

LE DÉBAT SUR L'UNIVERSALISME : UNE NOUVELLE QUERELLE ?

Alain Policar

Chercheur associé

alain.policar@sciencespo.fr

Notre époque post-coloniale¹ invite à jeter sur notre passé un regard critique. La « mission civilisatrice », que l'Occident est supposé avoir conduite, a trouvé l'essentiel de sa légitimation dans l'invocation de valeurs universelles. La contestation de ce mode de justification a trouvé une traduction théorique saillante en mai 1989 lors des deux Tanner Lectures à Oxford de Michael Walzer². Le philosophe américain attire alors l'attention sur le caractère incertain (quant à ses effets) d'un universalisme, celui du judaïsme des temps prophétiques, qui se proposerait de servir de lumière pour les nations. Uniformément éclairées, certes, mais « la lumière étant faible et les nations récalcitrantes », il se peut que l'œuvre civilisatrice prenne beaucoup de temps, voire un temps infini.

Les fondements mêmes du colonialisme et les raisons de son refus sont énoncés avec une impressionnante sobriété par le philosophe américain : « Les serviteurs de Dieu se tiennent au centre de l'histoire [...], tandis que les histoires des autres sont autant de chroniques de l'ignorance et de conflits dépourvus de sens »³. Et, il poursuit : « Rien de significatif au regard de l'histoire du monde ne leur arrivera jamais sauf dans la mesure où ils s'approchent et se mêlent au courant dominant »⁴. L'idée, hélas courante, de l'existence de peuples sans histoire, est contenue dans cette vision fondée sur la confiance que les doctrines et les lois des dominants seront un jour universellement acceptées. L'universalisme de surplomb se reconnaît précisément par la confiance qu'il inspire. À cette conception, congruente avec l'esprit du colonialisme, Walzer oppose, avec bonheur, l'universalisme réitératif. Il définit la réitération comme un travail infini de mise en relation, « une activité constante et disputée [...] dans laquelle nous nous engageons en vivant en paix avec les autres acteurs ». Il voit ainsi en elle « la plus grande exigence de la morale, et donc le principe central de tout universalisme »⁵. Au lieu d'un universalisme fondé sur l'injonction et qui présuppose l'universalité, Walzer propose un instrument critique qui nous prémunit contre la tentation de faire d'un modèle (européen, en l'occurrence) la vérité de l'histoire, thématique développée depuis par Jack Goody⁶.

Cet universalisme-là doit néanmoins affronter des adversaires redoutables, lesquels, bien que fortement distincts politiquement, mobilisent des arguments qui font de la différence l'ultime réalité. À cette aune, il est permis d'interpréter la « nouvelle » querelle de l'universalisme comme un épisode de celle des universaux, l'affrontement, qui culmine au Moyen Âge, entre le nominalisme d'Ockham et le réalisme de Duns Scot.

1.

Il s'agit ici de se référer à la chronologie, comme l'indique l'usage du trait d'union

2.

Michael Walzer, « Nation and Universe », *The Tanner Lectures on Human Values*, Brasenose College, Oxford University, 1^{er} et 8 mai 1989, p. 507-556

<https://tannerlectures.utah.edu/resources/documents/a-to-z/w/walzer90.pdf>

Une version abrégée a été publiée par *Esprit* en décembre 1992 sous le titre « Les deux universalismes », p. 114-133

3.

Ibid., p. 511-512

4.

Ibid., p. 512

5.

Ibid., p. 532

6.

Jack Goody (2006), *Le Vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard, 2010. Goody écrit : « L'un des mythes les plus dérangement de l'Occident consiste à croire qu'il faut distinguer les valeurs de notre civilisation judéo-chrétienne des valeurs orientales en général et de celles de l'islam en particulier » (p. 348)

7.

Cité par Nonna Mayer et Pascal Perrineau (1989), *Le Front national à découvert*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 181

8.

Alain de Benoist, « Entretien », *Zinnober*, 2004. <http://www.scribd.com/doc/3323579>

La Nouvelle droite française et le credo différentialiste

C'est en 1968 que fut fondé, par des jeunes gens appartenant à la génération de la guerre d'Algérie et issus de l'extrême droite, le Groupement de Recherches et d'Études pour la Civilisation Européenne (GRECE) dont le nom indique clairement l'objectif : *pour* (et non *sur*) une *civilisation* dont l'existence est postulée et implicitement considérée comme menacée. Cette entreprise de réarmement idéologique d'une droite profondément anti-égalitaire, sous couvert d'exaltation des différences, est fondamentalement raciste. Le différentialisme devient alors le mécanisme préférentiel de dissimulation du préjugé. On sait l'usage qui en sera fait par Jean-Marie Le Pen : en 1984, il présente le rejet du métissage comme la conséquence du respect des différences (et, parfois, des cultures ou des races). Une telle position revient à rendre l'apartheid (le développement séparé) non seulement acceptable mais souhaitable (« les races, n'hésite-t-il pas à écrire, ont été créées par Dieu et de ce fait ont certainement leur raison d'être »⁷).

