

Pré-impression de l'introduction générale de l'ouvrage de
Stéphane Dufoix & Alain Policar (eds), *L'Universalisme en débat(s)*,
Bordeaux, Le Bord de l'Eau, 2023, 216 p., ISBN : 978-2-35687-964-6
Pagination de l'ouvrage reconstituée ici

INTRODUCTION GENERALE

Troubles dans l'universalisme

Stéphane Dufoix et Alain Policar

Dans la préface qu'il donne en 1961 aux *Damnés de la Terre* de Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre fait preuve d'une impressionnante lucidité :

« Quel bavardage : liberté, égalité, fraternité, amour, honneur, patrie, que sais-je ? Cela ne nous empêchait pas de tenir en même temps des discours racistes, sale nègre, sale juif, sale raton. De bons esprits, libéraux et tendres—des néo-colonialistes, en somme—se prétendaient choqués par cette inconséquence ; erreur ou mauvaise foi : rien de plus conséquent, chez nous, qu'un humanisme raciste puisque l'Européen n'a pu se faire homme qu'en fabriquant des esclaves et des monstres¹. »

Construit sur la fabrication « des esclaves et des monstres », l'universalisme est-il nécessairement raciste ou peut-il se soustraire au destin que lui promettent ses critiques les plus radicaux ?

La première branche de l'alternative mérite à l'évidence un examen approfondi. L'Histoire témoigne, en effet, de l'équivocité de la revendication universaliste, souvent fondée sur la confusion entre l'universel et l'uniforme. Le mot n'a-t-il pas trop souvent servi à la méconnaissance des formes culturelles singulières et, corrélativement, à justifier la domination de l'Occident ? Bref, l'universalisme peut aisément s'égarer dans une attitude de surplomb. La France, tout particulièrement, s'est souvent contenté d'exalter des principes dont elle s'est trop souvent émancipée. Le sang des colonisés n'a-t-il pas marqué d'une tache indélébile le cœur même du républicanisme français ? La France républicaine a trop longtemps accepté l'idée

¹ Jean-Paul Sartre, Préface à Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspero, 1961 (p. 38 de l'édition de 2002 publiée aux éditions de La Découverte).

qu'elle devait apporter la lumière aux peuples du monde, que ceux-ci fussent ou non consentants. Et cette mission impliquait de les « civiliser » et de les intégrer dans la *culture* française (aussi flou soit ce dernier concept), autrement dit de les *assimiler*.

Certes, la justification de l'assimilation a pu utiliser un langage au vernis universaliste lorsqu'il s'est agi d'abolir des pratiques traditionnelles fondées sur l'asservissement et/ou l'infériorisation de certaines catégories (les femmes, en particulier) ou encore de permettre que les avancées scientifiques profitent aux populations colonisées. Et il est également vrai que celles-ci avaient vocation à acquérir la citoyenneté, cette dernière se refusant, en principe, à prendre en compte la couleur de la peau. Il convient aussi de noter que la colonisation a pu, çà et là, se réclamer de valeurs humanistes. Mais cet « humanisme colonial » (selon l'expression de Raoul Girardet¹), compatible avec la perpétuation de l'exploitation, est contradictoire par essence. D'ailleurs, quelle fut la véritable contribution des colonisés à la production des savoirs ? L'échec de cette politique assimilatrice est inscrit dans la nature d'un projet au service d'une politique aux fondements raciaux qui s'exprime avec limpidité dans l'existence de privilèges pour les colons, faisant de ces derniers une sorte d'aristocratie, c'est-à-dire de race à part.

Il n'est donc pas infondé de penser que, malgré la dimension universaliste consubstantielle au concept de citoyenneté, l'idée d'une nation française définie en termes raciaux influence durablement les débats contemporains. On pourrait certes faire valoir que la pensée raciale a reculé en raison de la généralisation de l'opprobre face à l'horreur nazie. On pourrait également souligner que la Constitution de la IV^e République a accordé la citoyenneté aux sujets des colonies, ce qui peut être mis au crédit de l'idéal universaliste. Mais comment expliquer les attitudes vis-à-vis de l'immigration et, tout particulièrement, la présence pérenne d'un mouvement politique xénophobe dont le vocabulaire ne s'émancipe pas réellement des stéréotypes racistes ? Étrangement, du moins en apparence, l'attachement incantatoire à l'universalisme est devenu un leitmotiv de l'identité nationale. Ce qui est proposé aux immigrés est de se plier aux traditions françaises, celles-ci étant supposées universelles par essence. L'universalisme alors n'est plus un humanisme ouvert à la diversité mais une forme de la résistance du nationalisme français. Or l'universalisme se fourvoie, jusqu'à se vider de sa substance, lorsqu'il fait de l'identité nationale la boussole du combat républicain. La confusion entre l'amour de la République et la sacralisation de la nation est largement à l'origine de la construction d'une mythologie politique indifférente à l'histoire, en l'occurrence au passé colonial français. Tant que le regard sur ce passé consistera à présenter de façon quasi symétrique l'œuvre

¹ Raoul Girardet (1972), *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, Hachette, 1995, p. 19.

« civilisatrice » de la colonisation et les crimes commis en son nom, on restera infidèle aux principes républicains. Dans son célèbre *Discours sur le colonialisme*, Aimé Césaire ne disait pas autre chose. Il reprochait en effet au « pseudo-humanisme » d'avoir « trop longtemps rapetissé les droits de l'homme, d'en avoir eu, d'en avoir encore une conception étroite et parcellaire, partielle et partielle et, tout compte fait, sordidement raciste »¹. Rien ne justifie que nous nous glorifions de ces droits en détournant le regard sur la réalité de notre histoire : la célébration de la fraternité n'a empêché ni l'asservissement de populations soumises par la colonisation, et l'indifférence assez générale au racisme le justifiant, ni la collaboration avec le nazisme et la renonciation corrélative à la protection par la citoyenneté.

Il semblerait donc que la France ait bien du mal à renoncer à ce que Michael Walzer (dans *Esprit* en 1992²) désigne comme l'*universalisme de surplomb*³. Le philosophe américain attirait 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 »⁴. 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 »⁵. 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. A cette conception, congruente avec l'esprit du colonialisme, M. Walzer oppose, avec bonheur, l'*universalisme réitératif*.

Un autre nom pour l'*universalisme de surplomb* est celui que propose Aimé Césaire. Le souci fondamental de celui-ci est de dissiper les préjugés raciaux qui ont servi de justification à la colonisation elle-même et, par conséquent, de s'attaquer aux représentations dont les colonisés ont été l'objet. Dans sa magnifique

¹ Aimé Césaire (1950), *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955, p. 7.

² Michael Walzer, « Les deux universalismes », *Esprit*, décembre 1992, p. 114-133.

³ Il est important de noter qu'en 1958, Maurice Merleau-Ponty lui opposait un possible « universel latéral ». Voir « Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale », Assemblée des professeurs du Collège de France, 30 novembre 1958, reproduit in *La Lettre du Collège de France*, hors-série, 2008, p. 19-23.

⁴ Michael Walzer, art. cité, p. 116.

