

Critique de l'universalisme. Une perspective sociologique

Michel Wieviorka

La modernité fait une large place à l'universalisme. Celui-ci, comme le montre François Jullien, procède de trois sources historiques distinctes et convergentes: la Grèce ancienne, qui en proposant l'universel de la raison, le *logos*, promeut le concept et la démonstration rationnelle, logique; l'Empire Romain, dont l'universel juridique associe la citoyenneté et la légalité; et le christianisme paulinien, qui promet le salut pour tous, ce qui revient à annuler, pour l'au-delà, les différences, les injustices et les inégalités qui sont le lot de l'humanité sur terre.¹ Autant dire que l'universalisme classique est une invention occidentale, dont les

¹ François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

formulations canoniques se trouvent à bien des égards dans la pensée des Lumières.

Celles-ci, avec notamment Immanuel Kant, ont pu ainsi s'inscrire dans la continuité de longs efforts philosophiques, juridiques et politiques pour élaborer l'idée de valeurs universelles, c'est-à-dire supposées s'appliquer ou pouvoir s'appliquer à l'humanité toute entière, et centrées sur la raison, le droit et, peut-être moins nettement, la morale ou l'éthique.

Cette construction, centrale pour la réflexion philosophique et politique, a depuis longtemps suscité des réactions de refus ou de critique.

46 Les uns, conservateurs, ou réactionnaires, y ont dénoncé une menace pour l'ordre établi et une mise en cause des pouvoirs installés, une source de protestations, de conflits, de soulèvements éventuellement révolutionnaires: si Gavroche, le gamin de Paris des *Misérables* chante la Révolution, "c'est la faute à Rousseau (...) c'est la faute à Voltaire".

D'autres ont mis l'accent non pas sur ce qui rapproche, mais sur ce qui sépare et distingue irréductiblement les groupes humains. Que ce soit en termes conservateurs ou réactionnaires, ou en termes libéraux, ils ont proposé un relativisme soulignant ce que chaque communauté, par exemple nationale, peut présenter de spécifique ou d'unique. Dans une perspective relativiste, le sens et les valeurs qui orientent les comportements humains varient d'une société à une autre, d'un groupe à un autre. Les valeurs, dès lors, ou bien sont un héritage d'un passé que l'on peut faire remonter à des temps immémoriaux, et à partir de là à l'intervention de

Dieu, ou à celle de la nature — le relativisme est alors profondément anti-sociologique. Ou bien elles résultent de processus historiques spécifiques, uniques, du travail de chaque société, de chaque groupe sur lui-même. Cette perspective peut être sociologique, et se rapprocher alors du constructivisme généralisé, sur lequel nous reviendrons.

La critique s'est également développée sur la gauche, si l'on peut dire. Elle a consisté alors, pour l'essentiel, à reprocher à l'universalisme des philosophes son caractère abstrait, fort éloigné des réalités concrètes. Karl Marx, à de nombreuses reprises, a développé un tel point de vue. Il demande, par exemple, que soit remplacée la notion de personne par celle de travailleur, de façon à ce qu'un universalisme concret remplace l'universalisme abstrait du droit jusqu'à pervertir le caractère juridique de règles sociales qui contribuent à assurer l'oppression et les inégalités.² Marx dénonce aussi l'universalisme abstrait de l'argent,³ qui selon lui crée en théorie l'égalité dans l'échange, mais qui est pratiquement facteur d'injustice et d'inégalités de richesses — on pourra lui opposer, sur ce point, la pensée de Georg Simmel et voir alors dans l'argent un instrument de modernisation et d'émancipation.⁴ Toujours est-il que Karl Marx ne rompt pas avec l'universalisme, ni même avec Immanuel Kant, il demande simplement que l'on passe de la

47

2 Avec Friedrich Engels dans *L'idéologie allemande* (1846).

3 Cf. son article célèbre sur *La question juive* (1844).

4 Dans *Philosophie de l'argent* (1900). Dans l'introduction du livre que j'ai dirigé, *L'Argent* (Auxerre, éd. Sciences Humaines, 2010), je compare l'approche de Karl Marx et celle de Georg Simmel.

pure spéculation philosophique à l'examen du social dans sa réalité.