L'auteur majeur de la Nouvelle droite est Alain de Benoist (né en 1943). Son influence se manifeste à travers des revues (*Éléments*, *Krisis*, *Nouvelle École*), des centres de recherche, tels Iliade (Institut pour la longue mémoire européenne), et, plus généralement, l'utilisation d'œuvres savantes (comme celle de Georges Dumézil), destinées à établir des filiations imaginaires et à montrer l'unité et la spécificité de l'Europe. Dans un texte de 2004, il résume sa vision du monde. Sa défense de l'ethnopluralisme est avant tout une mise en cause de l'universalisme qu'il définit comme « ethnocentrisme masqué » : « Ce que je n'ai cessé de combattre tout au long de ma vie se résume dans ce que j'ai appelé l'idéologie du Même, en l'occurrence toutes les formes de pensées, religieuses ou laïques, qui ont eu pour visée, ou pour effet, d'effacer les différences »⁸. L'anti-universalisme d'A. de Benoist se traduit par un engagement nominaliste assumé et, dès lors, par son opposition au monothéisme, à l'« égalitarisme niveleur », à l'idéologie des droits de l'homme, etc., doctrines accusées de racisme ou d'ethnocide. Sa conception du monde est glorification de l'individu enraciné et du particularisme communautaire. Les partis d'extrême droite retiendront d'A. de Benoist et de la Nouvelle droite la condamnation de l'immigration au nom du rejet du mélange.

Dans les années 1990, la Nouvelle droite va chercher à dépasser le clivage gauche/droite par l'opposition au libéralisme politique (jugé responsable de l'atomisation du lien social) et en choisissant comme cible privilégiée les États-Unis, supposés incarner le nivellement égalitaire. C'est également dans ces années-là qu'est exhumée la pensée de Carl Schmitt, non sans un certain succès puisque le juriste nazi a été jugé fréquentable par des auteurs marqués à gauche mais partageant sa définition agonistique du politique. Aussi, Alain de Benoist entretiendra-t-il un dialogue avec la revue américaine *Telos*, qui, bien que fondée par des intellectuels proches de l'École de Francfort, se montre ouverte à l'approche schmittienne de la philosophie politique. La tentation d'unir, par la défense du souverainisme, les rouges et les bruns, trouve aujourd'hui en France une incarnation dans la revue *Front populaire*, fondée par Michel Onfray, et à laquelle collaborent tous ceux qui s'inquiètent des menaces que les minorités font peser sur l'identité nationale.

La tentation de valoriser la différence se retrouve au sein de la pensée décoloniale. Aussi, bien qu'adoptant des positions politiques opposées, celle-ci mobilise-t-elle un argumentaire anti-universaliste.

La pensée décoloniale ou les apories du relativisme

Malgré une forte hétérogénéité, les auteurs dits décoloniaux défendent l'idée que l'universalisme est, *par nature*, lié à l'hégémonie de l'Occident, dont il aurait érigé la particularité en modèle universel. Or, décrire l'universalisme comme *local, incarné* ou, plus fréquemment encore *situé*, c'est le penser dans le lien qu'il instaure avec la communauté, c'est l'assigner à ses conditions historiques d'apparition. Comment alors comprendre l'universalisme de la raison et des droits ou celui de la science sans la présomption de l'égale applicabilité des concepts à toutes les situations et à toutes les régions du monde ?

La confusion majeure de la pensée décoloniale est de déduire du fait que le sujet et la connaissance sont situés dans l'espace et le temps que le projet d'une science tendant par nature à l'objectivité est impossible. Reconnaître que nos jugements tiennent leur forme d'une culture et d'une situation particulières n'est pourtant aucunement incompatible avec leur prétention à une validité objective. Ne devrions-nous pas souhaiter que nos énoncés soient valides indépendamment de leurs conditions d'énonciation, c'est-à-dire sans être liés à la personne que nous sommes ? Autrement dit, valides dans tous les mondes possibles, ou, au moins, dans tous les états d'un même monde, à savoir ce monde-ci ? Défendre la valeur de la science, c'est affirmer celle de la vérité (conçue comme une quête infinie), donc refuser de considérer toute connaissance comme socialement construite.