⁵ *Ibid.*

lettre d'octobre 1956 à Maurice Thorez (lettre de démission du PCF), il distingue alliance (entre lutte anticoloniale et communisme) et subordination, et il dénonce l'« assimilationisme invétéré », le « chauvinisme inconscient » et l'eurocentrisme du PCF. Diagnostic qui vaut encore pour notre temps : « C'est une véritable révolution copernicienne qu'il faut imposer, tant est enracinée en Europe, et dans tous les partis, et dans tous les domaines, de l'extrême droite à l'extrême gauche, l'habitude de faire pour nous, l'habitude de disposer pour nous, l'habitude de penser pour nous, bref l'habitude de nous contester le droit à la personnalité »¹. Et au reproche éventuel de « provincialisme », A. Césaire répond qu'il refuse tout aussi bien le « particularisme étroit » que l'« universalisme décharné ». Il n'est pas sans signification de noter que la position de surplomb peut se vêtir d'autres habits, notamment ceux de l'anti-cosmopolitisme, lequel vilipende utopistes invétérés et belles âmes aveuglées.

Un universalisme ouvert à l'altérité, un universalisme pluriel, doit se vouloir « riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers »². Est-il introuvable ? Il ne fait guère de doute que nombre de contributeurs de cet ouvrage répondent positivement à cette question.

Elle ne nous semble cependant pas définitivement réglée. Mais, peut-être, faut-il déplacer la focale vers l'anthropologie ? C'est, en effet, en se demandant quelle sorte de créature est l'être humain, quelle est sa *nature*, que l'universel apparaît comme une réalité épistémique, laquelle résiste aux incessants dévoilements de l'universalisme, compris comme une théorie philosophico-politique. Il nous semble que cette distinction entre, d'une part, *universel* et *universalité* et, d'autre part, *universalisme* représente l'une des raisons des troubles auxquels notre titre fait référence. De l'universel, nous ne pouvons faire l'économie, sauf en défendre un relativisme fort qui limite le travail de l'anthropologue à la collecte des variations et qui, dès lors, accorde à la « culture » un poids exorbitant. Des motivations individuelles alors, nous n'aurions pas à nous soucier, puisque nous serions totalement déterminés par nos appartenances socio-culturelles.

Il existe néanmoins de solides arguments contre toute tentative de définir l'humain. Pour Étienne Balibar, une telle tentative implique une hiérarchisation « En réalité, on n'a jamais pu tenter de “définir” l'humain sans inclure dans cette défi-

¹ <http://msi.net/Lettre-a-Maurice-Thorez>

² Aimé Césaire, « Lettre à Maurice Thorez », art. cité.

nition même le procès infini de démarcation entre l'humain, le supra-humain et l'infra-humain, ainsi que la réflexion de ces limites à l'intérieur des frontières de l'« espèce » humaine »¹. Cette volonté définitionnelle serait une composante essentielle du racisme, de même que la recherche d'une « idée générale » de l'homme serait un élément fondamental de l'universalisme. Nous ne pouvons nier le risque, historiquement vérifié, d'une « tyrannie de l'universel », la délimitation d'une nature humaine pouvant servir à déterminer les individus et les groupes qui n'y appartiendraient pas². Mais aucun lien de nécessité ne s'impose, et notre approche serait invalidée si de la communauté des humains, communauté éthique dont tous les membres sont égaux, certains, en fonction de tel ou tel trait, étaient exclus.

Il existe deux stratégies de réfutation. La première consiste à faire de l'autonomie du sujet le point d'ancrage d'une dénaturalisation. Dans la filiation de Fichte, il s'agit de poser que l'homme, originairement, n'est rien, c'est-à-dire rien par nature et, dès lors, comme le souligne Alain Renaut, c'est la déshumanisation qui est naturalisation, acceptation ou imposition d'une nature : la libération de l'humanité en l'homme implique donc un arrachement à toute naturalisation, lequel l'ouvre à l'autonomie qui est sa destination, en même temps qu'à la véritable universalité humaine³.

La seconde stratégie refuse de se tenir éloigné du regard des sciences sur la condition humaine, sous le prétexte incertain que tout énoncé sur la spécificité d'*homo sapiens sapiens* contient en germe un principe d'exclusion. Le naturalisme⁴ ne nous paraît, par essence, aucunement corrélé à un projet de dissolution de la liberté de l'homme et d'infériorisation de l'infra-humain. Cette stratégie pose un lien substantiel entre politique et anthropologie : la valeur intrinsèque de l'humanité ne doit pas seulement tenir à ce que devrait idéalement être et faire tout homme (universel de droit), mais à ce que sont les hommes et à ce qu'ils cherchent. Il s'agit de proposer une anthropocécée, soit une défense de la valeur intrinsèque de l'humanité fondée sur elle-même, c'est-à-dire « sur ce qu'elle est, sur ce qu'elle fait, et sur ce qu'est la

¹ Étienne Balibar, « Le racisme : encore un universalisme », *Mots*, vol. 18, 1989, p. 13.

² Comment oublier cependant que l'on trouve, chez des penseurs emblématiques des Lumières, tels que Diderot et Kant, une conception forte de l'unité de l'homme qui se tient éloignée de l'universalisme de surplomb et qui reconnaît la diversité des cultures et leur égale dignité ?

³ Alain Renaut, « Les conditions d'un universalisme ouvert à la diversité », conférence prononcée au Cevipof (centre de Recherches Politiques de l'IEP de Paris), 5 avril 2007.

⁴ Le naturalisme, tel que nous l'entendons ici, consiste à estimer la possibilité d'expliquer les représentations normatives en termes causaux. Autrement dit, il se demande s'il est légitime de passer du vocabulaire de l'intentionnalité aux processus physico-chimiques décrits par les neurosciences. Notre point de vue est que les raisons et les causes, bien qu'elles se réfèrent au même événement cognitif, ne constituent pas des propriétés identiques. Naturaliser n'équivaut donc pas à souscrire au réductionnisme éliminatif. Voir, à ce sujet, Joëlle Proust, « Redéfinir l'humain. Pour une convergence des sciences de l'homme », *Le Débat*, n°180, mai-août 2014, p. 56-69.

raison »¹. Nous devons donc nous efforcer de dégager l'essence, entendue au sens épistémologique, essence qui permettrait de saisir l'*éthique* de l'humanité. Ainsi que l'a théorisé Francis Wolff dans *Dire le monde* (1997), nous faisons le monde au sens où nous y *agissons*. Nous parlons du monde non à son sujet mais à partir de lui.

L'animal interlocutif est un animal éthique, il veut le bien pour soi et le bien en soi : « Il y a, pour la raison dialogique, un bien universel. Il suppose le monde vu de toutes parts, de toutes les places où se trouve un sujet d'interlocution. Telle est l'éthique humaniste fondée en raison »². Cette éthique humaniste n'a rien d'abstrait. Elle se réalise de multiples façons (psychologique, émotionnelle, affective, culturelle, juridique, morale, politique et historique) dans la *réciprocité* (chacun considère tout autre comme un autre soi) et l'*égalité* (chacun considère tout autre comme égal à soi). C'est pourquoi la conversation apparaît comme le moyen de transcender les frontières identitaires « en aidant simplement les êtres humains à s'habituer les uns aux autres »³. La curiosité cosmopolite dont parle Kwame Appiah autorise, à partir de quelques points communs, la découverte de modes de penser ou d'agir différents. C'est ainsi que le philosophe en tire ce qu'il nomme la grande leçon de l'anthropologie : lorsque l'étranger n'est plus un être imaginaire, mais un acteur d'une vie sociale humaine, « si nous le voulons tous les deux, nous avons la possibilité de finir par nous comprendre »⁴. L'affirmation de cette possibilité représente le point de départ de la morale cosmopolite⁵.

