

Universalité et pluriversalité: les valeurs en question

François L'Yvonnet

“Ô Montaigne! toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai, si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux; ou l'homme de bien soit méprisable, et le perfide honoré.” (Rousseau, *Émile*.)

“On ne peut se battre aujourd'hui utilement que pour des causes qui sont universelles.” (Alain Touraine.)

L'intitulé qui nous rassemble—à l'occasion de la XX-VIII^{ème} session de l'Académie de la Latinité: “Valeurs communes dans un monde multiculturel”, pourrait passer pour un sujet de concours, s'il n'interrogeait radicalement,

c'est-à-dire quant aux racines, la raison même d'exister de notre noble assemblée.

Plaçons-nous d'emblée sous le patronage de Montaigne qui, dans le célèbre chapitre des *Essais* (I, 31), "Des cannibales", déclare à propos des Indiens du Brésil (et de leur "importation" en France, à Rouen): "Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage."

Les cultures sont diverses et cette diversité est irréductible. Il est vain et dangereux de chercher à réduire cette diversité, quels qu'en soient les mobiles et les motifs. La critique de l'ethnocentrisme devra beaucoup à toute une lignée de philosophes, d'anthropologues, de sociologues, parfois audacieusement précédés ou accompagnés
230 de quelques "voyageurs" ou poètes inspirés (nous pensons au grand Victor Segalen et à ses *Immémoriaux*).

Le multiculturalisme, avec son "isme" ajoute, à l'idée de diversité, une dimension à la fois philosophique (comment penser ensemble l'un et le multiple), sociologique (la multiculturalité à l'œuvre dans les sociétés modernes) et politique (quant à l'organisation d'un monde polycentré ou multipolaire).

Peut-il y avoir des valeurs communes dans un monde multiculturel? Cette question, certes, peut être entendue à demi-mot ou prendre la forme d'un souhait partagé, elle peut aussi être traitée comme une vraie question, comme une question "philosophique" qui, comme telle, requiert, pour qui veut y répondre, d'être préalablement problématisée. En somme, il s'agit d'abord de savoir de quoi on parle et donc de se livrer à un travail de défini-

tion, un travail conceptuel visant à fixer les enjeux, les présupposés et les conséquences. C'est la modeste tâche que nous nous donnons ici.

La question posée comporte non seulement l'idée de "valeurs", mais de valeurs "communes". "Communes" et non "universelles". Quelle différence faut-il faire entre les unes et les autres? Le commun n'est-il qu'un universel "dégradé", voire "prudent", ou bien le terme relève-t-il d'un autre registre, mobilisant d'autres exigences? L'idée de "commun", par exemple, comporte-elle une critique des prétentions à l'universel?

I—Universel empirique, universel abstrait, universel concret

231

Nous n'allons pas dresser une histoire de l'universel. La chose a été faite et est assez fastidieuse. Retenons seulement que l'universel a une histoire, comme toutes les productions de l'esprit humain.¹

On associe l'universel aux Lumières, ce qui n'est pas faux mais insuffisant. D'abord parce que l'idée d'universalité est présente dans la culture européenne bien avant le XVIIIème siècle et que, d'autre part, ce siècle, dit des Lumières (réflexivement), a été le théâtre d'affrontements entre relativisme et universalisme. Les adversaires des Lumières dénonçaient un pseudo-universalisme (un univer-

1. Cf. par exemple, les articles de Pierre-Henri Tavoillot in *Histoire de la philosophie politique*, tomes III et IV, sous la direction d'Alain Renaut, Calmann-Lévy, 1999. Ainsi que le texte du catalogue qui accompagnait l'exposition "Lumières, un héritage pour demain", à la BNF, Paris, 2006.

sel humain), qui serait en fait un relativisme (l'homme nouveau n'est qu'une abstraction), au nom de l'universalisme divin. Notons qu'Adorno et Horkheimer, dans la *Dialectique des Lumières*, adresseront aux Lumières une critique assez semblable: elles seront incapables de fonder quoi que ce soit sur les ruines d'un universel transcendant.

Il est bon de garder à l'esprit que l'universel est originellement une notion polémique.

En quel sens peut-on entendre l'universel?