Or, il arrive fréquemment que, dans les écrits théoriques des auteurs décoloniaux, l'on se contente de mettre en évidence les conditions historiques et sociales de la production du savoir, la généalogie, et d'en déduire que la vérité est liée à des systèmes de pouvoir qui la produisent. Dès lors, la question de la valeur de vérité des propositions perd toute légitimité : une proposition descriptive est considérée comme un énoncé performatif (il n'y a d'autre ontologie que celle de l'énonciateur qui devient le seul point d'ancrage). Bref, on ne distingue plus *être tenu pour vrai* et *être vrai*. Un exemple simple, que nous empruntons à Jean-Jacques Rosat, permet de comprendre cette différence majeure : « Si Dreyfus avait été soumis au régime de l'ordalie et, dans ce système, déclaré coupable, il n'en serait pas moins resté innocent »⁹. Ne pas reconnaître cette différence conduit à définir la vérité comme ce qui est conforme à nos modèles culturels et, par conséquent, à disqualifier les notions de « savoir », de « fait » et de « raison ». La pérennité de la démocratie exige pourtant de ne pas réduire la vérité à la fiction. Les faits nous contraignent, et c'est bien d'eux que dépend la validité de nos énoncés.

Au relativisme aléthique que nous venons d'évoquer s'ajoute un relativisme culturel dont chacun comprend qu'il est incompatible avec l'universalisme. La reconnaissance légitime des différences ne doit pas conduire à les hypostasier. Revendiquer fièrement une incommensurable particularité, n'est-ce pas répéter l'attitude des premiers colons qui, en présence d'êtres si différents d'eux, en ont conclu qu'ils n'étaient pas des humains et qu'il n'y avait guère d'inconvénient à les massacrer ou à les esclavagiser ?

L'usage de l'identité pour se référer à l'appartenance à un groupe de référence est, de surcroît, impropre du point de vue logique. En effet, « personne ne peut être caractérisé uniquement par le fait d'être une femme ou un homosexuel. Il ne s'agit là que d'une caractéristique parmi d'autres, d'un élément de son

9.

Jean-Jacques Rosat, in Paul Boghossian (2006), *La peur du savoir*, Marseille, Agone, 2009, p. 175

10.

Claude Romano, « Être soi-même : une chimère ? », in Jean Birnbaum (dir.), *L'identité, pour quoi faire ?*, Gallimard, 2020, p. 23

11.

Voir Magali Bessone, « Du "je" au "nous" : désagréger l'identité », in Jean Birnbaum (dir.), *op. cit.*, p. 49-63

12.

Titre du beau livre d'Ali Benmakhlouf, Paris, Albin Michel, 2023

13.

Ibid., p. 78

14.

Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'humain ?*, Paris, Hermann, 2014. J. Baechler propose un traité général de l'homme de très grande importance. Souhaitons que l'édition complète de ses articles publiés dans des ouvrages collectifs (6 volumes, à paraître aux éditions Hermann, grâce au méticuleux travail d'Alexandre Escudier) permette d'en prendre la mesure. Voir, sur les trois dimensions structurales, Alexandre Escudier, « "L'unité plurielle" de l'espèce humaine : de l'anthropologie générale à la sociologie historique », in Stéphane Dufoix et Alain Policar (dir.), *L'universalisme en débat(s)*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2023, p. 27-42

identité, si l'on veut, certainement pas d'une identité »¹⁰. Cette fréquente confusion dessine la pente sur laquelle le droit à la différence se dégrade en droit à l'enfermement. Les caractéristiques culturelles doivent donc être appréhendées comme nominales et non substantielles, ce qui permet de saisir l'écart entre ce que je suis (mes déterminations culturelles, sociales, politiques) et qui je suis (la singularité et la multiplicité des expériences que je compose pour en faire le récit)¹¹.

La nécessaire reconnaissance du préjudice subi ne doit pas conduire à l'essentialisme, contre lequel les colonisés ont mené le combat, fût-il *inversé*. Dès lors, il est fondamental de concilier la reconnaissance de l'humanité des autres¹² et l'universalisme.