Construire un monde commun, c'est donc avant tout s'imaginer soi-même comme un étranger. Paul Ricœur indique la voie : si nous ne pouvons évidemment pas nous abstraire de ce que nous sommes, nous ne pouvons non plus abandonner la pensée de l'universel⁶. Michael Walzer, dans le même esprit, souligne que chaque libération de l'oppression, bien que s'accomplissant sur un mode singulier, revêt une portée universelle. N'est-ce pas ce que Dieu rappelle à Amos : « N'êtes-vous pas comme les enfants des Ethiopiens pour moi, ô enfants d'Israël ? [...] N'ai-je pas sorti Israël de la terre d'Égypte, et les Philistins de la Cappadoce, et les Syriens de Cyrène ?⁷. »

¹ Francis Wolff, *Plaidoyer pour l'universel*, Paris, Fayard, 2019, p. 117.

² *Ibid.*, p. 263

³ Kwame Anthony Appiah (2006), *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 134.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵ Robert Fine, dans un autre vocabulaire, avait fortement dégagé le présupposé principal d'une orientation cosmopolite : « L'espèce humaine peut être comprise seulement si elle est traitée comme un sujet, à l'intérieur duquel toutes les différences sont reconnues et respectées, mais conceptualisées comme internes à l'unité substantive de tous les êtres humains ». Robert Fine, *Cosmopolitanism*, Londres, Routledge, 2007, p. 10.

⁶ Paul Ricœur, « Etranger, moi-même », *Semaines sociales : l'immigration*, Paris, Bayard, 1997, p. 93-106.

⁷ Amos 9 :7, traduction de Louis Segond

L'une des erreurs fondamentales, que commettent la plupart de ceux qui tendent à relativiser l'universalisme, est de vouloir contraindre à choisir entre l'universel et la pluralité, alors qu'au lieu de disjoindre il nous faut conjuguer. Comme le pensait Pierre Hassner, l'universel peut être recherché en longueur, en largeur, en hauteur ou en profondeur¹. Il faudrait chausser de bien étranges lunettes pour ne jamais l'apercevoir. C'est pourtant, semble-t-il, celles qu'ont choisies ceux qui considèrent toute chose exclusivement à travers son inscription dans une histoire, ceux qui exaltent l'Ouranos, que Pythagore définit comme le lieu du devenir et du mouvant, et méprisent le Cosmos, l'ordre, l'enveloppe de toute chose. Parce que l'exercice de la raison est universellement partagé, il est une sorte de modèle cosmopolite « en ce que nous sommes égaux dans la reconnaissance de la vérité »². Et, en effet, en tant qu'instrument critique universel, dont la fonction est d'examiner, d'évaluer, de contester, la raison permet la promotion d'un état d'esprit cosmopolitique, c'est-à-dire d'un point de vue cosmopolitique sur soi et les autres. C'est cette capacité qui s'exprime dans notre façon de représenter le monde, de faire d'une chose ou d'un événement un objet pour la pensée, et d'en devenir, propriété spécifiquement humaine, le spectateur.

La raison est donc, plus encore que la faculté de passer du phénomène à la loi, « la capacité de mise en suspens de la réalité afin de pouvoir l'observer »³. Mais aussi de la voir autrement qu'elle est, d'en souligner la contingence et ainsi sortir du monde vécu et « entrevoir alors la possibilité d'un monde commun par-delà mon monde propre »⁴. S'opère ainsi une mise à distance de soi qui permet de porter le regard au loin, de devenir en quelque sorte, selon la belle expression d'Husserl, « le spectateur désintéressé de moi-même ». On comprend alors ce que permet la raison : ouvrir la voie à l'universalisme, c'est-à-dire nous faire passer du sentiment d'appartenance à une communauté à « l'idée cosmopolitique d'un monde commun dans lequel les positions et les situations pourraient être convertibles entre elles »⁵, au citoyen en tant que spectateur du monde, comme le décrit Hannah Arendt. D'un monde commun, celui qu'Étienne Tassin a si bien analysé⁶, au sein duquel chacun se montre capable d'occuper en imagination la position de n'importe quel autre homme. Et cette capacité est celle du sens commun, lequel doit être compris non comme une donnée empirique mais comme une idée régulatrice, une exigence

¹ Pierre Hassner, « Vers un universalisme pluriel ? », *Esprit*, décembre 1992, p. 106.

² Pierre Guenancia, « Un cosmopolitisme de la raison », in Alain Policar (dir.), *Le cosmopolitisme sauvera-t-il la démocratie ?*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 66.

³ Pierre Guenancia, art. cité, p. 69.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁶ Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.

requis, pour utiliser le vocabulaire de P. Ricœur. Exigence qui, une fois les faits écartés, forme « l'architecture invisible du "monde de la vie" dont Husserl dit qu'il "est essentiellement le même, aujourd'hui et toujours". Les invariants ne sont aucunement des constantes observables mais des évidences morales comparables aux évidences intellectuelles sur lesquelles se fonde la science¹. »

Le lecteur percevra sans peine que les contributions que nous avons réunies reflètent les deux pôles que nous venons d'évoquer. Pour les unes, la dénonciation des dévoilements de l'universalisme est une exigence fondamentale, pour les autres, il s'agit de le réinventer. Certes, cette dichotomie ne s'exprime pas toujours avec une telle limpidité. C'est pourquoi nous avons choisi une tripartition. La première partie regroupe les textes de ceux qui, avec des nuances dont nous ne sous-estimons pas l'importance, font de la catégorie de l'universel un élément anthropologiquement définitoire.

C'est le cas d'Alexandre Escudier, dont le choix du titre, « "L'unité plurale" de l'espèce humaine », dessine les contours d'un ambitieux programme, puissamment éclairé par la pensée de Jean Baechler. Peut-on fonder l'universalisme sur le « propre de l'homme » ? Cette perspective se heurte à l'objection de la diversité culturelle. Mais, à la réflexion, elle n'est pas aussi redoutable qu'elle paraît l'être. Pour A. Escudier, « l'humain se signale, partout et toujours, par la co-présence et la co-évolution des trois coordonnées fondamentales (GPS) – ou trois niveaux de réalité – que sont le *général* à l'espèce (G), les *particularisations* culturelles des groupes (P) et les *singularités* individuelles (S) », si bien que le culturalisme dogmatique se heurte à trois conséquences indésirables : le propre d'*Homo sapiens* disparaît derrière les cultures, pensées comme intraduisibles les unes aux autres ; la singularité individuelle se dissout dans l'interchangeabilité ; le principe d'égalité des cultures a récusé l'explication des conditions concrètes de particularisation culturelle et ainsi conduit à une régression épistémique des sciences humaines. Reste entière par conséquent la question du commun anthropique ou, si l'on préfère, du rapport entre anthropologie générale et sociologie historique. A. Escudier manifeste une certaine méfiance à l'égard de l'importance accordée au langage et, plus précisément, à la raison dialogique au détriment, pense-t-il, de l'anté-prédictif. Mais l'originalité de son point de vue est ailleurs : dans la volonté de penser, avec Jean Baechler, ce qu'il nomme « l'unité plurale de l'espèce ». Nous ne pouvons ici reprendre dans le détail sa savante argumentation, ne serait-ce que pour préserver le plaisir de la découverte, et nous nous contenterons d'énoncer les quatre concepts-clés de cette architectonique de l'unité plurale de l'humain : « *Liberté* (en un sens biologique et non métaphysique), *problématicité* (i.e. finalité), *rationalité* (empirique, scienti-