232 On peut concevoir d'abord, *a minima*, un universel *empirique*. Un universel de *fait*. C'est exemplairement ce à quoi peut aboutir celui qui se demande, alors qu'à l'évidence les valeurs sont relatives, sur quoi peut reposer un "universel esthétique": une toile de la peinture italienne peut plaire à un Écossais, Homère plaisait à Athènes et plait à Paris. Serait-ce parce que la nature humaine est une? C'est la réponse de Hume. Tous les hommes sont constitués de la même manière. Certes, mais la nature humaine a fait long feu, la catégorie s'est avérée à la fois métaphysiquement encombrante et épistémologiquement inopérante, même si certains neurobiologistes ont pu céder à la tentation de lui assurer une seconde vie. Ensuite, comme le rappelle le même Hume (*Traité de la nature humaine*, III, 1, section 1) on ne saurait tirer une prescription d'une constatation. Que les hommes soient en général attachés à la liberté ne suffit pas à faire de celle-ci une valeur universelle, pas plus que la beauté ou le désir de connaître (les "hommes désirent naturellement savoir", disait Aristote).

Il y a l'universel *abstrait*. L'universel ne peut être une norme ou une valeur qu'à la condition de ne pas être un fait général. Ainsi l'idée d'un "universel humain" tel que, par exemple, formulé par Rousseau: l'homme est le seul être perfectible, c'est-à-dire, capable de faire parler la volonté lorsque la nature se tait. L'homme a par là, quelles que soient ses particularités naturelles ou culturelles, une valeur et possède des droits. Certes, mais cet universel abstrait ne fait que fournir un cadre formel, éthique ou politique. Il ne saurait suffire à nourrir l'ambition du "commun", suggérée par la question posée, tout au plus apportera-t-il l'illusion de l'unité nominale.

Il faut que l'universel se singularise, s'incarne effectivement dans l'existence des hommes. Un universel *singulier*. Comment l'universel vient-il aux hommes? Rousseau apporte à cette question une réponse originale, loin de la "querelle des universaux": par l'éducation—dit-il dans *Émile* où il dresse une généalogie de l'universel—qui est un processus d'arrachement à soi par la construction de soi. Après la pitié qui fait sortir l'enfant de lui-même, viendront—c'est l'objet de la "Profession de foi du vicaire savoyard"—la découverte de l'amour de l'humanité, le goût pour les idées générales et l'aspiration à changer le monde.

Mais il ne suffit pas d'être dans le vrai, il faut encore, et Kant y insistera, produire un *sens commun*, quand il n'y a au départ que différences et désaccords entre les hommes. D'où les trois maximes kantienne: "Penser par soi-même", c'est-à-dire, avoir le courage de se servir de son propre entendement" (*Qu'est-ce que les Lumières?*); "Penser en se

mettant à la place de tout autre”, autrement dit “réfléchir sur son propre jugement d’un point de vue universel”; et enfin, troisième maxime, “Penser en accord avec soi-même”.

L’amour de l’humanité devient concret; vécu et partagé, et semble représenter l’ultime universel humain. Pourtant, cet amour suffit-il à garantir l’existence de valeurs communes? Suffit-il à protéger la diversité? Est-il un obstacle au refus de la différence?

L’approche différentielle du concept d’universel ne permet pas de répondre à la question qui nous est posée. Qu’en est-il du commun?

II—Universel, uniforme, commun

234

François Jullien,² que nous nous proposons de suivre ici, peut nous aider à voir un peu plus clair: il ne faut pas confondre l’universel, l’uniforme et le commun.

• *L’universel*, tel qu’entendu philosophiquement, est un concept rigoureux de la raison, un concept *a priori*, antérieur à toute expérience. Il ne saurait servir seulement à reconnaître une totalité constatée, empirique, mais désigne, nous dit Jullien, “un devoir-être projeté en *a priori*, et établissant une norme absolue pour toute l’humanité”. À une universalité “faible”, descriptive, qui n’a d’universel que le nom, qui n’est jamais qu’une généralisation

2. François Jullien, *De l’universel, de l’uniforme, du commun et du dialogue des cultures*, Fayard, 2008. “Quel absolu pour les Droits de l’homme?”, in *Human rights and their possible universality*, Rio de Janeiro, Académie de la latinité, Textes de référence, 2009, p. 61-85.

abusive, s'oppose une universalité "forte", normative, à la mesure de l'*a priori* kantien...

Cela étant dit, on rencontre immédiatement une difficulté, que Jullien souligne avec force: l'universel conçu logiquement—qui permet de penser les relations de nécessité à l'œuvre dans les énoncés de la science, dans telle loi physique, par exemple—, une universalité de principe, ne permet pas d'envisager le *vivre ensemble* ou le *vivre en commun* des diverses cultures. Prenons, par exemple, la "Déclaration universelle des droits de l'homme": l'universel "faible"—la Déclaration s'adresse à toute l'humanité, qui est désormais "au complet" grâce à la planétarisation à partir de l'épicentre européen—est aussi un universel "fort", la Déclaration est prescriptive, elle est fondée sur une nécessité de principe. Le hiatus entre les deux niveaux n'est pas explicitement réfléchi.

