

Sélim ABOU (1928-)

anthropologue, recteur émérite, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban,
titulaire de la Chaire "Louis D. - Institut de France"
d'anthropologie interculturelle.

(1992)

Cultures et droits de l'homme

Leçons prononcées au Collège de France,
mai 1990.

Un document produit en version numérique par Pierre Patenaude, bénévole,
Professeur de français à la retraite et écrivain
Chambord, Lac—St-Jean.
Courriel: pierre.patenaude@gmail.com
[Page web dans Les Classiques des sciences sociales.](#)

Dans le cadre de la bibliothèque numérique: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une bibliothèque développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Pierre Patenaude, bénévole,
professeur de français à la retraite et écrivain,
Courriel : pierre.patenaude@gmail.com

Sélim ABOU, s.j. (1928-)

Cultures et droits de l'homme.
Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990.

Paris : Librairie L'Harmattan, 1992, 145 pp. Collection : Pluriel :
Intervention.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 27 juillet 2012 de diffuser ce
livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : sabou@usj.edu.lb

Polices de caractères utilisée : Times New Roman 14 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word
2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

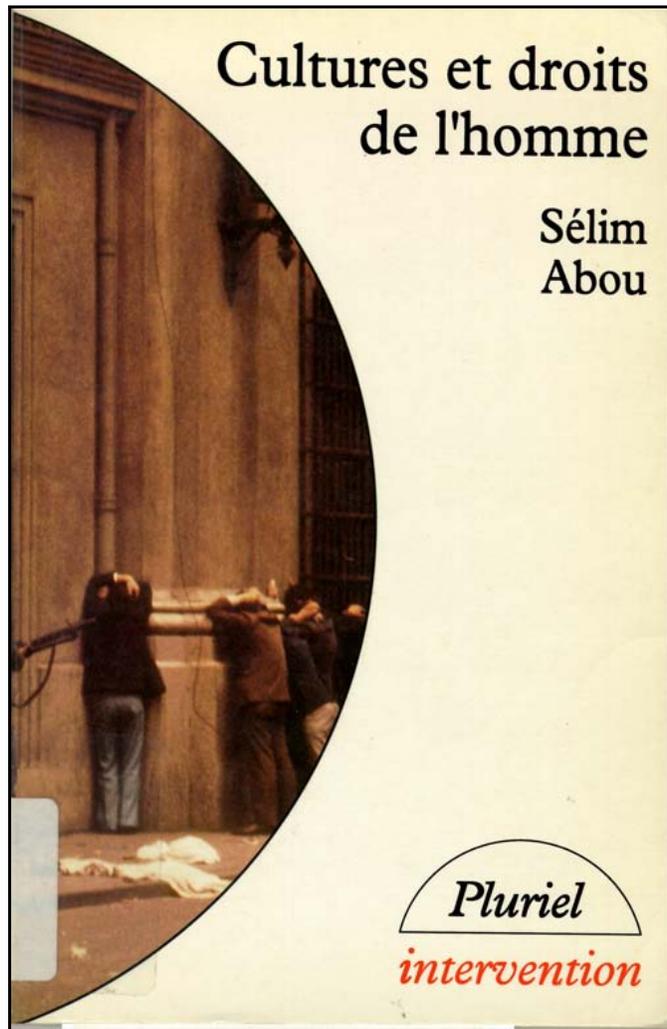
Édition numérique réalisée le 26 avril 2013 à Chicoutimi, Ville
de Saguenay, Québec.



Sélim ABOU

anthropologue, recteur émérite, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban,
titulaire de la Chaire "Louis D. - Institut de France"
d'anthropologie interculturelle.

Cultures et droits de l'homme.
Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990.



Paris : Librairie L'Harmattan, 1992, 145 pp. Collection : Pluriel :
Intervention.

[141]

Table des matières

Quatrième de couverture

INTRODUCTION [9]

LE « DROIT À LA DIFFÉRENCE » ET SES AVATARS [13]

La généalogie du droit à la différence [14]

La thématization du droit à la différence [23]

Les avatars du droit à la différence [31]

L'« HUMANITÉ DE L'HOMME » : PARADOXES ET CONTRADICTIONS

[41]

L'universalisme rationaliste [45]

L'universalisme empirique [57]

L'universalisme formaliste [68]

FONDEMENT ET FONCTION DES DROITS DE L'HOMME [75]

Les ambiguïtés du Droit naturel [78]

Les leçons de la Révolution française [88]

Fondement et fonction des Droits de l'homme [100]

DROITS DE L'HOMME ET RELATIVITÉ DES CULTURES [107]

Droits de l'homme et droit à la différence [113]

Droits de l'homme et processus d'acculturation [119]

Droits de l'homme et sciences humaines [133]

Cultures et droits de l'homme.

Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990.

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Les Droits de l'homme reposent sur deux axiomes. L'unité de l'espèce humaine, au-delà de la diversité des races, des groupes et des individus qui la composent et l'universalité des valeurs humaines fondamentales, au-delà de la relativité des valeurs particulières inhérentes aux diverses cultures. Or du début des années 1950 au début des années 1980, anthropologues, sociologues et philosophes ont battu en brèche le principe de l'universalité et l'humanisme qui en découle, jugés coupables des méfaits de l'impérialisme et du colonialisme. Renvoyant dos à dos les théories relativistes radicales et les fausses figures de l'universalisme, l'auteur tente de poser le fondement des Droits de l'homme, en élucidant les rapports existant entre le Droit naturel, les Droits de l'homme, et le Droit positif. Puis il définit la fonction régulatrice que les Droits de l'homme sont appelés à exercer sur les différentes sociétés et les cultures qui les caractérisent. En conclusion, l'auteur montre comment l'acculturation réciproque qui découle du contact continu entre cultures du Nord et du Sud peut contribuer à la promotion des Droits de l'homme et à l'instauration d'un humanisme critique, l'homme ne se définissant pas seulement par la société politi-

que, mais aussi "par la critique permanente de la société dans laquelle il vit".

Sélim Abou est né à Beyrouth en 1928. En 1946, il entre chez les Jésuites, en France, où il étudie la littérature et la philosophie. Docteur ès lettres, doyen de la Faculté des lettres et Sciences humaines de l'université Saint-Joseph de Beyrouth, il enseigne la philosophie et l'anthropologie. À partir de 1958, il centre ses recherches sur le problème des contacts et des conflits de cultures. Sélim Abou est l'auteur de L'identité des cultures et de Liban déraciné.



Couverture d'après Pierre Faucheux apf

Photo Chas Gerretsen - Gamma

[4]

La série « Intervention » propose dans le cadre d'Hachette-Pluriel des textes inédits sur des sujets d'actualité et rend compte des événements majeurs ou des faits de civilisation qui marquent le monde aujourd'hui.

[6]

DU MÊME AUTEUR

Le bilinguisme arabe-français au Liban (essai d'anthropologie culturelle), Paris, PUF, 1962.

Enquêtes sur les langues en usage au Liban, Beyrouth, coll. « Recherches de l'Institut des Lettres orientales », 1961.

Liban déraciné, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1978, 1987.

L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation, Paris, Anthropos, 1981, 1986.

Béchir Gemayel ou l'esprit d'un peuple, Paris, Anthropos, 1984.

[7]

Libanais, né le 26 avril 1928 à Beyrouth, Sélim Abou termine ses études secondaires dans cette ville en 1945. Un an plus tard, il entre chez les Jésuites en France, où, de 1946 à 1960, il poursuit des études de littérature et de philosophie.

Docteur ès Lettres, actuellement doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'université Saint-Joseph de Beyrouth, Sélim Abou enseigne la philosophie et l'anthropologie.

À partir de 1959, il centre ses recherches sur le problème des contacts et des conflits de cultures, d'abord au Liban ensuite en Argentine et au Canada.

Sélim Abou dirige la collection « Hommes et Sociétés du Proche-Orient », publication de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Beyrouth. Il est l'auteur de nombreux articles spécialisés parus au Liban, en France et au Canada.

[9]

Cultures et droits de l'homme.

Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Le thème que je me propose de traiter – « Droits de l'homme et relativité des cultures » – recouvre une problématique à la fois ancienne et nouvelle : ancienne dans ses articulations formelles, nouvelle dans ses déterminations concrètes. En effet, la Déclaration des Droits de l'homme repose sur deux axiomes étroitement liés : d'une part, *l'unité* de l'espèce humaine au-delà de la *diversité* des races, des groupes et des individus qui la composent ; de l'autre, *l'universalité* des valeurs humaines fondamentales au-delà de la *relativité* des valeurs particulières inhérentes aux diverses cultures.

Or unité et diversité de l'homme, universalité et relativité des valeurs sont les termes antithétiques d'un débat qui, dans sa teneur conceptuelle, remonte à l'origine de la philosophie. Mais jusqu'à la Renaissance, il n'était qu'une variante du problème abstrait de l'Un et du Multiple, qu'il s'agisse du rapport ontologique entre l'espèce et les individus ou du rapport logique entre l'idéal moral et les vertus pratiques. C'est avec la découverte du Nouveau Monde, mais aussi de l'Extrême-Orient et, plus généralement, des civilisations exogènes, que le

débat, en Europe, se concrétise, interposant entre l'espèce et les individus un moyen terme : les groupes et leurs cultures.

À partir du XVI^e siècle, mais surtout au XVIII^e et au XIX^e, théories et doctrines se succèdent, opposant les figures de l'universalisme et de l'unité à celles du relativisme et de la [10] diversité, privilégiant alternativement les unes par rapport aux autres et parfois même les assimilant subrepticement les unes aux autres. Mais, sauf de rares exceptions, le débat demeure limité au cercle étroit des philosophes et des penseurs.

Aujourd'hui, il présente plus d'une nouveauté : il est profondément modifié par l'entrée en scène massive des anthropologues et des sociologues ; il est relayé par les prises de position idéologiques d'une opinion publique avertie et diversifiée ; il est marqué par des théories et des attitudes relativistes radicales, aux motivations multiples, qui heurtent les principes sous-jacents aux Droits de l'homme, sans toujours oser les mettre explicitement en question.

Ce n'est pas sans raison que les défenseurs des Droits de l'homme s'emploient si souvent aujourd'hui à réhabiliter la pensée du XVIII^e siècle contre celle du XIX^e qui l'avait longtemps oblitérée. Soucieux de libérer l'homme du double absolutisme du trône et de l'autel, le Siècle des Lumières et de la Révolution en était venu à ne reconnaître, comme principe et fin de l'organisation politique, que l'homme en général, l'individu abstrait, en tant que raison et liberté. Il est vrai que ses représentants ne s'accordaient guère sur la manière de concevoir et de définir la nature humaine et se souciaient peu de justifier et de situer la relativité des cultures, mais nul ne mettait en question la primauté de l'unité de l'espèce et de l'universalité de certaines valeurs.

Marqué par le déclin des empires et l'essor des nationalismes, le XIX^e siècle opère une inversion radicale. Désormais, c'est le *Volksgeist*, « l'esprit du peuple », qui devient le thème axial de la pensée. La nation n'est plus une association d'individus libres et raisonnables, mais une collectivité ethnique spécifiée par sa langue, son art, sa religion, ses mœurs et ses coutumes, bref par son « génie » particulier. Certes, il ne manque pas de voix pour tenter de [11] rétablir les droits de l'universalisme, mais c'est le particularisme qui triomphe jusqu'aux premières décennies du XX^e siècle.

Le relativisme contemporain, lui, est en rupture de ban avec celui du XIX^e siècle et du début du XX^e. Il en est même, à certains égards, la réfutation. D'une part, il repose sur la mise en accusation des nationalismes européens et de l'impérialisme qui en a découlé ; de l'autre, il prétend restituer le point de vue universaliste en reconnaissant l'égalité de tous les peuples et l'équivalence de toutes les cultures. Mais l'égalité des peuples se réduit au droit de chacun à sauvegarder sa spécificité culturelle ou, comme on aime à le dire aujourd'hui, son *droit à la différence* ; et l'équivalence des cultures est un simple postulat qui reste largement démenti par les faits.

C'est de ce *droit à la différence* qu'il nous faut partir pour dévoiler les transformations qu'il a subies au point de finir par couvrir et justifier, chez ceux qui s'y réfèrent, des attitudes absolument antagoniques. Ce sont ensuite les figures paradoxales et contradictoires de l'universalisme, inhérentes aux diverses conceptions de *l'humanité de l'homme*, qu'il nous incombera de tirer au clair. Il sera alors possible de tenter d'établir *le fondement et la fonction des Droits de l'homme* puis, dans une ultime démarche, de chercher à déceler le point de jonction et de conciliation entre *les Droits de l'homme et la relativité des cultures*.

[12]

[13]

Cultures et droits de l'homme.*Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990.*

Chapitre I

LE « DROIT À LA DIFFÉRENCE » ET SES AVATARS

[Retour à la table des matières](#)

On a pu s'étonner de ce que la Déclaration universelle des Droits de l'homme ne fasse aucune place au droit à la différence, c'est-à-dire en substance aux droits culturels particuliers des entités ethniques. La raison en est simple. Née au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la Déclaration avait pour objectif d'enrayer tous les facteurs de discrimination qui, à la faveur de nationalismes exacerbés, avaient engendré deux conflits planétaires et qui, dans l'Allemagne nazie en particulier, avaient abouti aux formes les plus barbares de l'ethnisme et du racisme. La Déclaration entendait affirmer les principes qui rapprochent les hommes et non ceux qui les séparent, leur droit à l'égalité, et donc à la ressemblance, et non leur droit à la différence. Mais ce qui était ainsi refoulé, à savoir la différence ethno-culturelle, allait bientôt prendre une revanche spectaculaire.

En effet, à partir des années 1950, on assiste à un retour massif à l'ethnicité et aux revendications nationalitaires, retour qui se manifeste sous des formes multiples dans des contextes sociaux, économiques et politiques aussi divers que ceux du tiers monde – lui-même fort diversifié –, de l'Europe occidentale, des États-Unis d'Amérique ou de l'Union soviétique. Le droit à la différence se pose alors dans les es-

prits comme le droit de chaque peuple à affirmer, défendre, sauver ou récupérer sa spécificité culturelle. Il est probablement impossible de savoir à qui [14] revient le privilège d'avoir lancé, sur le marché des slogans politiques, l'expression de « droit à la différence ». Ce qui est certain, c'est qu'elle a fait fortune, parce qu'elle situe dans la perspective démocratique du pluralisme et de l'ouverture une revendication qui, dans son essence, se réfère au contraire à l'uniformité et à l'isolement : la revendication identitaire. Il peut sembler paradoxal de désigner la même réalité de deux termes formellement *opposés* : *identité* et *différence*. En fait, ils ne le sont que lorsque l'identité indique un genre dont les différences sont les espèces. Or l'identité culturelle, par définition particularisante, n'est pas générique, mais spécifique. Elle est distinctive ou différentielle : le problème de l'identité ne surgit en effet que là où apparaît la différence ; un groupe n'a besoin de s'affirmer que par opposition à un autre.

Il fallait, pour lever toute équivoque, préciser le sens de cette équivalence entre deux termes apparemment antinomiques. Pour comprendre la portée du relativisme culturel aujourd'hui dominant, il convient d'abord de retracer la *généalogie du droit à la différence*, c'est-à-dire d'indiquer les formes et les visées des revendications ethno-culturelles qu'il cherche à légitimer ; ensuite d'évoquer la *thématisation du droit à la différence*, c'est-à-dire d'analyser les prises de position théoriques qui visent à le justifier ; enfin, d'en décrire les *avatars*, c'est-à-dire de dévoiler les attitudes contradictoires qui sous-tendent ces théories, les motivent et les orientent.

La généalogie du droit à la différence

[Retour à la table des matières](#)

Retracer la généalogie du droit à la différence, c'est discerner et ordonner les types de revendications ethnoculturelles qui s'en réclament. Ces revendications peuvent émaner de *groupes ethniques* proprement dits, c'est-à-dire [15] de groupes dont les membres sont liés par la conscience d'une histoire ou d'une origine commune, médiatisée et symbolisée par un patrimoine culturel déterminé : ainsi des minorités

ethniques originaires ou immigrées insérées dans un État donné. Elles peuvent être aussi le fait de *nations* juridiquement constituées qui, au-delà des groupes ethniques qui les composent, se conçoivent et se définissent comme des super-ethnies, sous l'impulsion de la politique assimilatrice pratiquée par l'État et d'une idéologie nationaliste axée sur l'exaltation exclusive de l'histoire et du patrimoine communs à toute la population, si hétérogène soit-elle par ailleurs : c'est le cas dans de nombreux pays récemment décolonisés. Elles peuvent enfin surgir d'un *ensemble de nations* qui partagent un certain nombre de traits culturels – tels la langue et la religion – survalorisés, sacralisés, mythifiés par l'idéologie unioniste des États correspondants : ce cas est illustré aujourd'hui de manière évidente par l'ensemble des États qui se réclament de la « nation arabe » ; mais on peut aussi le trouver, de manière plus confuse, dans les revendications de groupes plus hétérogènes, moins politisés, tels ceux qui s'identifient par la négritude ou l'indianité.

Quel que soit le contexte géopolitique dans lequel elles se manifestent, ces revendications identitaires sont fort diversifiées. Pour les repérer et les classer, plusieurs typologies sont possibles, mais aucune ne s'impose *a priori*. Néanmoins, pour qui s'interroge sur leur origine, la typologie la plus pertinente est sans doute celle qui prendrait pour critère les motivations collectives qui les déterminent. Celles-ci peuvent se grouper en quatre catégories, suivant que les revendications expriment le désir d'affirmer une identité incertaine, de défendre une identité menacée, de libérer une identité opprimée, de retrouver une identité perdue.

Le besoin d'affirmer une identité incertaine caractérise notamment les pays d'Afrique et d'Asie qui ont récemment [16] accédé à l'indépendance, après une période plus ou moins longue de domination de type colonial. La résurgence de l'ethnicité se pose ici comme une mise en question globale de *l'acculturation* occidentale qui a substantiellement modifié le cadre de référence de l'identité nationale. L'actualité révèle, à cet égard, deux sortes de réactions, les unes modérées, les autres radicales. La majorité des pays – États et nations – tendent à sauvegarder les acquis de l'acculturation, qui leur donnent accès à la modernité, avec le souci de les intégrer au patrimoine originel, moyennant des politiques avisées d'aménagement linguistique et

culturel. Ces pays ont conscience de se construire une identité de synthèse bien plus complexe que l'identité originelle, mais aussi plus différenciée et plus riche. C'est le cas, à des degrés divers, de pays comme le Sénégal, la Côte-d'Ivoire, la Tunisie ou l'Inde. Mais dans ces pays et ceux qui pratiquent une politique analogue, il ne manque pas d'opposants qui voient dans l'acculturation un processus d'aliénation dont le peuple doit se libérer pour récupérer son « authenticité ».

Cette idéologie de l'authenticité, qui est ici celle de l'opposition, se trouve être ailleurs l'idéologie dominante : elle entraîne alors toute la population, de gré ou de force, dans un processus de contre-acculturation, qui consiste dans le rejet brutal de la culture occidentale héritée de la colonisation, même si on en garde les éléments matériels et techniques devenus indispensables pour la vie moderne. L'idéologie qui préside à un tel processus est dominée par deux phénomènes spécifiques : le *messianisme politique*, qui mobilise les forces vives de la nation autour d'un héros charismatique censé apporter la régénération et le salut, et le *retour aux sources*, qui assigne au peuple la tâche de redécouvrir son identité originelle élevée au rang d'un mythe. De ce type d'idéologie relèvent, par exemple, celles d'un N'krumah ou d'un Mobutu, d'un Kadhafi ou d'un Khomeiny, et, de manière générale, celles qui animent [17] les mouvements fondamentalistes du tiers monde, que ce soit au niveau d'une nation ou d'un groupe de nations.

Le besoin de défendre une identité menacée caractérise, d'une part, les groupes ethniques immigrés et la nation qui les reçoit ; d'autre part, les minorités ethniques originaires englobées dans un État. Dans les deux cas, l'affirmation identitaire a le sens d'une résistance contre la menace d'assimilation. Les immigrés entendent sans doute s'intégrer à la société d'accueil et adopter sa culture, mais non se laisser absorber et déculturer par elle. C'est pourquoi la survie de leur identité et du patrimoine qui lui sert de cadre de référence est nécessaire aussi longtemps qu'ils en ont besoin pour se construire, moyennant des réinterprétations et des combinaisons multiformes, une identité de synthèse à partir de leur héritage ethno-culturel propre et de la culture du pays d'adoption. Il en fut ainsi, à la fin du XIX^e Siècle et au début du xx', dans les deux Amériques, alors submergées par des immigrants de

toute provenance ; il en est ainsi aujourd'hui dans les pays d'Europe occidentale, où affluent des travailleurs étrangers d'origines diverses.

Mais une immigration massive et accélérée peut se traduire, dans la société réceptrice, par un véritable bouleversement social et culturel qui, aux yeux du gouvernement ou de certaines catégories de la population, met en danger l'intégrité de l'identité nationale. La réaction est alors inévitable. Elle est parfois différée : ainsi a-t-on vu récemment, dans certains pays d'Amérique latine tels que l'Argentine ou le Chili, des régimes militaires musclés développer, au nom de la « sécurité nationale », des idéologies étriquées visant à refouler les différenciations introduites par l'immigration dans le style de vie originel de la nation, pour tenter d'imposer, vainement d'ailleurs, des modèles de comportement et de pensée stéréotypés hérités du passé, qui contredisent la synthèse interethnique et [18] interculturelle en cours de réalisation. La réaction peut aussi être immédiate : ainsi voit-on dans des pays libéraux, comme la France ou la Grande-Bretagne, des partis politiques et des mouvements intellectuels s'engager, de diverses façons, dans la défense et l'illustration de l'identité nationale contre les effets perturbateurs de l'immigration.

Quant aux *minorités ethniques* originaires qui entrent dans cette catégorie, ce sont celles qui jouissent, en principe, d'une égalité de droits statutairement garantie, mais qui, en fait, se trouvent menacées d'absorption par un environnement largement majoritaire. Ainsi, par exemple, de la minorité francophone du Canada, plongée dans un océan anglo-saxon, ou de la minorité chrétienne du Liban, perdue dans le monde arabo-musulman, la langue dans un cas et la religion dans l'autre jouant équivalement comme facteurs d'ethnicité. La première de ces deux communautés fondatrices est soucieuse de défendre son identité linguistique et culturelle d'expression française, la seconde de défendre l'allégeance linguistique et culturelle occidentale, plus particulièrement française, qui exprime sa différence et la garantit. Mais le cas du Liban est encore plus complexe. Ce ne sont pas seulement les chrétiens des divers rites qui se replient sur leurs communautés respectives, mais aussi les musulmans - sunnites, chiites - et les druzes, suite à l'éclatement de l'identité nationale de synthèse qui était en cours d'élaboration avant le déclenchement, il y a quinze ans, de cette guerre multiforme, dans laquelle les puissances régionales et internationales ont joué et jouent encore un rôle déterminant. Il est diffi-

cile de savoir dans quelle mesure, vu sous cet angle, le retour de toutes les communautés à l'ethnicité élémentaire constitue une réaction compensatoire à une identité nationale seulement menacée ou déjà perdue.

Le désir de libérer une identité opprimée est au cœur de tous les groupes ethniques minoritaires ou minorisés, privés [19] du droit d'exprimer leurs différences spécifiques dans les domaines majeurs de la vie sociale, tels que ceux de la langue, de la religion, de l'éducation. Leur nombre défie probablement tout inventaire, de même que défie toute typologie la variété des liens existant entre l'oppression politique et l'oppression culturelle. Deux exemples peuvent illustrer la complexité de ces liens. Opprimés politiquement aussi bien en Turquie qu'en Irak, les Kurdes sont paradoxalement plus réprimés culturellement par le régime démocratique d'Ankara que par le régime totalitaire de Bagdad. En Union soviétique, jusqu'à une date récente, la répression politique systématique exercée par le pouvoir communiste s'accompagnait d'une politique culturelle tolérante vis-à-vis des républiques fédérées et parfois même de groupes ethniques sans territoire propre ¹.

D'autre part, l'oppression culturelle n'épouse pas toujours des formes grossières et brutales ; elle peut se faire subtile et rampante. Qu'il nous suffise, ici aussi, de deux exemples. La politique d'assimilation pratiquée par le gouvernement des États-Unis vis-à-vis des Amérindiens a eu recours, à un moment donné, à des mesures indirectes qui pouvaient passer inaperçues : tentatives répétées de liquidation des réserves, fractionnement des territoires indiens en propriétés individuelles, envoi des enfants dans des écoles éloignées du lieu de résidence des parents, enfin stérilisation de femmes indiennes à leur in-

¹ Politique qui n'allait d'ailleurs pas sans ambiguïté : de petits groupes comme les Doungans (Chinois) ou les Kurdes voyaient leurs cultures préservées en fonction de la politique étrangère de l'URSS ; les différences entre les langues turques des diverses républiques d'Asie centrale étaient renforcées, pour se prémunir contre le panturquisme. Cf. BENNIGSEN Alexandre et LEMERCIER-QUELQUEJAY Chantal, *Les musulmans oubliés. L'islam en Union soviétique*, Paris, PCM, François Maspéro, 1981, pp. 78-79, 168-170, 275.

su². L'autre exemple concerne l'Union soviétique. Sa politique culturelle [20] tolérante n'était pas dépourvue d'arrière-pensée. Pour le pouvoir communiste, le pluralisme ethno-culturel des minorités représentait, semble-t-il, une superstructure qui, lorsqu'elle véhiculerait une idéologie internationaliste commune, entraînerait la disparition des différences nationalitaires. On s'efforçait d'ailleurs d'acclimater dans les langues de l'Union le plus grand nombre possible de mots russes destinés à leur donner un fond commun avec la langue du « grand frère ». Les langues sans alphabet propre, transcrites d'abord en caractères latins adaptés, le furent ensuite en alphabet cyrillique. Enfin, pour mieux assurer ce lent processus d'assimilation, l'enseignement de la langue russe fut rendu obligatoire dans toute l'Union soviétique³. Mais ces mesures répressives larvées aboutirent plutôt à aiguïser les revendications ethniques qui, longtemps refoulées, s'expriment aujourd'hui avec violence. S'il est une leçon à retenir dans ce domaine, c'est que l'oppression culturelle des minorités ethniques ne peut qu'affermir les identités qu'elle prétend supprimer et renforcer les revendications qu'elle cherche à étouffer. L'histoire nous en fournit une preuve exemplaire : le cas des Juifs et des Arméniens, dont l'identité, au-delà de toutes les métamorphoses qu'elle a subies, a survécu à plusieurs siècles de persécution et à tous les aléas de la dispersion.

Le désir de retrouver une identité perdue se manifeste dans les sociétés industrielles avancées du monde occidental, où les citoyens ont de plus en plus de mal à s'identifier à une culture nationale qui tend à les atomiser en les privant des liens de solidarité qui médiatisaient leurs aspirations fondamentales. En Europe et singulièrement en France, la résurgence de l'ethnicité répond à des raisons diverses mais qui toutes renvoient, en ultime instance, au besoin de trouver dans la communauté ethnique le sentiment de sécurité et la reconnaissance que la société nationale [21] ne parvient plus à garantir. Raison économique d'abord, car ce n'est pas par hasard que les mouvements au-

² Voir *Les Indiens d'Amérique du Nord*, in « Problèmes politiques et sociaux. Dossiers d'actualité mondiale », *La Documentation française*, n° 448, 9 octobre 1982, p. 23, paragraphe : « Stérilisation et expérimentation médicales ».

³ Voir BENNIGSEN Alexandre et LEMERCIER-QUELQUEJAY Chantal, *Les musulmans oubliés*, *op. cit.*, *passim*.

tonomistes qui se réclament d'une identité ethno-linguistique particulière sont issus en général de régions qui se jugent économiquement défavorisées et relativement abandonnées. Raison politique ensuite, car l'affirmation des identités ethniques apparaît comme une réaction compensatoire contre le déclin des identités nationales au profit d'une identité européenne encore incertaine et confuse. Raison culturelle enfin, car s'il est vrai que les sociétés européennes, grâce à une expérience historique riche de virtualités, se révèlent capables d'inventer de nouvelles formes de solidarité, il reste qu'elles sont largement affectées par les modèles niveleurs et anonymisants de la civilisation technologique, axée sur l'impératif de la production et de la consommation.

En Amérique du Nord et surtout aux États-Unis, le réveil des identités ethniques n'est pas non plus étranger à l'argument socio-économique. En effet, à partir des années 1960, suite à la suppression des lois raciales et au développement du programme des droits civiques, les groupes ethniques issus de l'immigration réclamèrent l'application à leurs communautés respectives des mesures préférentielles décidées en faveur des Noirs, à savoir la distribution à chaque communauté d'un nombre de postes proportionnel à son volume dans les domaines de l'administration, de l'industrie et de l'éducation. Le succès d'une telle revendication devait nécessairement porter les groupes ethniques à se renforcer, à opérer une sorte de retour aux sources, soutenu par des recherches et des publications souvent subventionnées par l'État. Mais au-delà de son aspect utilitaire, la résurgence de la référence ethnique apparaît globalement comme une réaction puissante contre l'anonymat sécrété par la société nationale : « Il est facilement compréhensible, note un sociologue américain, qu'un tel phénomène se produise dans les sociétés [22] bureaucratiques de notre temps, qui traitent l'individu comme une entité numérique anonyme. Il n'est pas étonnant que des personnes que l'on distingue plus souvent par leur numéro que par leur nom, veuillent établir solidement l'importance de leurs pères ⁴. »

⁴ HANDLIN Oscar, « El pluralismo cultural en la sociedad moderna. Pertenencia étnica y unidad nacional : un dilema norteamericano, », in *Culturas*, UNESCO, vol. IV, n° 2, 1978, p. 169. Voir O. HANDLIN, *The Uprooted : The Epic Story of the Great Migration that Made American People*, Boston-Toronto, Little, Brown & Co, 1973, p. 286.

Quel que soit le type de motivations qui le détermine, le retour à l'ethnicité a donc le sens général d'un repli stratégique destiné à permettre à la culture ethnique de relayer une culture nationale devenue inapte à remplir adéquatement sa fonction, parce que vécue et perçue comme incertaine, menaçante, répressive ou dépersonnalisante. En effet, la fonction ultime de toute culture est de fournir à l'individu des mécanismes de sécurité contre la récurrence d'une situation originelle angoissante. Mais il ne s'agit plus ici des angoisses particulières que peuvent provoquer une conjoncture économique précaire, une situation sociale instable ou une circonstance politique hostile. Celles-ci ne sont que l'écho diversifié de cette angoisse ontologique matricielle que Hegel qualifiait de « peur primordiale absolue »⁵, suscitée par l'apparent non-sens de la vie en tant qu'elle va inexorablement à la mort. Peur pour la vie, peur de la vie ; peur de la sexualité qui la produit, préfigurée par le traumatisme de la naissance, peur de la mort qui la détruit, préfigurée par le fantasme du retour au sein maternel. C'est contre cette terreur primordiale que la culture fournit des mécanismes de défense, en soumettant les deux phénomènes naturels qui en sont la cause à un traitement proprement humain. Celui-ci consiste à conférer à la sexualité, dans le cadre de la famille, et à la mort, dans celui de la religion, la capacité [23] de répondre au besoin le plus constitutif de la personne humaine : le besoin d'être reconnu, c'est-à-dire accepté, estimé et aimé, non seulement durant cette vie, mais au-delà d'elle. C'est la famille qui, par l'opération symbolique de la nomination, reconnaît immédiatement l'enfant et, par celle de la présentation, le propose à la reconnaissance de la société. C'est la religion qui, par la puissance symbolique du mythe et du rite, donne à cette double reconnaissance sa plénitude, en inscrivant l'individu dans la continuité d'une lignée qui plonge ses racines dans le passé et défie l'avenir, en lui assurant ainsi la survie dans la mémoire de ses descendants et en lui donnant le sentiment que la mort est le renouvellement de la vie. Or lorsque, pour une raison ou l'autre, la culture nationale se révèle incapable de médiatiser ces opérations symboliques qui fournissent à l'individu les conditions de la reconnaissance, lorsque, d'une manière ou de l'autre, la société nationale tend à banaliser la sexualité et à occulter la mort, il est normal que l'individu opère un repli sur sa communauté d'origine

⁵ HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, t. I, p. 166.

pour y trouver les sources de la reconnaissance qui donne sens et valeur à son existence. Ce n'est pas sans raison que, dans les publications destinées à illustrer ou à « reconstruire » les identités ethniques, l'accent est mis sur les valeurs familiales et religieuses inhérentes au patrimoine culturel ancestral ⁶.