Nous pouvons illustrer la critique marxienne de l'universalisme avec l'expérience française contemporaine et plus précisément avec la crise et peut-être l'épuisement du modèle français républicain d'intégration. En effet, si l'on admet qu'en France, la République apporte théoriquement la transcription institutionnelle, juridique et politique des valeurs universelles du droit et de la raison, il est possible d'analyser bien des épisodes de la vie collective de ce pays depuis le milieu des années 80 comme commandés par le caractère de plus en plus artificiel des références à l'idéal républicain: si les enseignants se sentent malmenés par l'irruption du "foulard" islamique dans les écoles à la fin des années 80, si les "banlieues" s'embrasent régulièrement, n'est-ce pas du fait de l'incapacité croissante à assurer la correspondance entre les réalités concrètes, celles de l'expérience vécue, et l'abstraction de la promesse républicaine — liberté, égalité, fraternité? On complètera cette illustration en notant que le ressentiment ou les frustrations sont exacerbées à partir du moment où des intellectuels et des responsables politiques mettent en avant un discours républicain qu'ils assortissent d'injonctions à l'intégration, alors même que les moyens réels de cette intégration font défaut. La violence des "banlieues", les émeutes, la délinquance, l'insécurité ont beaucoup à voir avec le caractère finalement insupportable des discours qui, sous couvert de valeurs républicaines maintiennent fermé cet accès.

Ce qui permet de compléter la critique classique de l'universalisme abstrait: celui-ci, lorsqu'il est brandi dans l'espace public, n'est pas seulement idéologique, il exerce des effets considérables en renforçant le sentiment d'injustice et d'incompréhension de ceux qui n'accèdent pas, ou bien peu aux fruits de la modernité.

1. Doutes, soupçons et contestations

Depuis la fin de la Deuxième guerre mondiale, avec une accélération à partir des années 60 et surtout 70, les valeurs universelles ont apparemment cédé constamment du terrain, au fil de processus de changements qui les ont affectées de mille et une façons, en interne, de l'intérieur des sociétés si l'on préfère, et du fait de transformations historiques portées par des logiques supranationales ou globales. La barbarie nazie a pu être comprise comme un aboutissement imprévu, et criminel, de la modernité et de la raison instrumentale. La fin du colonialisme et des Empires, puis l'entrée dans l'ère du post-colonialisme, c'est-à-dire d'une phase historique qui se réfère encore au colonialisme, tout en le dépassant, ont été l'occasion de mettre en cause l'idée d'une planète à laquelle l'Occident aurait apporté des valeurs universelles, elle a atteint profondément une dimension essentielle de l'universalisme, tel qu'il s'est déployé à partir des Grandes Découvertes, l'universalisme "extensif" ou "expansif", selon les termes d'Etienne Balibar.⁵ Cet universalisme à prétention légèrement hégémo-

5 Etienne Balibar, "Quel universalisme aujourd'hui?", conférence du 3 décembre 1993 au cercle Gramsci.

nique a été porté pour l'essentiel par des Etats, des Eglises et des acteurs accompagnant, ou précédant ces Etats et Eglises avec pour projet de délivrer un message comportant des références à des valeurs de progrès, de salut, d'accès à la raison, de participation à la modernité, même si les discours généreux venaient recouvrir en réalité des pratiques de domination, d'exploitation ou de destruction des peuples et des hommes.

Puis un fait majeur a accentué la critique: la mise en cause, sinon la crise des Etats-nations, débouchant sur la contestation du cadre classique de la pensée et de l'action pour les sciences sociales, ce cadre que le sociologue allemand Ulrich Beck a appelé le "nationalisme méthodologique". L'Etat-nation ne peut plus, sauf acrobatie intellectuelle, être synonyme de valeurs universelles, comme lorsque l'on affirmait que la France est une nation universelle — la France n'est qu'une nation parmi d'autres. Et les valeurs tenues pour universelles cessent vite de pouvoir l'être lorsque l'analyse et la pensée changent d'espace de référence, et que l'on passe de l'Etat-nation à la planète toute entière.

Chaque période historique porte sa mise en cause des valeurs universelles. Ainsi, à l'apogée des grands totalitarismes du XXème siècle, dans l'Allemagne nazie ou dans l'Union Soviétique de Staline, l'idéologie la plus officielle consacrait la différence entre plusieurs conceptions de la science. Les Nazis, par exemple, rejetaient les mathématiques modernes, car elles étaient juives, les soviétiques opposaient la science bourgeoise et la science prolétarienne,

la leur, ils mettaient par exemple en avant les thèses de Lissenko postulant l'hérédité des caractères acquis.