¹ Pierre Guenancia., art. cité, p. 40.

fique, métaphysique, via du faire, de l'agir et du connaître) et *faillibilité* », lesquels apparaissent en relation d'implication analytique réciproque¹. Cette perspective, aussi stimulante soit-elle, rencontre, selon l'auteur, un double écueil. Celui d'abord d'un universalisme diminué, qui pourrait être victime de plusieurs paralogismes (le biologisme, le culturalisme, l'historisme et la monofactorisation des ordres). Celui ensuite d'une humanité diminuée : A. Escudier dégage cinq sources de *capitis diminutio* morale : l'asymétrie des relations de pouvoir, la stratification sociale produite par l'agrégation des inégalités de ressource, la hiérarchie sociale, la hiérarchie internationale, les contraintes d'habitabilité de la Terre. C'est évidemment la viabilité de la démocratie qui est ici en question.

A de nombreux égards, la contribution de Nassim El Kabli est également une réflexion sur le commun anthropique ou, si l'on préfère, sur la différence anthropologique. A l'instar de ce que nous avons voulu souligner plus haut, elle distingue l'universel en tant que principe d'unité et sa traduction éthico-politique qui ne saurait faire l'économie de conflits liés aux différentes façons de la comprendre. Or, de notre conception de l'universel va dépendre notre manière de concevoir notre rapport aux autres, qu'il s'agisse des humains ou, plus largement, des vivants. Si bien que, nécessairement, la question de la frontière est posée. N. El Kabli considère cette notion comme heuristique puisque, grâce à elle, nous pouvons préciser le sens d'*universel*. Et le moins que l'on puisse dire est que l'exercice répond aux attentes que l'auteur s'était fixées. La conception anthropologique de l'universel qu'il défend est en effet soumise aux critiques d'un adversaire redoutable, Jean-Jacques Rousseau, et de cet exercice elle sort puissamment renforcée. Ce choix est justifié par le fait que les critiques actuelles ne sont guère éloignées de celles du citoyen de Genève. Dans une perspective notamment fondée sur sa connaissance des travaux de Francis Wolff, N. El Kabli examine l'objection naturaliste, celle du relativisme culturel et le rejet du cosmopolitisme. Ce dernier est particulièrement important car il se nourrit d'une thèse puissante selon laquelle l'expérience du lien social et politique étant une expérience essentiellement sensible, elle ne peut s'exercer que dans des formes concrètes de rapports qui requièrent la proximité. C'est donc sur des bases extrêmement solides qu'est défendu l'humanisme universel. Celui-ci ne consiste pas à faire fi des différences et des particularités, mais à les penser « comme l'expression de la diversité humaine, et non comme autant de sources de valeurs qui se distingueraient, voire s'opposeraient, les unes et les autres ». Il est donc d'autant plus attentif aux différences que lorsque l'une d'entre elles fait l'objet d'une discrimination, « c'est précisément en son nom, l'universel, que nous réclamons protection et réparation. » Il convient enfin d'assumer l'idée que l'universel est abstrait,

¹ Voir Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'humain ? : Liberté, finalité, rationalité*, Paris, Hermann, 2014.

l'abstraction étant spécifiquement humaine : c'est la marque même de la pensée. C'est sans doute grâce à elle que l'humain, bien que situé, est capable de s'excentrer, voire de se décentrer.

De Rousseau, il est aussi question dans le texte de Myriam Revault d'Allonnes. Si nous sommes attentifs à la rencontre avec l'autre, à la pluralité, ce n'est pas seulement à la rationalité que nous le devons mais aussi à la sensibilité. C'est cette dernière qui autorise l'universalisation subjective et, pour comprendre en quoi consiste cette expression paradoxale il n'est meilleur compagnon que Rousseau, celui qui, dans *l'Essai sur l'origine des langues*, écrit : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés ». Chez Rousseau, le « nature humaine » est une place vide, laquelle installe au premier plan la question de la *potentialité* en tant qu'elle est vecteur de l'universel. M. Revault d'Allonnes évoque ici une « anthropologie de la dénaturation » fondée sur la *perfectibilité*, faculté sans contenu propre mais dont le rôle est de permettre, en fonction des circonstances, aux autres facultés de se développer. Mais, parce que la perfectibilité n'est pas actualisation d'une essence, elle expose l'humain à la perversion autant qu'à la perfection, autrement dit au risque de l'inhumain. L'intérêt de l'analyse de Rousseau, telle qu'elle est restituée par M. Revault d'Allonnes, réside dans le statut accordé à la pitié (soit la « répugnance innée à voir souffrir son semblable »), considérée comme un principe qui, s'enracinant dans la sphère de l'affectivité, va constituer l'humanité comme un universel partagé. L'opérateur de ce principe est l'identification (et non, souligne l'auteur, l'identité), mais une « identification qui implique la distance et interdit la contagion fusionnelle ». Et cette disposition est actualisée par l'imagination. Nous sommes assez proches de Kant et de la notion de « mentalité élargie » : « Penser en se mettant à la place de tout autre », « c'est donc être capable d'adopter le point de vue de l'autre afin de réaliser qu'il parle d'un autre lieu que celui où nous sommes et où nous le situons : c'est la condition de la communicabilité et de l'échange ». Or cette capacité ne relève pas seulement de la dimension rationnelle, mais aussi de celle de l'affect. En portant notre vue au loin, nous trouvons alors une *communauté sensible*, envisagée comme idée régulatrice.