La thématization du droit à la différence

[Retour à la table des matières](#)

Des quatre types de revendications ethno-culturelles qui viennent d'être évoqués, les trois premiers sont à l'origine des théories et des idéologies relativistes qui, depuis près de trente ans, dominent le monde intellectuel et l'opinion [24] publique en Occident. À partir des années 1960, africanistes et orientalistes prennent pour thème préférentiel le droit à la différence des peuples décolonisés, soucieux d'affirmer une identité rendue incertaine par les apports de l'acculturation ; américanistes et indigénistes celui des minorités indiennes, désireuses de libérer leur identité opprimée par leurs gouvernements respectifs ; sociologues et psychologues celui des travailleurs immigrés, anxieux de défendre leur identité menacée par les sociétés réceptrices. Leurs écrits, largement répercutés par la presse, se prolongent en débats idéologiques passionnés. Quant au sentiment de la perte d'identité, suscité par l'anonymat des sociétés industrielles avancées, il est présent à l'acte même de la thématization du droit à la différence, dans la mesure où les doctrines relativistes radicales impliquent, chez leurs auteurs occidentaux, une dépréciation de leur propre civilisation, compensée par l'idéalisation des cultures primitives ou traditionnelles. Mais il convient de distinguer dès l'abord deux catégories de doctrines relativistes. La première considère la relativité des cultures comme elle-même relative, c'est-à-dire n'excluant ni l'existence de valeurs universelles, ni la possibilité de la communication interculturelle, ni les avantages de l'acculturation. Nous l'envisagerons en fin de parcours, quand il s'agira d'explicitier les rapports entre les Droits de

⁶ Pour une plus grande explicitation du contenu de ce paragraphe, voir Sélim ABOU, *L'identité culturelle, Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Éditions Anthropos, 1981/1987, pp. 213-219.

l'homme et la relativité des cultures. La seconde considère cette relativité comme absolue : elle nie l'existence de valeurs universelles, affirme l'imperméabilité des cultures et déplore leur croisement. La logique qui y préside ne va pas sans contradiction : elle part de la condamnation de l'ethnocentrisme pour aboutir à l'éloge du même phénomène. Mais ce qui est condamné, c'est l'ethnocentrisme dont s'est rendu coupable l'Occident, tandis qu'est justifié et valorisé celui que pratiquent les peuples du tiers monde.

[25]

La critique de l'ethnocentrisme est au principe des doctrines et des idéologies relativistes. C'est le livre de Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, commandé et publié par l'UNESCO en 1961, qui donne le signal de départ et prend aussitôt valeur de manifeste. Il se veut un réquisitoire rigoureux contre l'ethnocentrisme, son origine et ses effets. Son origine ? C'est ce que l'auteur appelle le « faux évolutionnisme », qui « traite les différents états où se trouvent les sociétés, tant anciennes que lointaines, comme des *stades* ou des *étapes* d'un développement unique qui, partant du même point, doit les faire converger toutes vers le même but ⁷ ». Cet évolutionnisme social et culturel, rappelle l'auteur, est antérieur à la théorie scientifique de l'évolutionnisme biologique, puisque ses fondateurs, « Spencer et Taylor, élaborent et publient leur doctrine avant *L'origine des espèces* ou sans avoir lu cet ouvrage ⁸ ». En réalité, c'est Lewis Morgan qui en devient le représentant le plus prestigieux, en partie grâce à l'usage que, à son étonnement, Engels et Marx font de son livre, *La société archaïque* ⁹ pour étayer leur propre théorie. Morgan, on le sait, range les cultures sur une ligne continue allant de la sauvagerie à la civilisation en passant par la barbarie, chacune de ces étapes comprenant à son tour plusieurs stades progressifs. Or, aux yeux des relativistes, soutenir cette vision de l'Histoire, c'est faire de la civilisation occidentale, placée au sommet de la hiérarchie, le destin obligé de toutes les cultures, et des étapes qui y conduisent les relais nécessaires qu'elles sont appelées à

⁷ LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Paris, Éditions Gonthier, UNESCO, 1961, pp. 23-24.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹ *Ancient Society* a été publié pour la première fois en 1877. Pour la version française, voir Lewis MORGAN, *La société archaïque*, trad. H. Jaouiche, Paris, Éditions Anthropos, 1971.

franchir. C'est là le fondement théorique de l'ethnocentrisme qui a sévi si longtemps en Occident. Ses effets pratiques sont connus. Convaincue de sa supériorité, [26] jugeant et jugeant le reste du monde à l'aune de ses propres critères, l'Europe s'est donné pour vocation d'étendre les bienfaits de sa civilisation aux autres continents, pour les aider, au nom du progrès, à rattraper leur retard social et culturel, justifiant, sous ce motif apparemment généreux, l'entreprise meurtrière de la colonisation, qui relevait en réalité du double appétit de domination politique et d'exploitation économique.

Pour ruiner le fondement théorique de l'ethnocentrisme, il n'est que de démystifier l'idée de progrès qui sous-tend la vision évolutionniste. Cette idée, qui s'est développée au XIX^e siècle, s'est en effet révélée être un mythe. Le progrès technique dont s'enorgueillit l'Occident est loin d'avoir entraîné, comme on le pensait, un progrès général couvrant les autres domaines : politique, social, moral, esthétique. C'est là une constatation de sens commun, que les atrocités des deux guerres mondiales suffisent à conforter. Mais les maîtres à penser poussent plus loin leur critique. Si l'Occident peut aujourd'hui affirmer sa supériorité dans les domaines de la technique et de l'administration, d'autres parties du monde l'avaient devancé, dans ces mêmes domaines, au cours de l'histoire ; et d'autres parties du monde continuent, de nos jours même, à le surpasser dans d'autres domaines, tels que celui de la connaissance des ressources du corps ou des relations entre le physique et le moral. La notion de supériorité est donc diachroniquement et synchroniquement relative : elle varie en fonction des critères qui président à la comparaison des cultures ¹⁰. La conclusion à laquelle aboutissent Lévi-Strauss et, dans son sillage, nombre d'ethnologues, de sociologues, d'historiens, voire de philosophes, séduits par l'approche structuraliste qui privilégie le système ou la synchronie par rapport à l'histoire ou la diachronie, c'est que la continuité du temps est fallacieuse, qu'elle n'est pas signifiante, qu'elle n'est orientée [27] vers aucune finalité d'ordre noétique ou d'ordre moral. Ce qui s'est succédé au hasard du temps et qui coexiste au gré de l'espace, ce sont des cultures extrêmement diverses, irréductibles les unes aux autres. De ce point de vue, ce qu'on appelle la civilisation occidentale n'est rien d'autre qu'un ensemble de cultures différenciées qui ne jouissent d'aucun pri-

¹⁰ Voir Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, *op. cit.*, pp. 46-50.

vilège, mais vont au contraire rejoindre les autres cultures sur le tableau immense de la diversité ethnique. La civilisation, selon Lévi-Strauss, consiste simplement dans « la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité [...]. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité ¹¹. »

De cette conclusion découlent deux conséquences. La première est que toutes les cultures sont égales, en ce sens qu'elles exercent toutes, chacune avec ses ressources propres, la fonction de protéger l'homme contre l'hostilité de la nature et les turbulences de l'histoire. La seconde est que cette égalité fonctionnelle des cultures signifie aussi bien leur équivalence, en ce sens qu'elle légitime les systèmes de valeurs particuliers, si différents soient-ils, grâce auxquels les diverses cultures accomplissent la même fonction. Tous les systèmes de valeurs sont donc équivalents et il n'est pas d'étalon absolu auquel les mesurer et les juger. C'est le sens de la réponse que Claude Lévi-Strauss opposait, il y a dix ans, à Raymond Aron, lors d'un débat sur la relativité des cultures. « Je voudrais, disait Aron, poser à M. Lévi-Strauss, une seule question, simple et fondamentale à la fois [...]. Nous sommes incapables, dit-on, de déterminer la valeur relative des diverses cultures. Ne portons-nous pas pourtant des jugements de valeur sur les pratiques et les idées d'autres cultures ? Est-il impensable, pour M. Lévi-Strauss, qu'en dépit de la diversité des moralités (au sens hégélien) ce qui est bon dans une société le soit aussi dans toutes les autres ? Des [28] jugements universels sur des comportements moraux sont-ils incompatibles avec le relativisme culturel ? » Lévi-Strauss esquive le problème : « L'ethnologue rencontre à la fois des croyances, des coutumes, des institutions, qu'il peut étudier, dont il peut proposer une typologie sans aucune préoccupation d'ordre moral [...]. Je n'essaierai donc pas de répondre à cette question. Je dirais que c'est une aporie, que nous devons vivre avec elle, tâcher de la surmonter dans l'expérience du terrain, en renonçant, par sagesse, à lui donner une réponse théorique ¹². »

¹¹ LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, op.cit., p. 77.

¹² Extrait du débat qui a suivi une communication de Claude Lévi-Strauss à l'Académie des sciences morales et politiques, le 15 octobre 1979, sur le thème : « Culture et nature : la condition humaine à la lumière de l'anthropo-

La thèse relativiste ne s'arrête pas là ; elle pousse sa logique jusqu'à ses ultimes conséquences, mettant en question l'opportunité des relations interculturelles. Si chaque culture a ses valeurs propres, que l'on ne peut juger de l'extérieur, la seule attitude éthiquement justifiable est de respecter son intégrité, son identité, c'est-à-dire son droit à être différente. Dès lors, le croisement des cultures – en fait le contact de la culture occidentale avec les autres cultures – et les processus d'acculturation qui en découlent deviennent éminemment suspects, car ils portent atteinte à la spécificité de la culture réceptrice. Ce qui est ici condamné, ce n'est pas seulement l'acculturation forcée, qui s'effectue dans le cadre des rapports de domination, mais aussi bien l'acculturation désirée, qui se réalise dans une perspective de développement. On peut schématiser ainsi la logique de cette thèse : l'idéologie du développement n'est, le plus souvent, qu'un succédané de celle du progrès ; qu'on le veuille ou non, elle tend à la suppression des différences et à l'homogénéisation culturelle du monde. Aussi doit-on regretter que les peuples du tiers [29] monde se laissent fasciner par les modèles de la civilisation occidentale : « Les ethnologues, écrit Lévi-Strauss, inspirés par un profond respect des peuples qu'ils étudiaient, s'interdisaient de formuler des jugements sur la valeur comparée de leurs cultures et de la nôtre, au moment où ces peuples, accédant à l'indépendance, ne semblaient, quant à eux, entretenir aucun doute sur la supériorité de la culture occidentale [...]. Le dogme du relativisme culturel est ainsi mis en cause par ceux-là mêmes au bénéfice desquels les ethnologues avaient cru l'édicter ¹³. » Il y a plus : si l'acculturation occidentale des peuples décolonisés est chose regrettable, celle des Amérindiens, même souhaitée par eux, est chose criminelle. Évoquant le « mouvement des Indiens vers le monde blanc », Pierre Clastres parle de « cette répugnante dégradation que les cyniques ou les naïfs n'hésitent pas à appeler du nom d'acculturation ¹⁴ ». Au début des années 1970, nombre d'américanistes français et anglo-saxons proclament des opinions

logie », in *Commentaire*, n° 15, automne 1981, p. 372. Voir par ailleurs la critique du relativisme culturel, en particulier de Claude Lévi-Strauss et de Michel Leiris, par Raymond Aron, *Études sociologiques*, Paris, PUF, 1988, chap. 10 : « Thème du développement et philosophie évolutionniste », surtout pp. 264-278.

¹³ LEVI-STRAUSS Claude, « Culture et nature », *op. cit.*, p. 367.

¹⁴ CLASTRES Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 32.

semblables ¹⁵, aujourd'hui reprises en chœur par la majorité des anthropologues latino-américains. Pour eux, le terme même d'acculturation est une imposture car, dans la réalité, tout contact conséquent des Amérindiens avec le monde blanc se traduit par leur déculturation et leur désorganisation sociale.

Il est donc urgent de protéger la diversité des cultures contre le danger de l'acculturation. A cet effet Lévi-Strauss préconise des relations interculturelles tempérées, dont Tzvetan Todorov résume ainsi la teneur : « Une communication modérée, maintenue à l'intérieur de certaines [30] limites, constitue un avantage incontestable [...]. Mais si la communication s'accélère, alors les différences s'estompent et l'on s'avance vers l'universalisation de la culture c'est-à-dire d'une culture au détriment des autres [...]. Passé un certain seuil, la communication est donc néfaste, car elle conduit à l'homogénéisation, laquelle équivaut à son tour à un arrêt de mort pour l'humanité ¹⁶. » Dès lors, l'ethnocentrisme pratiqué par les sociétés non occidentales acquiert la légitimité d'une stratégie d'autodéfense. Vues du côté des peuples du tiers monde, les attitudes ethnocentriques sont, au dire de Lévi-Strauss, « normales, légitimes même [...], toujours inévitables, souvent fécondes, et en même temps grosses de danger quand elles s'exacerbent ¹⁷ ». Aux yeux des relativistes, elles représentent « le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent et trouvent dans leur propre fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement ¹⁸ ». Le cercle est

¹⁵ Voir, à ce propos, le dossier « Anthropologie et impérialisme II », in *Les Temps modernes*, n° 299-300, juin-juillet 1971. Voir aussi les extraits et résumés du débat organisé par la revue américaine *Current Anthropology* en décembre 1968, objet du dossier « Anthropologie et impérialisme I », in *Les Temps modernes*, n° 293-294, décembre-janvier 1970-1971.

¹⁶ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 91.

¹⁷ LÉVI-STRAUSS Claude, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, pp. 15-16.

¹⁸ *Ibid.*, p. 15. Dans l'avant-propos de mon livre *L'Identité culturelle*, *op. cit.*, j'écrivais : « Quand le procès de l'ethnocentrisme est instruit par un Claude Lévi-Strauss ou un Roger Bastide, on ne peut que souscrire à l'acte d'accusation » (p. 9). Une lecture plus complète et plus attentive de Lévi-Strauss m'a conduit à remettre en question mon jugement. Il y a, en effet, un abîme entre l'attitude de Bastide qui condamne clairement l'ethnocentrisme et reconnaît les vertus de l'acculturation et celle de Lévi-Strauss qui tend à ne souligner

bouclé : condamnable chez les Occidentaux, l'ethnocentrisme est louable chez les autres ¹⁹.

[31]

Les avatars du droit à la différence

[Retour à la table des matières](#)

Telle est, esquissée dans ses déterminations essentielles, la logique inhérente à la doctrine relativiste radicale, instaurée par Claude Lévi-Strauss, répercutée par d'autres spécialistes des sciences humaines, vulgarisée par les moyens de communication de masse et répandue dans l'opinion publique. Elle tire sa cohérence des liens de causalité qu'elle établit entre des séries de jugements d'apparence apodictique, qui sont en réalité autant d'hypothèses. Si l'histoire n'est orientée vers aucune finalité, si elle ne révèle rien sur la nature humaine, il est cer-

que les échecs de l'acculturation (déculturation, ethnocide) et qui finit, de ce fait, par justifier l'ethnocentrisme qu'il avait antérieurement critiqué.

¹⁹ En réalité, Lévi-Strauss semble justifier l'ethnocentrisme en soi, quel que soit le peuple qui le pratique, puisqu'il y voit des « inclinations » et des « attitudes [...] consubstantielles à notre espèce », « dont il serait illusoire d'imaginer que l'humanité puisse un jour s'affranchir ni même qu'il faille le souhaiter » (*Le regard éloigné*, op. cit., pp. 15-16). Voir la critique de Michel Giraud, « Le regard égaré : ethnocentrisme, xénophobie ou racisme ? » in *Les Temps modernes*, n° 459, octobre 1984, pp. 739-744. Cette justification de l'ethnocentrisme rejoint l'éloge du préjugé que l'on trouve sous la plume des théoriciens du nationalisme. Alain Finkielkraut en cite deux échantillons, sous un titre suggestif : « La chaleur maternelle du préjugé ». *Herder* : « Le préjugé est bon en son temps, car il rend heureux. Il ramène les peuples à leur centre, les rattache solidement à leur souche, les rend plus florissants selon leur caractère propre, plus ardents et par conséquent aussi plus heureux dans leurs penchants et leurs buts. La nation la plus ignorante, la plus remplie de préjugés est à cet égard souvent la première : le temps des désirs d'émigration et des voyages pleins d'espoirs à l'étranger est déjà maladie, enflure, embonpoint malsain, pressentiment de mort. » *De Maistre* : « Tous les peuples connus ont été heureux et puissants à mesure qu'ils ont obéi plus fidèlement à cette raison nationale qui n'est autre chose que l'anéantissement des dogmes individuels et le règne absolu et général des dogmes nationaux, c'est-à-dire des préjugés utiles. » (In *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 31-32.)

tain qu'on ne peut établir des valeurs universelles fondées sur cette nature. S'il n'existe pas de valeurs universelles au nom desquelles juger les diverses cultures, force est de conclure à l'équivalence des systèmes de valeurs au moyen desquels ces cultures accomplissent leur fonction. Si toutes les cultures sont équivalentes et requièrent de ce fait un respect absolu, il est évident que le croisement des cultures et l'acculturation qui en résulte constituent une atteinte à leur intégrité. Mais ces hypothèses ne se vérifient que partiellement.

L'histoire, il est vrai, n'est mesurée ni par un progrès continu, ni par un progrès global ; elle couvre des lignes [32] autonomes d'évolution et des périodes de régression ; mais cela ne signifie pas qu'elle soit dépourvue d'orientation et qu'elle ne révèle pas progressivement les aspirations fondamentales de l'homme, au-delà de toutes ses déterminations sociales et culturelles. Les valeurs culturelles particulières, longtemps brimées par les politiques d'assimilation pratiquées par les colonisateurs ou les conquérants, doivent sans aucun doute être respectées, mais non lorsqu'elles heurtent les valeurs reconnues par la presque totalité des États du monde comme répondant aux aspirations fondamentales de l'homme et qui, comme nous aurons à le voir plus tard, sont de droit universelles. L'acculturation s'est souvent soldée, au cours de l'histoire, par des pratiques ethnocidaires, parce qu'imposée aux peuples dominés sans égard pour leur organisation sociale et culturelle de base ; mais de telles aberrations condamnent-elles pour autant les projets d'aménagements interculturels aujourd'hui en voie de réalisation dans nombre de régions du monde, dans le cadre des politiques de coopération pour le développement ?

En niant la nécessité de l'universel comme horizon de toutes les relations interculturelles équilibrées, en absolutisant la notion d'identité culturelle au mépris de l'identité humaine qui l'englobe et la dépasse, le « dogme du relativisme culturel » a mythifié un droit à la différence qui se retourne contre ceux en faveur de qui il était édicté ; un droit à la différence qui, comme je me propose de le montrer, signifie droit à l'enfermement, droit à la répression et, à la limite, droit à la mort.

En ne définissant l'homme que par sa culture, le relativisme radical le réduit à son être social ; il le dépouille de la raison théorique et pratique qui est identiquement liberté de pensée et d'action ; il lui interdit l'usage de cette raison/liberté qui le rend capable de prendre ses distances par rapport à sa société et à sa culture, pour les critiquer et les

transformer. « L'homme, écrit un philosophe [33] contemporain, ne se définit pas seulement par la société politique, il se définit tout autant par la critique permanente de la société dans laquelle il vit ²⁰. » Si l'Occidental, lui, a droit à cette liberté rationnelle, c'est simplement parce qu'elle est un produit de sa culture qui n'est en rien supérieure à celles des autres. A son exemple, les autres doivent donc se conformer au diktat de leur propre système social et culturel. Comme le note judicieusement un critique, pour les relativistes, « il ne s'agit pas d'ouvrir les autres à la raison, il faut s'ouvrir soi-même à la raison des autres ²¹ ». C'est que, selon eux, une philosophie politique ouverte à l'universalisme, guidée par le principe humaniste de la liberté rationnelle, conduit inévitablement à l'homogénéisation de la société et à l'instauration du parti unique qui en est le corollaire : « On ne peut pas, affirme Lévi-Strauss, adopter une définition rationaliste de la liberté – prétendant donc à l'universalité – et faire en même temps d'une société pluraliste le lieu de son épanouissement et de son exercice. Une doctrine universaliste évolue inéluctablement vers des formules équivalentes au parti unique ²². » Affirmation d'autant plus étonnante en vérité, qu'elle est démentie par les faits, car les démocraties occidentales, régies par le principe humaniste de la liberté rationnelle, se montrent de plus en plus ouvertes au pluralisme et les nations où règne le parti unique sont celles-là mêmes qui se sont repliées jalousement sur leur identité ethnique et leur héritage culturel. Et ce n'est pas le moindre paradoxe que de voir les relativistes occidentaux encourager, chez les autres peuples, l'idéologie du retour aux sources ethniques qui avait alimenté les nationalismes européens exacerbés, objet de leur ressentiment. Le retour à l'ethnicité, auquel les relativistes convient les [34] autres peuples n'a plus ici la portée d'un repli stratégique permettant au groupe de s'ouvrir à l'altérité sans s'y aliéner, mais celle d'une régression pathologique condamnant l'individu à l'enfermement dans les limites étroites d'une identité ethnique surinvestie. Or, comme le note Georges Devereux, « le surinvestissement de l'identité ethnique conduit, de fait, à une réduction des identités de

²⁰ JEANNIÈRE Abel, « Anthropologie sociale et politique », in *Travaux et conférences du Centre Sèvres* 16, Paris, Mediasèvres, 1989, p. 9.

²¹ FINKIELKRAUT Alain, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 72.

²² LÉVI-STRAUSS Claude, *Le regard éloigné*, *op. cit.*, p. 378.

classe significatives que l'on possède à une seule – et *donc* à l'anéantissement de l'identité *réelle* de l'individu ²³. » Le *droit à l'enfermement*, tel est le premier avatar du droit à la différence exalté par le relativisme culturel radical.

Ce n'est pas tout. S'il y a autant d'éthiques que de cultures, chacune ayant sa rationalité propre que l'on ne peut juger de l'extérieur, il faut admettre que le droit à la différence légitime l'oppression que, au nom de sa culture, une société exerce sur ses sujets, en attendant peut-être de l'exercer sur les autres. Dans son ouvrage *Le sanglot de l'homme blanc*, Pascal Bruckner met en relief cette conséquence. En vertu du respect absolu de la diversité culturelle, dit-il, « on trouve les mots les plus persuasifs pour expliquer le cannibalisme de telle tribu, la lapidation de la femme adultère ou la section des mains des voleurs dans certains pays islamiques, la mutilation sexuelle des fillettes en Afrique et au Moyen-Orient, la ségrégation et le massacre des intouchables en Inde, et l'argument est alors celui-ci : à chacun sa vérité ²⁴ ». Dans *La défaite de la pensée*, Alain Finkielkraut reprend le même argument. Il commence par citer cette affirmation d'un prêtre catholique : « Aider les immigrés, c'est d'abord les respecter tels qu'ils sont, tels qu'ils se veulent dans leur identité nationale, leur spécificité culturelle, leurs enracinements spirituels et religieux. » Puis il ironise : « Existe-t-il une [35] culture où l'on inflige aux délinquants des châtiments corporels, où la femme stérile est répudiée et la femme adultère punie de mort, où le témoignage d'un homme vaut celui de deux femmes, où une sœur n'obtient que la moitié des droits de succession dévolus à son frère, où l'on pratique l'excision, où les mariages mixtes sont interdits et la polygamie autorisée ? L'amour du prochain commande expressément le respect de ces coutumes ²⁵. » Le *droit à l'oppression*, tel est donc le deuxième avatar du droit à la différence prêché par le relativisme culturel.

Il y a plus. Le droit à la différence peut se traduire, à la limite, par le droit à la mort. C'est le cas, lorsqu'on prétend, au nom de l'authenti-

²³ DEVEREUX Georges, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, p. 163.

²⁴ BRUCKNER Pascal, *Le sanglot de l'homme blanc*. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi, Paris, Seuil, 1983, p. 194.

²⁵ FINKIELKRAUT Alain, *La défaite de la pensée*, *op. cit.*, pp. 128-129.

cité, mettre les Indiens d'Amérique à l'abri de tout projet de développement et de toute acculturation. Qu'il me suffise à cet égard de rapporter ce témoignage poignant d'un anthropologue brésilien : « Dans le développement de l'anthropologie au Brésil, Lévi-Strauss et sa démarche avaient eu une grande influence et un grand effet de stimulation. Mais les études ainsi orientées reposaient sur un parti pris relativiste, selon lequel chaque société, chaque culture ont leur propre façon de résoudre leurs problèmes, et qui a laissé les ethnologues brésiliens dans une attitude d'indifférence face à la destruction des Indiens. Comprendre les Indiens, ne pas les voir avec ethnocentrisme, a débouché sur : attendre et voir, les laisser là où ils sont. Attitude utopique parce que la civilisation, bonne ou mauvaise, avançait, et que le contact entre l'économie capitaliste et les indigènes était irréversible. À cela, la majorité des ethnologues ont assisté passivement puis, tardivement, s'en sont préoccupés avec quelque cynisme parce que leur objet d'étude disparaissait, donc leur propre fonction et leur raison d'être avec lui ²⁶. » *Le droit à la mort*, tel est le troisième [36] avatar du droit à la différence prôné par le relativisme culturel.

De tels renversements laissent deviner à quel point une doctrine qui se veut scientifiquement fondée peut se muer en un discours rationalisant, destiné à justifier des attitudes profondes qui, elles, échappent en grande partie au contrôle de la raison. En 1981, dans l'avant-propos d'un ouvrage sur *L'identité culturelle* ²⁷, je dénonçai en quelques pages les motivations cachées qui expliquent, en ultime instance, les excès du relativisme culturel : la mauvaise conscience européenne subséquente aux horreurs de la guerre mondiale et aux drames de la décolonisation ; un sentiment de culpabilité porté au degré d'un complexe collectif et générateur d'attitudes expiatoires ; une complaisance masochiste dans la haine de soi et le mépris de sa culture accusée de tous les malheurs du monde ; enfin l'idéalisation compensatoire des sociétés primitives et traditionnelles, devenues le lieu symbolique de l'évasion imaginaire et de l'autoprojection dans les mythes renouvelés de l'âge d'or et du bon sauvage. J'éprouvai pourtant une secrète inquiétude : ma critique n'était-elle pas motivée, elle aussi, par quelque

²⁶ SADER Eder, « Un bilan des études anthropologiques sur les Indiens du Brésil », in *Le mal de voir*, Cahiers Jussieu/2, Université de Paris VII, I0/18, n° 1101, UGE, Paris, 1976, p. 7.

²⁷ Voir ABOU Sélim, *L'identité culturelle*, op. cit., l'avant-propos.

ressentiment à l'égard de certains collègues français qui, dans les années 1960, à Beyrouth, dénigraient notre attachement à leur langue et à leur culture – à nos yeux éléments essentiels de notre identité libanaise – et exhortaient leurs étudiants à se départir de leur bilinguisme fondamental, pour ne traiter le français que comme une langue étrangère provisoirement utile ? Deux ans plus tard, j'étais rassuré sur l'opportunité de ma démarche, car, en France même, venait de se déclencher un important mouvement intellectuel axé sur la critique du relativisme culturel et de l'idéologie tiers-mondiste qui lui sert de support, mouvement dont je viens de citer quelques représentants²⁸. Très différents de ton et de style, les [37] ouvrages et les articles parus depuis cette date se rejoignent tous, d'une part, pour dénoncer les ambiguïtés et les contradictions inhérentes à la doctrine du relativisme culturel ainsi que les motivations troubles qui les sous-tendent ; d'autre part, pour réaffirmer la priorité du point de vue universaliste et le bien-fondé des Droits de l'homme.

Mais la mauvaise conscience, avec la culpabilité qui l'habite et la haine de soi qui la consume, outre qu'elle n'a rien de rationnel, peut occulter une motivation proprement perverse, enracinée dans les replis les plus obscurs de l'inconscient. « La reconnaissance des différences – écrit Marc Augé – peut être l'alibi intellectuel de toutes les politiques d'apartheid²⁹. » Le culte de la différence procède alors d'une passion souterraine où se mêlent inextricablement le sentiment d'échec, le dépit de la dépossession et le désir de venger sa culture bafouée par les peuples décolonisés ou violée par les immigrants. « Que les autres restent ce qu'ils sont et nous ce que nous sommes », tel est ici le sens. A ce terme, la mauvaise conscience n'est plus loin de basculer dans la mauvaise foi et le droit de l'Autre à la différence n'est plus que mon droit à l'indifférence, forme atténuée et hypocrite de

²⁸ Il s'agit de ce que l'on a appelé « la bataille du tiers-mondisme ». La controverse a débuté dans les milieux parisiens en 1983, suite à la parution du livre de Pascal BRUCKNER, *Le sanglot de l'homme blanc*. Elle s'est développée lors du colloque organisé en 1985 par la Fondation « Liberté sans frontières », sur le thème : « Le tiers monde en question ». Elle a atteint l'opinion publique grâce à la presse qui a largement rendu compte des débats du colloque.

²⁹ AUGÉ Marc, « Anthropologie et Droits de l'homme », in *Pour les Droits de l'homme*, Mélanges en l'honneur de l'ADLF, Choisy-le-Roi, Librairie des libertés, 1983, pp. 46-47.

comportement discriminatoire. L'ethnisme prôné par les relativistes montre alors son vrai visage : il est une autre forme de racisme. L'assimilation des deux concepts, comme le remarque Michel Giraud, « relève certainement, du point de vue académique, de la confusion terminologique, mais constitue, cependant, une [38] indéniable *vérité pratique* ³⁰ ». Et Alain Finkielkraut précise : « Avec le remplacement de l'argument biologique par l'argument culturaliste, le racisme n'a pas été anéanti ; il est simplement revenu à la case départ ³¹ ». Qui plus est, le racisme à référence biologique lui paraît, en définitive, moins grave que le racisme à référence culturaliste, comme le prouve la comparaison différentielle des deux comportements à laquelle il se livre : « Le premier, dit-il, situe sur une même échelle de valeurs l'ensemble des nations qui peuplent la terre, le second proclame l'incommensurabilité des manières d'être ; le premier hiérarchise les mentalités, le second pulvérise l'unité du genre humain ; le premier convertit toute différence en infériorité, le second affirme le caractère absolu, indépassable, inconvertible des différences ; le premier classe, le second sépare ; pour le premier, on ne peut pas être persan, aux yeux du second, l'on ne peut pas être homme, car il n'y a pas entre le Persan et l'Européen de commune mesure humaine ; le premier déclare que la civilisation est une, le second que les ethnies sont multiples et incomparables. Si le colonialisme est bien l'aboutissement du premier, le second culmine dans l'hitlérisme ³². »

Il reste une ultime conséquence de la doctrine relativiste, qui en est précisément la conclusion logique la plus générale. C'est la mise en question, plus ou moins masquée, des Droits de l'homme. Je me contente, pour l'illustrer, de deux exemples. Le premier est cité par Pascal Bruckner. Il s'agit d'un projet de déclaration soumis, en 1947, à la Commission des Droits de l'homme des Nations unies par le Bureau exécutif de l'*American Anthropological* [39] *Association*. Je n'en retiens que les propositions les plus significatives. « Les buts qui gui-

³⁰ GIRAUD Michel, « Le regard égaré : ethnocentrisme, xénophobie ou racisme ? », *Les Temps modernes*, op. cit., p. 750.