Plus tard, au moment où la Guerre froide entrait dans sa phase terminale et où la décolonisation devenait une réalité massive, deux types de mouvements ont, de l'intérieur même des sociétés, mis en cause l'universalisme triomphant des années précédentes.

D'une part, ces mouvements, pour continuer avec le vocabulaire d'Etienne Balibar, étaient lourds d'un "universalisme intensif, qui n'est pas un universalisme d'expansion mais un universalisme qualitatif, un universalisme de libération". Ils dénoncent alors, en effet, l'universalisme des dominants, qui au nom de ces valeurs ont procédé aux pires violences et à la barbarie. Aux Etats-Unis, par exemple, divers acteurs commencent à critiquer la façon dont le pays s'est construit, en détruisant les Indiens et en mettant en place l'esclavage, prolongé par le racisme anti-Noirs, le lynchage, les lois Jim Crow. De puissants mouvements critiquent la domination des Blancs sur les gens de couleur, celle des hommes sur les femmes, exercées au nom d'une conception qui se veut universelle. On dénonce également les dégâts du progrès, les dérives de la science lorsqu'elle est livrée à elle-même, au jeu de technocrates ou aux forces du marché. L'idée de progrès est contestée.

D'autre part, de nombreux acteurs se constituent sur un mode historique, et demandent que soit reconnues leurs difficultés présentes, souvent liées à une mémoire, qui est alors le plus souvent celle d'un groupe victime de terribles violences dans le passé, génocide, massacres de masse, extermination, sans parler des dimensions ethnocidaires

d'une barbarie ayant liquidé ou presque leur culture. Il en est ainsi, pour continuer avec notre exemple américain, d'Indiens, de Noirs, de femmes. Ces demandes, parfois les-tées de revendications sociales et d'appel, par exemple, à des mesures de discrimination positive, viennent interpeller les récits nationaux, l'histoire officielle, et sont interprétées par certains penseurs et acteurs politiques comme une mise en cause ayant pour effet d'imposer un certain relativisme: ne viennent-elles pas affaiblir la nation, elle-même identifiée à l'universel, troubler l'unité et la cohérence du corps social au profit d'un particularisme ou d'un autre? Dans le cas français, où République et Nation se présentent comme les deux incarnations de l'universel, les revendications victimaires ne viennent-elles pas demander deux choses, qui l'une et l'autre semblent être la négation des valeurs universelles: d'une part, qu'il soit admis que dans l'espace public puissent se présenter des individus non pas seulement libres et égaux en droits mais aussi dotés d'une identité, d'une histoire, d'un ancrage dans une trajectoire et un présent collectifs autres que la nation; et d'autre part, qu'il soit accepté qu'une même personne puisse s'identifier en toute légitimité à d'autres identités que nationale, et mono-nationale? C'est dans ce contexte que deux grands débats se sont mis en place, dans de nombreux pays, le premier relatif au multiculturalisme, le second relatif à la discrimination positive, les deux débats se chevauchant partiellement.

Dans certains cas, ces mouvements comportent une face d'ombre, tentée éventuellement par la sécession, par le repli sur soi, le rejet de l'altérité, la fermeture et, de là, par

le communautarisme, qui signifie aussi la domination du groupe sur les individus. Ils poussent alors au relativisme, non pas pour s'opposer à l'universalisme des dominants, mais pour promouvoir chacun une existence autonome, indifférente voire hostile à tout ce qui pourrait mettre en cause leur particularisme. Il en est ainsi, également, de la poussée des nationalismes xénophobes et racistes, qu'incarne en France le Front National à partir de 1983 et de sa première grande victoire électorale (élections municipales partielles de Dreux).

L'universalisme classique, hérité des Lumières, a été ainsi, à partir de la fin des années 60, attaqué sur deux fronts, celui lié à la critique de la science et de l'idée de progrès, et celui de la poussée des identités particulières et des rétractions nationalistes. Et qu'il s'agisse de le refuser, ou de le critiquer, le débat a semblé s'organiser autour du couple universel/particulier, universalisme/relativisme.