235

Ce qui est en cause, ici, n'est pas seulement la possible confusion du descriptif et du prescriptif, de ce qui est et de ce qui doit être, mais la légitimité d'un "devoir être" censé pouvoir s'appliquer à un "être" finalement insaisissable.

En s'en tenant à l'usage *rigoureux* du concept, on risque de passer à la trappe le contexte historique de la notion, en en faisant une sorte d'universaux: l'universel fort n'est jamais qu'un produit *particulier* de la pensée européenne, sous sa forme assez tardive, résolument moderne; sans compter qu'au XVIII^{ème} siècle, la question de la diversité des cultures ne se posait pas, en tout cas, pas en termes anthropologiques. Il faut toujours se méfier du cathéchisme de la raison, de la raison des Lumières, souvent

“aveuglantes”, selon le bon mot de Régis Debray. Sans vouloir réveiller une vieille querelle, on peut adopter un point de vue résolument nominaliste: les universels produits par la raison n'ont qu'une existence nominale, seuls les individus existent réellement. Ce qui suppose, en tout premier lieu, de leur donner la parole...

236 • *L'uniforme* est le “double perversi de l'universel” répandu par la mondialisation. Alors que l'universel est ce qui est “tourné vers l'Un” (*uni-versus*), qui se tiendrait dans une sorte de prééminence, l'uniforme renverrait à la régularité conforme de la série: “En saturant le monde, il se fait passer subrepticement pour lui, mais ne peut invoquer de légitimité.” Il relève d'un intérêt non de la raison mais de la *production* qui, “en diffusant indéfiniment le semblable, en fait le seul paysage qui nous reste”. L'universel s'oppose au particulier ou au singulier; l'uniforme s'oppose au différent. Jullien montre bien que les revendications, ici et là, d'un droit à la différence sont moins des manifestations identitaires (la volonté de se distinguer des autres), que l'exigence pour tous “d'avoir une histoire propre qui (...) nous pose tous également en sujets possibles, comme sujets *culturels*, portant en nous-mêmes la chance de cette auto-promotion et d'un avenir inventif”.

L'uniforme, qui n'est jamais qu'une pseudo-universalité, est l'un des obstacles à la possibilité même d'un monde commun. Il n'y a de monde commun possible qu'à partir de la différence, de la mise en commun du propre et du différent. Qu'à partir de la *reconnaissance* des différences.

• Le *commun* est ce qui appartient à plusieurs (*communis*). Il est ce qui peut être partagé (*cum*, avec). Mais qu'est-ce que le partage? Est-ce la mise en commun de ce que nous avons en propre (telles manières d'être, telles "valeurs"), que nous proposons de partager ou la mise en commun de ce que nous avons en partage (le monde, par exemple), à la manière d'un héritage (sens premier du "*communis*" latin)? Le commun, dit Jullien, à la différence de l'universel, ne s'édicte pas (à la manière d'une "loi" de la raison), ni ne se "prédicte" (avant toute expérience): il est essentiellement inscrit dans l'expérience. Nous sommes toujours pris dans du commun, qui est à la fois "reçu" (par mes appartenances "objectives", comme celle d'être breton et francophone) et voulu (par mes choix politiques, par exemple). Jullien fait 237 judicieusement remarquer que si l'universel est "absolu", peu ou prou, le commun est gradué. Il peut être étendu ou restreint. Il est extensible par nature.

Le *commun* n'est un concept ni logique (comme l'universel) ni économique (comme l'uniforme), mais politique. Pensons à l'idée aristotélicienne de bien "commun" qui fonde la *communauté* politique (celle de la *polis*).

On peut bien sûr se demander si le commun étendu à tous coïncide avec l'universel. Jullien rappelle, fort du *distinguo* scolastique, que l'appartenance du commun est réalisée "dans la chose" (*in re*), alors que l'abstraction de l'universel lui est "ultérieure" (*post rem*). La "Déclaration universelle des droits de l'homme" est, à cet égard, ambiguë, puisque se trouvent quasi mêlés, une prescription *universelle* et le *commun* de la participation: "L'idéal com-

mun à atteindre par tous les hommes” (Préambule). Faut-il entendre que l’universalité est renforcée par le partage en commun? Ou que le partage en commun (de fait) doit être fondé sur l’universalité (en droit)?