³¹ FINKIELKRAUT Alain, *La défaite de la pensée*, op. cit., p. 99. Par ailleurs, cet argument fait l'objet de l'important ouvrage de Pierre-André TAGUIEFF, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Éditions La Découverte, 1988.

³² *Ibid.*, p. 96.

dent la vie d'un peuple sont évidents en eux-mêmes dans leur signification pour ce peuple et ne peuvent être dépassés par aucun autre point de vue, y compris celui des pseudo-vérités éternelles. » On ne peut mieux dire pour disqualifier ces valeurs, de droit universelles, que sont la liberté et l'égalité. La seconde proposition rejette ces valeurs, sous prétexte qu'elles ont été mises à jour par une culture particulière, la culture occidentale : « Les standards et les valeurs sont relatifs à la culture dont ils dérivent, de telle sorte que toutes les tentatives pour formuler des postulats qui dérivent des croyances ou des codes moraux d'une culture doivent être retirées de l'application de toute Déclaration des Droits de l'homme à l'humanité entière ³³. »

De son côté, Claude Lévi-Strauss propose un nouveau fondement aux Droits de l'homme, « permettant de faire l'économie du concept d' "homme", et qui serait le droit à la vie ³⁴ ». En réponse à une enquête parlementaire, il écrit : « Une occasion unique se présente pour la France d'asseoir les droits de l'homme sur des bases qui, sauf pendant quelques siècles pour l'Occident, furent explicitement ou implicitement admises en tous lieux et en tous temps. » Ces nouvelles bases consistent en ceci : « A la définition de l'homme comme être moral, on substitue – puisque c'est son caractère le plus manifeste – celle de l'homme comme être vivant ³⁵. » C'est pourtant le même Lévi-Strauss qui affirme que le but dernier de l'ethnologie est « d'atteindre certaines formes universelles de pensée et de moralité » et que la question qu'elle s'est toujours posée est « celle de l'universalité de la nature humaine ³⁶ ». Il faut [40] donc croire que sa conception de l'universalité n'est pas incompatible avec son relativisme radical. En tout cas, elle n'est qu'une des multiples figures, vraies ou fausses, de l'universalisme, qui n'ont cessé de se succéder depuis le Siècle des Lumières et qui ne livrent leur signification qu'une fois catégorisées et confrontées les unes aux autres.

³³ BRUCKNER Pascal, *Le sanglot de l'homme blanc*, op. cit., p. 194.

³⁴ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 90.

³⁵ LÉVI-STRAUSS Claude, *Le regard éloigné*, op. cit., pp. 374, 377.

³⁶ LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, pp. 35-36.

[41]

Cultures et droits de l'homme.*Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990.*

Chapitre II

**L'«HUMANITÉ DE L'HOMME»:
PARADOXES ET
CONTRADICTIONS**[Retour à la table des matières](#)

Les théories sociales ne sont ni seulement ni directement des réponses aux problèmes que pose, ici et maintenant, la société : l'actualité n'est qu'une de leurs sources. Il en est une autre : c'est l'évolution des théories antérieures, dont elles procèdent et par rapport auxquelles elles se situent, soit en continuité, soit en opposition.

La succession des faits sociaux et celle des théories sociales relèvent de deux domaines épistémologiquement autonomes, mais en réalité étroitement imbriqués. C'est que les idées ne sont pas un quelconque reflet d'une conjoncture sociale ou économique, elles sont des événements au même titre que les faits qui constituent cette conjoncture ; elles en sont partie intégrante et y développent une efficacité opératoire certaine. « Les discours, écrit justement Tzvetan Todorov, sont, eux aussi, des événements. Il faut éviter ici l'alternative du tout ou du rien. Les idées ne font pas seules l'Histoire, les forces sociales et économiques agissent elles aussi, mais les idées ne sont pas non plus un pur effet passif. D'abord, elles rendent les actes possibles ; ensuite,

elles permettent de les faire accepter : ce sont là, après tout, des actes décisifs ³⁷. »

Par souci de clarté, j'ai présenté, dans la première leçon, la théorie du relativisme culturel comme la thématization immédiate d'un événement social d'envergure [42] mondiale : la résurgence de l'ethnicité aussi bien dans les sociétés industrielles avancées que dans le tiers monde ou, comme on préfère le dire aujourd'hui, dans « les pays du Sud ». Ce n'était là qu'une première lecture de cette théorie. La seconde, complémentaire, consiste à la situer par rapport aux théories et aux doctrines qui l'ont précédée, c'est-à-dire à rappeler la tradition relativiste à laquelle elle se rattache et à analyser les thèses universalistes auxquelles elle s'oppose.

La doctrine contemporaine du relativisme culturel plonge ses racines dans une tradition qui remonte au moins au XVI^e siècle. On se souvient de ces paroles de Montaigne : « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vray, il semble que nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes ³⁸. » Au siècle suivant, Pascal maintiendra vivante cette tradition sceptique, bien que dans une tout autre perspective, et l'on en trouve un écho même chez La Bruyère : « La prévention du pays, jointe à l'orgueil de la nation, nous font oublier que la raison est de tous les climats, et que l'on pense juste partout où il y a des hommes ³⁹ ». Mais ces essayistes sont des exceptions en un temps où la seule diversité qui intéresse penseurs et écrivains est celle des personnes et des caractères et non celle des us et coutumes. D'autre part, leur relativisme n'est rien d'autre qu'une doctrine ambiguë de la tolérance, qui n'empêche pas La Bruyère de n'apprécier les autres peuples que parce qu'ils « raisonnent comme nous », ni Montaigne de projeter sur les autres, pour se les rendre aimables, son propre idéal culturel, inspire de la civilisation grecque, sans prendre la peine de connaître véritablement leurs [43] différen-

³⁷ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 13.

³⁸ MONTAIGNE, *Essais*, I, 31, « Des cannibales », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962, p. 203.

³⁹ La BRUYÈRE, *Des jugements*, in (*Œuvres complètes*, Paris, Garnier Frères, 1876, t. I, § 22, p. 435.

ces : les valeurs présumées qu'il admire chez les cannibales sont en réalité ses propres valeurs. C'est dire que la tolérance généralisée n'est tenable que dans la mesure où elle occulte un ethnocentrisme inconscient et une différence totale au problème moral que pose la diversité des cultures en tant que systèmes de valeurs.

Le relativisme du sceptique Montaigne demeure donc une référence lointaine. C'est aux doctrines nationalistes du *Volksgeist* – « l'esprit du peuple » ou, si l'on préfère, « le génie national » – que l'ethnologie contemporaine est le plus directement redevable. Lancé par Herder en 1774 contre la philosophie des Lumières, le thème du *Volksgeist* ne prend son essor, en Allemagne, qu'après la défaite d'Iéna et le morcellement du pays en diverses principautés. Il sera repris, en France, tout au long du XIX^e siècle, par les traditionalistes, ennemis jurés de la philosophie des Lumières et de la Charte issue de la Révolution.

Le point de départ des thèses nationalistes est le refus de prendre en considération l'homme en général, l'individu abstrait, en tant qu'être raisonnable et moral, hanté par l'universel. Caractéristique à cet égard est la célèbre déclaration de Joseph de Maistre, visant à justifier, de manière absolue, la relativité des droits positifs des nations : « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour *l'homme*. Or il n'y a point *d'homme* dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes. Je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être persan ; mais quant à *l'homme*, je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est à mon insu ⁴⁰. » Voilà donc l'individu identifié à son être socio-culturel, n'ayant d'autre substance que l'âme de sa nation, car « les nations ont une *âme* générale et une véritable [44] unité morale qui les constitue ⁴¹ ». À l'universalité de la nature humaine se substitue donc la particularité de la culture nationale. A l'impératif moral qui se propose à tous les hommes, parce que déduit de la raison pure, principe de liberté, se substitue l'impératif national qui s'impose à chaque citoyen, parce que déduit de la raison nationale, principe de déterminisme. Ainsi Maurice Barrès s'en prend-il aux « théoriciens de l'Universalité, ivres d'un kantisme mal-

⁴⁰ MAISTRE Joseph de, *Considérations sur la France (1797)*, Paris, Garnier, 1988, VI, pp. 64-65.

⁴¹ Cité par Alain FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 26.

sain », qui s'en vont répétant : « Je dois *toujours* agir de telle sorte que je puisse vouloir que mon action serve de règle *universelle* » ; « nullement, Messieurs, s'écrie-t-il, laissez ces grands mots de *toujours* et *d'universelle* et, puisque vous êtes français, préoccupez-vous d'agir selon l'intérêt français à cette date. » Il ajoute : « Le nationalisme ordonne de *tout* juger par rapport à la France ⁴². » On ne peut mieux dire pour définir et justifier l'attitude ethnocentrique. C'est que, déjà aux yeux des nationalistes, l'ethnocentrisme a cette valeur d'une stratégie d'autodéfense que les relativistes contemporains finiront par lui attribuer, après l'avoir sévèrement critiqué.

Solidaires, quant au culte de la différence, des théoriciens du nationalisme, ceux du relativisme culturel s'opposent, comme eux, aux thèses universalistes qui statuent sur la commune humanité de l'homme ou sa nature. Mais s'ils rejettent catégoriquement les conceptions fondées sur la nature rationnelle de l'homme, ils accueillent avec une certaine bienveillance celles qui prennent pour étalon sa nature biologique et psychique. D'autre part, soucieux de sauvegarder l'unité de l'espèce humaine, ils élaborent, de leur côté, des thèses universalistes dont le nominalisme caractérise n'affecte guère leur relativisme radical.

[45]

Il nous faut donc distinguer trois catégories de visions universalistes qui tentent de concilier la double allégeance de l'individu à un groupe humain déterminé et à l'humanité comme telle, indépendamment de toute détermination. La première est celle de *l'universalisme rationaliste*, qui affirme la priorité de l'être raisonnable et moral de l'individu par rapport à son être socio-culturel. La deuxième est celle de *l'universalisme empirique*, qui se fonde sur la constitution biopsychique de l'individu et en tire les principes d'une éthique régie par l'intérêt. La troisième est celle de *l'universalisme formaliste*, prôné par les relativistes contemporains eux-mêmes : il met en relief l'unicité – chez tous les hommes, sauvages et civilisés – d'une part, des fonctions de la culture et, de l'autre, du fonctionnement de l'esprit. Tels sont les trois types d'universalisme que je me propose d'analyser.

⁴² Cité par Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres*, op. cit., pp. 76-78.

L'universalisme rationaliste

[Retour à la table des matières](#)

L'universalisme rationaliste se développe en deux problématiques distinctes : celle du rapport entre l'être national et l'être humain de la personne ; celle du rapport entre son être historique et son être rationnel. La première est le fait de penseurs, d'essayistes et d'idéologues en majorité français ; la seconde est le propre des philosophes de l'idéalisme allemand et de leurs successeurs. La problématique française accuse trois tendances.

La première affirme le principe d'universalité, au mépris quasi total des différences nationales. Représentée au XVIII^e siècle par Condorcet, reprise au XIX^e par Henri de Saint-Simon et Auguste Comte, elle se réclame de l'universalité de la raison, pour en déduire la possibilité, voire la nécessité d'élaborer des lois universelles et de prôner un État unique régi par de telles lois, rassemblant dans son giron tous les pays européens et s'étendant, peu à peu, à toute la population du globe, sous la domination de [46] l'Europe. Des nuances non négligeables distinguent sans doute ces trois théoriciens. Saint-Simon nie le bien-fondé des variations nationales : « Il n'est pas vrai de dire, ainsi que l'a cru Montesquieu, qu'il faille à chaque nation une forme de gouvernement qui lui soit propre (puisqu'il ne peut y en avoir qu'une bonne, par cela seul qu'il n'y a qu'une méthode de bien raisonner ⁴³). » Condorcet, plus sensible à la résistance des particularismes, travaille à l'invention d'une langue universelle qui facilite l'assimilation des peuples et leur permette de « ne former qu'un seul Tout, et [de] tendre à un but unique ⁴⁴ ». Comte, plus réaliste sur ce point, doute de la possibilité de supprimer les différences culturelles. Il lui arrive de les considérer comme « des retards ou des avances pris sur une seule et même voie ⁴⁵ », mais il pense aussi qu'elles pourraient se coaliser dans une complémentarité féconde, chaque peuple apportant ses habiletés

⁴³ Cité par Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres*, op. cit., p. 44.

⁴⁴ Cité *ibid.*, p. 43.

⁴⁵ Cité *ibid.*, p. 48.

particulières à l'édification de l'œuvre commune. Mais ce ne sont là que des nuances, et l'on comprend sans mal l'aversion profonde des relativistes contemporains à l'égard de ces utopies dangereuses qui, d'une part, considèrent les variations culturelles comme un mal en soi à supprimer avec plus ou moins de ménagement et, de l'autre, prêchent un européocentrisme forcené, justifiant d'avance toutes les colonisations et toutes les conquêtes.

La deuxième tendance recherche une articulation cohérente, un équilibre organique entre le principe d'universalité et les différences nationales. Elle est représentée par les deux écrivains qui ont le plus fortement marqué la pensée politique des XVIII^e et XIX^e siècles et dont l'influence se prolonge jusqu'à nos jours. Je veux parler de Montesquieu et de Rousseau. Leurs œuvres, complexes et sinueuses, se sont prêtées et se prêtent [47] encore à des lectures passablement divergentes, dont certaines frisent le contresens. Je ne sais si je cède à la tentation d'une lecture supplémentaire en disant que ces œuvres, qui finalement visent toutes deux à concilier l'idéal de l'universalité et l'esprit national, obéissent néanmoins à deux logiques inverses.

Faisant œuvre de pionnier dans un domaine qui sera celui de la sociologie et de la science politiques, Montesquieu part de la multiplicité des nations en tant qu'entités culturelles, dotées chacune d'un « esprit » spécifique qui la caractérise : « Plusieurs choses, écrit-il, gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières : d'où il se forme un esprit "général" qui en résulte ⁴⁶. » Dans la multiplicité des nations, des régimes politiques qui les encadrent et des lois positives qui les régissent, Montesquieu décèle les manifestations diversifiées d'un ensemble de principes – les principes universels d'équité – qu'il rattache à la raison, sous le nom de Droit naturel : « Il faut donc avouer, dit-il, des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit ⁴⁷. » Et encore : « Les nations, qui sont à l'égard de

⁴⁶ MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, relu par Jacques Robert, Paris, Seghers, 1972, p. 34.

⁴⁷ MONTESQUIEU, *L'esprit des lois* (Les grands thèmes), Paris, Gallimard, Coll. « Idées », 1970, I, 1, p. 38. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

tout l'univers ce que les particuliers sont dans un État, se gouvernent comme eux par le droit naturel et par les lois qu'elles se sont tes ⁴⁸. » Mais quelle est l'incidence de ce Droit naturel sur les lois positives ? Celles-ci ne sont-elles pas entièrement déterminées par les mœurs ? Non, répond Montesquieu, car elles peuvent, à leur tour, transformer les mœurs sous l'impulsion d'un autre principe primitif, coextensif à la raison : la liberté. Celle-ci revendique alors, comme condition fondamentale de son exercice et de son épanouissement, la [48] séparation des trois pouvoirs : législatif, exécutif et judiciaire. Il est vrai que la place réservée au principe d'universalité – raison et liberté – est relativement mince dans cette œuvre consacrée à l'inventaire de la diversité ethno-culturelle et à la typologie des régimes politiques. C'est sans doute la raison pour laquelle un Herder n'a voulu voir en Montesquieu que le père du *Volksgeist*, et nombre de commentateurs contemporains que celui de la science ou de la sociologie politique. Ce sont là assurément des lectures légitimes, mais partielles, voire réductrices, car il est impossible d'ignorer les affirmations majeures qui, dans cette œuvre, préfigurent l'impératif kantien et sa portée régulatrice. Pour Montesquieu, comme pour Kant, « il y a [...] une raison primitive, et les lois sont les rapports entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces derniers êtres entre eux ⁴⁹ ». Comme Kant, Montesquieu invoque « la loi de la lumière naturelle, qui veut que nous fassions à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fît ⁵⁰ ». Et il ajoute, annonçant à sa manière la maxime mère de la « typique du jugement pratique » de Kant : « Voulez-vous savoir si les désirs de chacun sont légitimes, examinez les désirs de tous ⁵¹. » Le principe d'universalité garde donc tous ses droits.

C'est du principe d'universalité que part Rousseau, qui est avant tout un moraliste : « Les règles de la morale, écrit-il, ne dépendent point des usages des peuples ⁵². » Elles ne peuvent donc pas être le résultat d'une démarche inductive. Elles sont déduites des principes inhérents à la nature rationnelle de l'homme, que sont la liberté et

⁴⁸ *Ibid.*, XXI, 21, p. 267.

⁴⁹ *Ibid.*, I, 1, p. 3.

⁵⁰ *Ibid.*, X, 3, p. 160.

⁵¹ *Ibid.*, XV, 9, p. 208.

⁵² ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, 2^e partie, XVI, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964, t. II, p. 243.

l'égalité. Ce sont ces principes qui définissent le Droit naturel des individus et fondent le [49] contrat social. Rousseau, il est vrai, préconise simultanément la démarche inverse, qui consiste en une comparaison différentielle des variations culturelles, destinée à permettre la saisie des invariants : « Il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés ⁵³. » En principe, les deux démarches doivent se rejoindre. Mais Rousseau semble se heurter à une aporie dès qu'il tente de concevoir les deux termes – l'invariant et la variance, l'unité et la diversité, l'universalité et la particularité – dans le contexte concret de l'éducation de l'individu. Est-il possible d'assurer à l'individu, en même temps, une formation d'homme et de citoyen, d'être humain transcendant son milieu culturel et d'être national déterminé par sa culture ? Sa réponse est pour le moins pessimiste : « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre ⁵⁴. » Le citoyen a la passion de sa patrie, l'homme celle de l'humanité et les deux passions sont incompatibles : « Le patriotisme et l'humanité, dit encore Rousseau, sont vertus incompatibles dans leur énergie ⁵⁵. » « Tout patriote est dur aux étrangers : ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit ⁵⁶. »

Tout se passe donc comme s'il se produisait, chez Rousseau, une sorte de « glissement d'un patriotisme d'inspiration républicaine à un patriotisme à caractère [50] national ⁵⁷ ». Robert Derathé, qui constate ce phénomène, le voit s'effectuer en trois moments. Au point de départ, dit-il, citations à l'appui, « la patrie n'est pas le pays natal, la terre des ancêtres, mais les institutions et les lois [...]. Ce n'est donc pas, à ce stade, une conception nationale, ni *a fortiori* nationaliste de la pa-

⁵³ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, supplément au n° 8 des *Cahiers pour l'analyse* : « L'impensé de J.-J. Rousseau », Bibliothèque du Graphe (Texte intégral reproduit d'après l'édition A. Belin de 1817), s.d., p. 516.

⁵⁴ ROUSSEAU, *Émile ou l'éducation*, Paris, Garnier, 1964, livre I, p. 9.

⁵⁵ Cité par Robert Derathé, « Patriotisme et nationalisme au XVIII^e siècle », in *L'idée de nation*, Annales de philosophie politique 8, publication de l'Institut international de Philosophie politique, Paris, PUF, 1969, p. 77.

⁵⁶ Cité *ibid.*, p. 77.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

trie ⁵⁸ ». Mais il n'y a « pas de patrie sans citoyens, pas de citoyens sans éducation publique ⁵⁹ ». Or « l'éducation publique ne se borne pas à former des citoyens, elle doit aussi développer le “caractère national” ⁶⁰. » « On voit par là – conclut le commentateur – comment Rousseau passe insensiblement des institutions républicaines aux “institutions nationales” ⁶¹. »

C'est ce glissement vers le nationalisme qui attirera la réplique sarcastique de Voltaire : « Il est triste que souvent, pour être bon patriote, on soit l'ennemi du reste des hommes ⁶². » De Rousseau, Frédéric Chabod dit avec regret qu'il est sans doute « le père de la démocratie moderne, mais aussi le père du sentiment national moderne, et déjà jusqu'à ses excès ⁶³ ».

[51]

Lévi-Strauss va encore plus loin, en voyant en lui le père de l'anti-humanisme, c'est-à-dire le pourfendeur du principe d'universalité. Il déclare : « Exposant les tares d'un humanisme décidément incapable de fonder chez l'homme l'exercice de la vertu, la pensée de Rousseau peut nous aider à rejeter une illusion dont nous sommes, hélas, en mesure d'observer en nous-mêmes et sur nous-mêmes les funestes effets ⁶⁴. » Or si l'interprétation de Chabod est hâtive, l'extrapolation de Lévi-Strauss semble franchement abusive. « C'est bien en l'homme,

⁵⁸ DERATHÉ Robert, « Patriotisme et nationalisme au XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 75. Citation de Rousseau : « Ce ne sont ni les murs, ni les hommes qui font la patrie : ce sont les mœurs, les lois, les coutumes, le Gouvernement, la Constitution, la manière d'être qui résulte de tout cela. La patrie est dans les relations de l'État à ses membres ; quand ces relations changent ou s'anéantissent, la patrie s'évanouit. »

⁵⁹ *Ibid.* Citation de Rousseau : « La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens : vous aurez tout si vous formez des citoyens ; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'État. Or former des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour ; et, pour les avoir hommes, il faut les instruire enfants. »

⁶⁰ *Ibid.* Citation de Rousseau : « La première règle que nous avons à suivre est le caractère national. Tout peuple a ou doit avoir un caractère national et, s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner. »

⁶¹ *Ibid.*, p. 76.

⁶² Cité *ibid.*, p. 78.

⁶³ Cité *ibid.*

⁶⁴ LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 53.

réplique Todorov, en l'universalité humaine que le Vicaire savoyard, porte-parole de Rousseau, fonde l'exercice de la vertu [...]. Pour faire de Rousseau le père de l'antihumanisme, il faut ignorer non seulement *l'Émile* et le *Contrat social*, mais aussi *Les Confessions* et *Les Dialogues* ⁶⁵. » Aux yeux de Todorov – et je fais mienne son interprétation – l'opposition entre la patrie et l'humanité n'est pas aussi irréductible que Rousseau semble le dire. Une lecture attentive des textes en suggère la solution, qu'il formule ainsi : « Il faut [...] aspirer à modifier les lois de la nation au nom des lois de l'humanité, sans oublier qu'on reste toujours le citoyen d'un État particulier et qu'on doit se soumettre à ses lois. » L'idéal de Rousseau serait en somme « un citoyen obéissant mais éventuellement critique ⁶⁶ ». Ce sera également l'idéal de Kant.

La troisième tendance cherche à sauvegarder, au sein du nationalisme triomphant, une référence significative au principe d'universalité. Elle se manifeste dans la polémique qui oppose historiens français et historiens allemands autour de l'idée de nation, au lendemain de la défaite de Sedan et de l'annexion de l'Alsace-Lorraine par l'Allemagne. A Mommsen et Strauss qui prétendent justifier [52] l'annexion des provinces françaises au nom d'une définition ethnociste de la nation, tributaire du *Volksgeist*, les Français opposent une définition contractuelle, héritée des Lumières, qui fonde la nation sur la libre volonté des sujets. Les Français, ce sont surtout Fustel de Coulanges et Renan, que la crise de l'Alsace-Lorraine a convertis au principe d'universalité que, à l'instar des historiens allemands, ils avaient jusqu'ici ignoré ou combattu.

Dès 1870, Fustel de Coulanges s'en prend à Mommsen : « Vous croyez avoir prouvé que l'Alsace est de nationalité allemande, parce que sa population est de race germanique et parce que son langage est allemand. Mais je m'étonne qu'un historien comme vous affecte d'ignorer que ce n'est ni la race, ni la langue qui fait la nationalité [...]. Notre principe à nous est qu'une population ne peut être gouvernée que par les institutions qu'elle accepte librement, et qu'elle ne doit

⁶⁵ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 88.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 211.

aussi faire partie d'un État que par sa volonté et son consentement libre ⁶⁷. »

Renan n'est pas moins explicite : dans une conférence à la Sorbonne en 1882, il définit la nation par « le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis ⁶⁸ ». « Une nation – déclare-t-il – est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passe ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait intangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune [...]. L'existence d'une nation est [...] un plébiscite de tous les jours ⁶⁹. » Et comme pour ne laisser aucun doute sur la nouvelle orientation de sa pensée, il affirme : « N'abandonnons pas ce principe fondamental, que l'homme est un être raisonnable [53] et moral, avant d'être parqué dans telle ou telle langue, avant d'être membre de telle ou telle culture. Avant la culture française, la culture allemande, la culture italienne, il y a la culture humaine ⁷⁰. » Au cours de ce XIX^e Siècle fasciné par la montée des nationalismes, d'autres historiens, tels que Tocqueville ou Michelet, tenteront, à coups d'arguments souvent embarrassés, de réconcilier l'appartenance à la patrie avec l'allégeance à l'humanité. Mais partout ailleurs, c'est la mise en valeur des spécificités nationales qui domine le panorama idéologique et renforce la tradition relativiste dans laquelle se reconnaîtra l'ethnologie contemporaine.

Face aux théories et aux idéologies qui précèdent et en quelque sorte préparent la Révolution française, l'idéalisme allemand se pose comme une réflexion systématique sur les résultats de cette Révolution : « En politique – dira fièrement Karl Marx –, les Allemands ont pensé ce que les autres peuples ont fait ⁷¹. » Un des objectifs fondamentaux de l'idéalisme allemand est de dégager le sens de l'histoire qui a culminé dans l'*Aufklärung*, de montrer que l'histoire, dans son

⁶⁷ Cité par Raoul GIRARDET, *Le nationalisme français (Anthologie 1871-1914)*, Paris, Seuil, 1983, pp. 63, 65.

⁶⁸ RENAN Ernest, *Pages françaises*, Paris, Calmann-Lévy, 1921, p. 68.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 70

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁷¹ MARX Karl, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Édition bilingue, Aubier, 1971, p. 77.

déroulement, est la réalisation progressive de l'homme en tant qu'être raisonnable et libre.

Dans son livre sur *Les systèmes de la philosophie de l'histoire*, Luc Ferry se livre à « l'analyse de la structure et des effets politiques virtuels des diverses philosophies de l'histoire qui ont vu le jour au sein de l'idéalisme allemand ou, comme c'est le cas dans la tradition phénoménologique chez Martin Heidegger et Hanna Arendt, dans une distanciation critique à l'égard des auteurs de cette période ⁷² ». Son étude nous intéresse ici dans la mesure où l'accusation portée par Heidegger et Arendt contre les philosophies de l'histoire, génératrices à leurs yeux du [54] totalitarisme et de la terreur, a créé un climat favorable à l'éclosion du relativisme culturel contemporain. De l'ouvrage mentionné, je ne retiendrai que l'énoncé des diverses catégories de philosophies de l'histoire et du statut que chacune assigne à la raison et à la liberté.

Luc Ferry distingue trois catégories de philosophies de l'histoire, relevant de l'idéalisme allemand, et une quatrième qui se veut leur déconstruction.

La première correspond au modèle hégélien : c'est une vision théorique ou spéculative selon laquelle le principe de raison est coextensif à la totalité du réel. On connaît la fameuse affirmation de Hegel : « Le réel est rationnel et le rationnel est réel ». Elle signifie que la raison est l'identité « devenue » d'elle-même et de son contraire, c'est-à-dire qu'elle se réalise à travers l'apparemment irrationnel, dont elle dégage et assume la logique interne. Dans cette perspective, écrit Ferry, « l'idée même de praxis s'évanouit, le réel et l'idéal étant en soi, de toute éternité, réconciliés », et la seule définition de la liberté compatible avec cette vision est « celle de la liberté comme “intelligence de la nécessité” ⁷³ ». C'est là, je pense, une interprétation pour le moins discutable de la liberté chez Hegel, comme nous aurons à le voir ultérieurement. Il reste, comme l'affirme l'auteur, que la pensée

⁷² FERRY Luc, Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire, Paris, PUF, 1984, p. 8.

⁷³ FERRY Luc, Philosophie politique 2, op. cit., p. 25.

hégélienne de l'histoire, essentiellement contemplative, ne peut conduire à aucune forme de totalitarisme, et que « Hegel reste l'un des plus perspicaces critiques de la terreur jacobine ⁷⁴ ».

La deuxième philosophie de l'histoire correspond au modèle fichtéen. C'est une vision pratique ou éthique, selon laquelle l'homme transforme le réel au nom de l'idéal universel inhérent à la raison, un idéal qui demeure « à jamais transcendant et dont rien ne garantit avec certitude la réalisation ⁷⁵ ». Cette vision implique une certaine [55] violence « à l'égard de tout ce qui résiste à la réalisation de l'idéal moral », mais, note l'auteur, cette violence relève d'une forme de terreur qu'Arendt elle-même reconnaît comme « normale » en période révolutionnaire ; par contre, elle exclut la terreur liée à tout projet idéologique élaboré au nom d'un impératif non plus moral, mais scientifique ; elle exclut *a fortiori* la terreur irrationnelle pratiquée par les régimes totalitaires de type hitlérien ou stalinien.

La troisième philosophie de l'histoire correspond au modèle marxiste. Elle combine le point de vue hégélien – « l'extension absolue au réel du principe de raison » – et le point de vue fichtéen – « la transformation révolutionnaire du réel au nom d'une fin universelle » – pour présenter une histoire intégralement intelligible et manipulable. C'est ce type de philosophie qui est de nature à justifier le totalitarisme et la terreur.

Une quatrième philosophie de l'histoire critique radicalement les trois précédentes, qu'elle confond dans un même rejet. Comme Heidegger, Arendt refuse de penser l'histoire comme un continuum rationnel ou maîtrisable, « relevant d'une causalité théorique ou d'une causalité pratique ⁷⁶ », puisque la soumission de la totalité du réel au principe de causalité est précisément à l'origine de cette philosophie de l'histoire qui, à ses yeux, légitime intellectuellement le totalitarisme et la terreur. C'est dans le sillage de cette pensée d'inspiration heidegger-

⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 26. Pour la suite de ce paragraphe, voir *ibid.*, pp. 27-31.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 30.

gerienne que se situe la virulente attaque de Lévi-Strauss contre l'humanisme, c'est-à-dire contre le principe d'universalité issu de la raison : « Toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps de concentration, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque [56] dans son prolongement naturel ⁷⁷. » Pour Heidegger et Arendt, l'événement historique est un « mystère », un « miracle de l'être », et l'histoire, discontinue, est une chaîne de miracles ⁷⁸ », imprévisible et inconceptualisable. Pour Lévi-Strauss, ce qu'on appelle philosophie de l'histoire est pure idéologie et relève techniquement de la construction mythique ⁷⁹. La critique que Luc Ferry retourne contre Heidegger et Arendt s'applique aussi bien à Lévi-Strauss. Elle consiste à dire que le rejet du principe de causalité rend impossible non seulement la connaissance scientifique de l'histoire, mais son évaluation éthique ; ce dont convient Heidegger et que reconnaît explicitement Lévi-Strauss en s'interdisant tout jugement de valeur sur les cultures, mais en s'accordant toutefois une exception de taille : celle de porter un jugement absolu sur l'humanisme.

