La *mamlakat al-islâm* était définie, comme chez Istakhrî (mort en 346/957) et Ibn Hawqal (mort en 366/977), par opposition aux *mamlakas* de l'Inde, de la Chine et de Byzance. Chez al-Maqdisî (mort en 380/990), le monde de l'islam était désigné simplement par le terme *mamlaka*, le "Domaine ou l'Empire", sans complément aucun.

Deux pôles se disputaient le centre de la *mamlaka*: l'Irak et les lieux saints. Irak ou Arabie, l'Orient demeurerait le centre de l'islam et de l'univers. Le Maghreb était traité avec une certaine condescendance. Il était sur la carte comme la "manche du vêtement" ou la "queue de l'oiseau-monde". L'Égypte constituait parfois un pôle supplémentaire, du moins au IV<sup>ème</sup>/X<sup>ème</sup> siècle, lorsque le califat des Fâtimides s'était installé au Caire.

La *mamlakat al-islâm* se présentait comme un ensemble de provinces ou *aqâlim* dont le nombre variait entre quatorze et vingt. Un *iqlîm* désignait une entité territoriale facilement isolable par ses limites naturelles, sa configuration physique, ses traditions. D'importantes discussions eurent lieu sur leurs noms et leurs limites, notamment chez Ibn Hawqal et al-Muqaddasî. Sans que ce fût systématique, la littérature des *masâlik wa-al-mamâlik* traitait de ces provinces suivant un certain nombre de thèmes qu'on peut regrouper en trois grandes rubriques:

1. Notations sur les conditions des hommes: environnement physique (relief, cours d'eau, mer et climat), caractères, traits physiques et mentaux des hommes, langages, maladies, alimentation, vêtements.
2. Notations d'ordre politique et culturel: pouvoirs, écoles religieuses et juridiques, hommes célèbres, monuments, événements marquants.
3. Notations sur les activités et les attitudes des habitants: activités économiques, avec les productions, le commerce, les routes, les poids et mesures, les impôts, les monnaies et les prix; attitudes collectives et comportements sociaux, avec les coutumes, les dictons, les calendriers.

Ainsi, à l'époque classique, le concept de *mamlaka* refléta au plan mondain le moment de la plus grande splen-

deur de l'islam. La religion et la culture ne formaient dans ce cadre qu'un arrière-plan implicite, abandonnant les premiers rôles à des réalités plus matérielles. La complémentarité et l'harmonie à travers la diversité prenaient toute leur signification. Organisée autour d'un, deux ou trois pôles différents, la *mamlaka* s'épanouissait dans la variété de ses provinces. Lorsque plus tard l'islam allait connaître la division politique, les différences et les spécificités qui se cristallisèrent autour de celles-ci s'exprimèrent avec le plus de force dans l'adoption d'une langue et d'une littérature nationales. Ce fut très tôt le cas du persan, qui s'imposa comme la deuxième langue de culture de l'islam. Le turc suivit son exemple dès après la fondation de l'empire ottoman. D'autres langues asiatiques, en particulier l'ourdou et le malais, empruntèrent plus tard le même chemin. La langue et la littérature, dans ce contexte, semblent avoir été les porteurs de vraies dimensions nationales. Il reste à mesurer précisément la signification de ces dimensions, en tenant compte des circonstances historiques qui les avaient entourées. Il reste également à se demander pourquoi le copte en Égypte, l'amazigh au Maghreb, et tant d'autres langues locales, ne purent elles aussi être promues au rang de langues de culture de l'islam.

Même s'il ne dura qu'un temps, le concept de *mamlaka* laissa une empreinte indélébile sur le discours géographique qui allait servir désormais à décrire ou à affirmer les différentes identités régionales. Pour parler de

son propre pays ou de celui des autres pays musulmans, on continua à emprunter le plus souvent la même grille. Adoptant les mêmes critères, on tentait d'estimer au plus juste les richesses naturelles et les produits fabriqués par les hommes, de relever les uniformités ou les écarts dans les institutions, les coutumes et les comportements, d'apprécier les manifestations de la puissance et du luxe. Les seuls particularismes irréductibles étaient d'ordre ethnique ou linguistique, ou étroitement liés au cadre géographique et au climat. Au-delà de ces normes, on entrait dans le domaine de l'étrange et du merveilleux.