Le texte d'Alain Policar clôt cette première partie, dans une évidente proximité avec les analyses précédentes. En cherchant à fonder l'universalisme sur des structures de pensée communes et transcendantes aux cultures, il assume clairement une position fondationnaliste. Dans cette perspective, l'universalisme est requis par la nature de l'humain : « Il est alors la pensée éthico-politique qui, sur le fondement de l'anthropologie (au sens kantien du terme), se propose de transcender les différences dans l'idée d'humanité. » À l'instar de ce qu'écrivait Lévi-Strauss dans *L'homme nu*, par *nature humaine* il ne faut pas entendre « un empilage de structures

toutes montées et immuables », mais « des matrices à partir desquelles s'engendrent des structures qui relèvent toutes d'un même ensemble, sans devoir rester identiques au cours de l'existence individuelle depuis la naissance jusqu'à l'âge adulte, ni, pour ce qui est des sociétés humaines, en tout temps et en tout lieu ». Dès lors, ce n'est pas oublier que le destin de notre espèce est d'avoir pour mode d'existence la culture et l'histoire. Reste à expliquer comment il est possible de concilier la constitution naturelle de l'humain et la normativité qui le caractérise. A. Policar se réfère alors à l'œuvre de John McDowell. Pour le philosophe sud-africain, « l'accès à la normativité ne constitue pas une sortie hors de la nature, mais le développement d'une autre forme de nature ». La *seconde nature* fait donc partie de la nature au même titre que les phénomènes physiques ou biologiques. Ce naturalisme préserve la spécificité du normatif, c'est-à-dire le fait que les normes relèvent d'un type de justification qui ne peut être assimilé aux explications causales des sciences. Cette perspective autorise une approche définitionnelle de l'humain. L'auteur tire profit des travaux de Francis Wolff et considère la rationalité dialogique comme partie intégrante de la nature humaine, ce qui implique un privilège (que conteste A. Escudier) accordé au langage, plus précisément au « parler à ». Ce qui est central, pour A. Policar, est le souci de ne pas dissocier les dimensions conceptuelle et observationnelle. Dès lors, conclut-il, l'universalisme dessine l'horizon de ce que l'humanité doit accomplir pour être fidèle à sa nature.

La deuxième partie de l'ouvrage comprend des textes qui, sans toujours exclure la possibilité de l'universalisme, relativisent sa portée en insistant sur sa dimension située. En quelque sorte, ses compromissions historiques seraient intrinsèques et non accidentelles. Néanmoins, le titre même de la contribution d'Étienne Balibar, « Universalisme situé : relativité ou conflit ? », invite à complexifier la question.

Pour le philosophe, il importe de soulever trois questions philosophiquement importantes. La première, assez rarement évoquée, est celle de ce qu'il nomme, de manière suggestive, un acte d'énonciation de l'universel : certaines idées ou valeurs sont universelles de manière auto-référentielle. Ce mode de construction, envisagé du point de vue de la pragmatique du discours, n'est néanmoins pas un argument en faveur du relativisme. D'ailleurs, l'attention contemporaine aux questions de traduction est largement fondée sur l'examen des conditions d'énonciation. Dès lors, des propositions qui fondent l'institution peuvent aussi se retourner contre elle et la déstabiliser : songeons ici à la voix des féministes révolutionnaires ou encore à celle des esclaves révoltés d'Haïti, les Jacobins noirs. Ce sujet de l'universel, celui donc qui se constitue dans l'acte même d'une énonciation universalisante, est aussi, selon É. Balibar, ici lecteur de Derrida, celui qui se décale par rapport à « la situation d'énonciation dont il découvre l'instabilité ». C'est notamment le cas lorsque l'universalisme achoppe sur son manque d'universalité. Et, bien entendu, on songe ici à

l'universalisme eurocentrique qui « conduit à inscrire dans la constitution même de l'universel le supplément désagrégateur des différences culturelles et raciales, retournées “performativement” contre leur stigmatisation et leur disqualification ». On imagine ainsi comment l'universel peut se retourner contre l'institution et ouvrir la voie à sa construction dialectique dans ce que l'auteur nomme une « négation de la négation ». Il en décrit trois modalités : la contradiction entre l'universalité théorique des principes et la réalité des pratiques ; celle entre les pouvoirs de rassemblement au sein d'une communauté par un langage déterminé et l'extension nécessaire de ce langage à ceux qui sont victimes de dénis génériques de reconnaissance ; la destitution de valeurs universalisées, tout particulièrement observable dans les situations liées à la décolonisation, au profit d'autres valeurs, ce qui produit, écrit É. Balibar, « un renversement performatif de la particularité discriminée ». Mais là où la sémantique ne voit qu'une opposition entre l'universalisme et le particularisme, la pragmatique montre qu'il s'agit encore d'une énonciation *sub specie universitatis* et, en définitive, met en évidence « le manque d'universalité de l'universalisme lui-même ».

En parfait écho à la réflexion du philosophe, celle de l'anthropologue décrit les mécanismes de l'illusion universaliste en contexte africain. Jean-Pierre Olivier de Sardan se montre d'une grande, mais justifiée, sévérité face aux leçons de morale politique adressés aux peuples africains par les Européens et les Nord-Américains, leçons qui constituent l'universalisme idéologique, lequel a servi des causes bien peu universelles, telles les interventions militaires, pourtant justifiées au nom de la défense des droits de l'homme. Il s'agit donc de tirer les leçons de cet usage dévoyé de valeurs que l'on ne désapprouve pas en elles-mêmes. Et d'abord de comprendre les raisons des réticences à adopter des normes officielles qui reproduisent les normes occidentales. Une cause fondamentale est l'éloignement de ces dernières des logiques et rationalités locales dominantes. J.-P. Olivier de Sardan souligne également l'effet contre-productif de la propension à l'auto-félicitation bruyante. Ces erreurs stratégiques relèvent précisément de l'illusion universaliste, laquelle véhicule la thèse de l'efficacité intrinsèque de l'ingénierie sociale. Si la valeur de développement ou celle de l'aide humanitaire ne sont pas contestées, elles alimentent un sentiment d'humiliation produit par la dépendance à l'aide. Dès lors, en s'inspirant de la célèbre tripartition d'Albert Hirschmann, les attitudes les plus fréquentes ne sont pas celles de loyauté, de refus ou de protestation¹, mais de contournement (« accepter en apparence, et en faire à sa guise en réalité »). En quelque sorte, « l'illusion universaliste est mise à mal par la “revanche des contextes” mais elle perdure imperturbablement ». Au-delà de ce constat lucide et nécessaire, J. P. Olivier de Sardan procède

¹ Albert O. Hirschman (1970), *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995.

à un examen du concept d'idéologie, examen qui lui permet de questionner la production dite scientifique. Il en est ainsi du « culturalisme traditionaliste » (soit l'idéologie qui enferme les modernités africaines dans un passé indéterminé). Toute idéologie scientifique a ainsi tendance à s'ériger en universalisme savant. Et cette propension n'épargne pas les idéologies, telles le décolonialisme, qui sont pourtant fondées sur la dénonciation des illusions universalistes occidentales. Aussi la perspective décoloniale s'universalise-t-elle en se « détachant de la complexité des contextes quotidiens ».