F. Jullien cite opportunément Mireille Delmas-Marty. Lors d’une session de notre Académie,³ elle avait insisté sur la nécessité d’un droit “commun” pour l’humanité et non d’un droit “universel”. Non par l’abandon d’une exigence de partage planétaire, ni par réalisme pragmatique, mais par un glissement significatif du plan de la morale à celui de la politique. “De la prescription à la participation.” Afin que puisse naître une “communauté de valeur”, une communauté du bien commun.

238 On gagne en outre à bien marquer l’écart qu’il y a, entre un commun “fermé” ou “clos” (qui *ex-communie*) et un commun “ouvert”, extensible, qui recueille et accueille.

La question qui nous est posée prend un relief particulier si l’on prend soin de ne pas confondre le commun ni avec l’universel, dont il n’est pas l’une des figures ni avec l’uniforme, dont il n’est pas une variation.

S’il y a des “valeurs” communes, ce ne peuvent être que des valeurs effectivement partagées par la communauté humaine, forte de leurs différences. Il faudrait concevoir une sorte de *cosmopolitisme du commun*.

3. Mireille Delmas-Marty, “Universalisme des droits de l’homme et dialogue des cultures: l’énigme d’une communauté mondiale sans fondations”, in *Aliança das civilizações, interculturalismo e direitos humanos*, Rio de Janeiro, Educam, 2007, p. 85-97.

III—La question des valeurs

Le mot “valeur” est assez encombrant. Rappelons qu’il fait son entrée dans la langue philosophique avec Nietzsche, qui l’entend péjorativement, avant de migrer dans la langue de la sociologie allemande, via Max Weber. La réévaluation des valeurs conduit l’auteur de Zarathoustra à une dévalorisation des valeurs anciennes et à un *renversement* des valeurs. Nietzsche, d’une manière ironique, entend d’abord le mot dans son sens financier: combien cela vaut-il? Les valeurs prétendent pouvoir mesurer le prix de la vie. Ce qui est impossible dit Nietzsche. La vie n’a pas de prix, pas plus que la liberté ou l’égalité...

Les valeurs auraient une “dignité”. Nous retrouvons Kant. On ne saurait les négocier, les échanger. Faut-il en conclure qu’elles sont “absolues”? Non point, car rien n’existe dans l’absolu (et les vaches y sont noires, dit Hegel). Toute production de l’esprit est relative. Alors qu’est-ce qu’une valeur? C’est à la fois ce qui vaut et le fait de valoir. Mais qu’est-ce que valoir? Ne vaut que ce qui est désirable ou désiré. Une valeur est “l’objet hypostasié d’un désir”...⁴ Si nous cherchons à penser des valeurs communes, c’est qu’elles sont d’une certaine manière désirables ou aimables. Elles doivent l’être en un sens spinoziste: elles amplifient notre manière d’être, elles amplifient le monde dans lequel nous vivons. La justice n’est désirable (et est comme telle une valeur) que parce

239

4. Cf. l’article “Valeur” dans l’excellent *Dictionnaire philosophique*, d’André Comte-Sponville, PUF, 2014.

que nous la désirons et qu'elle *amplifie notre puissance d'exister*. Aussi bien individuellement que collectivement. "Évaluer, c'est créer", dit Nietzsche.

C'est dans cette direction, nous semble-t-il, que nous devons chercher à établir des valeurs communes, une communauté de valeurs.

Car, si l'on entend par valeur, en un sens apparemment plus modeste, un principe auquel on adhère collectivement et qui est censé guider l'action, on se heurte à des difficultés, déjà aperçues, qui portent sur l'existence même de telles valeurs à l'échelle de l'humanité. Philippe Descola, titulaire de la chaire d'anthropologie au Collège de France, fait remarquer que dans les sociétés sans écriture, la "valeur" n'est jamais définie de façon normative, à savoir positivement, mais négativement: il y a des choses à ne pas faire. Il est mal d'être glouton, par exemple; par contraste, la frugalité peut passer pour une "valeur". La valeur proscribit plus qu'elle ne prescrit.

Peut-on se contenter, en guise de "valeurs communes", de "proscriptions communes"? À la manière du Décalogue ("Tu ne tueras point!") ou de la prohibition de l'inceste (qui est la règle des règles, selon Lévi-Strauss). C'est difficilement imaginable, sauf à en appeler à la Transcendance ou à la Nature. Or, il s'agit bien de concevoir des valeurs communes, immanentes et non naturalisables, non des valeurs universelles venues d'en-haut ou d'en bas, mais établies par les hommes au bénéfice des hommes.