### **LA SCIENCE: UN UNIVERSALISME DE LA RAISON**

La civilisation musulmane s'est, dès le deuxième siècle de son existence, très fortement intéressée à la science et à son développement. Cet intérêt, organiquement lié à la formation d'un empire qui se pensait comme l'héritier de l'empire perse et qui avait pour ambition déclarée de mettre fin à l'empire byzantin en s'emparant de Byzance, s'est manifesté à deux niveaux: l'acquisition des connaissances scientifiques et techniques considérées comme utiles sur les plans politique, militaire et économique, et le développement de ces connaissances à un degré qui puisse doter l'empire musulman du prestige correspondant à sa puissance politique. Commencée dès l'époque de Yazîd et poursuivie avec une volonté de plus en plus affirmée à partir

d'al-Mansûr, cette politique de développement scientifique a engagé le mouvement de traduction le plus ample que l'histoire ait connu jusque-là, un mouvement qui, comme l'a montré le chercheur américain Dimitri Gutas, allait s'étendre sur plus de deux siècles, de la fin du VIII<sup>ème</sup> au début du XI<sup>ème</sup> siècle, avec le concours de l'ensemble de la classe politique de la société abbasside. Les traductions concernaient tant le domaine grec — philosophie et sciences philosophiques comme les mathématiques, la logique, l'astronomie, la physique, la métaphysique, la géographie, etc. — à travers la langue grecque et la langue syriaque, que les domaines perses et indiens. Le fait fondamental qu'il importe de relever ici est l'idéologie de la science qui accompagnait ce vaste mouvement de traduction: pour la première fois, d'une manière délibérée, volontaire et systématique, on fit de la science un phénomène universel qui transcendait les dimensions locales, ethniques, politiques ou religieuses. La science apparaissait comme le produit de la sagesse humaine (*al-hikma*) fondée sur les capacités naturelles de l'intelligence humaine et qui pouvait donc être légitimement recherchée partout où elle se trouvait. Cette conception persista tout au long de l'islam classique et, au XIV<sup>ème</sup> siècle encore, Ibn Khaldûn l'exprimait clairement quand il décrivait les sciences existant à son époque:

Les sciences que cultivent les hommes et qui sont apprises et enseignées dans les villes sont de deux sortes. Les unes sont

naturelles à l'homme: il en trouve le chemin grâce à sa pensée. Les autres sont traditionnelles: il les reçoit de ceux qui les ont fondées.

La première catégorie est celle des sciences de la sagesse et des sciences philosophiques. Ce sont celles que l'homme peut appréhender en vertu de la nature de sa pensée. Grâce à ses perceptions humaines, il en découvre les objets, les problèmes, les arguments et les différentes méthodes d'enseignement; de la sorte, en tant qu'être humain doué de la pensée, la réflexion et la recherche lui permettent d'y distinguer le vrai du faux.

La seconde catégorie est celle des sciences traditionnelles positives. Elles s'appuient toutes sur une information issue de l'institution religieuse. La raison n'y intervient que pour rattacher les questions dérivées aux principes. (*Livre des Exemples*, tome I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 851.)

Ainsi, les sciences connurent un développement remarquable dans le contexte de l'islam classique, marqué par la libre circulation de l'information scientifique et des savants, mais en restant sous le contrôle de l'autorité religieuse. Les principaux foyers scientifiques, comme Bagdad, Cordoue, et un certain nombre de capitales d'Asie centrale, étaient répartis sur l'ensemble du territoire musulman. Avec la communication de leurs principaux résultats à l'Europe dès le XI<sup>ème</sup> siècle, les sciences jouirent d'une expansion jamais égalée auparavant, confirmant ainsi leur tendance à l'universalité. Cependant, alors qu'elles commençaient à prendre leur élan dans un certain nombre de pays européens comme l'Angleterre, la France et l'Italie, elles perdirent de leur dynamisme et de leur créativité, dans le monde musulman, à partir du XII<sup>ème</sup> siècle. Dû à des facteurs multi-



ples et complexes qui n'ont pas encore été suffisamment mis en lumière, ce ralentissement se traduit par une méfiance de plus en plus prononcée à l'égard de la philosophie et un rétrécissement progressif du champ de la recherche scientifique. Quand l'Europe, ayant rattrapé son retard, se lança, à partir de l'époque de la Renaissance, dans l'aventure de la Modernité, les pays musulmans se trouvèrent en déphasage et n'eurent pas la réaction adéquate pour se réapproprier un mouvement scientifique dont ils avaient été les principaux agents après la Grèce classique.