La domination, au cœur du propos, au moins implicitement, de J.-P. Olivier de Sardan est explicitement la thématique retenue par Sonia Dayan-Herzbrun. Il s'agit, ainsi que l'indique le titre de sa contribution, de considérer la domination masculine comme une expression de ce qu'elle nomme « la colonialité du genre ». Le choix du mot *colonialité* est une indication claire de la perspective décoloniale dans laquelle se situe la sociologue. Dans ce cadre, la référence à la notion d'injustice épistémique s'avère particulièrement heuristique s'agissant des femmes en général et, plus particulièrement, des féministes décoloniales. L'autrice se penche sur l'afroféminisme, terme désignant les théories féministes nées sur le continent africain. L'objectif est, selon Nwando Achebe, de « féminiser le savoir en s'efforçant de rendre voix et dignité à un peuple assailli par le souvenir d'avoir été réduit au rang d'objets par les esclavagistes et les oppresseurs coloniaux ». Cette démarche n'équivaut nullement à promouvoir l'idée d'une différence irréductible. Le concept d'*Ubuntu* ne souligne-t-il pas le fait qu'on ne peut faire humanité qu'ensemble ? Il pose donc un universalisable, « à condition de penser l'universel comme pluriel, ouvert, toujours en construction ». S. Dayan-Herzbrun émet donc l'hypothèse que les afroféministes décoloniales, en déconstruisant l'universalité de la domination masculine, ouvrent le chemin de la « dédomination ». Et cette tâche, parce qu'elle est ignorée de ceux qui pensent pourtant la colonialité du pouvoir, « montre à quel point la vision du monde organisée autour de la binarité hiérarchisée féminin/masculin, s'est enracinée et a été intériorisée ». Ne faudrait-il pas, dès lors, prendre au sérieux la thèse selon laquelle le genre est socialement et historiquement construit ? L'approche afrocentriste revisite cette histoire et questionne l'universalité des modèles interprétatifs occidentaux. Les femmes africaines d'avant la colonisation qui, pourtant, vivaient dans des sociétés hiérarchisées et inégalitaires, ont en effet occupé des positions de pouvoir, du fait, comme le souligne Nwando Achebe, « de la flexibilité et de la fluidité de la construction africaine du genre ». Aussi, « au-delà du travail de décolonisation du savoir qu'elles effectuent, les afroféministes décoloniales ont aussi un projet politique de transformation des relations de genre ». Elles rappellent précieusement que l'anatomie des femmes n'est pas leur destin.

De la contestation de l'universalité de la domination masculine, nous passons, avec la contribution de Cécile Canut, à celle de l'universalité de la langue française. Cette dernière, écrit-elle, puise sa perfection dans une essence monarchique. Instrument de lutte contre la barbarie, elle possède, selon Rivarol, une admirable clarté car elle suit une « logique naturelle ». Cette conception va donc se naturaliser et imposer l'idée que la raison est inscrite dans la langue française, les autres relevant de la passion et de la déraison. Langue humaine par excellence, il est légitime, et même nécessaire, qu'elle s'impose universellement. C. Canut souligne que le tour de force de Rivarol, en supposant que la raison s'incarne dans le peuple français, aura été d'inscrire l'universalisme dans la nation. Dans cette perspective, l'impérialisme linguistique colonial répond donc à la « mission civilisatrice » de la France. Les administrateurs coloniaux devant, disent-ils, une impossible communication entre les trop nombreuses ethnies, concluent à la nécessité d'une seule langue d'unification. Cette nécessité se réalise par l'institution scolaire : on comprend à quel point « la politique de *la* langue relève d'une idéologie nationale couplée à une ambition impériale ». Cette politique de *la* langue n'est pas séparable de la politique de la race. Aussi la Francophonie apparaît-elle comme la mise en « corps » du mythe de l'universalité de la langue française. Pensée à la fin du XIX^e siècle par le géographe Onésime Reclus, en laissant entendre que la langue constitue le ferment d'une assimilation coloniale, elle s'inscrit d'emblée dans une perspective impérialiste et racialisée. L'autrice met l'accent sur le fait que ce projet n'ait pas été unanimement perçu par les intellectuels africains. Si la revue *Peuples Noirs, Peuples Africains*, autour de Mongo Beti, l'analyse comme le « dernier avatar de l'impérialisme », il n'en est pas de même de Senghor qui, par ses positions ambiguës, est accusé par la revue d'être le « Rivarol noir ». Dans la filiation revendiquée d'Edouard Glissant, C. Canut montre que l'expansion coloniale a requis l'Universel comme garant de légitimité. Il convient dès lors de provincialiser *la* langue, c'est-à-dire de faire droit à l'incertain, à l'imprévu, à *faire* langage, ce que l'autrice nomme le *langagiaire*. Dans ces conditions, on concevra l'universalisme dans un rapport, un processus « qui réside dans la commune perception du rôle du langage comme praxis, agençant sans relâche les rapports de force et de désir ».

On le constate : l'universalisme est en sursis. C'est cette thématique qui est abordée dans la contribution de Seloua Luste Boulbina. L'autrice distingue, ce qui est trop rarement fait, *universel* et *universalisme* et se demande si, politiquement, le second relève du premier. Interrogation d'autant plus légitime qu'en France l'universalisme s'est confondu avec l'uniformité. Elle procède ensuite, au sein de l'universel, à une distinction entre le logique et le normatif. Alors que le premier détermine les conditions de pensée et ne saurait justifier l'extension impériale du français, l'universel normatif, au contraire, est politique. L'un s'incarne dans Port-Royal, l'autre

dans l'Académie. Cette dichotomie permet de comprendre ce qui est pourtant un oxymore, l'universalisation d'un universel sans les femmes, comme dans le cas paradigmatique du suffrage *universel*. La langue politique ignore la contradiction. Alors qu'aux États-Unis, l'espace public est d'abord social (il inclut les particularités), en France il est d'abord politique (il exclut les particularités). Là-bas, le citoyen est concret, ici il est abstrait. Si, en France, la femme est privée de droit, c'est en raison de sa particularité, de son *genre*. L'homme, lui, n'en a pas ! Chaque femme est donc un exemplaire de son genre et non un individu à part entière. Cette négation, cet universel sans les femmes, se construit sur « la constitution de *surnuméraires* politiques variés dans lesquels il faut d'abord compter les *femmes* et les *colonisés* ». D'une part, une identité particulière, le genre masculin, se confond avec l'universel. D'autre part, la colonie, cette production de l'infériorité en humanité, est au-delà de l'universel. Espace de ségrégation, l'universel, pratiqué comme droit du plus fort, s'y désagrège. On observe ainsi une dénaturation de l'universel : son horizontalité se dissout dans la verticalité des rapports sociaux : « Faute de s'être internationalisé et horizontalisé après les indépendances », il n'est qu'universel de pacotille, « l'un des symptômes majeurs de la colonialité ».

La contribution de Frédéric Fruteau de Laclos, qui clôt cette deuxième partie, se situe dans la filiation latourienne, celle d'un constructivisme radical. Autrement dit, elle interroge l'universel de la science. Pourtant, citant les *Cosmopolitiques* d'Isabelle Stengers¹, l'auteur refuse de considérer son constructivisme comme un relativisme aléthique. Prenant en compte le nouveau sens de l'objectivité impliqué par la révolution de la physique quantique, il défend la nécessité d'articuler constructions de l'esprit et objectivité du réel. Cette insistance sur le caractère situé de l'entreprise scientifique n'implique pas sa relativisation. Il s'agit seulement « d'énoncer les conditions auxquelles son savoir doit se soumettre pour valoir ». Dès lors, les constructivistes sont relationnistes, autrement dit ils mettent l'accent sur la corrélation entre l'extériorité du terme objectif et les postulations du sujet de la connaissance. Aussi ce constructivisme est-il un corrélationnisme, soit la découverte d'une relation entre entités humaines et non-humaines, à l'instar de ce que décrit Latour à propos des microbes, lesquels n'existent que par l'acte de les nommer. S'agit-il ici d'une façon de défendre des positions universalistes ? Oui, s'il est un universel de terrain, « un universel constitué non pas avant l'expérience, mais après elle ou avec elle, dans les interactions concrètes nouées sur le terrain ». Dès lors, une fois l'expérience réalisée, un universel peut être trouvé, « celui de l'efficace des affects d'une part, de la communication des concepts au moyen desquels on rend compte de la nature de ce qui nous affecte d'autre part ». Si la relativité est présente au dé-