À l'argument de Luc Ferry, il convient d'ajouter un autre : ce n'est pas l'humanisme qui légitime le totalitarisme et la terreur, mais la perversion de l'humanisme, qui épouse deux formes différentes.

La première consiste à penser que l'idée d'universalité issue de la raison, qui n'est rien d'autre qu'une idée régulatrice, est entièrement réalisable, à penser en somme que l'idéal peut devenir réalité ou que l'utopie peut advenir dans les faits. L'échec inévitable de tout projet politique fondé sur cette conviction sera alors attribué par le pouvoir à une classe quelconque de citoyens, qui serviront de boucs émissaires et de victimes expiatoires. C'est le type de déviation inhérent à la doctrine de Marx, avec sa prophétie de la fin des aliénations, du dépérissement de l'État et de l'avènement d'un homme nouveau.

⁷⁷ LÉVI-STRAUSS Claude, « Entretien », *Le Monde*, 21 janvier 1979.

⁷⁸ ARENDT Hanna, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, p. 220.

⁷⁹ Voir LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, chap. IX, « Histoire et dialectique », pp. 324-357.

La deuxième forme de perversion consiste à attribuer [57] une portée universelle à « l'esprit » particulier d'une nation. On la trouve chez tous les penseurs qui ont passé d'un patriotisme d'inspiration républicaine, ouvert à l'universalité, à un nationalisme fermé qui se veut immédiatement universel. Exemple à cet égard est l'itinéraire de Fichte qui, adepte enthousiaste de la Révolution française avant l'occupation de son pays par les troupes napoléoniennes, devient par la suite un ardent théoricien du nationalisme germanique, jusqu'à affirmer que seul l'Allemand peut à la fois être patriote et « embrasser l'ensemble de l'humanité ⁸⁰ ». On dira que Hegel, lui aussi, fait de son pays l'héritier des principes de la Révolution française et le champion de l'universalité. Sans doute, mais il s'agit alors de la Prusse des institutions et non de celle du *Volksgeist*. Comme le note Eric Weil : « En 1830 comme en 1818, Hegel considère la Prusse comme l'État moderne par excellence (ce qui semble exact du point de vue de l'histoire) et la voit ainsi, parce qu'il la voit fondée sur la liberté ⁸¹. » En tout cas, il y a loin de l'auteur des *Discours à la nation allemande* à celui des *Principes de la philosophie du droit*, et il faut croire que, malgré les critiques dont il accable le formalisme de Kant, Hegel reste plus fidèle que Fichte à l'esprit de son prédécesseur.

L'universalisme empirique

[Retour à la table des matières](#)

Face aux thèses universalistes de type rationaliste et en réaction contre elles, se développent, dès le XVIII^e siècle, [58] des théories que l'on peut appeler empiriques et qui se donnent également une portée universelle. Il ne s'agit pas ici de l'empirisme philosophique illustré par Locke, Hume, Condillac et leurs épigones, et selon lequel rien

⁸⁰ Fichte écrit : « Seul l'Allemand peut donc être patriote : lui seul peut, en poursuivant ce but pour sa propre nation, embrasser l'ensemble de l'humanité ; par contre, désormais, depuis que l'instinct de raison s'est éteint et que l'égoïsme seul accède à la pleine lumière, le patriotisme de toute autre nation ne peut être que personnel, étroit et hostile à tout le reste du genre humain. » (Cité par Robert DERATHÉ, « Patriotisme et nationalisme au XVIII^e siècle », in *L'idée de nation*, op. cit., p. 81.)

⁸¹ WEIL Eric, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1980, p. 22.

dans la connaissance n'est véritablement *a priori*, mais tout dérive de l'expérience. Il s'agit d'une vision *naturaliste*, qui tend à chercher la vérité de l'homme, non plus dans sa rationalité et sa liberté, mais dans sa constitution animale qui, marquée par le déterminisme, assigne à la raison pratique la fonction exclusive de réguler le jeu des instincts et des intérêts immédiats. Ce naturalisme est en général étroitement lié au *primitivisme*, qui consiste à projeter dans l'image du « bon sauvage » le paradigme de l'homme naturel et à dénoncer, par contraste, le caractère artificiel de l'homme civilisé.

La tradition primitiviste, qui remonte à la plus haute antiquité, ne s'est jamais interrompue jusqu'à nos jours. Dans ses références, elle atteste un point de vue relativiste, puisque le modèle du bon sauvage est toujours emprunté à une culture particulière que l'on privilégie – les Cannibales de Montaigne, les Hurons de Lahontan, les Tahitiens de Diderot, et j'en passe –, mais, dans sa visée, elle est paradoxalement universaliste, puisque le bon sauvage, quel qu'il soit, est donné comme le modèle d'une humanité proche de la nature et non encore pervertie par la civilisation. Cette nostalgie des origines ne suffit certes pas à constituer une théorie ou une doctrine ; elle peut néanmoins en engendrer une, lorsqu'elle s'exprime en une option naturaliste manifeste et s'explicite en un discours articulé, même embryonnaire, comme c'est souvent le cas.

Trois auteurs me paraissent représenter, mieux que d'autres, le courant naturaliste, mais chacun à partir d'une perspective déterminée. Le premier est Diderot qui se veut, en l'occurrence, moraliste. Le bon sauvage, à ses yeux, est le Tahitien rencontré par Bougainville au cours de son *Voyage autour du monde*. Dans le *Supplément au [59] voyage de Bougainville*, Diderot fait dire à un de ses personnages : « La vie sauvage est si simple et nos sociétés sont des machines si compliquées ! Le Tahitien touche à l'origine du monde et l'Européen à sa vieillesse ⁸². » Que révèle donc le Tahitien, si proche des origines, sur l'homme en général ? C'est le Vieillard qui le dit à Bougainville : « Nous sommes le pur instinct de la nature ; et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère ⁸³. » Mais qu'est-ce donc que la nature ?

⁸² DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1951, p. 968.

⁸³ *Ibid.*, p. 970.

« Commençons par le commencement, dit le personnage A. Interrogeons bonnement la nature, et voyons sans partialité ce qu'elle nous répondra ⁸⁴. » L'interrogation porte alors sur une institution particulière, le mariage, qui sert d'exemple : « Le mariage est-il dans la nature ⁸⁵ ? » Oui, répond le personnage B, « si vous entendez par mariage la préférence qu'une femelle accorde à un mâle sur tous les autres mâles, ou celle qu'un mâle donne à une femelle sur toutes les autres femelles ⁸⁶ ». « Je le pense comme vous, acquiesce A, car cette préférence se remarque non seulement dans l'espèce humaine, mais encore dans les autres espèces d'animaux ⁸⁷. » La conclusion est claire : l'essence de l'homme réside dans son animalité et l'étude de sa nature relève de la zoologie. « Voilà, affirme B, ce qui constitue l'homme ce qu'il est, et doit fonder la morale qui lui convient ⁸⁸. » Mais s'agit-il encore de morale ? Celle-ci n'est-elle pas cet ensemble de préjugés qui ont « tout à fait étouffé », chez l'Européen, « la voix de la nature ⁸⁹ » ? « La voix de la nature » nous dicte de suivre notre intérêt : « Laisse là cette fanfaronnade de [60] vertu », dit Orou à l'aumônier, « dis-moi si, dans quelque contrée que ce soit, il y a un père qui, sans la honte qui le retient, n'aimât mieux perdre son enfant, un mari qui n'aimât mieux perdre sa femme, que sa fortune et l'aisance de sa vie ⁹⁰ ? » Et encore : un homme « ne te donne jamais que ce qui ne lui est bon à rien, et te demandera toujours ce qui lui est utile ⁹¹ ».

Il reste à savoir comment concilier, dans la vie collective, l'intérêt de chacun avec ceux de tous les autres. Diderot ne s'attarde pas sur le sujet. Puisque l'homme de la nature « est innocent et doux, partout où rien ne trouble son repos et sa sécurité ⁹² », et que « le Tahitien qui s'en est tenu scrupuleusement à la loi de la nature [est] plus voisin d'une bonne législation qu'aucun peuple civilisé ⁹³ », en Europe, « la

⁸⁴ *Ibid.*, p. 944.

⁸⁵ *Ibid.*, *id.*

⁸⁶ *Ibid.*, *id.*

⁸⁷ *Ibid.*, *id.*

⁸⁸ *Ibid.*, *id.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 982.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 989.

⁹¹ *Ibid.*, p. 991.

⁹² *Ibid.*, p. 967.

⁹³ *Ibid.*, p. 994.

loi civile ne doit être que l'énonciation de la loi de la nature ⁹⁴ ». C'est alors que seront conciliés « le bien général et l'utilité particulière ⁹⁵ ». « Combien nous sommes loin de la nature et du bonheur ⁹⁶ ! » soupire B. Et A lui fait écho : « Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement à celui de la nature ⁹⁷ ! » Que faire entre-temps ? Contre mauvaise fortune bon cœur : « Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme ; et, en attendant, nous nous y soumettrons ⁹⁸. » Comme type de lois insensées, Diderot – ou plutôt son Tahitien – s'attarde sur celles qui concernent la sexualité. La loi de la nature ne reconnaît, dans ce domaine, que le libre échange. « Qu'est-ce que tu veux dire avec les mots, *fornication, inceste, adultère* ⁹⁹ ? » [61] demande Orou à l'aumônier, et il le convainc que « l'inceste ne blesse en rien la nature ¹⁰⁰ ».

L'exemple va loin et se retourne contre cet hédonisme naïf, car si l'inceste et l'adultère, voire le viol, sont dans la nature, pourquoi l'agressivité, sous toutes ses formes, ne le serait-elle pas ? Comme le note judicieusement Todorov, à l'époque même de Diderot, les personnages de Sade en seront persuadés et pousseront jusqu'à leur ultime conséquence les arguments de Diderot. « La cruauté est dans la nature », dit un personnage de *La philosophie dans le boudoir* ; « la cruauté n'est autre chose que l'énergie de l'homme que la civilisation n'a point encore corrompue : elle est donc une vertu et non pas un vice ¹⁰¹. » En conséquence, un autre personnage entreprend l'éloge du meurtre, après avoir légitimé l'adultère, l'inceste, la sodomie et la bestialité, tous comportements qui, selon lui, sont dans la nature. Mais on sait jusqu'à quels excès conduit la loi de la nature d'après le marquis de Sade. C'est que lorsque l'homme veut se réduire à son animalité, lorsqu'il investit les ressources de son intelligence dans l'expression et

⁹⁴ *Ibid.*, p. 993.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 987.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 998.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 1001.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 987.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 988.

¹⁰¹ SADE, *La philosophie dans le boudoir*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1970, p. 125. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

l'expansion de son animalité, il atteint, dans la cruauté, une perversion que la bête ignore.

C'est un autre contemporain de Diderot, Rousseau, qui tire la leçon finale de ce type de naturalisme : « L'argument tire des bêtes ne conclut point et n'est pas vrai. L'homme n'est point un chien, ni un loup. Il ne faut qu'établir dans son espèce les premiers rapports de la société pour donner à ses sentiments une moralité toujours inconnue aux bêtes ¹⁰². » La différence entre l'homme et l'animal réside dans la possibilité qu'a l'individu humain de se poser soi-même à travers la nature, à laquelle il [62] appartient par son être biologique, contre la nature, dont il se distingue comme individu social. Cette possibilité lui donne la mesure de son autonomie par rapport au déterminisme de la nature ; elle définit sa vocation d'homme :

Naturaliste, Claude Lévi-Strauss l'est également, mais dans un tout autre sens que Diderot. Il reste que, dans l'expérience de l'anthropologue, la nostalgie primitiviste est au point de départ, comme elle l'était chez l'homme de lettres des Lumières. Dès son premier séjour chez les Indiens, Lévi-Strauss est ému par leur misère, mais, écrit-il, « cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue ; les caresses ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale et, rassemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine ¹⁰³ ». Fidèle à la tradition primitiviste, l'anthropologue se prévaut du mode de vie des Indiens, qu'il considère « authentique », pour dénoncer ce qu'il appelle « l'inauthenticité » du mode de vie civilisé, portant ainsi un jugement de valeur absolu en contradiction avec son relativisme culturel radical ¹⁰⁴.

¹⁰² ROUSSEAU, Lettre à d'Alembert, cité par T. Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., p. 39.

¹⁰³ LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1955, p. 336.

¹⁰⁴ « L'avenir jugera sans doute que la plus importante contribution de l'anthropologie aux sciences sociales est d'avoir introduit (d'ailleurs inconsciemment) cette distinction capitale entre deux modalités d'existence sociale : un genre de vie perçu à l'origine comme traditionnel et archaïque, qui est avant tout celui des sociétés authentiques ; et des formes d'apparition plus récente,

Qu'est-ce que les sociétés dites authentiques révèlent sur l'homme ? Lévi-Strauss entend répondre à cette question, car la diversité des cultures se greffe sur l'unité profonde [63] de l'espèce. Il existe bien des traits universels qui caractérisent celle-ci, mais, précise-t-il, « puisqu'ils sont universels, ces caractères relèvent du biologiste et du psychologue », tandis que « le rôle de l'ethnographe est de décrire et d'analyser les différences qui apparaissent dans la manière dont ils se manifestent dans les diverses sociétés, celui de l'ethnologue d'en rendre compte¹⁰⁵ ». Or le biologiste et le psychologue nous apprennent que l'homme est un vivant parmi les vivants, et, en conséquence, Lévi-Strauss préfère substituer « à la définition de l'homme comme être moral » « celle de l'homme comme être vivant¹⁰⁶ ». Il reste à savoir quel est le statut ontologique de ce vivant particulier qu'est l'homme. Lévi-Strauss le précise en définissant la tâche ultime des sciences humaines : « Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre¹⁰⁷ ». Et il explicite cette proposition apparemment sibylline : « Par-delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants [...]. Pourtant, ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en amorce d'autres [...] qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature, et, finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques¹⁰⁸. » Il nous reste une consolation : savoir que « le jour où l'on parviendra à comprendre la vie comme une fonction de la matière inerte, ce sera pour découvrir que celle-ci possède des propriétés bien différentes de celles qu'on lui attribuait antérieurement¹⁰⁹ ».

Plus que le naturalisme de Lévi-Strauss et sa profession de foi scientifique, c'est son primitivisme qui déteint sur les [64] anthropolo-

dont le premier type n'est certainement pas absent, mais où des groupes imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité. » (*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 402-403.)

¹⁰⁵ LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 18.

¹⁰⁶ LÉVI-STRAUSS Claude, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 374.

¹⁰⁷ LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 326.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 327.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 327-328.

gues contemporains, à moins qu'il ne s'agisse là simplement d'une tendance inhérente à la profession ; car, comme le note Buijtenhuis : « L'anthropologie est bien connue pour son romantisme et la tendance qu'ont ceux qui la pratiquent à idéaliser la vie et l'esprit des peuples qu'ils étudient ¹¹⁰. » Dans un texte suggestif, Pascal Bruckner évoque les visions primitivistes développées par un certain nombre d'anthropologues, en commençant par Lévi-Strauss lui-même : « Ainsi, écrit-il, les populations primitives reçoivent-elles leurs tributs d'éloges ; petites communautés à structure cristalline où la solidarité et la réciprocité sont des pratiques quotidiennes (Lévi-Strauss) ; bienheureuse anarchie des Indiens Guayakis du sud-est du Paraguay vivant sans pouvoir central, sans divisions (Pierre Clastres) ; société unifiée par la présence bienveillante et nourricière d'une forêt, d'une jungle ou d'un fleuve qui pourvoit aux besoins de tous (Marshall Sahlins) ; société de l'harmonie spontanée et du conflit bienheureux (Robert Jaulin) ; profusion des sens et du bonheur érotique des atolls du Pacifique-sud (Malinowski), telles sont les utopies au demeurant séduisantes qui animent l'ethnologie contemporaine ¹¹¹. » Pour ces ethnologues et bien d'autres, « l'innocence » des primitifs contraste avec « les tares » des Occidentaux, et ces derniers sont appelés à se régénérer au contact des premiers. Caractéristique à cet égard est le parallèle qu'établit Jaulin entre deux types de sociétés : « Notre civilisation : cet « objet » fondé sur le contradictoire, et dont la permanence du bruit, des drames, des modifications, des conquêtes, est le trait intime et la constante histoire. La paix, la discrétion, la maîtrise de soi indiennes contrastent avec ce drame “occidental” d'être ¹¹². »

[65]

Ni homme de lettres, ni anthropologue, Herbert Marcuse est un philosophe qui croit, comme Saint-Simon, que « l'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, [qu'] il est au-devant ¹¹³. » Son livre *Éros et civilisation* entre dans le genre littéraire de l'utopie. Corrigeant

¹¹⁰ Cité par Sidney W. MINTZ, « Le rouge et le noir », in *Les Temps Modernes*, juin-juillet 1971, n° 299-300, p. 2358.

¹¹¹ BRUCKNER Pascal, *Le sanglot de l'homme blanc*. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi, Paris, Seuil, 1983, p. 184.

¹¹² JAULIN Robert, *La paix blanche*, Paris, Seuil, 1983, p. 184.

¹¹³ Cité par T. TODOROV, *Nous et les autres*, op. cit., p. 301.

Marx par Freud et Freud par Marx, il croit possible l'avènement d'une humanité parfaitement réconciliée avec elle-même et avec la nature, d'une humanité régie par le principe de plaisir, formulation moderne de ce que Diderot appelait l'intérêt. Le type de société où peut s'épanouir une telle humanité peut se concevoir aux deux étapes extrêmes du développement historique de la civilisation : à son étape la plus primitive, à son étape la plus avancée. Le premier cas « se référerait à une répartition non répressive de la pénurie (comme elle a peut-être existé, par exemple, aux époques matriarcales de l'ancienne société) », où l'aliénation n'a pas encore commencé ; le second, à « une organisation rationnelle d'une société industrielle très avancée après la victoire sur la pénurie » et la suppression de l'aliénation, grâce à « l'automation du travail, la réduction du temps de travail à un minimum et l'interchangeabilité des fonctions » ¹¹⁴. Dans les deux cas, la tendance dominante serait une « attitude maternelle générale ¹¹⁵ ». De cette attitude, l'ethnologie nous fournit un exemple avec les Arapesh, étudiés par Margaret Mead, et dont la société se caractérise par « l'absence de conflit entre les vieux et les jeunes, l'absence de toute perspective de jalousie et d'envie, l'accent mis sur la coopération ¹¹⁶. » Quant à la littérature, elle nous en présente des modèles mythiques, tels que ceux d'Orphée et de Narcisse, dont « l'image est celle de la joie et de l'accomplissement ¹¹⁷ ».

[66]

Mais comme ces modèles se réfèrent à un mode de vie primitif, de surcroît imaginaire, la question se pose de savoir si la civilisation non répressive projetée par Marcuse dans le futur ne marquerait pas plutôt un retour à la primitivité ou même, à en croire la théorie de Freud, à un stade infra-humain. Il n'en est rien, pense Marcuse, parce que l'homme a atteint un degré d'évolution qui lui permet de trouver, entre le travail et le désir, un équilibre raisonnable qui favorise l'autosublimation minimale des pulsions, nécessaire au maintien d'un ordre social cohérent. Dès lors, le principe de plaisir, qui, dans la société ré-

¹¹⁴ MARCUSE Herbert, *Éros et civilisation*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 137.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 188. Citation de Geza Roheim.

¹¹⁶ *Ibid.* Citation de Margaret Mead.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 144.

pressive, se réfugiait dans la sexualité génitale, s'étendrait à toute la personnalité. Érotise, le corps peut devenir un instrument de plaisir marqué par la recherche constante de la satisfaction, et le plaisir se différencier jusqu'à s'étendre à toutes les activités de l'homme. Le travail peut devenir le libre jeu des possibilités individuelles, comme le souhaitait Marx ¹¹⁸. Les relations sociales, en s'érotisant, perdraient toute agressivité et seraient empreintes de bienveillance. Enfin la mort, qui semble signifier l'échec absolu de la réconciliation entre désir et réalité, pourra être assumée sans angoisse : « La mort peut devenir un signe de liberté [...]. Comme toutes les autres nécessités, elle peut être rendue rationnelle, indolore. Les hommes peuvent mourir sans angoisse s'ils savent que ce qu'ils aiment est protégé de la misère et de l'abandon. Après une vie comblée, ils peuvent prendre sur eux de mourir, au moment de leur choix ¹¹⁹. »

[67]

L'hypothèse de Marcuse repose, en ultime instance, sur une distinction simple entre deux notions : celles de répression et de sur-répression. La répression modifie les pulsions de telle sorte que l'homme puisse lutter contre la pénurie et répartir ses biens pour la satisfaction de chacun et de tous. Cette répression, condition nécessaire de l'évolution phylogénétique de l'animal à l'homme, est naturelle ; elle seule mérite le nom de principe de réalité. Dans la société d'abondance, elle devrait être réduite au minimum, de sorte que le principe de réalité puisse être redéfini par le principe de plaisir dans ses termes. Ce qui, dans la société industrielle avancée, est artificiel, c'est la sur-répression des pulsions, commandée par le principe de rendement – produire toujours davantage à meilleur marché. Elle se justifiait peut-être au début de l'ère industrielle ; elle n'a plus de raison d'être aujourd'hui.

¹¹⁸ « Dans la société communiste, écrit Marx, où personne ne se voit attribuer une sphère exclusive d'activité, mais où chacun peut se donner une formation complète dans n'importe quel domaine, c'est la société qui règle la production générale. Elle me donne ainsi la possibilité de faire aujourd'hui ceci, demain cela, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de faire de l'élevage le soir, de faire de la critique après dîner suivant mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, pâtre ou critique. » (In Maximilien RUBEL, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste 2 : Révolution et socialisme*, Paris, Payot, 1970, p. 214.

¹¹⁹ MARCUSE Herbert, *Éros et civilisation*, op. cit., p. 204.

d'hui, dans une société où la pénurie, très atténuée, ne survit qu'en raison d'une mauvaise organisation économique et sociale. L'espoir est donc là ! L'automation, en se généralisant, va automatiquement inverser le rapport entre le temps de travail et le temps de loisir, et cette inversion marquera la rupture révolutionnaire et le passage à la société non répressive.

L'utopie de Marcuse est sans doute séduisante, mais est-elle autre chose qu'une utopie ? Les idées de Marcuse sont très claires, mais il n'est pas sûr qu'elles soient distinctes. Comment discerner exactement le contenu que chacune d'elles prétend désigner ? Par où passe la frontière entre la répression et la sur-répression, le principe de réalité et le principe de rendement, le naturel et l'artificiel ? Comment Éros, qui est défini par la raison, peut-il « redéfinir la raison en ses termes » ? Quel est le statut ontologique d'Éros ? On pourrait questionner l'auteur sur bien d'autres distinctions analogues. D'autre part, Marcuse accuse l'histoire de tous les malheurs de l'existence, au nom d'une nature humaine originellement innocente et [68] capable de bonheur intégral. N'est-il pas légitime de professer un peu moins de pessimisme historique et un peu moins d'optimisme anthropologique ?

L'universalisme formaliste

[Retour à la table des matières](#)

Hostiles à *l'universalisme rationaliste*, qui glorifie l'homme en tant que sujet libre et raisonnable, capable de transformer la nature et de « faire » l'histoire ; sensibles à *l'universalisme naturaliste*, qui projette, dans des visions utopiques, l'image d'un homme « innocent et doux », apte à trouver le bonheur intégral dans un commerce paisible avec son semblable et avec la nature, les anthropologues contemporains ont, pour leur propre gouverne, élaboré des thèses *universalistes de type formaliste* qui sauvegardent l'unité fonctionnelle de l'espèce humaine, tout en contournant le problème concret que pose leur relativisme radical. Celui-ci, en effet, ne porte pas sur la forme des cultures, mais sur leur contenu. Il consiste à savoir si, parmi les valeurs véhiculées par les différentes cultures, il n'en est pas certaines qui ont une portée universelle et s'imposent, du moins en droit, à tous les hommes du simple fait qu'ils sont des hommes ; et si, par contrecoup,

il n'en est pas d'autres qui, affrontées à ces valeurs universelles, apparaissent comme des anti-valeurs ou pour le moins révèlent leur caducité. C'est là, on s'en souvient, le sens de la question que posait Raymond Aron à Claude Lévi-Strauss et à laquelle ce dernier s'abstenait de répondre. Or les anthropologues concernés tendent à occulter ce problème en posant l'unité et l'universalité au plan formel des fonctions et des structures et en abandonnant le contenu des diverses cultures à une dispersion qui défie toute conceptualisation et interdit, de ce fait, tout jugement que l'on serait tenté de porter sur le système de valeurs inhérent à chacune.

[69]

Les thèses de l'universalisme formaliste répondent à trois orientations différentes, dont les deux premières sont caractéristiques de l'anthropologie anglo-saxonne et la troisième de l'anthropologie française.

La première orientation est celle du fonctionnalisme, représenté surtout par Malinowski. Pour lui, toutes les institutions culturelles, des plus simples aux plus complexes, dérivent, en ultime instance, des fonctions physiologiques de base : l'alimentation, la reproduction, la protection, le mouvement, la croissance, la santé : « Pour clarifier le processus de dérivation et la hiérarchie des besoins, écrit-il, nous aurons à montrer comment l'économie, la connaissance, la religion et les mécanismes de la loi, la tâche éducative et la créativité artistique, sont directement ou indirectement liés aux besoins fondamentaux, c'est-à-dire aux besoins physiologiques ¹²⁰. »

Lévi-Strauss critique avec raison « les simplifications excessives imputables à l'école dite fonctionnelle qui, principalement avec Malinowski, en est venue [...] à ramener la diversité des coutumes, des croyances et des institutions à autant de moyens équivalents pour satisfaire les besoins les plus élémentaires de l'espèce, si bien qu'on a pu dire que, dans une telle conception, la culture n'est plus qu'une im-

¹²⁰ MALINOWSKI Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944, p. 120. [La version française de ce livre est disponibles dans [Les Classiques des sciences sociales](#), sous le titre : *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*. JMT.]

mense métaphore de la reproduction et de la digestion ¹²¹ ». « Qu'avons-nous appris [...] sur l'état de la société en général, dit-il encore, quand on nous laisse en tête-à-tête avec cette proposition : “Les besoins organiques de l'homme (l'auteur énumère : alimentation, protection, reproduction) fournissent les impératifs fondamentaux qui conduisent au développement de la vie sociale” ¹²² ? » Pourquoi, se demande-t-il, Malinowski éprouve-t-il le besoin d'introduire ses fines observations empiriques sur le statut [70] des sexes chez les Trobriandais par ce truisme : « Pour que la famille se maintienne, et même pour qu'elle existe, la femme et l'homme sont également indispensables ¹²³ » ? Il n'y a pas davantage à dire pour montrer la vacuité de telles généralisations qui, non seulement ne disent rien sur l'humanité de l'homme, étant donné que ce qui le spécifie est rapporté à ce qu'il partage avec l'animal, mais aussi laissent totalement de côté le problème de la valeur comparée des cultures.

La deuxième orientation se veut concrète. Elle porte sur le contenu des cultures et cherche à savoir si, à ce niveau, il existe des universaux. Mais la problématique ne concerne pas l'existence éventuelle, dans certaines cultures, de valeurs éthiques de portée universelle, attestant un développement privilégié de ces cultures, au moins sur un plan donné. Elle concerne l'existence, dans toutes les cultures, d'institutions ou de catégories d'institutions analogues, parce qu'elles répondent aux besoins fondamentaux de l'homme, qui sont partout les mêmes. Si l'on doit voir dans la culture l'attribut essentiel de la condition humaine, dans tous les temps et chez tous les peuples, il faut bien en effet que toutes les cultures aient un même contenu. Mais ce contenu commun peut-il être autre chose qu'une simple nomenclature servant d'accolade à des pratiques fort diversifiées ?

Voici comment Lévi-Strauss décrit et critique la perspective de ce genre de théorie : « Y a-t-il des *universaux* de la culture ? Vico, qui semble s'être posé le premier la question, en distinguait trois : la religion, le mariage assorti de la prohibition de l'inceste et l'ensevelisse-

¹²¹ LÉVI-STRAUSS Claude, « Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie », in *Commentaire*, n° 15, automne 1981, p. 367.

¹²² LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 18.

¹²³ *Ibid.*, p. 20.

ment des morts. Par des pointages portant sur plusieurs centaines de populations, les ethnologues – surtout américains – ont considérablement enrichi l'inventaire et proposé une liste de traits universels : classe d'âge, sports athlétiques, parures, calendrier, apprentissage de la propreté [71] corporelle, organisation collective, cuisine, travail coopératif, cosmologie, galanterie, danse, art décoratif, etc. Outre la co-casserie du répertoire alphabétique, ces dénominateurs communs ne sont que des catégories vagues et sans signification ¹²⁴. » En somme, ils reproduisent les titres et sous-titres de la table des matières de n'importe quel manuel d'ethnographie.

La troisième orientation est celle que Claude Lévi-Strauss a imprimée à l'ethnologie française en la soumettant à la méthode de l'analyse structurale et en faisant d'elle, durant plus de deux décennies, une discipline pilote dans le champ des sciences humaines. Lévi-Strauss ne sort pas de la problématique des universaux de la culture, mais, au lieu de chercher ceux-ci au niveau des fonctions, il les découvre à celui des structures : « Tel qu'il se pose aujourd'hui aux ethnologues, écrit-il, le problème de la culture, donc de la condition humaine, consiste à découvrir des lois d'ordre sous-jacentes à la diversité observable des croyances et des institutions. » Ainsi, par exemple, « les langues du monde diffèrent à des degrés divers par le phonétisme et la grammaire ; mais, aussi éloignées qu'on les prenne, elles obéissent à des contraintes qui, elles, sont universelles ¹²⁵ ». Ces lois d'ordre sont les invariants structuraux qui sous-tendent et conditionnent la production de n'importe quel objet culturel, à quelque société et à quelque époque qu'il appartienne, qu'il s'agisse d'un art culinaire européen, d'un système de parenté africain ou d'un mythe amérindien. Elles renvoient en définitive à l'esprit humain qui produit la culture et qui est identique chez tous les hommes : « L'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu et [...] ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés ¹²⁶ ». [72] Ainsi se trouve résolue, aux yeux de Lévi-Strauss, « l'antinomie entre l'unicité de la condition humaine

¹²⁴ LÉVI-STRAUSS Claude, « Culture et nature », *op. cit.*, p. 371.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, *op. cil.*, p. 28.

et la pluralité apparemment inépuisable des formes sous lesquelles nous l'appréhendons ¹²⁷ ».