53

C'est ainsi que s'est développée l'idée selon laquelle il faut choisir dans ce couple d'opposition, l'un des deux termes, ou l'autre, qu'il faut être, a-t-on dit dans le monde anglo-saxon, "liberal" ou "communitarian", et en France, "républicain" ou "démocrate".

Les sciences sociales n'ont pas joué un rôle moteur dans ce débat, se contentant plutôt de suivre la philosophie politique, d'en adopter les catégories, et d'analyser au cas par cas les problèmes ou les événements qui en relevaient — affaires de "foulard", s'il s'agit de la France, puis plus récemment de "burqa", discussion sur les "statistiques ethniques", sur le multiculturalisme, sur la discrimination positive, etc. Elles ont été elles aussi saisies dès les années

60 et 70 par la montée en puissance du relativisme, tandis que s'affaissait le fonctionnalisme américain, si fortement identifié aux valeurs universelles et que s'ébauchait, partout dans le monde, la critique de la science et du progrès qui sera portée, notamment, par des mouvements environnementalistes ou écologistes. C'est ainsi que prospèrent aujourd'hui des domaines d'étude spécialisés, des niches, tandis que les "grands récits", et même tout simplement la capacité de monter en généralité cessent de constituer l'horizon pour bien des chercheurs en sciences sociales.

54 Une idée a envahi la pensée sociologique dans les années 70, d'abord anglo-saxonne, puis autre, dont les meilleures formulations ont été proposées par Peter Berger et Thomas Luckmann.⁶ Pour ces auteurs, ce qui est social est construit, les phénomènes sociaux sont des constructions, l'œuvre de la société, et une fois qu'ils existent, ils peuvent éventuellement se reproduire. Les valeurs, dans cette perspective brillamment contestée par Ian Hacking,⁷ sont elles aussi des constructions sociales, elles se façonnent à travers des biais cognitifs, elles résultent de processus historiques, elles ne peuvent donc pas être expliquées objectivement, comme étant le triomphe de la raison. Poussé à l'extrême, le constructivisme, ou constructionisme, est un relativisme sociologique, et s'il est appliqué à la science, cela signifie

6 Peter Berger, Thomas Luckmann, *The social construction of reality*, New York, Doubleday, 1966.

7 Ian Hacking, *The social construction of what?*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

qu'elle aussi en est pénétrée, comme dans les orientations qui commandent les travaux du sociologue des sciences Bruno Latour. Il n'y a pas alors de vérité scientifique absolue, de méthodes propres aux seuls scientifiques, d'autonomie d'une partie au moins de leur travail par rapport à la vie sociale, toute affirmation scientifique doit être ramenée au contexte qui l'aurait produite, à l'histoire qui l'aurait en réalité façonnée.

2. Décolonisation, globalisation et phénomènes migratoires

La décolonisation est indissociable de multiples affirmations contestant d'une façon ou d'une autre l'arrogance occidentale et l'idée de valeurs universelles lourdes en réalité de mépris pour les peuples jusque-là colonisés et charriant avec elle la vision raciste des Blancs sur les individus de couleur, celle des puissances impérialistes ayant su imposer leur pouvoir politique. L'universel, ont dit d'innombrables acteurs, militants, intellectuels, responsables politiques, a accompagné la colonisation et légitimé la domination coloniale, c'est une valeur occidentalocentrée, et donc ethnocentrique, dont on retrouve encore de multiples expressions dans l'ère actuelle, postcoloniale. Ainsi, bien des voix critiquent désormais la façon dont a été présentée la colonisation française comme une sorte de don fait aux peuples colonisés, à qui étaient apportés le progrès économique, l'éducation, la santé, et à qui il devenait théoriquement possible d'accéder pleinement à la modernité. Les enfants, dans les colonies de l'Empire français n'annon-

naient-ils pas en classe qu'il y a deux mille ans leur pays s'appelait la Gaule et leurs ancêtres les Gaulois?

Mais nous n'en sommes plus là. Nous sommes entrés dans une ère de globalisation économique et culturelle, ainsi que de multipolarité du monde. La Chine, l'Inde, le Brésil, les nouveaux pays émergents comme l'Indonésie mettent fin à l'hégémonie intellectuelle, politique et économique de l'Occident.