L'idée de valeur étant très fortement associée à notre modernité occidentale, tout comme l'idée d'universali-

té, on peut évidemment y renoncer purement et simplement, prônant un relativisme intégral. On sait pourtant qu'un tel relativisme est logiquement non pertinent (il s'annule lui-même) et qu'il risque en outre d'aboutir à un nihilisme intégral.

Que les valeurs soient relatives—elles n'existent que relativement à l'esprit qui les conçoit et les pose—ne veut pas dire qu'elles valent rien ou qu'il est absurde de se battre pour elles. Il faut au contraire se battre pour elles, puisqu'elles n'existent que par ce combat.

Il faut penser autrement, la relation de l'universel et du relatif, d'où le commun. Non plus penser l'universel et le relatif, comme s'excluant mais comme étant complémentaires. Il y a d'un côté la "Déclaration *universelle* des droits de l'homme" (ONU, 1948), de l'autre la "Convention sur la *diversité* des cultures" (Unesco, 2005), qui est un "patrimoine commun de l'humanité.

241

IV—Universalité et pluriversalité

Revenons à nos moutons. Non plus seulement: peut-il y avoir des valeurs communes dans un monde multiculturel? Mais comment rendre communes des valeurs dans un monde multiculturel? Comment, par exemple, concevoir une *protection* des Droits de l'homme sans les fonder sur un universel statique et unifié.

Mireille Delmas-Marty dit qu'il faut dynamiser l'universel, dynamiser les Droits de l'homme. Il faut les concevoir comme des "processus transformateurs, interactifs et évolutifs". Non plus un universel figé, et par là même suspect

mais, dans la perspective du commun, un universel pluriel et en mouvement. Ainsi entendu, les Droits de l'homme devraient permettre la mise en compatibilité des différences, la "recherche d'une harmonie qui viendrait progressivement de leurs interactions".

La protection de Droits universels devrait passer par l'*harmonisation* et l'*hybridation*. C'est sans doute, là encore, le chemin du commun. L'harmonisation est un processus de rapprochement des différences (la création de la Cour Pénale Internationale, par exemple, comporte l'idée de subsidiarité par rapport aux juridictions pénales des États); l'hybridation est un processus de métissage (des procédures pénales, pour reprendre le même exemple, mais aussi quant à la définition même de crime contre l'humanité).

Une démarche qui conduit M. Delmas-Marty à définir l'humanité comme une valeur résultant de deux processus: la différenciation "qui détermine la singularité de chaque être humain comme être unique et non programmé". Et en même temps, un processus d'intégration "qui implique l'égalité d'appartenance de chacun à la communauté humaine". Une double conception individualiste et holiste.

Ce qui l'amène à promouvoir l'idée d'un humanisme revisité, "qui s'adapterait à la mondialisation sans renoncer aux différenciations".⁵ Un humanisme *relationnel* (Philippe Descola) et non *relatif*. Relationnel, parce que met-

5. Mireille Delmas-Marty, "Vers une humanisation réciproque: le rôle du droit", in *Human rights and their possible universality*, op. cit., p. 35-61. Repris dans le n° 1 de la revue *Cité*, PUF, 2010.

tant en relation la diversité des hommes et des cultures, mais aussi parce qu'ouvert au monde non humain (l'animal ou la nature).

M. Delmas-Marty propose très judicieusement, suivant la suggestion de François Ost, d'utiliser le concept de *traduction*, tel que définit par Ricœur. La traduction, dit-elle, ne produit pas de l'identité, mais de la différence. Elle peut servir de médiateur entre l'universalisme des valeurs et la diversité des cultures. Il faut chercher l'équivalence en renonçant à l'identité. Ce qui vaut au plan du droit—c'est l'objet du travail de notre auteur—peut être étendu à toutes les règles, dès lors qu'intervient la volonté du commun.

• • •

243

En somme, et ce sera notre conclusion, le thème de notre rencontre comporte une exigence implicite, mais essentielle: la nécessité d'établir à l'échelle de l'humanité une *communauté* de bien, qui est en même temps une communauté de survie et une communauté de destin.

Nous sommes au plus près de l'Évangile de la perdition dont parlait Edgar Morin: puisque nous sommes perdus (dans le gigantesque univers), puisque nous sommes voués à la souffrance et à la mort, nous devons être frères. Une fraternité qui serait la clé d'une véritable politique de civilisation.