Mais si elle résout l'antinomie, toute formelle, entre l'unité de l'espèce humaine et la diversité de ses manifestations, l'anthropologie structurale laisse subsister l'antinomie concrète entre l'universalité des valeurs humaines fondamentales et la relativité des valeurs particulières inhérentes aux diverses cultures. C'est que reconnaître des valeurs universelles, c'est se référer nécessairement à une subjectivité transcendante que Lévi-Strauss ne reconnaît pas. Il suffit, pour s'en convaincre, de confronter son entreprise avec celle, analogue, de Kant. *L'Anthropologie structurale* reprend le projet de la *Critique de la raison pure*. C'est une psychologie pure, dont le but est de découvrir les structures de l'esprit qui constituent l'objet de la connaissance. Dans un sens, Lévi-Strauss va plus loin que Kant, car, comme le note Roger Bastide, « tandis que Kant essaie de trouver les catégories de la raison, catégories vides et inconscientes elles aussi, à travers l'analyse des diverses sciences occidentales, ce qui fait qu'il ne peut atteindre que *notre* "subjectivité", M. Lévi-Strauss essaie de trouver les structures fondamentales de l'esprit humain, dans ce qu'il a d'universel, à travers l'analyse des données, apparemment chaotiques, de l'ethnographie ¹²⁸ ». Cette différence avec la *Critique de la raison pure* suffit à indiquer l'immense apport scientifique de *L'Anthropologie structurale*. Mais si la démarche est analogue, les conclusions sur la nature et la fonction de l'esprit sont diamétralement opposées. Pour Kant, l'activité de la connaissance n'est qu'une manifestation partielle de la [73] « spontanéité de l'esprit ». Elle est le propre de l'entendement, limité au domaine de l'expérience sensible. Mais l'entendement n'est pas tout l'esprit. Il a sa vérité dans la raison, faculté de l'absolu, qui se pose comme autonomie par rapport à la nature, c'est-à-dire comme liberté. Chez Lévi-Strauss, il s'agit d'un « kantisme sans sujet transcendantal ». La formule est de Ricœur. Lévi-Strauss l'accepte au cours d'un dialogue avec le philosophe ¹²⁹. Il la reprend dans l'ouverture de son ouvrage *Le cru et le cuit*, pour caractériser sa pensée. Selon lui, « l'ac-

¹²⁷ LÉVI-STRAUSS Claude, « Culture et nature », *op. cit.*, p. 372.

¹²⁸ BASTIDE Roger, « Sociologie et psychologie », in Georges GURVITCH, *Traité de sociologie*, Paris, PUF, t. I, pp. 76-77.

¹²⁹ Voir *Esprit*, n° 322, novembre 1963, « La pensée sauvage et le structuralisme », en particulier pp. 628-653.

tivité symbolique de l'esprit » – équivalent de ce que Kant appelait la « spontanéité de l'esprit » – se réduit à l'entendement. Elle s'exprime tout entière dans le rapport de réciprocité qui lie l'ordre mental à l'ordre naturel ; ce rapport l'épuise. Elle est la pensée totalement objectivée, c'est pourquoi elle est saisie de l'extérieur, par l'analyse structurale des produits de la culture, et non par la « réflexion ». D'ailleurs, la réflexion elle-même n'est rien d'autre que l'intériorisation du cosmos. Quelle intelligibilité offre en réalité cette totale réciprocité des lois de la pensée et des lois du monde ? Posée en termes d'origine et de genèse, elle signifierait que l'esprit rejoint la matière parce qu'il est issu de la matière. Comment l'esprit peut-il surgir de la matière ? Lévi-Strauss esquive le problème avec une élégance qui réussit difficilement à donner le change : « Je ne serais pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur la restauration d'une sorte de matérialisme vulgaire. Mais par ailleurs, je sais trop que cette orientation est contraire au mouvement de la pensée philosophique contemporaine pour ne pas m'imposer à moi-même une attitude de défiance : je lis le poteau indicateur et je m'interdis à moi-même d'avancer sur le chemin qu'il m'indique ¹³⁰. »

[74]

Ce n'est pas sur une option matérialiste, vulgaire ou distinguée, que l'on peut fonder les Droits de l'homme. Et ce n'est pas sans raison que Lévi-Strauss cherche à « diluer » les Droits de l'homme « dans un droit général des êtres vivants, institué cependant par ceux qui parlent » ¹³¹. On ne peut fonder les Droits de l'homme sans référence à la subjectivité transcendantale qui spécifie l'homme et qui est fondamentalement intersubjectivité.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 652.

¹³¹ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 90.

[75]

Cultures et droits de l'homme.*Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990.*

Chapitre III

FONDEMENT ET FONCTION DES DROITS DE L'HOMME

[Retour à la table des matières](#)

L'exposé critique du *relativisme* culturel par lequel j'ai inauguré ce cours, celui des diverses formes d'*universalisme* qui l'a immédiatement suivi, partaient d'un présupposé ou, si l'on veut, d'un postulat qu'il faut à présent expliciter et démontrer, car il est l'objet spécifique de cette troisième leçon.

Il s'agit, d'une part, de montrer qu'il existe des valeurs universelles et que la Déclaration des Droits de l'homme en est l'expression actuelle, valide mais perfectible ; d'autre part, d'établir que les Droits de l'homme trouvent leur fondement dans la nature rationnelle de l'homme, en tant que la raison est exigence de liberté pour soi et pour les autres et que cette exigence constitue un droit naturel inaliénable. Ce postulat implique une problématique proprement philosophique, où les considérations politiques concrètes se réfèrent nécessairement, en ultime instance, à des principes métaphysiques abstraits. « Les abstractions philosophiques – dit avec raison Tzvetan Todorov – peuvent se rapprocher de nous à l'aide de cette médiation qu'est justement la pensée morale et politique, qui entre en rapport aussi bien avec la mé-

taphysique la plus abstraite qu'avec la vie de tous les jours. Il est difficile de savoir si l'on est pour ou contre la rationalité ; les choses se précisent un peu quand on comprend que le choix est [76] aussi celui pour ou contre la démocratie. Les doctrines philosophiques, disait Tocqueville, ont des conséquences pratiques ¹³². »

La problématique philosophique que nous abordons est en fait éminemment conflictuelle. Une évidence sert de point de départ, c'est qu'il est parfaitement illogique de rejeter le Droit naturel : « Rejeter le droit naturel, écrit à juste titre Léo Strauss, revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes. En posant de tels jugements, nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur : un étalon grâce auquel nous sommes capables de juger le droit positif ¹³³. » Évident, ce point de départ est néanmoins équivoque, car il soulève au moins trois problèmes. Le premier est relatif à la notion même de Droit naturel. L'auteur du texte que je viens de citer, Léo Strauss, et, dans son sillage, d'autres philosophes s'insurgent contre le Droit naturel « subjectif » caractéristique de la modernité qui, selon eux, tend, d'une manière ou de l'autre, à rabattre le droit sur le fait et à faire de l'histoire le tribunal du droit ; ils préconisent le retour au Droit naturel « objectif », mis à jour par les Grecs, qui se réfère, non pas à la nature humaine, mais à la nature des choses, c'est-à-dire à un univers organisé et finalisé, où l'homme doit trouver la place qui lui revient. Le deuxième problème concerne les Droits de l'homme eux-mêmes qui, pour les uns, visent à défendre les libertés individuelles contre les empiètements possibles de l'État et donc à imposer des limites au pouvoir de ce [77] dernier et, pour les autres, à réclamer de l'État une plus grande justice sociale et donc à accroître son pouvoir d'intervention. Le troisième problème a trait aux rapports entre le Droit naturel, en principe universel et immuable, les

¹³² TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 11.

¹³³ STRAUSS Léo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1986, p. 14.

Droits de l'homme, en principe universels mais susceptibles d'évolution, et le Droit positif, toujours particulier, tributaire d'une époque, d'une culture et d'une situation sociale déterminées.

Je ne traiterai pas ces problèmes séparément, car ils sont organiquement liés. Je les envisagerai ensemble selon trois perspectives susceptibles d'en démêler progressivement l'écheveau et d'en faire apparaître la solution. Une première démarche consistera à lever les *ambiguïtés du Droit naturel*, qui n'ont cessé d'obscurcir le débat inhérent à la philosophie politique depuis l'Antiquité jusqu'à la Révolution française et de la Révolution française à nos jours. Issues de définitions divergentes du concept de nature, ces ambiguïtés affectent la conception que l'on se fait des Droits de l'homme et de leur rapport avec le Droit positif. La deuxième démarche peut paraître *a priori* arbitraire, je la crois néanmoins essentielle : elle consiste à réviser les *leçons de la Révolution française*, telles qu'elles ont été codifiées par les deux plus grands représentants de l'idéalisme allemand, Kant et Hegel, qui, contrairement à une interprétation aujourd'hui courante, me semblent plus complémentaires qu'antagoniques. Ces leçons portent sur la définition du Droit naturel, qui se réfère à la subjectivité transcendante de l'homme spécifiée par la liberté rationnelle ; sur le rapport que ce Droit naturel instaure, au nom même de la liberté, entre les individus et l'État ; sur la dynamique qui s'établit, au cours de l'histoire, entre le Droit positif, par définition évolutif, et le Droit naturel, par essence immuable.

La troisième démarche nous permettra alors d'explicitier *le fondement et la fonction des Droits de l'homme* [78] dans leur position intermédiaire entre le Droit naturel dont ils dérivent et le Droit positif qu'ils sont appelés à réguler.

Les ambiguïtés du Droit naturel

[Retour à la table des matières](#)

Avant de relever les ambiguïtés qui ont marqué, durant des siècles, le débat sur le Droit naturel, il n'est peut-être pas inutile de signaler deux catégories de penseurs ou de théoriciens qui en rejettent le concept, en dépit du caractère illogique de ce rejet, souligné par Léo Strauss.

La première catégorie est celle des sceptiques. Qui ne croît pas à l'existence de valeurs universelles ne peut évidemment pas admettre l'existence d'un droit universel supérieur aux divers droits positifs et juge de leur validité. Montaigne est le prototype de cette catégorie de penseurs : « Ils sont plaisans, écrit-il, quand pour donner quelque certitude aux loix, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpétuelles et immuables, qu'ils nomment *naturelles*, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence. Et, de celles-là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins : signe que c'est une marque aussi douteuse que le reste ¹³⁴. » Après Montaigne, c'est Pascal qui répète : « Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, mais qu'elle réside dans les lois naturelles connues en tout pays. Certainement ils le soutiendraient opiniâtement si la témérité du hasard qui a semé les lois humaines en avait rencontré au moins une qui fût universelle ; mais la plaisanterie est telle, que le caprice des hommes s'est si bien diversifié qu'il n'y en a point ¹³⁵. » Pour ces deux essayistes, comme plus tard pour les théoriciens du nationalisme et aujourd'hui pour les relativistes radicaux, la seule universalité [79] concevable est celle qui est circonscrite aux frontières d'un État : elle s'exprime dans l'ensemble des lois prescrites par le droit positif correspondant, auxquelles tous les citoyens doivent obéissance. Il est clair qu'une telle universalité, limitée ou relative, est contradictoire dans les termes. Par contre, un droit positif peut être considéré comme une particularisation de l'universel, dans la mesure

¹³⁴ MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Éditions Garnier, 1962, t. I, p. 652.

¹³⁵ PASCAL, *Les Pensées*, in *Œuvres de Blaise Pascal*, publiées par Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1904, t. XIII, section V, p. 216.

où il s'efforce d'incarner, en fonction d'une situation particulière, les exigences du droit universel, appelé Droit naturel ¹³⁶.

C'est l'expression même de « droit naturel » qui incommoda la deuxième catégorie de contestataires, celle des juristes. Le mot droit n'y a pas le même sens que dans l'expression « droit positif ». Comme le souligne Norberto Bobbio dans un chapitre intitulé « Quelques arguments contre le Droit naturel », « par droit, les juristes entendent un ensemble de règles de la conduite humaine, caractérisées parce qu'on les fait valoir par la force. Il en dérive que l'obligation juridique signifie le devoir d'agir conformément à une règle qui prévoit une conséquence dommageable en cas de violation ¹³⁷. » Or ce qu'on appelle le Droit naturel ne dispose d'aucun moyen de contrainte, c'est un « droit désarmé » ; c'est donc, conclut l'auteur, « un droit dans un sens équivoque ou même incorrect ¹³⁸ ». Et pour lui, la Déclaration des Droits de l'homme, que l'on dit dériver du Droit naturel, « n'est pas une déclaration de droits, mais de pieux désirs ¹³⁹ ».

Ainsi présenté, l'argument est irréfutable. Il signifie [80] que le Droit naturel ne relève pas de la science juridique. De quelle discipline est-il tributaire ? Le non-dit de l'expression « droit naturel » nous l'indique. C'est Bertrand de Jouvenel qui l'explique : « Le mot clé qui ne figure pas dans l'énoncé est le mot de Morale, et c'est à ce substantif élidé que se rapporte l'adjectif "naturel". Lorsqu'on parle de Droit naturel, on entend premièrement que le fondement du Droit positif se trouve dans la Morale ¹⁴⁰. » C'est donc de la philosophie morale que relève le Droit naturel, et Norberto Bobbio le reconnaît implicitement lorsqu'il écrit : « Personne ne nie qu'il puisse exprimer une exigen-

¹³⁶ Déjà Montesquieu écrivait : « La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. » (*De l'esprit des lois* (Les grands thèmes), Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1970, I, 2, p. 44.)

¹³⁷ BOBBIO Norberto, « Quelques arguments contre le Droit naturel », in *Le Droit naturel*, Annales de philosophie politique 3, publication de l'Institut international de Philosophie politique, Paris, PUF, 1959, p. 176.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ibid., p. 177.

¹⁴⁰ JOUVENEL Bertrand de, « L'idée du Droit naturel », in *Le Droit naturel*, op. cit., p. 162.

ce ¹⁴¹. » Mais cela ne signifie nullement que, dans l'expression incriminée, le mot droit ait « un sens équivoque ou même incorrect ». Cela signifie plutôt que le droit naturel, parce qu'issu d'une exigence enracinée dans la nature humaine, est un droit supérieur à tous les droits positifs ; il est, en quelque sorte, le Droit des droits. Il oblige au nom de l'humanité de l'homme, et non à celui d'une autorité législative particulière. Il a, de ce fait, la faculté de juger les droits positifs existants conformément à ses propres normes. En conséquence, que le droit naturel ne relève pas de la science juridique ne légitime d'aucune manière l'attitude positiviste qui ne reconnaît comme justification du droit que l'autorité qui a édicté les lois ou celle qui en assure l'application, car rien ne garantit que cette autorité soit juste ou soit même animée par un véritable souci de justice.

Si dans l'expression « droit naturel », l'usage du substantif « droit » gêne les juristes, celui de l'adjectif « naturel » embarrasse les philosophes. Il renvoie directement ou indirectement à la « nature » humaine, mais celle-ci est loin de faire l'objet d'une définition admise par tous ; elle [81] se révèle plutôt une véritable pomme de discorde. Rousseau le déplorait déjà amèrement dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* : « Ce n'est point sans surprise et sans scandale, écrivait-il, qu'on remarque le peu d'accord qui règne sur cette importante matière entre les divers auteurs qui en ont traité. Parmi les plus grands écrivains, à peine en trouve-t-on deux qui soient du même avis sur ce point ¹⁴². » Il serait fastidieux de retracer ici l'histoire des polémiques qui, depuis le haut Moyen Age jusqu'à la Révolution française, ont divisé philosophes et théologiens sur le concept de nature humaine et celui, corrélatif, de Droit naturel. Norberto Bobbio l'évoque en quelques lignes suggestives, que je me contente de citer : « Il suffit, écrit-il, de penser à certaines querelles fameuses : l'état de nature est-il un état de paix ou de guerre, ainsi que se le demandait Pufendorf en polémiquant avec Hobbes, ou bien l'instinct naturel fondamental est-il favorable ou contraire à la société (opinion qui divisait Hobbes et Grotius), ou encore l'homme naturel est-il faible et incertain, comme

¹⁴¹ BOBBIO Norberto, « Quelques arguments contre le Droit naturel », *op. cit.*, p. 176.

¹⁴² ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Éditions sociales, « Les classiques du peuple », 1977, p. 62. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT]

le disait Pufendorf, ou fort et sur comme l'affirmait Rousseau, ou enfin la loi naturelle est-elle commune aux hommes et aux animaux, comme le disait Ulpianus, ou n'appartient-elle qu'aux êtres rationnels, comme l'affirmait saint Thomas ? Qu'on pense en outre au grand nombre d'opinions différentes sur le contenu de la loi naturelle fondamentale, qui pour Hobbes est la paix, pour Cumberland la bienveillance, pour Pufendorf la socialité, pour Thomasiaus le bonheur, pour Wolf la perfection, pour la doctrine scolastique une simple proposition formelle *bonum faciendum male vitandum* qu'on pouvait remplir de n'importe quel contenu ¹⁴³. »

L'histoire des polémiques suscitées par le Droit naturel [82] est donc particulièrement complexe et passablement confuse. Néanmoins, elle se simplifie et s'éclaire, si l'on y voit l'histoire de l'émancipation de la raison et de son autorévélation comme source de ce droit universel qui se veut le juge ultime du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste. Elle est aussi bien l'histoire du passage progressif du Droit naturel objectif au Droit naturel subjectif, et peut être récapitulée selon trois « moments » logiques qui se superposent, dans des proportions variables, chez les divers auteurs, mais dont chacun domine les deux autres durant une époque déterminée.

Le premier « moment » est marqué par une philosophie d'orientation cosmo-théologique, centrée sur l'idée de la nature comme univers organisé, ordonné et régi par une loi éternelle et immuable, œuvre de la Providence. L'homme connaît cette loi par « participation », parce que, dès l'origine, elle a été inscrite dans son cœur par la Divinité. C'est là une conception qui remonte à Platon et à Cicéron ; saint Thomas l'exprimera à la perfection : « La loi naturelle n'est pas autre chose que la participation de la créature douée de raison à la loi éternelle ¹⁴⁴. » Cette loi, ensemble de normes inscrites dans l'ordre de la nature et dans le cœur de l'homme, est théoriquement revêtue du caractère de l'évidence et doit pouvoir s'imposer universellement comme le modèle régulateur de l'action individuelle et des lois de la cité. En pra-

¹⁴³ BOBBIO Norberto, « Quelques arguments contre le Droit naturel », *op. cit.*, pp. 180-181

¹⁴⁴ Cité par Alexandre P. d'ENTRÈVES, « Le Droit naturel », in *Le Droit naturel*, *op. cit.*, p. 155.

tique, le critère de l'évidence ne fonctionne guère et, pour savoir ce qu'il doit faire personnellement et quelles lois il doit donner à la cité, l'homme est obligé d'avoir recours à la « nature des choses », l'ordre cosmo-théologique se traduisant concrètement par un ordre téléologique, où chaque catégorie d'êtres est dotée d'un *telos*, d'une finalité, qu'il faut dégager et poser comme l'idéal auquel conformer action et décision. C'est là l'orientation aristotélécienne, également [83] présente dans la philosophie thomiste. Cette perspective présente un double inconvénient. Théoriquement, un droit naturel fondé sur une croyance religieuse n'oblige que les adeptes de cette croyance ; il n'est donc pas universel ¹⁴⁵. Pratiquement, un droit qui prescrit l'invention des moyens adéquats à une fin déterminée – que celle-ci concerne l'action individuelle ou la vie collective – ne dépasse pas ce que Kant appellera plus tard l'impératif d'habileté, essentiellement utilitaire et toujours particulier.

Le deuxième « moment » se distingue par une philosophie d'orientation anthropologique, axée sur la nature empirique de l'homme ; une nature spécifiée par un mélange complexe d'instincts, de sentiments, de volonté et de raison ; une nature « tantôt emportée par ses appétits et tantôt les gouvernants »¹⁴⁶. La réflexion sur cette réalité n'était évidemment absente ni dans la philosophie antique ni dans la philosophie classique, qui distinguaient les instincts bons et les instincts mauvais, les sentiments altruistes et les sentiments égoïstes, la raison droite et la raison viciée. Mais ce qui était jugé bon, altruiste, droit, ne l'était que dans la mesure où il reflétait la loi divine. Le deuxième « moment » dont il s'agit ici ne se réfère plus, du moins directement, à une origine transcendante de la norme morale constitutive du Droit naturel. C'est l'homme concret en général, projeté dans un hypothétique « état de nature », qui est pensé comme la source originelle du droit. Hobbes, le premier, le pose comme titulaire de droits inaliénables enracinés dans

¹⁴⁵ En fait, chez les théologiens chrétiens, l'idée des lois éternelles inscrites par Dieu dans l'ordre de la nature et dans le cœur de l'homme se réfère à la notion biblique d'« Alliance », qui ne s'arrête pas aux relations bilatérales entre Dieu et le peuple juif, mais atteint des dimensions : a) *universelles* (les nations) ; b) *cosmiques* (terre, ciels, étoiles, tout animal vivant, etc.).

¹⁴⁶ JOUVENEL Bertrand de, « L'idée de Droit naturel », in *Le Droit naturel*, *op. cit.*, p. 168.

une liberté d'action illimitée. En se heurtant à la liberté, non moins illimitée, de tous les autres, chaque individu risque de perdre la vie, et [84] c'est la peur de la mort qui oblige les hommes à déléguer leur pouvoir au Souverain, opérant ainsi le passage de l'état de nature, qui est un état de guerre, à la société civile, qui est un état de paix. Du droit naturel qui stipule la liberté absolue, mais une liberté pour la mort, naît la loi naturelle, qui est droit à la vie et à la paix. Comme on le voit, le contrat social, chez Hobbes, est la résultante d'un calcul d'intérêts raisonnable que la raison tire d'elle-même ; mais, dans cette opération, elle n'a pas encore atteint sa pleine autonomie. Pour être moins évident que dans la philosophie d'orientation cosmothéologique, le principe d'hétéronomie n'est pas pour autant absent dans la théorie de Hobbes : c'est la peur de la mort qui motive le passage de l'état de nature à l'état de société, et non une sociabilité fondamentale inhérente à la raison.

Que Hobbes soit le fondateur du Droit naturel subjectif et de la conception moderne des Droits de l'homme, ne fait l'objet d'aucun doute. Il n'est pas de philosophe politique postérieur qui n'ait subi son influence et qui n'ait eu à se situer par rapport à lui. Tous les éléments du Droit naturel moderne sont déjà présents dans *Le Léviathan* : l'exigence de liberté inscrite dans la nature humaine, l'égalité de tous dans la liberté, la volonté raisonnable de gouverner ses passions. Mais la raison n'a encore ici qu'une fonction instrumentale et utilitaire. Il lui reste à apparaître comme la source de la liberté et de l'égalité, et comme le fondement de la sociabilité.

Ce sera le troisième « moment », celui de son émancipation de tout principe d'hétéronomie, manifeste ou latent. C'est Rousseau qui entame cette étape avec la notion de « volonté générale », fondement du contrat social. La volonté générale est issue de la nature rationnelle de l'homme. À vrai dire, ni Rousseau ni Diderot n'en sont, comme on le pense souvent, les inventeurs, mais Pufendorf, qui écrit : « Que la volonté générale soit dans [85] chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit

d'exiger de lui, nul n'en disconviendra ¹⁴⁷. » Cette définition purement morale devient chez Rousseau un principe fondamental de l'existence politique. On sait la différence qu'il établit entre la volonté générale et la volonté de tous « Il y a souvent, affirme-t-il, bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale ¹⁴⁸ » ; « Elle doit partir de tous et s'appliquer à tous ¹⁴⁹. » Mais, à en croire l'interprétation d'Alexis Philonenko, la volonté générale chez Rousseau demeure « un idéal à jamais perdu », mis en échec, dans la réalité sociale, par la volonté de tous, si bien qu'elle est moins un « principe d'espérance » qu'une « fonction d'affliction ». C'est avec Kant, ajoute-t-il, qu'« on retourne de la fonction d'affliction à la fonction d'espérance ¹⁵⁰ ».

Dans la Révolution française, c'est précisément la « volonté de tous », c'est-à-dire « la somme des volontés particulières », dont Rousseau craignait tant les effets, qui cherche à fonder le régime nouveau, celui de la liberté et de l'égalité. Or elle aboutit au contraire du but proposé, c'est-à-dire au régime de la suspicion et de la Terreur. Pour les détracteurs du Droit naturel subjectif – Léo Strauss, Hanna Arendt, Michel Villey et d'autres –, la [86] Terreur ne fut que le premier effet du renversement opéré par la modernité dans le concept de Droit naturel. Il était logique qu'il fût suivi d'autres effets désastreux, tels que l'impérialisme, le colonialisme et le totalitarisme. La cause de ces phénomènes et des tragédies qui en ont découlé réside dans l'avènement du sujet rationnel comme source du droit et dans son exaltation comme maître absolu de la nature et de l'histoire. Pour Léo Strauss en particulier, les modernes sont coupables de trois forfaits.

¹⁴⁷ Cité par PHILONENKO Alexis, « Rousseau », in F. CHÂTELET, O. DUHAMEL, E. PISIER, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986, p. 698.

¹⁴⁸ ROUSSEAU, *Le Contrat social*, II, 111, texte publié par Maurice Halbwachs, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 145. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁴⁹ *Ibid.*, II, IV, p. 154.

¹⁵⁰ PHILONENKO Alexis, « Rousseau », in *Dictionnaire des œuvres politiques, op. cit.*, p. 700.

En remplaçant le Droit naturel objectif des Anciens par le Droit naturel subjectif, ils ont supprimé toute forme transcendante du droit et ont ainsi réduit le droit au fait, le devoir-être à l'être. En faisant de la société un artefact, objet d'un contrat entre volontés individuelles, alors que pour les Anciens la socialité était un trait spécifique de la nature humaine, ils ont vidé le Droit naturel de son essence, qui est l'idéal de justice inhérent à l'homme en tant qu'animal social, pour en faire la création arbitraire de la volonté individuelle, justifiant ainsi le positivisme juridique selon lequel le droit tire sa validité de l'autorité qui l'édicte et le met en vigueur. En déduisant le Droit naturel de la volonté individuelle, ils ont évacué l'idée de Bien commun chère aux philosophies antique et classique et ont fait de l'État le simple défenseur des intérêts privés.

Mais quelle est donc, pour les détracteurs de la modernité, la solution de rechange ? On peut difficilement les suivre dans leur nostalgie de l'ordre ancien, dont le droit était fondamentalement inégalitaire, puisqu'il sanctionnait la structure hiérarchique établie et s'accommodait de l'existence des esclaves. Léo Strauss trouve réponse ou refuge dans la philosophie politique ambiguë de Burke qui, dans ses *Réflexions sur la Révolution française* ¹⁵¹, condamne sévèrement les principes qui ont présidé à ladite Révolution, opère un retour à l'idée de Providence [87] comme source de la loi naturelle, « conçoit la formation du droit comme une recherche “d'un juste milieu qu'il est impossible de définir”, mais qu'“il n'est pas impossible d'apercevoir” ¹⁵² », en même temps qu'il manifeste un profond souci de l'individualité. « La querelle entre les anciens et les modernes, conclut Léo Strauss, touche en fin de compte, et peut-être depuis le début, au statut de “l'individualité”. Burke lui-même était encore trop profondément imbu de l'esprit des “bons anciens” pour permettre à ce souci de l'individualité de l'emporter sur le souci de la vertu ¹⁵³. »

Tout comme la critique d'Hanna Arendt contre la philosophie de l'histoire, que j'ai évoquée au cours de la précédente leçon, celle de

¹⁵¹ BURKE Edmund, *Reflections on the Revolution in France* (1790), edited by Conor Cruise O'Brien, London, Penguin Books, Pelican Classics, 2^e éd., 1973.

¹⁵² RENAUT Alain, « Burke », in *Dictionnaire des œuvres politiques*, op. cit., p. 117.

¹⁵³ STRAUSS Léo, *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 279.

Léo Strauss contre le Droit naturel subjectif n'atteint pas la conception moderne de l'humanisme, mais ses perversions. Et c'est là son principal mérite : elle oblige les défenseurs de la modernité à déceler les ambiguïtés qui ont rendu possible le détournement des principes de l'humanisme à des fins idéologiques suspectes ou criminelles ; elle les incite à redoubler de vigilance pour éviter que ces principes, essentiellement critiques, ne basculent à nouveau dans les pièges du dogmatisme. C'est le sens de la profusion d'écrits sur le Droit naturel et les Droits de l'homme, à laquelle nous assistons aujourd'hui ; c'est le sens des lectures nouvelles d'auteurs tels que Hobbes ou Kant, Benjamin Constant ou Tocqueville, auxquelles on se livre volontiers de nos jours. Dans cette perspective, le retour à Kant se révèle particulièrement fécond, car toute sa philosophie morale et politique est issue d'une réflexion critique sur les principes de la Révolution française. Mais c'est Hegel qui dénonce les ambiguïtés inhérentes à ces principes et montre pourquoi ils ont conduit à la Terreur ; c'est lui qui explicite [88] l'incidence de l'idéal moral constitutif du Droit naturel sur les droits positifs des nations. On comprend certes que nombre d'auteurs considèrent Hegel sous un autre jour, voient en lui l'anti-Kant et lui reprochent d'avoir dissous la transcendance du Droit naturel dans l'historicité des droits positifs. C'est là une interprétation qu'autorisent peut-être les multiples facettes de sa philosophie ; elle n'est pas la seule. « Il y a plusieurs Hegel, dit Merleau-Ponty, et l'historien le plus objectif est amené à se demander lequel a été le plus loin. ¹⁵⁴ » Et encore : « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle [...]. Mais il se trouve que les successeurs de Hegel ont insisté, plutôt que sur ce qu'ils lui devaient, sur ce qu'ils refusaient de son héritage ¹⁵⁵. »

¹⁵⁴ MERLEAU-PONTY Maurice, *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Nagel, 1966, p. 110. [Livre en préparation dans Les Classiques des sciences sociales. JMT]

¹⁵⁵ Ibid.

Les leçons de la Révolution française

[Retour à la table des matières](#)

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel explique, en un style éminemment serré, l'échec immédiat de la Révolution française, c'est-à-dire son aboutissement à la Terreur. Sans entrer ici dans le détail de ses analyses, j'indiquerai simplement les grandes lignes de la dialectique qui les sous-tend et les oriente. Dans la Révolution française, dit Hegel, « l'esprit est présent comme liberté absolue ¹⁵⁶ ». L'idée de liberté absolue, telle qu'elle se pose dans la Révolution, est le résultat logique de la pensée critique du XVIII^e siècle : de Montesquieu à Diderot, de Voltaire à Rousseau, cette pensée reflète et précipite la décadence de l'Ancien Régime, c'est-à-dire la déstructuration de la société hiérarchique et la mise en question du décret providentiel censé la garantir. Dès lors, l'ordre qui régissait la [89] société est senti par tous comme le suprême désordre, et les valeurs traditionnelles sont littéralement mises en pièces ; le Dieu qui présidait à l'ordre ancien n'est plus que « le vide Être suprême ¹⁵⁷ », et le déisme n'est plus, selon le mot de Diderot, qu'un « athéisme sous bénéfice d'inventaire ». Plus d'au-delà, donc plus de valeurs *a priori*. Pour la conscience, le monde ne vaut plus que dans la mesure de son utilité et la conscience n'a plus d'autre norme qu'elle-même : « Le monde, dit Hegel, lui est uniquement sa volonté et celle-ci est volonté universelle ¹⁵⁸ », elle est liberté absolue.