56 C'est d'abord la division entre universalisme pensé dans le cadre des Etats-nations, et valeurs universelles mondiales ou planétaires qui a été exacerbée dès la fin des années 60, notamment par ceux qui ont parlé de droit d'ingérence: le cadre de l'Etat-nation et des relations internationales implique que les Etats ne se mêlent que de ce qui se passe chez eux et n'interviennent pas dans les affaires des autres, sinon par le biais de relations diplomatiques, d'accords internationaux, de conventions, etc. En 1967, les "French Doctors" ont creusé une brèche dans ce modèle lors du drame du Biafra, faisant valoir le primat des droits de l'homme sur la raison d'Etat et les accords entre Etats. L'universalisme a commencé ainsi à sortir du cadre des Etats-nations, et par la suite, cette tendance a été portée par les ONG, sans cesse plus nombreuses et parfois très puissantes. L'universel des droits de l'homme — il vaut peut-être mieux dire: droits humains pour éviter tout malentendu en ce qui concerne les femmes- est mondial, sans frontières.

Dans ce contexte de la mondialisation et de l'importance croissante des droits de l'homme, les mouvements migratoires contribuent à l'obligation qui nous est faite de questionner à nouveau frais l'idée même de valeurs universelles.

Ce n'est pas le lieu, ici, de décrire et d'analyser en profondeur ces phénomènes. Disons simplement qu'ils revêtent diverses formes, mettant fin à l'idée d'un modèle unique dans lequel les migrants quittent une société d'origine pour s'intégrer en une ou deux générations dans une société dite d'accueil, qu'ils peuvent concerner l'ensemble de la planète, sous des modalités spatiales et temporelles multiples, et qu'ils fabriquent des nouveaux réseaux, de nouvelles diasporas, de nouvelles modalités de la vie culturelle. Les migrants nous invitent, par la façon dont ils relèvent les défis de leur existence, à adopter un point de vue "cosmopolite", pour parler comme Ulrich Beck, qui le déclina en cinq points principaux: le principe de l'interdépendance mondiale, qui "abolit les frontières entre l'intérieur et l'extérieur", celui de la reconnaissance des différences au sein de la société mondiale, celui de l'empathie et du changement de perspective, celui de "l'invivabilité d'une société mondiale sans frontières" et celui, enfin du principe de mélange — "le cosmopolitisme est vide sans provincialisme, le provincialisme est aveugle sans le cosmopolitisme".⁸ Ce que Ulrich Beck appelle cosmopolitisme n'est qu'une variante de l'idée de valeurs universelles — d'ailleurs, les penseurs des Lumières, à commencer par Kant, ont mis en avant la notion de cosmopolitisme en même temps qu'ils s'efforçaient de penser l'universel.

57

⁸ Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, Paris, Aubier, 2006 (2004), p. 21.

Une conséquence paradoxale de la mise en cause de l'universalisme "classique" à partir de la globalisation économique ou de la diversification et de l'intensification des flux migratoires est que ceux qui, dans le passé, s'y opposaient au nom d'une communauté ou d'une nation tendent maintenant à s'y référer. C'est ainsi qu'il arrive que des mouvements réactionnaires ou conservateurs viennent mobiliser des arguments universalistes pour faire avancer une cause qui en est fort éloignée. Le Front National par exemple a récemment dénoncé la viande hallal au nom de valeurs universelles — le droit à la santé, le refus de la cruauté vis-à-vis des animaux —, alors que l'enjeu pour lui était clairement de s'en prendre à l'islam et aux musulmans, qui porteraient atteinte à l'intégrité de la culture nationale.

3. Repenser l'universel

Faut-il dès lors abandonner l'idée de valeurs universelles. Ne faut-il pas plutôt chercher à en renouveler le concept?

Déjà dans les années 50, Maurice Merleau-Ponty, s'intéressant au travail des anthropologues et donc, à l'époque, à l'analyse des sociétés lointaines, constatait que les vieilles conceptions de l'universel peinent à fonctionner — on notera que, depuis, la division du travail au sein des sciences sociales s'est estompée, et que des anthropologues étudient la vie sociale au cœur de l'Occident, ou même considèrent que leurs objets sont déterritorialisés. Pour Merleau-Ponty:

l'expérience, en anthropologie, c'est notre insertion de sujets sociaux dans un tout où est déjà faite la synthèse que notre intelligence cher-

che laborieusement, puisque nous vivons dans l'unité d'une seule vie tous les systèmes dont notre culture est faite. Il y a quelque connaissance à tirer de cette synthèse qui est nous. Davantage: l'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a là une seconde voie vers l'universel: non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi.⁹