\*

Cet exposé sur les diverses formes d'expression de l'universalisme dans l'islam classique est trop bref pour permettre de tirer des conclusions ou des enseignements définitifs. En tenant compte de ces réserves, on peut, toutefois, souligner quelques points importants que la comparaison avec le processus moderne de mondialisation laisse apparaître au premier examen.

Tout d'abord, même si les trois formes d'universalisme — religieux, économique, scientifique — apparues à l'époque islamique trouvent leurs équivalents exacts à l'époque moderne, on note que l'universalisme s'exprime, aujourd'hui, à travers des canaux infiniment plus riches et plus variés. Sur trois plans, en particulier, un saut qualitatif a été effectué: l'anthropologie a démontré de façon incontestable sur des bases matérielles, archéolo-

giques et génétiques, l'universalité de l'homme et de l'esprit humain; les moyens de communication mettent en relation les hommes sur tous les points de la planète; le droit international, bien qu'imparfait, trace le cadre juridique des rapports entre les hommes et les sociétés où qu'ils soient.

Un deuxième point à souligner est que, alors que les formes d'universalisme apparues à l'époque de l'islam étaient dominées par la forme religieuse, on assiste, dans le monde moderne, à une tendance inverse où ce sont les formes scientifique et économique qui passent au premier plan. L'universalisme religieux est relativisé: si le phénomène religieux est reconnu comme un fait fondamental de toutes les cultures humaines, on insiste sur la diversité des expériences religieuses et sur leurs expressions multiformes, qui sont toutes légitimes. En revanche, la formation progressive d'un espace mondial d'échange a imposé sur toute la planète des normes scientifiques, technologiques et économiques identiques.

Cette inversion de la hiérarchie des formes de l'universalisme, qui a mis plusieurs siècles à s'effectuer, s'est accomplie à partir du XV<sup>ème</sup> siècle dans des conditions qui se caractérisent par un rythme du changement de plus en plus accéléré, d'abord en Europe, et ensuite dans le reste du monde, par une intensification extraordinaire des échanges économiques mais aussi technologiques et culturels, et enfin, par l'invention de l'État territorial ou État-nation comme cadre obligé de la vie politique

et sociale dans toutes les parties du globe. Elle s'est par ailleurs accompagnée de l'inversion des valeurs les plus fondamentales comme celles de l'immanence et de la transcendance, de l'individuel et du collectif et de l'apparition de nouvelles valeurs, comme celles des libertés politiques, de la liberté d'entreprendre, des libertés de pensée, d'expression et de culte, du progrès indéfini des productions matérielles et intellectuelles.

Mais peut-être la nouveauté la plus radicale et qui a eu le plus d'effet à l'échelle mondiale est-elle l'émergence d'une notion de l'universalisme attachée au concept d'État-nation. En se posant comme absolu, les États-nations transfèrent l'universalisme du religieux au politique, tout en admettant de fait une multiplicité d'universalismes qui à la fois s'opposent et vivent ensemble. Du même coup se crée une base pour la conception de la mondialité du monde comme *monde par lui-même*, comme espace humain homogène et englobant. Avec les progrès décisifs de la technologie opérés au cours des dernières décennies, cette nouvelle conception de la mondialité rend encore plus opérationnelle l'unification du globe. Dans le même temps, cependant, une mise en crise durable de l'État et de la nation poussent dans une direction encore totalement inconnue la recherche de nouveaux types d'organisation des sociétés, des rapports entre l'individuel et le collectif, le particulier et l'universel. Dans ces circonstances, il s'avère à la fois indispensable et salvateur de revisiter nos vieilles

valeurs pour y redécouvrir nos expériences fondamentales de l'humain dans toute leur diversité. C'est peut-être seulement à cette condition, en faisant justice aux expériences fondamentales de toutes les cultures, passées et présentes, que pointerait l'aube d'une mondialisation universellement assumée.