En août 1789, la Révolution déclare ses principes, censés fonder la société parfaitement démocratique : c'est la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ». Devant la conscience, il n'y a plus de structures, plus d'institutions qui tiennent ; il n'y a plus de monde, mais la place pour un monde. Le régime à créer n'existe qu'à l'état de projet, d'une multitude de projets particuliers, et les particuliers, c'est-à-dire les individus, sont réduits à leur conscience révolutionnaire : ils sont

¹⁵⁶ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, t. II, p. 131.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 131.

pure indétermination ou, comme dit Hegel, « pure métaphysique ¹⁵⁹ ». Ils n'ont pas d'autre contenu que l'idée de liberté absolue. « Chacun, commente Kojève, peut vouloir transformer ses idées personnelles en réalité politique, sans passer pour fou ni pour criminel, chacun peut dire : "L'État, c'est moi", en proposant "sa Constitution" [...]. La conviction subjective de chacun peut devenir vérité pour tous ; tout ceci sans lutte, sans effort [...]. Cette idéologie de la liberté absolue est donc bien "le ciel descendu sur terre" dont rêvait la raison ¹⁶⁰. »

En réalité, cette idéologie ne peut engendrer aucune forme sociale, car, après le dépérissement des institutions [90] qui articulaient les diverses sphères de l'existence sociale en un tout cohérent et permettaient à chaque individu, à quelque sphère qu'il appartînt, d'être en rapport organique avec ce tout ; après la suppression du monde supra-sensible qui garantissait cet ordre hiérarchique et en sanctionnait les valeurs, la conscience a affirmé sa transcendance par rapport à toutes les sphères sociales et, comme dit Hegel, elle a déclaré que « son but est le but universel, son langage, la loi universelle, son œuvre, l'œuvre universelle ¹⁶¹ ». La seule éventualité susceptible de la satisfaire serait que sa volonté coïncidât avec la volonté de tous. Or ce postulat est pure abstraction. Dès qu'on en vient à la réalisation politique, il signifie que chacun veut imposer sa volonté à tous, et l'État de la liberté absolue s'inverse en dictature. Aux yeux de la masse, le dictateur – en l'occurrence la faction au pouvoir – est coupable du seul fait qu'il agit, car dans son action se trahit le caractère particulier de la décision. Aux yeux du gouvernement, la masse, qui n'est encore que *l'universalité* abstraite de l'idéologie révolutionnaire, est pure opposition, et, comme telle, suspecte. La « loi des suspects » de 1793 déclenche la Terreur. Désormais, tout individu qui exprime sa prétention à la liberté absolue, proclame son droit à la mort. Mais la suspicion s'insinue bientôt au sein de la faction au pouvoir ; les dictateurs s'envoient l'un l'autre à l'échafaud ; c'est la fin de la dictature. « L'unique œuvre et opération de la liberté universelle, conclut Hegel, est donc la mort, et plus exac-

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶⁰ KOJÈVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 142.

¹⁶¹ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t. II, p. 132.

tement une mort qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien ¹⁶². »

Cependant, pour ceux qui ont survécu et à qui il incombe de construire la société, la terreur de la mort aura été « l'intuition de l'essence négative de la liberté ¹⁶³ ». Ils comprennent que la liberté absolue, telle qu'elle a surgi [91] dans l'idéologie révolutionnaire, est un *idéal* et ne peut se poser comme un fait ; qu'elle énonce un *devoir-être* et ne peut se traduire dans l'élément de l'*être*. Elle signifie que l'homme n'est pas libre, qu'il doit se libérer ; que l'individu n'est pas universel, qu'il doit s'universaliser ; que liberté et universalité ne sont pas un donné, mais une tâche infinie, jamais achevée. Désormais, il ne s'agit plus de poser une société dans la forme de la liberté absolue, mais de savoir ce que l'homme, qui a conçu l'idéal de la liberté absolue, doit faire pour être le plus libre possible. En termes abstraits, le problème est celui du rapport entre l'*idéal métaphysique*, abstrait, de la liberté absolue, et la *réalisation historique*, concrète, de la liberté existentielle. On a reconnu là la problématique kantienne.

Toute la philosophie de Kant ¹⁶⁴ peut se lire comme une explicitation du principe de base de la Révolution française, c'est-à-dire de la raison souveraine et de son corollaire, la liberté absolue. C'est cette lecture que je me propose de tenter brièvement. Pour Kant, l'homme est un paradoxe vivant tiraillé entre son *être sensible*, immergé dans la nature et rivé à sa finitude existentielle, et son *être rationnel*, capable de s'élever au-dessus de son *être-là* naturel et de concevoir l'infinité à partir de sa finitude même. En tant qu'être sensible ou naturel, il est soumis au même déterminisme que la nature extérieure ; en tant qu'être rationnel, il transcende la nature en lui et hors de lui, l'organise et l'unifie par les concepts de son entendement, la pose comme un ensemble de phénomènes régis par des lois et en fait ainsi l'objet de la connaissance scientifique. Cette connaissance, qui s'exprime en un corpus de jugements déterminants, ne prouve sa validité que dans le domaine empirique des phénomènes. Mais la raison ne [92] ferait pas

¹⁶² *Ibid.*, p. 136.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶⁴ Nous nous référons plus particulièrement aux trois Critiques : Critique de la raison pure, Critique de la raison pratique, Critique du jugement, ainsi qu'à *Vers la paix perpétuelle* et aux opuscules publiés sous le titre *Philosophie de l'histoire* par les Éditions Gonthier.

le premier pas dans la connaissance, c'est-à-dire dans l'unification des phénomènes, si elle n'était hantée par le désir de tout unifier, de remonter, dans la chaîne de l'explication causale, de conditionne en conditionnant, jusqu'à poser l'idée d'inconditionné ou de totalité des conditions.

C'est ce qu'elle fait, lorsqu'elle pose l'inconditionné des phénomènes extérieurs dans l'idée de Monde, l'inconditionné des phénomènes intérieurs dans l'idée du Moi, l'inconditionné absolu dans l'idée de Dieu, idéal de l'explication totale. Ces idées ne procurent pas des connaissances, mais elles exercent sur la connaissance une fonction régulatrice : elles la suscitent, l'orientent, la promeuvent. Ce n'est pas tout. Ces représentations de l'inconditionné manifestent une signification éminente, dès que la conscience rationnelle, passant de la connaissance à l'action, cherche en elle-même les normes de sa conduite. Elles apparaissent alors comme les signes d'une aspiration fondamentale, spécifique de l'homme : l'aspiration à l'inconditionnement précisément, c'est-à-dire à l'indépendance vis-à-vis du monde sensible et du déterminisme qui le régit.

C'est en tant que faculté de l'inconditionné que la raison se pose dans l'impératif catégorique. « Fais le devoir » signifie simplement : « *Sois une conscience rationnelle* ». Mais « Sois une conscience rationnelle » veut dire : « Libère-toi de tes inclinations sensibles qui te proposent un bien-être inapte à satisfaire ta nature profonde ; obéis à la raison qui est la forme de ta conscience comme de toutes les consciences et qui, comme telle, est, en toi comme en tous, exigeance d'universalité ». « Sois une conscience rationnelle » signifie donc : « *Universalise-toi* ». Mais « Universalise-toi » veut dire : « Élève-toi au-dessus de tout le sensible qui te rive à la particularité et t'empêche de maîtriser la nature en toi et hors de toi, échappe à l'ordre du déterminisme auquel tu appartiens par ton être sensible et ainsi : *Sois libre* ».

[93]

Sois une conscience rationnelle, universalise-toi, sois libre : trois aspects du même et unique commandement, de l'unique devoir qui incombe à tout homme, s'il veut réaliser sa vocation d'homme. Si ce commandement implique une contrainte, celle-ci ne relève d'aucun

principe d'hétéronomie ; c'est la contrainte que le moi rationnel impose au moi empirique et qui atteste l'autonomie de la volonté.

Prendre conscience de l'impératif catégorique, c'est prendre conscience d'un ordre idéal à tenter de réaliser dans ce monde : c'est l'ordre de la liberté rationnelle, tout entier contenu dans le principe d'universalité, dont la maxime mûre est la suivante : « Agis toujours comme si ta volonté était législatrice universelle ». Cette formule implique la représentation d'un monde que Kant appelle « le règne des fins », un monde où chaque homme est appelé à réaliser les fins de la raison pratique, c'est-à-dire une liberté orientée vers l'universel. Mais comment l'ordre de la liberté, d'origine nouménale, peut-il advenir dans le monde du déterminisme phénoménal ? C'est que le déterminisme n'est pas le mode originaire d'existence des choses. Il indique seulement la nature comme objet des opérations scientifiques. Or la nature ne serait ni saisissable par la science, ni utilisable par la technique, s'il n'existait un mode d'être primitif des choses, d'ordre nouménal et, comme tel, objet d'un jugement « réfléchissant », c'est-à-dire d'un jugement sur le jugement scientifique, destiné à le fonder radicalement. À ce niveau, le rapport fondamental de l'homme au monde est intelligible comme un rapport de finalité, subordonnant intrinsèquement la nature inorganique à la nature organique et celle-ci à la conscience ¹⁶⁵.

[94]

C'est au plan de *l'histoire*, c'est-à-dire de la nature assumée par l'homme selon ses besoins spécifiquement humains, que se laisse comprendre le rapport de finalité qui permet la rencontre de l'ordre de la liberté morale avec l'ordre du déterminisme naturel. En effet, en tant qu'individu empirique, l'homme est invinciblement porté à l'égoïsme et à l'égoïsme. C'est là le « mal radical » dont le principe est

¹⁶⁵ La subordination de l'inorganique à l'organique se manifeste déjà au niveau de l'animal. Parce qu'il est un être organisé, l'animal est doté d'une spontanéité qui agit comme un mode aveugle de connaissance, rendant possible une certaine aptitude au choix, intelligible au plan de l'instinct, du penchant, de l'inclination. Aussi, au niveau de la simple animalité, le mécanisme de la nature est-il orienté vers la *vie* de l'organisme. Mais l'organisme de l'homme n'est pas qu'animalité, et sa spontanéité se termine à la pure *conscience de soi*. L'homme utilise la nature comme l'animal, mais, à la différence de l'animal, il l'utilise selon une finalité qui lui est propre et qui donne un sens à l'histoire.

la sensibilité et qui manifeste le côté *asociable* de l'homme. Sous cet aspect, l'histoire apparaît comme le conflit indéfini des instincts et des intérêts individuels ; mais le conflit de tous contre tous a pour résultat paradoxal de limiter les instincts et les intérêts de chacun par ceux de tous les autres, de fournir à la raison l'occasion de manifester le côté *sociable* de l'homme et d'aboutir à une stabilité de fait qui s'exprime dans la société civile et le droit positif qui la régit.

Cependant, les sociétés tendent à se comporter entre elles comme les individus entre eux, et l'histoire du monde apparaît comme le lieu d'une guerre sans fin entre les nations. Mais, là aussi, la guerre a pour effet d'acheminer les diverses nations vers la constitution d'une société internationale régie par un pacte de paix perpétuelle. Ce pacte n'est rien d'autre que l'expression du Droit naturel issu de la nature rationnelle de l'homme ; rien d'autre que la traduction, au plan politique, de l'impératif catégorique. La civilisation, ou ce que Kant appelle « le système de la culture », est donc l'histoire en tant qu'elle réalise, sans le savoir, les fins de la raison pratique. Il reste que cette réalisation est toujours relative et perfectible, car la liberté absolue est un idéal métaphysique qui ne peut s'épuiser dans les faits. C'est pour ne l'avoir pas compris que la Révolution française a abouti à la Terreur. Mais la Révolution [95] française a eu l'immense mérite de manifester la liberté absolue comme l'idéal de toute l'humanité : « Peu importe, écrit Kant, si la Révolution d'un peuple que nous avons vu s'effectuer de nos jours réussit ou échoue, peu importe si elle accumule misères et atrocités au point qu'un homme sensé qui la referait avec l'espoir de la mener à bien, ne se résoudrait jamais néanmoins à tenter l'expérience à ce prix – cette révolution, dis-je, trouve quand même dans l'esprit de tous les spectateurs (qui ne sont pas eux-mêmes engagés dans ce jeu) une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme [...]. Cette sympathie par conséquent ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain ¹⁶⁶. »

Aucune société ne peut réaliser la liberté absolue. Ce qui est possible et nécessaire, c'est que chacune se donne une constitution qui favorise la liberté juridique des individus, une constitution républicaine, que Kant définit ainsi : « La constitution qui se fonde premièrement

¹⁶⁶ KANT, *Le conflit des facultés*, in *Philosophie de l'histoire*, Éditions Gonthier, « Médiations », Paris, 1947, p. 171.

sur le principe de la *liberté* des membres d'une société (comme hommes), deuxièmement sur celui de la *dépendance* de tous (comme sujets) à l'égard d'une législation unique et commune et troisièmement sur la loi de *l'égalité* de tous (comme citoyens) ¹⁶⁷. » Grâce à sa dépendance à l'égard d'une législation civile, la liberté de l'individu ne peut pas être la liberté négative du « faire ce qu'on veut », mais se trouve orientée vers sa vraie vocation, qui est l'universalité du bien commun. Il reste que, pour Kant, l'universalité, qui est le sens dernier de la liberté, est la tâche de l'individu, un idéal dont il doit, pour être homme, se rapprocher toujours davantage, en sachant qu'il ne l'atteindra jamais ici-bas, car sa nature profonde – la liberté rationnelle – n'est pas d'ordre historique.

C'est de cette conclusion que part Hegel pour mener à [96] son terme la réflexion de son prédécesseur. Comme Kant l'a compris, la raison, comme raison pratique ou liberté, ne peut être qu'un idéal universel qui dynamise l'histoire et dont les hommes tentent de se rapprocher le plus possible. Cette dynamique a d'ailleurs donné ses preuves, si l'on considère la prise de conscience progressive de la liberté comme essence de l'homme et son développement comme principe de gouvernement depuis l'Antiquité jusqu'à la Révolution française ¹⁶⁸. Mais, selon Hegel, chez Kant l'idéal demeure extérieur à l'histoire. On suppose qu'il dynamise l'histoire, mais on ne sait pas comment. On présume qu'il a son fondement en Dieu, la liberté absolue, mais on ne sait rien de ce Dieu. C'est pourquoi l'homme kantien n'est jamais sûr de poser un seul acte moral dans son existence historique et ne se sau-

¹⁶⁷ KANT, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, PUF, 1958, p. 91.

¹⁶⁸ Dans la Cité grecque, le citoyen libre ne s'identifie comme personne que par sa famille et sa tribu, sa langue et sa cité, sa religion enfin, le culte des ancêtres, qui fonde la patrie. Dans l'Empire romain, la personne vaut comme personne, comme sujet du droit, indépendamment de sa religion, de sa langue, de son ethnie. Mais dans l'une et l'autre formes sociales, l'esclavage est considéré comme chose normale et l'universalité du droit est limitée aux sujets libres de la Cité ou de l'Empire. Dans l'Europe chrétienne, au départ, nous avons affaire à une forme sociale où l'homme veut que la société lui reconnaisse une valeur absolue. Au terme, c'est une société où l'homme s'impose de reconnaître lui-même la valeur absolue qu'il est et veut poser celle-ci comme principe d'une société nouvelle. Cette revendication, qui s'exprime dans la Révolution française, se veut celle de tout être humain, sous quelque régime qu'il vive.

ve que par l'intention. Il s'ensuit qu'il est tenté de rester indifférent à l'événement et que sa liberté est, à la limite, liberté du vide. Tout cela était prévisible, du moment que Kant, tout en reconnaissant l'unité profonde de l'homme dans sa dualité d'être sensible et d'être rationnel, jugeait cette unité insaisissable. Il faut donc que cette unité se manifeste pour que soient surmontées les apories kantiennes.

Pour Hegel, l'homme est indissociablement un vivant particulier immergé dans le monde des vivants et le « genre », c'est-à-dire toute la vie réfléchie en elle-même et consciente de soi. Autrement dit, tandis que l'animal [97] n'entretient avec la nature que des rapports particuliers, l'homme a rapport de droit à tout ce qui existe. Face à la totalité extérieure, dispersée dans l'espace, il se pose, ici et maintenant, comme cette même totalité réfléchie en soi-même, c'est-à-dire qu'il postule la nature inorganique et organique comme sienne. De par son mouvement le plus immédiat, il est négation de tout ce qui n'est pas lui pour sa satisfaction. Comme tel, dit Hegel, il est *Désir* en général. Le Désir, c'est la raison pratique présente au niveau des pulsions ; cela signifie que, chez l'homme, l'animalité elle-même, l'irrationalité biopsychique, est déjà pénétrée par la raison, hantée par l'universalité ou, plus exactement, par la totalité. La preuve en est que, contrairement à l'instinct animal, programmé selon un rythme nécessaire d'appétits particuliers et de satisfactions ponctuelles, le désir humain peut être reproduit sans nécessité, par pur plaisir, et que, au-delà des satisfactions particulières, il demeure marqué par la frustration ou le manque. Cela est suffisant pour indiquer que le désir n'est pas d'essence biologique ; ce n'est donc pas à ce niveau qu'il peut être satisfait.

Le désir, comme « genre », est satisfait lorsque la conscience de soi trouve en face d'elle, ici et maintenant, toute la vie comme sienne, toute la vie comme niée pour elle et maintenue dans sa négation. Or seule une autre conscience de soi peut se présenter de la sorte. Mais cette autre conscience de soi, en tout point semblable à la première, exige de celle-ci ce que celle-ci exige d'elle. Cette opération réciproque recouvre en réalité un réseau de relations complexes qui implique deux vérités essentielles.

Premièrement, chaque conscience de soi voit dans l'autre sa propre image, mais hors de soi. Dans le même mouvement, elle s'identifie et

s'oppose à elle. Le rapport des deux consciences de soi est un jeu de miroirs où s'affirment à la fois leur altérité existentielle et leur identité essentielle. Chacune est elle-même en tant qu'elle est [98] différente de l'autre, mais cette différence se résorbe dans l'identité aussitôt qu'elle est affirmée et resurgit aussitôt qu'elle est résorbée. Cela veut dire que le « je » et le « tu » sont strictement corrélatifs et que l'intersubjectivité, loin d'être un rapport second, est la structure même de la conscience de soi. Elle pose d'emblée l'homme comme animal social : la conscience de soi, dit Hegel, « est une conscience de soi pour une conscience de soi ¹⁶⁹ ».

Deuxièmement, le rapport de conscience de soi à conscience de soi se pose immédiatement comme un rapport conflictuel, comme une lutte de prestige entre moi et l'autre en tant qu'individu particulier différent de moi ; mais ce rapport a pour fin de me faire reconnaître par l'autre en tant que « genre » semblable à moi. C'est là que le désir manifeste son essence : il est désir de reconnaissance ; désir d'être accepté, estimé, voire aimé par l'autre, par tous les autres.

Ce n'est pas le moindre mérite de Hegel que d'avoir fait apparaître le besoin de reconnaissance comme l'aspiration la plus fondamentale de l'être humain concret. Ce besoin est à la base de toutes les relations interindividuelles, qu'elles s'expriment dans les domaines de l'amour, du travail ou de la pensée. Se réalisant dans la société, à travers le jeu multiforme des affrontements et des négociations, il est régulé par les dispositions du droit positif. La reconnaissance juridique du citoyen comme personne signifie sa reconnaissance à la fois comme individu particulier et comme genre, c'est-à-dire comme liberté orientée vers l'universel. Mais il ne s'agit encore que d'une universalité limitée à une société donnée et s'exprimant dans la culture de son peuple. Or une société qui s'enfermerait dans l'universalité *déterminée* de sa culture, ne reconnaîtrait pas adéquatement ses sujets, car ceux-ci aspirent à l'universalité *indéterminée*, qui se réfère à l'humanité comme telle. Comment une société *particulière* peut-elle [99] donc incarner cet idéal *universel* ? Ici, l'opposition ne paraît pas pouvoir être dépassée par l'homme qui, en dépit de son désir d'*infini*, existe dans les conditions de l'être *fini*. C'est par l'initiative de l'Être infini, incarné dans le

¹⁶⁹ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t I, p. 154.

monde fini, que s'opère la réconciliation de l'homme avec lui-même, en tant qu'individu lié à une société particulière, mais se pensant en fonction de l'humanité. L'homme se sauve par le savoir de cette réconciliation obtenue une fois pour toutes par l'incarnation de Dieu.

Que la réflexion de Hegel se termine sur une ambiguïté est chose certaine. D'une part, tout se passe comme si la seule réalisation de la liberté consistait à se conformer à la culture et aux lois de son peuple, tout en pensant que cette culture et ces lois sont une incarnation valide de l'idéal de liberté absolue qui hante tout homme. Dans ce cas, le seul citoyen vraiment libre serait le philosophe, car il saurait dépasser par la pensée les limitations de sa culture. L'homme hégélien se trouverait donc, à la limite, plus éloigné de la réalité politique que le héros kantien. Celui-ci sauvegardait l'intention, qui était promesse d'engagement ; celui-là semble se réfugier dans une contemplation passive. Mais l'autre terme de l'ambiguïté, issu d'une réflexion sur l'économie historique de l'incarnation, et non plus sur son économie logique, c'est l'insistance sur le destin historique de l'homme. Il en résulte une philosophie politique remarquable qui, la première, a permis de penser correctement le rapport entre le Droit positif et le Droit naturel, en faisant du second le principe d'intelligibilité du premier. N'ayant pas d'autre contenu que l'idée de liberté rationnelle, le Droit naturel est défini, ici et maintenant, par l'exigence de la raison pratique telle qu'elle est vécue par les membres d'une société et telle qu'elle peut être dégagée par le philosophe de cette société. Tant que le Droit positif qui, lui, est établi par le législateur, satisfait à cette exigence, il est compris par les citoyens comme le garant de leur liberté ; il les oblige au [100] nom du Droit naturel. Si, au contraire, il se montre indifférent à évoluer en fonction des exigences croissantes des citoyens, il devient pour eux inintelligible, c'est-à-dire injuste. Le Droit naturel se convertit alors en instance critique. A la limite, si la critique devient unanime, le devoir d'obéissance s'inverse en droit de révolution.

Fondement et fonction des Droits de l'homme

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas sans raison que les philosophes allemands ont concentré leur réflexion sur la Déclaration française des Droits de l'homme, et non sur les déclarations américaines ¹⁷⁰ qui l'ont précédée et lui ont, jusqu'à un certain point, servi de modèle. Dans son livre sur *La Révolution des Droits de l'homme* ¹⁷¹, sous le titre : « Surpasser l'Amérique », Marcel Gauchet montre l'influence du modèle américain sur les projets de déclarations présentés et discutés à l'Assemblée nationale, en même temps que le souci des révolutionnaires de se distinguer par un apport spécifique, celui-là même que toute la philosophie du XVIII^e siècle avait mis en relief. « Puisque nous venons après les Anglo-Américains, proclame un contradicteur de Sieyès, nous devons tendre à nous donner une Constitution plus parfaite que la leur ; nous devons les surpasser, comme ils ont surpassé les Anglais et comme [101] les Anglais avaient surpassé les meilleurs modèles connus du temps de leur révolution ¹⁷². »

Comment perfectionner le modèle américain ? C'est un ancien soldat de la guerre d'Indépendance qui répond à la question. Perfectionner « le grand exemple donné par les États-Unis au nouvel Hémisphère-

¹⁷⁰ « Les déclarations *françaises*, et d'abord celle de 1789, sont précédées par les déclarations *américaines* de 1776 : la première Déclaration des Droits de l'homme est ainsi celle qui sert de préambule à la *Constitution de l'État de Virginie* du 12 juin 1776 et dont l'esprit se retrouve dans la plupart des constitutions élaborées par les treize colonies dont la *Déclaration d'indépendance* du 4 juillet place l'accès au rang d'États sous l'invocation des Droits de l'homme. » Luc FERRY et Alain RENAULT, *Philosophie politique 3 : Des Droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985, p. 32.

¹⁷¹ GAUCHET Marcel, *La Révolution des Droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

¹⁷² L'ABBÉ BRUN DE LA COMBE, *Doutes sur les principes de M. l'Abbé Sieyès concernant la Constitution nationale*, Paris, 1789, p. 11, cité par Marcel Gauchet, *La Révolution des Droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 55. En ce qui concerne les Anglais, il s'agit du *Bill of Rights* (1689).

re », c'est « invoquer plus hautement la raison ¹⁷³ ». Cette affirmation est lourde de signification. Comme le note un analyste anonyme, comparant en 1870 le texte français avec les textes américains, ces derniers « ne constituent que l'état particulier d'un membre de telle société ; au lieu que la Déclaration des Droits de l'Assemblée nationale conserve les droits de tout homme, sous quelque gouvernement qu'il vive ¹⁷⁴ ». C'est donc la visée d'universalité qui distingue la déclaration française des déclarations américaines. Mais cette différence formelle recouvre deux présupposés philosophiques opposés, deux conceptions divergentes du Droit naturel, que Luc Ferry et Alain Renaut définissent dans les termes suivants : dans les déclarations américaines, « le processus par lequel le droit naturel “acquiert force de loi” procède seulement d'un “sens commun” – celui de l'intérêt bien entendu – qui préexiste à toute initiative de l'État et produit de lui-même ses effets dans *l'histoire*. Au contraire, l'esprit des déclarations françaises relève d'une représentation de la Révolution comme rectification radicale de la société au nom d'un idéal moral ¹⁷⁵ ». C'est cette deuxième conception qu'ont dégagée Kant et Hegel et [102] qui, seule, permet de situer la fonction intermédiaire des Droits de l'homme entre le Droit naturel d'une part et le Droit positif de l'autre.

Le Droit naturel a pour étalon « l'homme en général », ou « l'homme sans détermination », comme être spécifié par la liberté rationnelle. Il n'est rien d'autre que ce que Eric Weil appelle « le principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres ¹⁷⁶ », en tant que ce principe est source inépuisable de droits fondamentaux. Le fait que le Droit naturel ait trouvé sa formulation la plus adéquate à un moment déterminé – le Siècle des Lumières – ne le relativise pas pour autant, car, même aux époques lointaines où la société s'accommodait de l'esclavage et le justifiait au nom de « la nature des choses », c'est-à-dire d'un ordre du monde sacralisé, le Droit naturel était spontanément re-

¹⁷³ MONTMORENCY Mathieu de, cité par Marcel Gauchet, *La Révolution des Droits de l'homme*, op. cit., p. 50.

¹⁷⁴ Cité par Marcel GAUCHET, *La Révolution des Droits de l'homme*, op. cit., p. 57.

¹⁷⁵ FERRY Luc et RENAUT Alain, *Philosophie politique 3 : Des Droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 34.

¹⁷⁶ Weil Eric, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971, p. 35.

vendiqué par les populations opprimées ou par leurs défenseurs en tant que droit à la liberté et à l'égalité.

Deux exemples suffisent à le montrer : au I^{er} siècle avant J.-C., la révolte de plus de cent mille esclaves luttant durant deux ans, sous la conduite de Spartacus, contre les légions romaines, dans l'espoir de conquérir leur liberté ; au XVI^e siècle, la déclaration véhémement du pape Paul III, traitant de suppôts de Satan les colons espagnols qui privaient les Amérindiens « de leur liberté » et « de leurs biens ¹⁷⁷ ». La définition moderne du [103] Droit naturel ne fait donc que justifier spéculativement une aspiration fondamentale qui, elle, est aussi vieille que l'homme lui-même. Toutes les autres définitions, passées ou présentes, me paraissent des approches inchoatives ou insuffisantes, qu'elles prennent pour étalon le système de la nature – l'ordre cosmothéologique des Anciens – ou le sujet historique concret – l'homme divers et changeant des contemporains.

Mais le Droit naturel, ou équivalent le principe qui l'exprime, demeure formel, c'est-à-dire abstrait et indéterminé. Il n'a d'effet sur l'histoire que parce qu'il développe un contenu concret, sous la forme d'un ensemble de principes dérivés, clairement déterminés, exerçant leur exemplarité sur le Droit positif. Jusqu'à la Révolution française, ces principes étaient conçus séparément par chaque société ou groupe de sociétés. Depuis la Révolution française, ils tendent à faire l'objet d'un consensus entre les nations. Ces principes intermédiaires entre le Droit naturel et les droits positifs définissent ce que nous appelons les Droits de l'homme. Tels qu'ils figurent dans la Déclaration de 1948, ils

¹⁷⁷ Il s'agit d'une encyclique de 1537, citée par Bertrand de JOUVENEL, « L'idée de Droit naturel », *op. cit.*, pp. 172-173, d'après Lewis Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, trad. François Durif, Éd. Plon. On lit les affirmations suivantes : « L'ennemi de l'humanité... inspira à ses satellites de proclamer que les Indiens de l'Ouest et du Sud, comme d'autres peuples récemment découverts, devaient être traités en pauvres brutes créées pour nous servir et qu'ils étaient inaptes à devenir chrétiens. » « Dans notre zèle à les secourir, nous déclarons... que quoi que l'on puisse dire ou avoir dit en sens contraire, lesdits Indiens, comme tous les autres peuples que les chrétiens pourront découvrir par la suite, ne doivent se voir frustrés en rien de leur liberté ni de leurs biens (quoiqu'ils se trouvent hors de la religion de Jésus-Christ) et qu'ils peuvent, qu'ils doivent en jouir librement et légitimement. On ne doit les asservir d'aucune façon. Tout ce qui contreviendrait à ces instructions serait nul et non venu. »

constituent une sorte de superdroit positif, né du consensus des nations, au-delà de leurs différences idéologiques, pour servir de cadre de référence à toute législation qui se veut juste. Ils sont donc relatifs à notre temps. Ils expriment la conscience historique que nous avons aujourd'hui des exigences du Droit naturel qui, lui, transcende l'histoire. Le Droit naturel est beaucoup plus compréhensif que les Droits de l'homme, qui n'en sont qu'une explicitation toujours incomplète ou imparfaite.

Que les Droits de l'homme, en tant qu'explicitation historique du Droit naturel, soient évolutifs et perfectibles, c'est ce que les révolutionnaires français avaient [104] déjà compris : « Les peuples qui parcourront après nous la même carrière pourront faire mieux, en profitant de notre expérience, comme nous avons profité de celle des Américains ¹⁷⁸. »

C'est la révolution industrielle qui devait entraîner le progrès le plus considérable dans la définition des Droits de l'homme, en faisant apparaître le caractère unilatéral des déclarations du XVIII^e siècle. En effet, par deux voies différentes, voire opposées, les déclarations américaines et la déclaration française avaient eu pour but de sauvegarder les droits de l'individu comme tel, les premières par « la défense des citoyens contre les empiètements de l'autorité politique », la seconde par « l'absorption générale des pouvoirs dans l'unité du souverain collectif ¹⁷⁹ ». Or les débats sur la Constitution de 1848 en France, suivis, soixante-dix ans plus tard, par la déclaration soviétique des « droits du peuple travailleur et exploité » (1918), allaient avoir pour effet lointain d'équilibrer l'affirmation des droits individuels par celle des droits économiques et sociaux, obligeant l'État à un certain nombre de services collectifs et lui conférant, par le fait même, un droit d'intervention que les déclarations du XVIII^e siècle lui avaient refusé. En effet, comme le notent Luc Ferry et Alain Renaut, « la Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée le 10 décembre 1948 par l'Assemblée générale des Nations Unies, parachèvera, un siècle après les débats qui l'avaient inaugurée, le mouvement vers la reconnaissance, parallèlement aux droits-libertés (art. 3 à 21), des droits économiques

¹⁷⁸ Auteur anonyme, cité par Marcel Gauchet, *La Révolution des Droits de l'homme*, op. cit., p. 56.

¹⁷⁹ GAUCHET Marcel, *La Révolution des Droits de l'homme*, op. cit., p. 46.

et sociaux (art. 22 à 27 : droits à la sécurité sociale, au travail et à sa rémunération, droit syndical, droit au repos, droit à un niveau de vie suffisant, etc.)¹⁸⁰ ». Ce qu'il [105] importe de souligner, c'est que l'addition des droits de créance de l'homme sur la société aux droits-libertés individuels n'a rien d'arbitraire ou de contingent ; elle marque un progrès dans l'explicitation du Droit naturel lui-même, dans la mesure où, comme l'ont montré les philosophes de l'idéalisme allemand, l'idée de liberté rationnelle implique l'orientation des libertés individuelles vers le bien commun et pose l'État comme la sphère de médiation et des libertés individuelles et du bien commun.