De telles remarques ouvrent une voie intéressante, modeste, liée à l'acquisition d'une connaissance vécue de l'altérité. Mais elles sont datées et comme débordées par les changements contemporains. Ainsi, avec les phénomènes migratoires, mais aussi avec l'apport des nouvelles technologies de communication, ce qui était hier exotique parce que lointain est maintenant présent au cœur même des sociétés occidentales et par exemple des "villes globales" dont traite Saskia Sassen. Et, symétriquement, les anciennes colonies, terrains privilégiés des anthropologues, non seulement sont des Etats indépendants, mais surtout sont capables de produire une réflexivité tout à fait moderne, et de penser le monde d'aujourd'hui avec tous les instruments dont disposent les anciens colonisateurs, y compris s'il s'agit des sciences sociales.

59

Pour aller de l'avant dans leur réflexion sur le ré-enchantement des valeurs universelles, les sciences sociales n'ont rien à gagner à adopter un point de vue radicalement constructiviste. Elles risquent en effet de confondre leurs ca-

⁹ Maurice Merleau-Ponty, chapitre "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", *Signes*, Folio Essai, 1960, p. 193.

tégories, et celles de la pratique ou du sens commun. Ainsi, aux Etats-Unis, il est courant, y compris dans des milieux à l'évidence non ou antiracistes, de recourir au mot même de "race". Non pas nécessairement pour admettre que les races humaines existent, mais parce que la "race" existe dans le vocabulaire spontané, que c'est une "construction sociale" autorisant à utiliser le terme, une représentation omniprésente dans la vie courante, dans le discours politique, dans les médias. Mais de là à faire de la "race" une catégorie des sciences sociales, de là par exemple à prétendre étudier scientifiquement les "relations de race" ("race relations"), il y a un pas très dangereux à franchir. Faut-il accepter que le vocabulaire des sciences sociales soit à ce point déterminé par le social qui est ce qu'elles étudient par ailleurs?

60 Qu'il puisse sans encombre en reprendre les expressions et en faire des catégories? Peut-on admettre que ces catégories, et donc les concepts des sciences sociales non seulement sont eux-mêmes des constructions sociales, mais qu'en plus, cela les autorise voire les encourage à coller aux constructions spontanées, qui n'ont pourtant rien à voir avec une quelconque exigence scientifique? Dire "race", pour un chercheur en sciences sociales, et en faire une catégorie pertinente de ses analyses, c'est confondre ce qu'il s'agit d'étudier, la façon dont une société produit et reproduit l'idée de races humaines, et le concept qui peut permettre de mener à bien cette étude.

Il serait absurde de prétendre que la vie sociale ne pèse en aucune façon sur la science, qu'elle soit sociale ou autre. Mais c'est emprunter des chemins dangereux que de refuser à la science l'idée d'une certaine autonomie, dans la dé-

termination de ses concepts, dans ses méthodes, ses démonstrations, l'administration de ses preuves ou le choix de ses objets et de ses questionnements. Les sciences sociales doivent échapper à l'idée qu'elles doivent faire leurs catégories construites socialement — elles doivent les expliquer, et non pas les utiliser. Leur évolution est liée aux changements plus larges du monde dans lequel vivent les chercheurs, elle n'est pas entièrement déterminée par eux. C'est justement parce que leur objet est le social qu'elles doivent en refuser la tyrannie et revendiquer leur indépendance.

N'est-il pas possible d'universaliser les valeurs universelles en montrant que leur invention n'est pas le monopole de l'Occident grec, romain ou chrétien? On trouve chez Amartya Sen les éléments d'une telle démarche, développés selon deux axes distincts. Le premier renvoie à l'idée de démocratie, qui fait partie de l'universalisme classique, il n'y a pas de droit, ni de raison autre qu'instrumentale dans les régimes autoritaires, les dictatures ou les totalitarismes, même si ils s'en réclament. Or Amartya Sen montre que l'invention de l'idée démocratique n'est pas uniquement le monopole d'un cheminement qui commence avec la Grèce antique, avec Clisthène et Solon, se poursuit à Rome puis, de là, dans ce qu'on a pu appeler l'Ouest: il existe des formes de vie démocratique en Inde, ou en Afrique, par exemple avec la palabre. Le deuxième axe de la réflexion d'Amartya Sen qui nous intéresse ici est celui de la justice. Contre John Rawls, avec qui il entretient un superbe dialogue *post mortem*, le prix Nobel d'économie demande que l'on tienne compte, pour exercer la jus-