¹ Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 2022. Cet ouvrage rassemble les sept textes initialement publiés par Stengers aux Editions de la Découverte sous le même titre en 1997.

part, l'universel est à la fin, grâce à l'élargissement des perspectives. F. Fruteau de Laclos distingue par conséquent deux conceptions de l'universel, l'une, a prioriste, l'autre, a posterioriste : la première est rationaliste, la seconde, que défend l'auteur, est empiriste. Pour cette dernière, les principes ne transcendent pas l'expérience, ils sont donnés avec elle et en elle. Ainsi considéré, l'empirisme a en perspective la production d'un savoir robuste : il a le souci de l'universel. Sa pratique, en mettant face à face les tendances de l'esprit et les faits de la nature, ouvre, comme l'a défendu Jean Laporte, sur une anthropologie.

Il n'est donc pas impossible de faire, dans des conditions strictement définies, de l'universalisme un horizon d'émancipation. C'est, plus ou moins explicitement, cette thématique qui unit les textes de la troisième partie de l'ouvrage.

Réjane Sénac, en s'interrogeant, à travers les mobilisations contemporaines contre les injustices, sur les conditions d'un universalisme émancipé, assume cette perspective. Pour elle, appréhender l'universalisme de manière critique, soit prendre au sérieux le décalage entre la proclamation des principes de la devise républicaine et leurs applications, c'est se donner les moyens d'y être fidèle. Une enquête réalisée auprès de 130 responsables d'associations ou de collectifs, d'entrepreneurs sociaux et d'activistes, engagé.e.s pour la justice sociale et écologique, contre le racisme, le sexisme et/ou le spécisme, a cherché à appréhender les logiques sous-jacentes aux engagements. En filigrane, figurait une question fondamentale, posée en 2010 par Irène Pereira : comment penser à la fois les droits des minorités et l'universalité de l'émancipation politique et économique ? En d'autres termes, en quoi les mobilisations contemporaines contre l'injustice « interrogent-elles l'universalisme comme cadrage du "qui" et de "ce qui" fait politique » ? Le principe d'égalité peut-il constituer la base d'un langage et d'un projet communs ? Souvent perçu comme ayant contribué à l'occultation de la reproduction des rapports de domination, il n'est pas nécessairement le meilleur candidat. On préférera invoquer la justice, l'équité, la visibilité ou la dignité. Pourtant, malgré la défiance à son égard, nombre d'enquêtés perçoivent le potentiel transformatif du principe d'égalité, notamment parce qu'il est le point commun entre les différentes mobilisations, en particulier contre le racisme et le sexisme. La réappropriation critique du principe d'égalité entre donc en cohérence avec les stratégies de mobilisation. Il ressort de l'enquête que les responsables d'association et les activistes interrogés « abordent l'histoire comme un processus toujours inachevé faisant face à un défi vital de réenchantement ». Cette conception processuelle de l'engagement témoigne du fait que le commun résulte d'une convergence des agendas entre justice sociale et écologique, féminisme et antiracisme. Au-delà, elle indique

que les mobilisations contemporaines contre les injustices ne sont pas séparables d'une conception critique de l'universalisme.

Cette conception critique est exemplairement illustrée dans la contribution de Magali Bessone. Celle-ci propose un autre récit de « notre » rapport aux Lumières que celui qui les place dans un rapport de validation réciproque avec « notre » universalisme, un récit de nature à produire une friction et de « penser un *autre* universalisme, qui ne soit pas d'emblée rapporté à la communauté morale et politique auto-constituée en sa défense ». Bref, la critique de « l'universalisme éclairé » peut nous servir à déterminer les conditions de possibilité d'un autre universel. C'est à partir des « Lumières noires », conçues non comme une particularisation colorée des Lumières mais comme un point de vue autorisant la remise en cause de la vision européenne dominante, qu'il va s'agir, par l'étude de la révolution haïtienne, de saisir cet autre universel, un universel en acte, et de le faire nôtre. Alors que l'on présente généralement les Lumières (c'est, entre autres, le cas de Tzvetan Todorov et Dan Edelstein) « dans leur exigence d'universel et par l'universalité de leur geste réflexif » comme consubstantielles à l'Europe, les Lumières noires permettent, selon Charles Mills, de révéler le fonctionnement effectif de sociétés qui « prétendent respecter des normes d'égalité, de liberté et d'inclusion, mais sont racialement structurées ». « Noir », en réalité, ne désigne pas ici une couleur mais un rapport de pouvoir pesant sur un ensemble de populations racialisées comme noires et s'identifiant comme noires, une catégorie raciale donc et non une description physique. Les Lumières noires sont donc, selon Mills, « une philosophie qui se développe à partir de l'expérience distinctive de la subordination raciale dans la modernité » et qui permet donc d'éclairer implacablement cette dernière. Les effets de cette perspective sont de penser un universalisme inclusif dont M. Bessone esquisse les contours à travers la figure de l'intellectuel haïtien, Pompée-Valentin Vastey, dit le baron de Vastey (né en 1781, il sera exécuté en 1820), ardent défenseur de l'universalité du genre humain au-delà des différences de race. Il s'agit donc d'un universalisme « qui renverse la dénaturation, la déshumanisation et la dépersonnification des Africains déportés et mis en esclavage dans les colonies ». Néanmoins, l'universalisme ne peut se contenter d'être inclusif. Il convient, en décentrant et en élargissant le sujet politique des Lumières, de percevoir sa dimension alternative. Ainsi que le souligne M. Bessone, l'universalisme de la révolution haïtienne se pense comme la configuration discursive et matérielle d'un projet émancipateur universel mis en œuvre dans un contexte particulier. Il nous appartient d'hériter de ce récit si nous souhaitons réinventer l'universel.

L'indifférence, voire le mépris, à l'égard de la différence, nous l'avons constaté par la lecture des contributions précédentes, hypothèque gravement l'universalisme républicain. Nous ne saurions nous contenter d'un tel constat. C'est donc à inter-