C'est donc par l'intermédiaire des Droits de l'homme, tels qu'ils sont reconnus par la majorité des États, que le Droit naturel exerce sa fonction régulatrice sur les droits positifs qui régissent les nations. Cette fonction opère comme un impératif moral, qu'Eric Weil exprime dans la proposition suivante : « Il faut que dans chaque communauté existe un système de lois positives qui ne soit : *a*) ni contradictoire en lui-même ; *b*) ni en contradiction avec le principe de la morale, le principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres¹⁸¹. » Ce principe agit d'autant plus spontanément sur les esprits que ceux-ci sont imprégnés des principes dérivés qui l'explicitent. « C'est un fait d'expérience, écrit Bertrand de Jouvenel, que le langage du "Droit naturel" est repris chaque fois qu'il s'agit d'une protestation morale ; alors employé et reçu indépendamment des opinions philosophiques, il s'avère le langage propre et naturel à la conscience émue. Ce fait est tel¹⁸². » Le « langage du Droit naturel » dont parle l'auteur est précisément celui qui s'exprime dans la Déclaration universelle des Droits de l'homme, qui n'est certes pas « un modèle arrêté », mais « une force génératrice¹⁸³ ». Cette force génératrice [106] se transforme en instance *critique* contre tout système juridique, politique ou culturel qui ne tient pas compte de l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables et libres.

¹⁸⁰ FERRY Luc et RENAUT Alain, *Philosophie politique 3. Des Droits de l'homme à l'idée républicaine*, op. cit., p. 29.

¹⁸¹ WEIL Eric, *Philosophie politique*, op. cit., p. 35.

¹⁸² JOUVENEL Bertrand de, « L'idée de Droit naturel », in *Le Droit naturel*, op. cit., p. 174.

¹⁸³ Ibid.

Après ce détour obligé par la philosophie morale et politique, il nous reste à rejoindre le champ de l'anthropologie sociale et culturelle, pour tenter de savoir par quels moyens les Droits de l'homme peuvent exercer leur exemplarité sur les diverses sociétés, sans porter atteinte à leur identité culturelle, c'est-à-dire à leur droit à la différence dans ce qu'il a de légitime.

[107]

Cultures et droits de l'homme.*Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990.*

Chapitre IV

**DROITS DE L'HOMME ET
RELATIVITÉ DES CULTURES**[Retour à la table des matières](#)

« La Déclaration universelle de 1948 est devenue une sorte d'œil de Dieu, comme celui qui suivait partout Caïn. Aucune violation des Droits de l'homme ne peut être cachée à la communauté internationale ¹⁸⁴. »

Ces paroles du secrétaire général des Nations unies, Javier Perez de Cuellar, prononcées en mars 1990, soulignent avec force la fonction régulatrice et critique des Droits de l'homme, que j'ai tenté de définir *théoriquement* dans la précédente leçon ; mais elles concernent la valeur *pratique* de cette fonction, c'est-à-dire l'incidence concrète des principes de la Charte sur la conduite des nations. Le secrétaire général constate avec satisfaction les progrès des Droits de l'homme en Europe de l'Est, et espère les voir s'imposer dans le reste du monde : « Ce qui se passe en Europe orientale, déclare-t-il, est un événement

¹⁸⁴ « J. Perez de Cuellar à cœur ouvert », interview du secrétaire général de l'ONU par Noël Copin, in *La Croix du jeudi* 1^{er} mars 1990. Toutes les citations qui suivent sont extraites de cette interview.

extrêmement positif et va dans le sens de la Charte des Nations unies. C'est aussi un mouvement vers l'universalisation de la Démocratie [...]. La démocratisation complète de l'Europe sera une réaffirmation du caractère universel de la Déclaration des Droits de l'homme. Ce sera un exemple, une inspiration pour les pays d'autres régions qui ne les observent pas. » Ces « autres régions », qui représentent l'immense majorité de la population du [108] globe, sont, à de rares exceptions, celles des pays en voie de développement et parfois de sous-développement, pays économiquement pauvres ou déséquilibrés et politiquement instables ou désorganisés. La question qui se pose est de savoir de quels moyens dispose la communauté internationale pour amener ces pays à respecter les Droits de l'homme et à les mettre en pratique, car, comme le dit encore Perez de Cuellar, « les Nations unies doivent placer tous les pays au même niveau, en ce qui concerne leurs droits et leurs obligations ».

Pour imposer le respect des Droits de l'homme aux pays qui ne les observent pas, les instances internationales, quelles qu'elles soient ¹⁸⁵, disposent de deux catégories de moyens.

La première est préventive. Elle consiste dans l'aide économique que les pays riches ont intérêt à fournir aux pays déshérités, s'ils ne veulent pas que ceux-ci soient acculés à adopter des solutions de désespoir se traduisant, à l'intérieur, par la dictature et la répression, à l'extérieur, par la haine de l'Occident. On se souvient en quels termes « John F. Kennedy dénonçait déjà les dangers courus par les USA en route vers une prospérité accrue quand d'autres descendaient plus bas

¹⁸⁵ On connaît suffisamment les rouages de l'Assemblée générale et du Conseil de sécurité des Nations unies, pour savoir qu'ils sont de nature à atténuer l'efficacité de l'institution, sinon à la paralyser. Cependant, J. Perez de Cuellar observe un changement positif dans le fonctionnement du Conseil de sécurité : « Dès le début de mon premier mandat, en 1982, j'ai commencé mon offensive amicale pour obtenir des Cinq qu'ils prennent des initiatives et qu'ils mènent une action efficace : c'est la contrepartie de leurs privilèges. Ils agissent la main dans la main. C'est énorme, quand on pense à l'histoire de l'ONU depuis 1945. » Il reste que l'action en faveur des Droits de l'homme peut s'exercer aussi par l'intermédiaire d'autres instances, telles que la Communauté européenne ou toute coalition ponctuelle d'États démocratiques capables de peser sur l'orientation de la politique internationale.

les degrés de la misère : « Dans le monde entier, les pays riches continuent à s'enrichir tandis que les pauvres continuent à s'appauvrir. Ils ont de moins en moins de capitaux, de plus en plus d'habitants [109] et de moins en moins d'espoir. C'est dans ce genre de climat que se développent le plus facilement les tentations du nationalisme le plus étroit, l'esprit de dictature et la conviction que tout lien économique établi avec une nation étrangère comporte en soi une menace » ¹⁸⁶. » Cette déclaration, en son temps, avait suscité l'adhésion enthousiaste de toute l'Amérique latine. Si aujourd'hui la plupart des peuples sud-américains nourrissent une rancœur tenace contre les États-Unis, c'est parce que « l'Alliance pour le progrès », dans laquelle le Président Kennedy rêvait d'engager l'ensemble du continent, est pratiquement restée lettre morte. Le secrétaire général des Nations unies le dit sans ambages : « Certains pays européens ont l'impression, malheureusement fautive, que les États-Unis aident économiquement le continent sud-américain, parce qu'il est dans leur zone d'influence politique. Ce n'est pas le cas ¹⁸⁷. » Puis, évoquant la situation de l'Afrique, il ajoute cette réflexion amère : « A quoi bon proclamer notre adhésion aux Droits de l'homme, si nous permettons que des êtres humains meurent de faim ? »

La *deuxième catégorie de moyens* dont disposent les puissances démocratiques pour faire respecter les Droits de l'homme est essentiellement *dissuasive*, dans ce sens qu'elle vise à réprimer la répression, sous quelque forme qu'elle se présente. Pour lutter contre la dictature, la torture ou le trafic de drogue, les sanctions économiques et les pressions diplomatiques ne sont pas sans effet. On serait tenté d'aller plus loin en donnant raison, du moins théoriquement, à ceux qui, poussant la logique de la dissuasion jusqu'à ses conséquences ultimes, parlent du droit, voire du devoir, d'intervenir directement pour renverser [110] un régime devenu franchement inhumain et redonner la parole au peuple ainsi libéré. Mais des mesures aussi graves supposent, pour

¹⁸⁶ JEANNIÈRE Abel, *Liberté sans modèles*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, p. 87.

¹⁸⁷ Le secrétaire général de l'ONU ajoutait : « Les pays latino-américains se sentent très liés à l'Europe, surtout latine. S'ils voient la France, l'Italie, l'Espagne s'intéresser davantage aux pays de l'Est qu'à eux, ils s'inquiètent. Et moi, je les comprends. »

être légitimes, que les puissances qui en prennent l'initiative le fassent réellement au nom des Droits de l'homme, et non à celui d'une Realpolitik dictée par des intérêts contraires à l'esprit de la Charte, comme c'est souvent le cas. Pour s'en convaincre, il suffit de penser que, il n'y a guère longtemps, la plus grande Puissance du monde, qui se veut le champion des Droits de l'homme, favorisait, en Amérique latine, les dictatures militaires, en croyant agir pour le bien des populations concernées, et encourageait, au Moyen-Orient, la montée de l'intégrisme islamique, dans lequel elle voyait un rempart naturel contre le péril communiste. Il suffit de penser que cette même Puissance, aujourd'hui au Proche-Orient, soutient sans défaillance, dans le but de le gagner à son projet de paix régionale, le chef d'un État policier qu'elle compte explicitement elle-même au nombre des pays compromis dans les attentats terroristes, les assassinats politiques, les prises d'otages et que, pour obtenir sa bienveillance, elle entérine l'occupation par ses troupes d'un petit pays membre fondateur de l'ONU, qui, depuis quinze ans, lutte désespérément pour recouvrer sa liberté ¹⁸⁸. On peut sans doute s'interroger sur le rendement politique de tels [111] calculs t'intérêts ¹⁸⁹. Mais il s'agit moins ici d'erreurs politiques que de violation

¹⁸⁸ a) C'est au nom de l'idéologie de « la sécurité nationale », promue par les États-Unis, que, dans les années 1960, se sont établies et ont prospéré les dictatures militaires dans nombre de pays de l'Amérique latine. b) C'est l'Algérien Tahar Ouettar qui accuse les États-Unis d'avoir fait de l'Islam « un rempart naturel contre ce qu'ils appellent le péril rouge » (cité par Dariush Shayegan, *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 42). Mais Ouettar ne fait qu'exprimer une opinion fort répandue dans le monde arabe, confortée par les propos de certains diplomates américains. c) Pour le soutien des États-Unis à Hafez Assad et à l'occupation du Liban par les troupes syriennes, voir l'excellente note de Philip S. Gollub, « La politique libanaise des États-Unis : la souveraineté limitée », in *Les Cahiers de l'Orient*, 4^e trimestre 1989 – 1^{er} trimestre 1990, n^{os} 16-17, pp. 245-250. L'article porte, en exergue, cette étonnante déclaration de Henry Kissinger à Paris, en avril 1989 : « *God may punish me, but I like Hafez Assad* ».

¹⁸⁹ J. Perez de Cuellar manifestait un certain agacement à l'égard des États-Unis, dont la prétention à trouver tout seuls une solution au problème du Proche-Orient a retardé l'échéance d'une conférence internationale, seule capable de résoudre la crise : « Les États-Unis croient encore possible de présenter une formule acceptable par toutes les parties. Ils n'ont toujours pas réussi, vous le savez bien ! Tant qu'ils persistent, les chances d'une conférence internationale sont inexistantes. » Quant au cas du Liban, dont les deux tiers du territoire sont occupés par l'armée syrienne, J. Perez de Cuellar

des principes élémentaires de la morale. « La morale politique est souvent limitée, déclare, en usant de litote, le secrétaire général des Nations unies. Si l'on pouvait insérer les principes éthiques dans la politique nationale et internationale, ce serait merveilleux. »

Mais ces moyens dont dispose la communauté internationale pour faire respecter les Droits de l'homme – l'aide économique en tant que mesure préventive et les pressions politiques en tant que mesures dissuasives – demeurent des démarches négatives aux effets aléatoires. La promotion des Droits de l'homme trouve ses chances les plus positives dans le cadre d'une coopération continue entre pays industriels avancés et pays en voie de développement liés par des intérêts communs. Une condition est néanmoins requise : que cette coopération soit attentive à *ne jamais séparer l'économique et le politique du culturel*. C'est que la culture n'est pas une simple superstructure modifiable à volonté au gré des changements économiques et politiques ; dans la dialectique des instances qui structurent le social, elle joue à son tour le rôle d'une infrastructure qui conditionne le succès ou l'échec des plans économiques et des projets politiques. C'est pourquoi, sans nier la valeur des quelque trois cents définitions de la culture recensées par Kroeber et Kluckhohn ¹⁹⁰, [112] ni sous-estimer les perspectives différentes qui les justifient, je préfère, pour ma part, définir la culture par l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à l'homme, au transcendant. C'est dire que si l'économique, le politique, le religieux sont médiatisés par les institutions correspondantes, ils sont conditionnés par la *manière de vivre* ces institutions, qui varie de région à région, de pays à pays. Aussi une coopération féconde implique-t-elle nécessairement la compréhension interculturelle, qui n'est pas chose aisée. C'est ce qu'ont parfaitement compris les instances qui président aux échanges entre pays du Nord

s'inscrivait en faux contre la politique des États-Unis, puisque, à l'instar de la France, du Vatican et d'autres États moins influents, il ne voit pas de solution avant l'évacuation des troupes étrangères : « Les Libanais doivent être libres de résoudre leurs affaires, sans aucune interférence. »

¹⁹⁰ KROEBER L. et KLUCKHOHN C., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, 1952.

et pays du Sud au sein de l'espace francophone ¹⁹¹. En définitive, c'est à travers des rapports interculturels avisés et harmonieux que peut le mieux se communiquer l'esprit de la Charte des Nations unies. Dans cette perspective, je me propose aujourd'hui de situer le point de jonction et de conciliation entre les valeurs universelles, inhérentes aux Droits de l'homme, et les valeurs particulières, propres aux diverses cultures. Je procéderai en trois temps, en essayant d'abord de résoudre l'apparente contradiction entre *les Droits de l'homme* et *le droit à la différence* ; ensuite, de montrer *l'émergence des Droits de l'homme à travers les processus d'acculturation* ¹⁹² ; enfin, de définir *le rôle des sciences humaines dans la promotion des Droits de l'homme*.

[113]

Droits de l'homme et droit à la différence

[Retour à la table des matières](#)

Du point de vue de la logique abstraite, il n'y a pas plus de contradiction entre les droits particuliers et le Droit universel qu'il n'y en a entre l'individu et l'idée d'homme qu'il incarne à sa manière. Les droits particuliers sont des déterminations du Droit universel, de soi formel : ils en sont le contenu diversifié. C'est à ce point de jonction que le droit à la différence est lié au Droit naturel. Il l'est dans la mesure où, comme nous l'ont montré Kant et Hegel, l'idée d'« homme en général », en tant qu'être rationnel et libre, développe nécessairement, comme condition de possibilité d'une vie collective adéquate à sa sociabilité fondamentale, l'idée républicaine, c'est-à-dire l'idéal d'un État

¹⁹¹ En particulier l'ACCT (Agence de coopération culturelle et technique), l'AUPELF (Association des universités partiellement ou entièrement de langue française), FUREF (Université des réseaux d'expression française), le Sommet des États ayant en commun l'usage de la langue française.

¹⁹² « L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact continu et direct et des changements qui se produisent dans les patrons (patterns) culturels originaux de l'un ou des deux groupes. » (Définition célèbre du Memorandum de Redfield, Linton et Herskovits, citée par Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971, pp. 44-45.)

démocratique assurant l'égalité à tous les hommes à travers et au-delà de leurs différences.

C'est ce principe qu'explique l'article 2 de la Déclaration universelle des Droits de l'homme : « Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, etc. » Cet article énonce deux vérités. La première est que « les êtres humains ne sont pas seulement des individus appartenant à la même espèce ; ils font également partie de collectivités spécifiques et diverses, au sein desquelles ils naissent et agissent. La collectivité la plus puissante aujourd'hui est ce qui s'appelle une nation, c'est-à-dire la coïncidence plus ou moins parfaite (mais jamais totale) entre un État et une culture ¹⁹³ ». La seconde vérité est que, au-delà de ses déterminations socio-culturelles, [114] l'individu appartient précisément à l'espèce humaine, et que c'est par référence à l'unité de l'espèce qu'il se définit et se pose comme être raisonnable et libre. Tels sont les deux termes du conflit entre l'individu comme *citoyen*, conditionné par ses déterminations socio-culturelles, et l'individu comme *homme*, capable, par sa raison et sa liberté, de dépasser ces déterminations en les jugeant en fonction de l'idéal inconditionné qui l'habite.

Cette proposition paradoxale appelle trois observations.

La *première* est que la prétention des relativistes et des nationalistes à ne définir l'homme que par les déterminations que lui confèrent son appartenance à une nation donnée signifie la négation de son statut d'homme, c'est-à-dire à la fois de sa singularité individuelle et de son aspiration à l'universalité. Je ne reviendrai pas sur les motivations, conscientes ou inconscientes, qui poussent les théoriciens mentionnés à enfermer l'homme dans sa culture, sous prétexte de sauver son droit à la différence, c'est-à-dire son identité. Je voudrais simplement lever l'ambiguïté qui règne dans les esprits sur la nature de l'identité culturelle. Celle-ci n'est pas l'identité ethnique ; elle ne se réfère pas directement au patrimoine, mais à la culture qui l'a produit et qui ne peut

¹⁹³ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 422.

donc pas s'y réduire. En partant de la définition que j'ai proposée tantôt de la culture, on peut dire que les modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme « sont le moyen terme entre le patrimoine, c'est-à-dire l'ensemble des biens de civilisation produits par la culture, et la culture vivante elle-même, c'est-à-dire l'ensemble des activités qui ont pour fonction souterraine d'actualiser et de réinterpréter le patrimoine, pour y trouver des réponses adéquates aux défis que constituent les événements nouveaux. Les modèles s'ajustent aux données nouvelles et se modifient en conséquence, mais ils se modifient à partir [115] de ce qu'ils sont, en s'enrichissant de combinaisons inattendues et, partant, de possibilités inédites ¹⁹⁴ ».

La *deuxième* observation est qu'il convient de déshypothéquer la notion de conflit de la connotation négative qui l'affecte dans le langage courant. En réalité, dans le domaine de la vie humaine, il n'y a pas de croissance sans conflits, pas de croissance qui ne soit la résolution de ces conflits. Le conflit entre le statut de citoyen et le statut d'homme, que Rousseau tendait à croire insoluble, fournit au contraire à l'individu la condition de possibilité de son développement ou, pour employer un terme du même Rousseau, de sa « perfectibilité ». Si Rousseau était tiraillé entre les deux termes du paradoxe – l'enfermement de l'être humain dans son identité nationale et son ouverture à l'identité d'homme –, c'est probablement parce que l'individualisme des Lumières était peu sensible à la structure intersubjective de la conscience, qui sera mise en évidence par Hegel ¹⁹⁵ ; peu sensible à la dialectique du Même et de l'Autre, inhérente à la conscience individuelle, et qui s'exerce non seulement par retour à soi à partir de l'autre individu, en l'occurrence le concitoyen, mais par retour à sa culture à partir d'autres cultures et, en ultime instance, à partir d'un horizon ab-

¹⁹⁴ ABOU Sélim, L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation, Paris, Éditions Anthropos, 2^e édition, 1986, pp. XIII-XIV. [Livre en préparation dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁹⁵ « C'est par erreur, écrit Bertrand de Jouvenel, que l'on rapproche le Droit naturel de l'individualisme : il a son principe dans l'*altérisme*. » (« L'idée de Droit naturel », in *Le Droit naturel*, Annales de philosophie politique 3, publication de l'institut international de Philosophie politique, Paris, PUF, 1959, p. 174.)

solu, toujours présent à la conscience, celui de l'appartenance à l'humanité. L'identité culturelle nationale est une dialectique vivante du Même et de l'Autre, où le même est d'autant plus lui-même qu'il est ouvert à l'autre. C'est ce qu'avait compris et préconise Goethe, au plan de la littérature et de l'art : « Comme homme, écrivait-il, comme citoyen, le poète aimera sa patrie, mais la patrie de sa puissance et de [116] son action poétique, c'est le Bon, le Noble, le Beau, qui ne sont attachés à aucune province spéciale, à aucun pays spécial ¹⁹⁶. » Commentant ce texte de Goethe, Alain Finkielkraut écrit : « Que nous relevions d'une tradition spécifique et que nous soyons façonnés par notre appartenance nationale, c'était un fait devant lequel il était impossible désormais de s'aveugler [...]. L'artiste ne pouvait prétendre accéder d'emblée à l'universalité [...]. Mais ce n'était pas une raison pour [...] ériger en absolu cet enracinement dans un lieu ou dans une langue. Goethe [...] donnait mission à l'art non pas de renchérir sur cette dépendance, mais de la transcender ¹⁹⁷. » Ce qui est dit ici de l'art vaut aussi bien de tous les autres aspects, matériels et spirituels, de la culture.

La *troisième* observation est que le dépassement des limites d'une culture s'effectue concrètement par le biais de sa confrontation avec d'autres cultures. Aucune culture n'incarne à elle seule l'universel, mais l'universel, en tant qu'horizon naturel de la raison, est le principe régulateur qui préside à la comparaison différentielle des cultures et au discernement de ce qui, dans chacune, est moralement bon ou mauvais, de ce qui est meilleur ou pire, de ce qui se rapproche du Droit naturel ou s'en écarte. C'est par comparaison avec les valeurs démocratiques que les pratiques totalitaires manifestent leur caractère immoral ; c'est par comparaison avec un droit positif qui équilibre les « droits-libertés » et les « droits-créances » qu'un droit traditionnel fait apparaître ses déficiences. Ce qui entre ici en jeu, c'est la faculté de discerner, c'est-à-dire l'esprit critique. On ne saurait trop insister sur l'importance de la pensée critique, qui a été historiquement à l'origine de la démocratie et de la modernité et qui demeure aujourd'hui la

¹⁹⁶ GOETHE, *Écrits sur l'art*, Paris, Klincksieck, 1983, p. 52, cité par Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 51-52.

¹⁹⁷ FINKIELKRAUT Alain, *La défaite de la pensée*, op. cit., p. 52.

condition nécessaire de leur avènement dans les pays [117] non occidentaux. Dans un livre éminemment suggestif sur « la schizophrénie culturelle des pays traditionnels face à la modernité », intitulé *Le regard mutilé*, l'Iranien Daryush Shayegan lie les échecs de la démocratie dans les pays non occidentaux au manque de valorisation de l'esprit critique dans les cultures correspondantes. Il commence par citer ce jugement significatif d'Octavio Paz sur l'Amérique latine : « La *démocratie*, c'est la condition même, le fondement de la civilisation *moderne*. C'est pourquoi, parmi les causes sociales et économiques que l'on cite pour expliquer les échecs des démocraties latino-américaines, il convient d'ajouter cet autre élément [...], l'absence d'un courant intellectuel *critique* et *moderne* ¹⁹⁸. » Puis, passant à la considération de son propre monde, actuellement dominé par l'intégrisme islamique, il ajoute : « Ce que dit Paz au sujet de l'Amérique latine est encore plus vrai pour ce qui concerne le monde islamique. C'est l'absence de ce courant intellectuel *critique* et *moderne* qui provoque le double langage, qui suscite des identifications en chaîne, qui marie sans sourciller la carpe et le lapin, qui nous enlise dans des distorsions invraisemblables, qui tisse ce réseau de mensonges par les mailles duquel nous nous faufile si allègrement, sans connaître le dur apprentissage des limites de la raison ¹⁹⁹. » Et encore : « Les seuls outils à même de nous libérer intérieurement et de provoquer un changement de registre dans notre faculté même de percevoir les choses, demeurent une pensée critique et la lame tranchante d'une interrogation fondamentale s'attaquant sans merci aux vérités les plus exclusives ²⁰⁰. »

Il faut reconnaître néanmoins que la faculté de discerner, [118] ou l'esprit critique, a du mal aujourd'hui à s'exercer sereinement, aussi bien dans les sociétés en voie de développement que dans les sociétés industrielles avancées elles-mêmes. La raison en est que le développement pléthorique de la technologie, le changement social accéléré qui en découle et la mondialisation anarchique des communications, entraînent, dans chacun des deux mondes, une mise en question cons-

¹⁹⁸ PAZ Octavio, *Une planète et quatre ou cinq mondes*, Paris, Gallimard, 1985, cité par Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 46. (C'est nous qui soulignons.)

¹⁹⁹ SHAYEGAN Daryush, *Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle : pays traditionnels face à la modernité*, op. cit., p. 46. (C'est nous qui soulignons.)

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 44.

tante des valeurs acquises, difficile à contrôler et à réguler. « Ce qu'on appelle rencontre des cultures, écrit Abel Jeannière, n'est souvent qu'une convergence de désarrois devant des traditions menacées [...]. L'important pour chacun est la menace de mort qui pèse sur sa culture ou ses traditions, le naufrage de ses propres valeurs, l'agonie de ses dieux ²⁰¹. » Au désarroi des pays non occidentaux, déstabilisés par des transferts de technologie massifs et des modèles culturels étrangers venus de plusieurs mondes à la fois, répond celui des pays industriels avancés, bousculés par les transformations sociales incessantes et par l'invasion massive d'immigrants issus de mondes fort différents. Dans une telle conjoncture, la quête d'identité tend à devenir une obsession, comme l'atteste ce témoignage de deux écrivains français : « La quête d'identité est l'ultime figure qui donne du sens, occupant la place vide laissée par la religion, l'idéologie, la politique ²⁰². » Autant dire que la notion d'identité n'est pas loin de basculer dans le mythe et le discours sur l'identité dans l'idéologie.

Il fallait évoquer ces facteurs qui font obstacle aujourd'hui à un sain discernement des valeurs. Il reste que l'obstacle n'est pas insurmontable. Et ce n'est pas un mince motif d'espoir que de voir les sociétés industrielles avancées, surtout en Europe occidentale, chercher, non [119] seulement au plan écologique du bien-être, mais aussi au plan spirituel du sens, à redéfinir une certaine qualité de la vie et à lui conférer une place centrale au sein de la culture. Ce n'est pas non plus un motif d'espoir négligeable que de voir s'établir entre pays du Nord et pays du Sud, surtout dans l'espace francophone, une coopération marquée par la compréhension mutuelle et une commune appréciation des valeurs fondamentales. C'est dans la perspective du succès et de l'extension de telles expériences qu'il convient d'envisager l'avenir des relations interculturelles dans le monde et de la promotion des Droits de l'homme qu'elles médiatisent par le biais de la comparaison des cultures.

²⁰¹ JEANNIÈRE Abel, « Désarrois culturels », in *Études*, janvier 1986, p. 79.

²⁰² STORTI Martine et TORNERO Jacques, in *L'identité française*, colloque tenu à Paris les 22, 23 et 24 mars 1986, « Espaces 89 », Paris, Éditions Tierce, 1985, p. 7.

Droits de l'homme et processus d'acculturation

[Retour à la table des matières](#)

Il est vrai que les relations interculturelles ne se soldent pas toujours par des résultats positifs. Nombreux sont les phénomènes, passés et présents, de déculturation ²⁰³ et de contre-acculturation ²⁰⁴ provoqués par certaines formes de rencontre des cultures. Dans un livre sur *L'identité culturelle*, j'ai tenté d'esquisser une typologie détaillée des situations interculturelles, en tenant compte des populations en contact, des cultures en contact, des modes d'acculturation, puis d'analyser les types d'expériences collectives et individuelles qui correspondent aux diverses conjonctures intérieures à chacune de ces catégories ²⁰⁵. Il [120] n'est pas nécessaire de récapituler ici ces distinctions. Il suffit de dire que les processus d'acculturation dépendent à la fois du type d'histoire dont ils résultent et du contexte actuel dans lequel ils se déroulent. En effet, d'une part, une conjoncture de rencontre des cultures issue de la *colonisation* n'est ni perçue ni sentie de la même manière que celle engendrée par *l'immigration*, et aucune des deux n'est vécue avec les mêmes sentiments collectifs que celles qui sont aujourd'hui le résidu de l'histoire des *conquêtes* ou de l'histoire des *nationalismes*, étant bien entendu, par ailleurs, que chacun de ces phénomènes historiques présente à son tour un large éventail de variantes. D'autre part, les processus d'acculturation, quelle que soit leur origine, n'ont pas les mêmes chances de succès lorsqu'ils sont soutenus par des rapports de domination, c'est-à-dire quand ils sont subis, ou lorsqu'ils sont animés par des rapports de reconnaissance, c'est-à-dire quand ils sont désirés, étant bien entendu, ici aussi, que domina-

²⁰³ Il y a déculturation lorsque le processus d'acculturation est intériorisé par le sujet – individu ou groupe – comme un facteur de désintégration de sa personnalité. Déchiré entre deux cultures qu'il n'arrive pas à concilier, le sujet se débat dans les profondeurs de son inconscient entre deux « surmoi » contradictoires et vit une crise d'identité susceptible d'engendrer des troubles graves de la personnalité, individuelle ou groupale.

²⁰⁴ Pour la définition du processus de contre-acculturation, voir chap. I, *supra* p. 16.

²⁰⁵ Voir ABOU Sélim, *L'identité culturelle*, *op. cit.*, chap. II, pp. 47-82.

tion et reconnaissance peuvent épouser des formes multiples et présenter des degrés divers.

Seules les situations interculturelles actuelles nous intéressent ici. Mais avant de les aborder, il convient de dissiper deux types de préjugés propres à fausser les jugements de valeur que nous portons aujourd'hui sur les rencontres de cultures. *Le premier consiste à condamner en bloc l'expérience passée au nom de nos conceptions présentes.* Pour prendre l'exemple de la *colonisation*, il est évident qu'aucun argument ne pourrait justifier aujourd'hui une entreprise coloniale quelconque, la Déclaration de 1948 stipulant expressément le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Mais ce n'est pas là une raison pour nier ou dénigrer les apports positifs dont ont bénéficié les peuples colonisés, quelles qu'aient été, par ailleurs, les maladresses, les erreurs, les injustices, les exactions, les spoliations commises par le colonisateur. Ce n'est pas une raison pour oublier que l'expérience de la colonisation, si douloureuse fût-elle, a initié les peuples dominés à la modernité, [121] comme ils le reconnaissent volontiers eux-mêmes. A cet égard, le discours radicalement négatif des relativistes présente toutes les caractéristiques du discours idéologique simplificateur. Simplificateur, il l'est aussi dans la mesure où il parle de la colonisation dans des termes univoques, comme s'il s'agissait d'un phénomène uniforme. Dans son livre collectif *Éléments d'ethnologie*, Robert Cresswell analyse avec force nuances les politiques culturelles différentes sous-jacentes aux diverses entreprises coloniales – française, anglaise, espagnole, portugaise, etc ²⁰⁶. L'auteur s'en tient à la description objective des faits, mais ceux-ci sont si complexes, que le lecteur éprouve à quel point il est difficile de porter un jugement de valeur sur les politiques concernées. Ainsi, par exemple, à première vue la politique anglaise, qui consistait à ne pas s'immiscer dans le système institutionnel des pays colonisés et à lui juxtaposer le système administratif anglais, semble avoir été plus respectueuse des différences culturelles que la politique assimilatrice de la France, soucieuse de recréer « en terre étrangère l'exacte réplique de la structure politique de la métropole ²⁰⁷ ». Mais en est-il réellement ainsi ? La politique française n'était-elle pas aussi animée par l'idée généreuse que le co-

²⁰⁶ CRESSWELL Robert, *Éléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 1975, t. I : « Huit terrains », pp. 39-45.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 43.

lonisé était capable de devenir l'égal du colonisateur ? Et la politique anglaise ne cachait-elle pas, de son côté, une certaine condescendance à l'égard de l'autochtone, jugé incapable de se hausser au niveau du Britannique ? Il est bien difficile de le dire et la discussion de ce thème serait infinie. Mais l'exemple n'avait d'autre but que celui de dénoncer le simplisme d'un certain type de discours sur l'époque coloniale.