tice, de la culture dans laquelle il s'agit de l'administrer. Ce qui est compatible avec un certain état du droit, et notamment avec les formes de justice nouvelles du point de vue occidentale, ou renouvelées, que l'on appelle "réparatrices" ou bien encore avec le principe des Commissions "de vérité et de réconciliation".¹⁰ Encore faut-il être prudent: ce n'est pas parce qu'une culture comporte des formes traditionnelles de démocratie, ou de justice, que celle-ci sont compatibles avec les exigences de la modernité. Ainsi, Andréa Grieder, dans une thèse remarquable, montre que la justice traditionnelle des "Garacas" au Rwanda est utilisée par le pouvoir pour tenter d'insuffler concrètement une dynamique du type "vérité et réconciliation". Mais à partir du moment où c'est l'Etat qui promet cette dynamique, il s'avère que les tribunaux traditionnels fonctionnent mal: on articule difficilement l'Etat moderne et la justice traditionnelle.¹¹

L'idée qu'il existe des valeurs universelles a longtemps été associée, dans les sciences sociales, à l'image d'une seule et unique voie menant les sociétés sur les rails de la modernité. Amartya Sen nous dit que ces valeurs universelles ont pu être inventées ailleurs, un autre penseur, récemment disparu, le sociologue Schmuël Eisensadt a proposé une autre vision: il y a, nous dit-il plusieurs

10 Amartya Sen, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris, Payot, 2005; *L'idée de justice*, Flammarion, 2010.

11 Andrea Grieder, *Collines des mille souvenirs. Vivre après et avec le génocide perpétré contre les Tutsis du Rwanda*, Paris, EHESS, 2012.

modernités, toutes ouvertes aux valeurs universelles, mais différentes pour des raisons qui tiennent à l'histoire, et en particulier à la façon dont des sociétés autres qu'occidentales, à commencer chez Eisenstadt par le Japon, se frottent à l'Occident. C'est en fait l'évolutionnisme de la *one best way* qu'il met en cause, l'idée que la modernisation des sociétés est un processus homogène, ou homogénéisant, devant aboutir à la convergence des sociétés dans un modèle unique. Cette approche, centrale dans le fonctionnalisme et plus précisément chez Talcott Parsons, a pu donner lieu à des formulations caricaturales, comme chez le sociologue américain Daniel Lerner.¹² Elle est fortement contestée par Eisenstadt, pour qui les changements actuels, qui sont à l'échelle de la planète d'une grande diversité, s'inscrivent dans des logiques elles-mêmes à la fois modernes et diversifiées, et produisent des conceptions distinctes de la modernité, des *multiple modernities*. Ce qui est contraire à la pensée de Parsons, pour qui existe une seule modernité vers laquelle tendent toutes les sociétés au fur et à mesure qu'elles progressent. D'une certaine façon, Eisenstadt cherche à concilier le constat d'une diversité des modèles culturels, sociaux et politiques, avec les valeurs universelles, et il ouvre une discussion fort intéressante.¹³

63

12 Daniel Lerner, *The passing of traditional societies: modernizing the Middle East*, The Free Press, 1958.

13 Cf. Volker H. Schmidt, "Modernity and diversity: reflections on the controversy between modernization theory and multiple modernists", *Social Science Information*, ISSN 0539-0184, v. 49, n. 4, p. 511-38, dec. 2010.