roger les voies d'un authentique respect de la différence qu'est consacrée la contribution de Sophie Guérard de Latour. La question qu'elle pose est ainsi de savoir si l'avenir politique de l'universalisme peut être républicain. Le néo-républicanisme contemporain, avec Quentin Skinner et Philip Pettit, fournit des outils pertinents pour une critique du modèle français d'intégration. Sa variante française, principalement incarné dans le républicanisme critique de Cécile Laborde, a utilement révisé le fondement normatif de la citoyenneté, et montré que la politisation des minorités non seulement ne contredit pas l'universalisme républicain mais est exigée par celui-ci, en revanche, selon l'autrice, l'effort de révision est inachevé en ce qui concerne l'éthique républicaine. Or, sans cet effort, la viabilité politique des révisions critiques, antiracistes et multiculturelles, est fragile, comme n'ont pas manqué de le souligner les défenseurs du modèle d'intégration à la française. Après avoir examiné, et clarifié, les grandes lignes du fondement normatif de l'universalisme républicain, tel qu'il est théorisé par Pettit et Laborde, S. Guérard de Latour prend au sérieux l'objection du républicanisme classique selon laquelle les demandes de reconnaissance attiseraient les « passions ethnico-religieuses » et affaibliraient la raison inhérente au civisme. Il faut donc être en mesure de répondre à la question de la forme que doit revêtir l'égal respect entre des citoyens encouragés à contester les rapports de domination sociaux et culturels. C'est pourquoi, selon S. Guérard de Latour, il convient de convoquer les travaux d'Iris Marion Young, même si celle-ci ne revendique pas son appartenance au néo-républicanisme. Le recours à Young est néanmoins légitime en raison, selon l'autrice, de l'influence qu'exerce Hannah Arendt sur sa pensée et, tout particulièrement, de son interprétation de la notion kantienne de « mentalité élargie ». Cette interprétation s'oppose à celle de Seyla Benhabib : cette dernière, en percevant le respect comme forme de réciprocité *symétrique* (ce qui est politiquement douteux : il est indécent d'attendre des personnes minorisées qu'elles se projettent dans la position des personnes privilégiées), ne saisit pas la façon dont la mentalité élargie articule trois concepts fondamentaux de la pensée politique d'Arendt, ceux de *commun*, de *pluralité* et de *monde*. Dès lors, le respect comme réciprocité *asymétrique* correspond donc, chez Young, à la disposition éthique requise pour mener la discussion publique entre égaux. Pour l'autrice, « le concept de respect asymétrique permet d'envisager une forme d'universalisme politique qui renonce à l'illusion de transcender les différences et qui, au contraire, les prend en considération dans l'institution de l'égalité civique ».

La contribution de Janie Pélabay est assurément complémentaire de celle de S. Guérard de Latour. On pourrait sans doute dire qu'elle se situe en amont puisqu'il y est question de valeurs républicaines supposées fonder l'universalisme. Mais lequel ? Certainement pas un universalisme de surplomb, homogénéisant et excluant, mais une perspective hospitalière à la diversité, quel que soit le nom qui la qua-

lifiera. Pourtant cette tentative de transformation interne d'une pensée de l'universel se heurte à l'intransigeance des tenants de l'universalisme républicain à la française, lesquels, paradoxalement, tels les communautariens honnis, souhaitent densifier la « communauté morale » par le recours aux « valeurs de la République ». Quelle finalité est assignée à ce recours ? Il s'agit, avant tout, de renforcer les liens éthiques du « nous » politique. Lesdites valeurs, dont le contenu reste (à dessein ?) flou, constituent donc un langage de l'intégration, elles tracent les frontières de la « communauté des citoyens ». Elles ont dès lors une portée clairement identitaire et, ainsi, sont de nature à ouvrir une brèche particulariste au sein d'un discours qui se veut universaliste. Parmi ces valeurs, deux vont donc être privilégiées, la laïcité et l'égalité femmes/hommes, parce qu'elles permettent de poser la question de la compatibilité de l'islam avec la République. C'est par l'éducation, plus précisément par l'enseignement de l'EMC, surtout à partir du ministère Blanquer en 2017, que va être défendu, « l'universalisme républicain ». Mais ne s'agit-il pas là une atteinte à la neutralité axiologique de l'État ? C'est aussi par les politiques d'intégration à destination des migrants. Mais quels migrants ? : « Les non Européens projetant de s'installer durablement sur le territoire, ayant un niveau d'études faible, venus pour des raisons familiales et ne pouvant pas se prévaloir d'une insertion professionnelle préalable et, parmi eux, surtout les femmes ». On voit que les caractéristiques sociales et les origines culturelles de certains nécessitent une forte vérification de leur volonté de se conformer aux « valeurs de la République ». Ces deux exemples d'épaississement des valeurs jettent un doute consistant sur la volonté réelle de conserver un horizon authentiquement universaliste. Ils valident plutôt le diagnostic d'Habermas, lequel évoque « la prédominance d'une culture majoritaire qui abuse d'un pouvoir de définition historiquement acquis pour définir à elle seule, selon ses propres critères, ce qui doit être considéré comme la culture politique obligatoire de la société pluraliste ». En définitive, « le projet universaliste reste bien mieux porté par un langage des droits égaux et par des politiques soucieuses de les faire respecter ».

Ce projet universaliste auquel la plupart des auteurs sont attachés - avec d'importantes nuances qui, nous l'espérons, feront tout l'intérêt de la lecture de cet ouvrage - est-il, en revanche, contesté dans les théorisations qui se réclament du pluriversalisme ? C'est cette question que pose, dans le dernier chapitre, Stéphane Dufoix.

Après une réflexion critique sur le scientisme, l'auteur plaide pour une vision moins normative et plus historicisée de l'épistémologie, vision qui ne peut être sans contresens assimilée au relativisme. Il privilégie les critiques de l'universalisme qui permettent de mettre au jour la dimension impérialiste d'un savoir scientifique qui exclut du champ de la connaissance légitime, en les subalternisant, d'autres formes

de savoir. S. Dufoix construit son argumentation sur une enquête historique riche et géographiquement variée. Il montre, notamment avec Abdelkébir Khatibi, que la scientificité dépend plus de la capacité à s'adapter « à sa situation propre » que de l'universalité. L'indigénisation, dès lors, ainsi que l'écrit Akinsola Akiwowo, est « une approche complémentaire de l'universalisme en tant que perspective de la théorie sociologique ». Il s'agit donc bien d'atteindre, selon l'expression d'Immanuel Wallerstein, un « universalisme vraiment universel ». Y parvient-on avec le concept de *pluriversalisme*, souvent mobilisé dans la littérature théorique décoloniale, nonobstant l'équivocité du terme ? La réponse de l'auteur est positive : nous n'avons pas affaire à une entreprise relativiste mais à un rejet de l'universalisation de la pensée européenne, autrement dit d'une pensée régionale. Il souligne précieusement la nécessaire distinction entre « une perspective universelle objective où le sujet s'oppose à l'objet, et une perspective universalisante "objective" où l'objectivité est l'objet d'un dialogue inter-épistémique ». Dans cette perspective, la pluridiversité apparaît être un projet universel. On peut donc, avec Enrique Dussel, imaginer « un pluriversalisme transmoderne et multiculturel, composé d'universalités diverses qui dialogueraient entre elles, dans un esprit critique ». La transmodernité, ici revendiquée, soit l'évaluation avec de nouveaux critères des aspects positifs de la modernité, participe donc d'une utopie résolument émancipatrice.

Il ne relève sans doute pas du hasard que soit ici évoquée l'horizon d'émancipation. C'est une façon de dire que, sans cette perspective (cette norme, pourrait-on dire) notre réflexion ne mériterait pas une heure de peine. Mais réfléchir sur l'horizon d'émancipation n'est réellement envisageable que si nous élargissons le spectre géographique et culturel des sources de discussion au lieu de nous contenter, comme nous le faisons trop souvent, de nos références habituelles ou, pire, de refuser tout débat sur l'universel à partir de prises de positions politiques sur l'universalisme républicain.