Reconnaître l'humanité des autres

Débarrassés de l'illusion d'une identité réduisant l'individu à n'être que le produit de sa culture d'origine, nous sommes en mesure de poser les fondements d'un renouvellement de la promesse universaliste, d'en restituer sa portée politique.

La thèse qui lie, par nature, l'universalisme à l'hégémonie ne résiste pas à l'examen des faits : au sein de cette Europe expansionniste, désireuse de coloniser pour civiliser, une critique de l'eurocentrisme a existé précocement (déjà chez Bartolomé de Las Casas). Dans le temps même de la conquête, se développe en Europe une réflexion qui en questionne la légitimité : la distance vis-à-vis des traitements réservés aux habitants des autres régions du monde se manifeste par « la honte de Lemuel Gulliver de retour parmi les siens et le plaidoyer de l'abbé Grégoire pour la "littérature des Nègres" »¹³. Il convient donc de distinguer entre la prétention de l'Europe d'incarner l'universel et celle qu'il existe une universalité.

La nécessité d'être attentif à la pluralité des contextes, n'implique aucunement l'incapacité de transcender cette pluralité en direction de l'universalité. C'est vers l'anthropologie, entendue comme étude de la spécificité générique de l'homme, qu'il convient de se tourner. Car l'anthropologie n'est pas l'inventaire des variations (ces dernières n'en sont que le matériau), mais l'étude des mécanismes généraux de la variabilité, comme l'a montré Lévi-Strauss, suivant en cela Rousseau qui, dans *l'Essai sur l'origine des langues*, note que pour étudier l'homme « il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés ». « Découvrir les propriétés », c'est établir que les choses qui ont le même nom sont *réellement* semblables. L'objectif de la science est de montrer qu'il existe des lois réelles (quel que soit le nom que nous leur donnons : constantes, invariants, mécanismes généraux, impératifs transhistoriques et transculturels) et non seulement des uniformités accidentelles. L'universel fait partie du monde dans lequel nous sommes.

Chercher des fondements anthropologiques, c'est donner à l'anthropologie le rôle d'une science dont l'objet est de « réussir à cerner et expliquer les virtualités humaines », autrement dit de « repérer et expliquer les champs de possibles susceptibles d'actualisation »¹⁴. Jean Baechler a montré que la réalité humaine comprend trois dimensions structurales, lesquelles existent concomitamment : le niveau *singulier*, celui par lequel nul n'est interchangeable, le niveau *culturel*, au sein duquel les virtualités humaines

s'actualisent dans des cercles collectifs d'acculturation, le niveau *spécifique* d'existence de l'espèce dans ses dimensions anthropiques communes.

Un universalisme *critique* ne consiste donc pas à faire fi des différences et des particularités, mais à les conceptualiser comme internes à l'unité substantive de tous les êtres humains. Lorsque l'une de ces différences ou de ces particularités fait l'objet d'une discrimination, n'est-ce pas au nom de l'universel, que nous pouvons réclamer réparation ?

Bibliographie

Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'humain ?*, Paris, Hermann, 2014.

Ali Benmakhlouf, *L'humanité des autres*, Paris, Albin Michel, 2023.

Magali Bessone, « Du "je" au "nous" : désagréger l'identité », in Jean Birnbaum (dir.), *L'identité, pour quoi faire ?*, p. 49-63.

Alain de Benoist, « Entretien », *Zinnober*, 2004.
<http://www.scribd.com/doc/3323579>

Alexandre Escudier, « "L'unité plurale" de l'espèce humaine : de l'anthropologie générale à la sociologie historique », in Stéphane Dufoix et Alain Policar (dir.), *L'universalisme en débat(s)*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2023, p. 27-42.

Jack Goody (2006), *Le Vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard, 2010.

Nonna Mayer et Pascal Perrineau (1989), *Le Front national à découvert*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

Claude Romano, « Être soi-même : une chimère ? », in Jean Birnbaum (dir.), *L'identité, pour quoi faire ?*, Gallimard, 2020, p. 13-30.

Jean-Jacques Rosat, « Sur Foucault et la vérité », in Paul Boghossian (2006), *La peur du savoir*, Marseille, Agone, 2009, p. 172-178.

Michael Walzer, « Nation and Universe », *The Tanner Lectures on Human Values*, Brasenose College, Oxford University, 1^{er} et 8 mai 1989, p. 507-556.
<https://tannerlectures.utah.edu/resources/documents/a-to-z/w/walzer90.pdf>

Une version abrégée a été publiée par *Esprit* en décembre 1992 sous le titre « Les deux universalismes », p. 114-133.