64 Pour les sciences sociales classiques, en effet, la modernité est un mode d'organisation de la société qui diffère de façon radicale de ceux qui l'ont précédée. On y accède, et elle se précise à travers la modernisation, qui est un ensemble de processus pouvant inclure des logiques de différenciation structurelle, de rationalisation et d'individualisme croissant. Chez Parsons, la modernisation repose sur des changements qui affectent le système de la personnalité — chacun devient soucieux d'*achievement* et non plus d'*ascription* —; le système culturel, avec ses normes et ses règles qui relèvent de la rationalisation et le système social, qui se différencie fonctionnellement. Ces processus concernent également l'économie (la modernisation, c'est aussi la croissance, le développement), la politique (avec la citoyenneté), l'éducation, qui devient de masse, la science, qui devient l'objet d'institutions spécialisées dans sa production, la loi qui doit être la même pour tous, les médias, qui se doivent d'informer rapidement, et tout le monde, etc. Ne faut-il pas au contraire envisager plusieurs types de modernité, demande Eisenstadt, qui oppose l'image d'une divergence à la thèse parsonienne de la convergence? Ne faut-il pas faire éclater le concept uniforme de modernité et admettre, par exemple, que la modernité du Japon diffère de la modernité européenne et ne s'en rapproche pas?

Dans la controverse suscitée par Schmuël Eisenstadt, divers arguments ont été mis en avant pour sauver sinon la thèse de la convergence, du moins celle d'une unicité de la modernité. Les uns ont souligné que dans ses formes classiques, la modernité est ouverte à une certaine variété, que son modèle ne postule pas l'uniformité, comme on le voit si

on compare empiriquement diverses sociétés occidentales. D'autres ont argumenté de façon plus théorique, ou abstraite: que peut valoir le concept de modernité, quelle qu'en soit la formulation, si on peut dire qu'il est multiple, mais qu'un seul mot doit servir à le définir? Comment concilier les deux termes de la formule popularisée par Eisenstadt, *multiple* et *modernité*? Une autre piste consiste à distinguer modernité — le résultat, le modèle — et modernisation — le processus conduisant vers la modernité. Dans cette perspective, il n'existe qu'une définition possible de la modernité, mais plusieurs s'il s'agit de la modernisation.

4. Pour conclure

Si nous hésitons à parler de valeurs universelles, ce n'est pas parce qu'elles auraient été inventées dans notre partie du monde, c'est parce qu'elles doivent être repensées. Il n'est pas acceptable que la mise en avant de telles valeurs autorise leur contraire, et serve à accompagner des pratiques de domination, de mépris ou d'exclusion. Il ne l'est pas davantage qu'elles alimentent de beaux discours abstraits fort éloignés des réalités qu'ils prétendent décrire ou préparer.

On peut reprendre ici la distinction proposée par Etienne Balibar: les valeurs universelles ne sont conformes à leur concept que si elles sont liées à une visée de libération, et non pas, ou non plus, d'expansion. Cela implique d'en faire non pas un impératif plus ou moins donné dès le départ, non pas une injonction lancée à ceux qui refuseraient de s'y plier ou tout simplement de les connaître, mais la source de processus d'émancipation, personnelle

ou collective, le principe de légitimation de demandes qui renvoient, selon la belle expression de Hannah Arendt, au droit d'avoir des droits. Non pas des principes assurant l'inclusion théorique de tous dans un même univers de règles et de normes, mais des valeurs autorisant la subjectivation individuelle et la découverte collective de nouvelles possibilités, de nouveaux horizons. Ce que dit fort bien François Jullien quand il distingue l'universalisable et l'universalisant:

l'universalisable est ce qui prétend à la qualité d'universalité en tant qu'énoncé de vérité. (...) Or l'universalisant, quant à lui, est indemne de ce problème de légitimité: puisqu'il est ce qui fait surgir — par défaut et de façon opératoire — de l'universel, il ne prétend pas, il fait; et l'on mesure sa valeur à la puissance et à l'intensité de cet effet. Disons ainsi que les Droits de l'Homme sont un universalisant fort ou efficace. (Dans "Quel absolu pour les droits de l'homme", p. 113.)

66

La question est posée au sein des sociétés dites occidentales, où de nouveaux défis appellent en réponse de nouveaux droits, en particulier culturels, et où les valeurs universelles doivent désormais articuler le respect absolu de la raison et du droit, mais aussi la reconnaissance de différences collectives. Elle l'est aussi à l'échelle globale, ne serait-ce que pour éviter à bien des sociétés autres qu'occidentales d'osciller entre deux malheurs: celui de risquer la dissolution de leur être collectif dans la culture homogène que leur proposerait l'Occident, et celui de l'enfermement dans des logiques nationalistes ou provinciales vite lourdes de tendance à la fermeture, au replis sur soi, à la violence.