On comprend mieux le jugement négatif global porté sur la *conquête* du continent américain, jalonnée par les génocides et les ethnocides perpétrés par les Européens à [122] l'encontre des Indiens. Mais, là aussi, il convient de ne pas jauger à la même aune les diverses formes et orientations prises par la conquête ; il y a lieu, avant de les analyser, de distinguer la politique anglo-saxonne de la politique latine et, à l'intérieur de celle-ci, le comportement des Espagnols de celui des Portugais. D'autre part, quelles qu'aient été l'étendue et la violence des exactions commises par les *conquistadores*, il n'est pas permis pour autant d'ignorer ou d'occulter les expériences positives d'acculturation, rares il est vrai, qui ont illustré cette époque lointaine. Je n'en veux pour exemple que la fondation de la République guaranie du Paraguay, où les jésuites avaient réussi, durant cent cinquante ans, à soustraire les Indiens aux visées esclavagistes des *encomenderos* et des *bandeirantes*, à leur assurer les conditions d'une vie libre et digne, à les engager dans un processus de développement accordé à leurs traditions et à leur permettre d'acquérir un niveau de civilisation supérieur à celui des Blancs. « L'on ne comprend rien au Paraguay, écrit Jacques Soustelle, ni même au Sud du continent, si l'on n'a pas présente à l'esprit la singulière histoire de cette société autochtone, la seule qui ait pu sauvegarder son développement original, à l'écart du monde espagnol, dans le cadre créé par les missionnaires de la Compagnie de Jésus ²⁰⁸ ». Ce que l'on sait moins, c'est que le projet des jésuites était de multiplier les « républiques » indiennes autonomes tout au long du continent. Sans la campagne menée contre l'Ordre en Amérique latine et en Europe, et l'expulsion des jésuites qui devait s'ensuivre, le destin de l'Amérique indienne eût été tout autre. Et c'est essentiellement la

²⁰⁸ Cité par Maxime HAUBERT, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris, Hachette, 1967, p. 10

peur d'un tel bouleversement qui avait motivé la cabale contre les missionnaires.

Le *second* préjugé est l'exacte contrepartie du premier : il consiste à *juger les expériences présentes en fonction [123] des expériences passées*, que l'on a préalablement condamnées sans rémission. Nous avons entendu, au cours de la première leçon, tel anthropologue illustrer le regret de voir les peuples décolonisés chercher à développer l'héritage culturel issu de la colonisation et tel américaniste distingué qualifier le processus d'acculturation de « répugnante dégradation »²⁰⁹. L'un et l'autre voyaient dans les contacts de cultures instaurés par les phénomènes de colonisation et de conquête un mal absolu, et dans les situations d'acculturation qui en découlent un héritage malsain. Ce qui est pourtant évident, c'est que même quand l'acculturation actuellement en cours de développement a été, à l'origine imposée par le colonisateur, elle peut être aujourd'hui désirée, voulue, appréciée, et elle peut engendrer des synthèses culturelles éminemment enrichissantes. Je ne crois pas que les quelques coopérants français qui, dans les années 1960, exhortaient les étudiants maghrébins ou libanais à se détacher de la langue et de la culture françaises pour recouvrer leur identité prétendument aliénée aient jamais réussi à convaincre plus que des groupuscules en proie à une crise d'identité nationale et culturelle, certes historiquement explicable, mais surtout intériorisée et vécue comme un facteur de déséquilibre personnel. Je me souviens de cette réplique cinglante qu'un enseignant libanais adressait un jour à son collègue français : « Autrefois, vos pères étaient nos maîtres. Ils nous ont enseigné leur langue, leur culture, leur vision du monde. Ils le faisaient sans arrière-pensée, convaincus qu'ils avaient quelque chose à nous apporter ; et ils nous ont beaucoup apporté. Vous, vous prétendez nous libérer de tout ce que vos pères nous ont appris. Au fond, vous cherchez à leur succéder, à être, vous aussi, nos maîtres, mais pour nous apprendre à nous appauvrir et à régresser. C'est le comble de la perversion. »

Il en va de même en Amérique latine, en ce qui [124] concerne les Indiens. Nombre de communautés amérindiennes souhaitent aujourd'hui s'insérer dans les structures sociales et économiques du pays où

²⁰⁹ Voir leçon 1, *supra*, p. 27.

elles sont implantées et, sans perdre leur héritage linguistique et culturel, s'ouvrir à la langue et à la culture de la société dominante, parce qu'elles savent que leur isolement pourrait, à terme, aboutir à leur disparition physique. Devant ce qui leur paraît une hérésie, la plupart des anthropologues crient au scandale, en affirmant que l'intégration et l'acculturation des Indiens ne peuvent conduire qu'à un ethnocide, « comme l'histoire l'a prouvé ». J'ai personnellement été témoin, dans le Nord-Est de l'Argentine, d'une telle levée de boucliers devant une situation de rencontre des cultures expressément voulue par les Indiens. Il s'agit de deux communautés guaranies, dont les caciques, il y a une dizaine d'années, avaient demandé à l'évêque du lieu de leur ouvrir, dans chacun des deux villages, une école bilingue et de les aider à établir un projet de développement économique que les Indiens gèreraient eux-mêmes, avec l'appui d'une équipe de techniciens et de pédagogues blancs. L'expérience, qui s'est révélée éminemment positive, n'a pas cessé, depuis dix ans, d'être la cible de critiques et de campagnes virulentes de la part des anthropologues de l'Université, qui ont utilisé tous les moyens et tous les stratagèmes en leur pouvoir pour la faire échouer, jusqu'ici sans succès, mais non sans dommage. Je me souviens de cette réflexion que me confiait, en août 1988, un jeune Guarani, membre de l'une des deux tribus : « Les anthropologues disent qu'ils ne veulent pas d' "Indiens civilisés", parce que la civilisation nous ferait perdre notre identité ! Pourquoi faut-il donc qu'il y ait toujours des Blancs pour nous apprendre comment être guaranis ? Nous pouvons fort bien devenir d'aussi bons agriculteurs que les Blancs, sans cesser pour autant d'être guaranis ; nous pouvons apprendre leur langue, sans perdre la nôtre. Au fond, l'idéal, pour les anthropologues, [125] serait de nous voir revenir à l'usage du pagne et des plumes et de pouvoir nous offrir en spectacle aux touristes, comme ils le faisaient il n'y a guère longtemps. »

Il était nécessaire, je pense, de critiquer ces préjugés, trop souvent énoncés et reçus comme des vérités premières, avant de montrer dans quelles conditions la rencontre des cultures peut conduire à la promotion des Droits de l'homme. À cet égard, les conjonctures les plus significatives sont celles qui mettent en présence la culture d'un pays industriel avancé du monde occidental et celle d'un pays en voie de développement appartenant au tiers monde. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, même dans ce cas, l'acculturation n'est pas unila-

térale ; elle est réciproque, mais les apports respectifs des deux cultures ne sont pas de la même nature. Est-ce à dire qu'il faille les opposer en termes de supériorité et d'infériorité ? La réponse n'est pas simple. Il n'est certes pas cohérent d'adopter la position radicale des relativistes pour qui toutes les cultures sont non seulement égales, mais aussi équivalentes. Ce qui est certain, c'est que les hommes sont égaux, dans ce sens qu'ils ont tous « la même âme, la même intelligence et le même cœur ²¹⁰ ». Ce qui est également certain, c'est que les cultures sont fonctionnellement égales, dans ce sens que – primitives, traditionnelles ou modernes – elles sont toutes habilitées à médiatiser les rapports de l'homme à la nature, à l'homme et au transcendant. Mais elles ne sont pas équivalentes, parce que ces rapports eux-mêmes sont qualitativement différents et manifestent précisément leurs différences dans le contact, aujourd'hui inévitable, entre les deux types de cultures. En modifiant substantiellement le rapport de l'homme à la nature, la civilisation occidentale, c'est-à-dire l'ensemble des cultures du monde occidental, a acquis, par rapport aux cultures traditionnelles, une [126] supériorité scientifique et technique évidente qui se définit en termes de puissance. Cette mutation du rapport de l'homme à la nature s'est accompagnée, sur le mode dialectique, d'une diversification extrême du rapport de l'homme à l'homme, c'est-à-dire à la fois des rapports sociaux et des institutions économiques, politiques et administratives qui les médiatisent. Au sein de ces transformations, le rapport de l'homme au transcendant ne pouvait, à son tour, que se complexifier, explicitant théoriquement et pratiquement le principe de la distinction du religieux et du politique, de la séparation de l'Église et de l'État, présent dès l'origine dans le christianisme. C'était là ouvrir la voie à la sécularisation de la société, à l'émancipation de la raison, à la conception moderne du Droit naturel et à la définition des valeurs universelles aujourd'hui consignées dans la Déclaration des Droits de l'homme, le donné révélé demeurant, pour le croyant, l'achèvement et l'accomplissement des principes et des valeurs que la raison tire d'elle-même.

Ce sont ces valeurs humanistes, issues du « principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres ²¹¹ », que la culture occidentale est en mesure de communiquer aux autres cultures. Deux conjonctures inter-

²¹⁰ BASTIDE Roger, *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970, p. 33.

²¹¹ C'est la définition qu'Éric WEIL donne du Droit naturel, in *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971, p. 35.

culturelles sont de nature à favoriser une telle communication : la présence des Occidentaux à l'étranger, la présence des étrangers en Occident. Sous sa forme privilégiée, la présence des Occidentaux à l'étranger est celle qui passe par la coopération culturelle et technique avec ce qu'elle implique en matière de missions d'experts, de formation de formateurs, d'échange de compétences. Cette conjoncture n'est cependant féconde que lorsque la coopération vise le développement intégré de la population réceptrice.

Au cas où la priorité est donnée au développement économique, il importe que la population soit préparée à [127] participer à l'entreprise, de telle manière qu'elle soit capable de s'adapter aux transferts de technologie nécessaires à l'exécution du projet ; d'assimiler, à partir de son contexte culturel propre, les modèles nouveaux véhiculés par les apports techniques et les transformations économiques ; de discerner, parmi les modèles importés ceux qui sont les plus aptes à lui fournir un surcroît de liberté et de responsabilité ; de reconnaître et d'adopter les valeurs qui lui permettent de se dépasser et de réaliser l'universel qu'elle porte potentiellement en elle. C'était là, on s'en souvient peut-être, le souci de Louis-Joseph Lebret, fondateur et animateur d' « Économie et Humanisme », dont l'équipe de planificateurs et de techniciens était toujours doublée d'un groupe de pédagogues et de spécialistes en sciences humaines recrutés sur place pour étudier les interférences éventuelles entre le projet de développement en voie d'élaboration et le mode de vie de la population concernée.

Au cas où la priorité est donnée au développement culturel – que celui-ci concerne les programmes scolaires, la pédagogie de l'enseignement ou l'aménagement linguistique –, il importe que le projet en préparation contribue au développement socio-économique de la population, faute de quoi les valeurs humanistes véhiculées par l'enseignement risquent de rester lettre morte. Exemple à cet égard est l'effort fourni par les instances francophones pour que le français, en Afrique, soit un instrument de promotion non seulement des langues nationales, mais aussi du développement économique : « Le rôle du français, écrit à ce propos Nicole Gueunier, peut être double. Il peut participer, d'une part, à l'élaboration du matériel scolaire de didactique

des langues nationales [...]. D'autre part, le français peut participer à l'exécution des projets d'alphabétisation des adultes ruraux en langues nationales [...]. Il s'agit ici pour le français d'être la langue de travail dans laquelle on produira le matériel d'alphabétisation : guides de transcription pour les syllabaires et les [128] manuels de lecture élémentaire, lexiques courants ou spécialisés et, de façon tout aussi urgente, manuels d'introduction au monde de la mesure, du calcul, de la tenue des documents comptables et de gestion, qui permettent aux responsables d'entrer en relation avec le monde extérieur, en matière de commercialisation des produits, d'utilisation des organes de crédit, etc. ²¹² »

Quant à la présence des étrangers en Occident, elle est essentiellement celle des immigrés, dont la masse est en passe de transformer le visage des sociétés européennes. Affrontés à une culture investie de toutes les caractéristiques de la modernité – laïcité, rationalité, démocratie – les immigrants ont en principe directement accès aux valeurs humanistes qu'elle véhicule. Encore faut-il qu'ils soient en mesure de les assimiler, c'est-à-dire concrètement d'adopter la culture du pays d'accueil sans avoir le sentiment de perdre leur identité. Il y a là certes un paradoxe, mais non une contradiction. Le paradoxe a toutes les chances de trouver sa solution, dès lors que sont compris et respectés les délais et les rythmes exigés par l'insertion harmonieuse des immigrants. Cette insertion implique trois processus distincts, qui se chevauchent partiellement. Le premier est le processus *d'adaptation*, c'est-à-dire d'ajustement à l'habitat nouveau ; il suppose idéalement une localisation qui, tout en assurant à l'immigré un logement décent, lui permette d'éviter aussi bien l'enfermement dans un ghetto ethnique que l'absorption dans un contexte social encore étranger, et qui, en même temps, lui facilite un contact alternatif avec le milieu d'origine et le milieu d'accueil.

Le deuxième processus est celui de l'intégration, c'est-à-dire de l'insertion dans les structures socio-économiques et politiques du pays d'accueil. Il s'effectue à trois niveaux progressifs : le premier niveau est celui de l'intégration de « fonctionnement », où l'adulte est capable

²¹² Nicole GUEUNIER, « Francophonie et développement des langues africaines », in *Études*, février 1986, pp. 205-206.

de [129] communiquer dans la langue du pays et de gagner sa vie en toute autonomie ; le deuxième, celui de l'intégration de « participation », où l'adulte cherche à jouer un rôle dans un secteur d'activités déterminé : la politique, le syndicalisme, les mouvements sociaux ; le troisième, celui de l'intégration d'« aspiration », où l'adulte décide de lier son avenir et celui de ses enfants aux projets d'avenir du groupe auquel il est affilié, en tant que membre à part entière de la société ²¹³.

Le troisième processus est celui de l'acculturation proprement dite, qui s'opère en deux temps. Le premier est celui de l'acculturation « matérielle », qui affecte « les contenus de la conscience psychique », mais laisse intactes « les manières de penser et de sentir de cette conscience » ²¹⁴ ; c'est le processus que vivent les immigrants adultes qui, dans le milieu de travail, adoptent les normes de la société réceptrice et, au sein de la famille et du groupe ethnique, préservent le noyau dur de leurs traditions culturelles, ainsi que les modèles de pensée et de sensibilité qui les caractérisent. De ce fait, ils tendent à réinterpréter les traits et les valeurs de la culture nouvelle dans les termes de leur culture d'origine. Le second temps est celui de l'acculturation « formelle », qui atteint les manières, toujours inconscientes, de penser et de sentir. Elle est le propre des enfants d'immigrés, nés ou venus tôt dans le pays d'accueil et ayant intériorisé les deux codes culturels en présence : à la maison, celui du pays d'origine ; à l'école, celui du pays récepteur. Ici, le processus de réinterprétation s'inverse : ce sont les modèles de la culture d'origine qui sont réinterprétés en fonction de ceux du pays d'accueil ; ce sont les valeurs traditionnelles [130] qui sont réélaborées en fonction des valeurs de la modernité. Cette réinterprétation permet précisément aux immigrés et à leurs descendants de réorganiser leur identité culturelle avec le sentiment, non de la perdre, mais de l'enrichir.

Mais dans les conjonctures interculturelles qui, à l'instar de celles de la coopération et de l'immigration, mettent en rapport le monde occidental avec le reste du monde, l'acculturation ne peut être unilatéra-

²¹³ D'après ARCHAMBAULT A. et CORBEIL J.-C., *L'enseignement du français langue seconde aux adultes*, Notes et Documents n° 23, Conseil de la langue française, Québec, 1982.

²¹⁴ BASTIDE Roger, *Le prochain et le lointain*, op. cit., pp. 138-139. La distinction entre acculturation « matérielle » et acculturation « formelle » est de l'auteur.

le. Si, au contact direct ou indirect avec les sociétés occidentales, les autres sociétés ont la possibilité de s'initier aux valeurs de la modernité, au contact de ces dernières les Occidentaux ont l'occasion d'éprouver l'écart qui sépare les valeurs dont ils se réclament de la manière dont ils les vivent. Pour le comprendre, il faut d'abord avoir présent à l'esprit le jugement critique que les Occidentaux eux-mêmes n'ont cessé de porter sur une certaine désorientation de leur culture, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Dès 1946, Max Horkheimer dénonçait *l'éclipse de la raison*, c'est-à-dire le passage de la raison spéculative et morale, pouvoir d'interrogation sur le sens de l'existence et les fins de l'homme, à la raison instrumentale et calculatrice, simple faculté de coordination entre les moyens et les fins existantes. A la conscience occidentale, il adressait cet avertissement solennel : « Le perfectionnement des moyens techniques de propagation des Lumières s'accompagne [...] d'un processus de déshumanisation. Le progrès menace d'anéantir le but même vers lequel il tend en principe : l'idée de l'homme. Que cette situation soit une phase nécessaire de l'essor général de la société dans son ensemble, ou qu'elle puisse conduire à une résurgence victorieuse de la néo-barbarie récemment vaincue sur les champs de bataille, cela dépendra – au moins pour une part – de notre capacité d'interprétation précise des changements [131] profonds qui se produisent actuellement dans l'esprit public et dans la nature humaine ²¹⁵. »

Une vingtaine d'années plus tard, dans un ouvrage devenu célèbre, *L'Homme unidimensionnel* ²¹⁶, Herbert Marcuse constate que l'éclipse de la raison spéculative se manifeste plus que jamais dans le pragmatisme, le néopositivisme, le scientisme de la société industrielle avancée et y aboutit à la subordination de tous les aspects de la culture aux impératifs de la production et de la consommation. A la même époque, nombre de sociologues et d'anthropologues américains - tels que David Riesman, Vance Packard, Oscar Handlin, Margaret Mead, Al-

²¹⁵ HORKHEIMER Max, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974. L'original, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, est de 1947 ; la préface citée dans le texte est de 1946.

²¹⁶ MARCUSE Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968. L'original, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, est de 1964.

vin Töfler et bien d'autres ²¹⁷ – dénoncent l'anonymat secrété par la bureaucratisation de la société industrielle, ainsi que l'instabilité et le dessèchement des relations affectives, au sein et hors de la famille, provoqués par l'accélération des changements sociaux et la mobilité extrême de la population. Ces critiques, qui datent des années 1970, [132] n'ont rien perdu de leur pertinence en ce qui concerne la société américaine. Elles rejaillissent, à des degrés divers, sur le reste du monde occidental, dans la mesure où l'Amérique, en raison de sa puissance politique et de son expansion économique, tend à lui imposer ses modèles.

C'est dans ce contexte que se situe l'apport des sociétés ou des populations du tiers monde aux Occidentaux qui sont en rapport avec elles. Elles leur rappellent certaines dimensions de la vie que la civilisation industrielle avancée tend à oblitérer. La nostalgie que nombre d'Occidentaux gardent des pays du tiers monde où ils ont séjourné quelque temps, ne s'explique pas seulement par le goût de l'exotisme. Elle est nostalgie de certaines valeurs pratiques encore en vigueur dans ces pays et en voie de déperdition dans la civilisation occidentale, telles que la solidarité familiale et groupale, la stabilité et la continuité affective, la constance et la chaleur de l'hospitalité, ou, pour tout dire d'une manière plus formelle, une multidimensionnalité de l'espace et du temps accordée aux rythmes diversifiés de l'existence. Vécues de

²¹⁷ Voir : RIESMAN David, *La foule solitaire : anatomie de la société moderne*, Paris, Arthaud, 1964 ; PACKARD Vance, *Une société d'étrangers*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; MEAD Margaret, *L'un et l'autre sexes*, Paris, Denoël/Gonthier, 1966 ; TÖFLER Alvin, *Le choc du futur*, Paris, Denoël, 1971 ; Oscar HANDLIN, *The Uprooted : The Epic Story of the Great Migration that made the American People*, Little, Brown and Cy, Boston-Toronto, 1973. A titre d'exemple : dans un chapitre intitulé « La famille en lambeaux », Alvin Töfler recense les symptômes de la dégradation de la famille. Il prévoit, comme effet inexorable du progrès de la science et de l'évolution des idées, une mise en question radicale des concepts de paternité et de maternité, la mise en place d'un système où l'éducation des enfants serait confiée à des « parents professionnels », la généralisation des mariages provisoires successifs, l'extension des communautés sexuelles et l'acceptation de pères célibataires ou homosexuels. De plus, selon l'auteur, pour s'adapter à l'extrême mobilité de la société industrielle avancée et aux déplacements continuels qu'elle exige de la population, il faut apprendre à renoncer aux fidélités affectives et, compensant la durée par l'intensité, instaurer avec les personnes et les choses des relations aussi intenses que brèves.

manière trop traditionnelle, sinon archaïque, pour être intégrables telles quelles par la culture moderne, ces valeurs ont du moins pour effet éventuel de porter les Occidentaux à mettre en question leur manière, trop juridique, de vivre les Droits de l'homme, de leur rappeler que l'homme n'est pas seulement un sujet du droit, mais aussi un être de désir avide d'être estimé, adopté, aimé. Si, dans la conjoncture de la coopération culturelle et technique, un tel témoignage ne touche que le nombre restreint des experts occidentaux engagés dans des projets de développement, dans celle de l'immigration il est en condition de s'irradier insensiblement dans toute la société réceptrice et de donner une coloration particulière à la contribution culturelle globale des immigrés. En effet, en élaborant inconsciemment des modèles nouveaux à partir de la culture dominante en cours d'assimilation et de la culture d'origine en voie de [133] réinterprétation, les immigrés, ou plutôt leurs enfants affectent le style de vie de la société réceptrice de déterminations nouvelles, marquées par les qualités et les aptitudes héritées de leur culture d'origine.

Étant donné les innovations qu'elle entraîne dans chacune des cultures en présence et la réorganisation culturelle constante qu'elle impose à chacune d'elles, l'acculturation ne peut d'aucune manière conduire au processus d'uniformisation que les relativistes craignent tant. Si les sociétés en voie de développement, dans leur immense majorité, aspirent à intégrer les exigences matérielles et spirituelles de la modernité, elles cherchent, consciemment ou inconsciemment, à inventer, à partir à la fois de leur patrimoine propre et des acquisitions nouvelles, un style de vie original dans lequel elles se reconnaissent. Si les sociétés occidentales, au contact du tiers monde, sont amenées à réviser leur manière de vivre la modernité, elles le font selon un style particulier conditionné par leur patrimoine. L'acculturation est en même temps facteur de rapprochement et de distanciation, d'identification et de différenciation. « C'est l'acculturation, écrit Roger Bastide, qui transforme les sociétés fermées en sociétés ouvertes : la rencontre des civilisations, leurs métissages, leurs interpénétrations sont facteurs de progrès, et la maladie, quand maladie il y a, n'est que l'envers de la dynamique sociale ou culturelle ²¹⁸. »

²¹⁸ BASTIDE Roger, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 231.

Droits de l'homme et sciences humaines

[Retour à la table des matières](#)

J'ai conscience d'avoir présenté le processus d'acculturation sous un jour idéal. C'était nécessaire pour définir les conditions de son succès en tant que lieu privilégié de promotion des Droits de l'homme et des valeurs qui s'y [134] réfèrent. Il reste que les relations interculturelles les mieux intentionnées et les mieux planifiées courent le risque de manquer cet objectif, si l'idée d'homme, en tant qu'être raisonnable et libre, cesse de présider à leur déroulement et de leur servir de principe régulateur. Or cette idée qui, comme le craignait Horkheimer, n'a cesse d'être battue en brèche par les courants néo-positivistes, a subi une certaine éclipse dans tous les domaines de la pensée occidentale et, partant, dans les pays du tiers monde en voie d'occidentalisation. De cette éclipse, les sciences humaines sont en partie responsables, et c'est cette responsabilité que je voudrais tenter de définir. Il ne s'agit certes pas d'attendre des sciences humaines un discours sur l'homme en général, qui ne relève pas de leur compétence, mais de souhaiter, au contraire, qu'elles ne prétendent ni tenir un tel discours, ni en dispenser, comme elles tendent à le faire en conférant à leurs présupposés méthodologiques une portée ontologique et en fermant ainsi la porte aux autres types de recherche et de réflexion qui permettent précisément la découverte de l'humain. « Prendre des principes de méthode pour des affirmations sur le fond des choses [...], écrit Emmanuel Lévinas, est, certes, le fait d'esprits simples et hâtifs ²¹⁹. »

L'auteur montre par quel mécanisme les spécialistes en sciences humaines passent de la réduction méthodologique, certes légitime, au réductionnisme ontologique, qui ne l'est pas. Au point de départ, les motivations du choix méthodologique : « Un souci de rigueur, écrit-il, rend méfiants psychologues, sociologues, historiens et linguistes à l'égard d'un Moi qui s'écoute et se tâte, mais reste sans défense contre les illusions de sa classe et les fantasmes de sa névrose latente. Un

²¹⁹ LÉVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p. 96.

formalisme s'impose pour apprivoiser la prolifération sauvage des faits humains qui, abordés [135] dans leur contenu, troublent la vue des théoriciens ²²⁰. » A l'arrivée, l'évacuation ontologique du Moi : « La nostalgie du formalisme [...], poursuit l'auteur, consiste à préférer, jusque dans l'ordre humain, les identités mathématiques, identifiables du dehors, à la coïncidence de soi avec soi *Désormais, le sujet s'élimine de l'ordre des raisons*. Le psychisme et ses libertés (où se déploie cependant la pensée exploratrice du savant lui-même) ne seraient qu'un détour emprunte par les structures pour s'enchaîner en système et pour se montrer à la lumière. Ce n'est plus l'homme, à vocation propre, qui chercherait ou posséderait la vérité, c'est la vérité qui suscite et tient l'homme (sans tenir à lui !) [...] Tout l'humain est dehors. Cela peut passer pour une formulation très ferme du matérialisme ²²¹. » Si une telle extrapolation est possible, c'est que l'affirmation matérialiste, présentée comme une conclusion scientifique, est en réalité une option philosophique antérieure au choix méthodologique, qu'elle détermine et oriente. Elle consiste dans le refus du sens de l'histoire et de l'homme comme sujet de l'histoire, refus qui s'exprime dans les slogans de « la mort de l'homme », c'est-à-dire la fin de l'humanisme, et de « la mort de Dieu », c'est-à-dire la fin de la métaphysique, proclamées à grand renfort de publicité par « la haute société intellectuelle » ²²².

Si le formalisme et le positivisme qui lui sert de fondement idéologique visent à éliminer la subjectivité de l'homme sur le plan ontologique, ils excellent, sur le plan épistémologique, à éluder toute référence à l'idée d'homme. Ainsi, par exemple, pour mériter leur nom, les sciences humaines sont-elles supposées prendre, comme cadre de référence de leurs interprétations, le concept d'homme tel qu'il apparaît à l'horizon des études comparées des sociétés et des cultures, ce qui a pour effet de [136] relativiser chaque société et chaque culture et d'en mesurer les valeurs à l'étalon de ce concept qui, lui, est pris en charge et élabore par la philosophie. La perspective que se donnent les sciences humaines est fonction des relations dialectiques que, consciemment ou inconsciemment, elles entretiennent avec la pensée philoso-

²²⁰ *Ibid.*, pp. 95-96.

²²¹ *Ibid.*, pp. 96-97.

²²² L'expression est de Lévinas, *ibid.*, p. 95.

phique ambiante. Or en prétendant invalider le concept d'homme tel que la philosophie le réévalue et le réélabore sans cesse à partir de leurs propres découvertes, les sciences humaines tendent à se convertir en simples sciences sociales, exclusivement attentives au fonctionnement de la société et de la culture et prenant ces formations, dans chaque cas, pour seul cadre de référence de leur lecture du réel. Le cas est particulièrement frappant dans le monde anglo-saxon, en particulier aux États-Unis où, comme le montre magistralement Herbert Marcuse, les sciences humaines tendent à s'aliéner dans « l'empirisme thérapeutique »²²³. Les faits humains sont analysés en termes de fonctions et de dysfonctions par rapport à l'ordre établi ; les protestations, les revendications, les révoltes, les névroses sont interprétées comme des inadaptations individuelles ou sectorielles auxquelles il faut porter remède pour que les structures en place continuent à fonctionner, alors qu'elles ont souvent la portée d'une mise en question de ces structures elles-mêmes, devenues inadéquates aux exigences de la raison et de la liberté, c'est-à-dire au Droit naturel tel qu'il est spontanément vécu ici et maintenant. Cette aliénation des sciences humaines est le signe d'un abandon et d'une peur : abandon de la raison spéculative ou dialectique, qui confronte sans cesse le réel au possible, l'être au devoir-être ; peur de l'inconfort que cet écart critique peut introduire dans l'ordre socio-culturel établi. Le résultat en est ce que Marcuse appelle « le triomphe de la pensée positive »²²⁴, c'est-à-dire d'une philosophie qui a cessé de [137] s'interroger sur le statut que la science assigne à la vérité. Or « ne pas poser à la science la question de la science, écrit François Wahl, ce serait encore philosophie – positiviste »²²⁵. C'est cette philosophie positiviste, fortement marquée par le fonctionnalisme et le behaviourisme qui, dans le monde anglo-saxon, a déterminé une éclipse de l'idée d'homme, dont les effets sont encore sensibles aujourd'hui.

Il n'en va pas de même en France, où l'éclipse de l'idée d'homme aura été relativement de courte durée, car le présupposé positiviste lié aux sciences structurales n'a guère réussi à disqualifier la tâche spécifique de la philosophie. Déjà en 1968, François Wahl écrivait : « Il

²²³ MARCUSE Herbert, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., pp. 128-144.

²²⁴ *Ibid.*, chap. VII, pp. 193-223.

²²⁵ WAHL François, *Qu'est-ce que le structuralisme ?* 5. La philosophie, Paris, Seuil, 1968, p. 13, note 1.

semble que, pendant quelques années, la philosophie médusée n'ait fait que répéter et assimiler ce qu'elle lisait dans Lévi-Strauss, dans Saussure, qu'elle se soit mise au service du renversement épistémologique en cours sur un terrain que naguère encore elle tenait pour sien. Mais aujourd'hui (et nous l'éprouvons tout le premier), il y a chez les philosophes une lassitude devant le ressassement des connaissances positives, voire de leur méthodologie, et une volonté de reprendre le travail sur les concepts fondateurs. [...] Le grand jeu du Même et de l'Autre, de l'un et du plusieurs, du plein et du manque, du donné et de l'origine a repris son cours ²²⁶. » Qui plus est, déjà à cette époque, Wahl percevait, dans le champ des sciences structurales elles-mêmes, l'émergence d'une subversion du positivisme ; il la voyait s'opérer à travers la psychanalyse lacanienne, dans la mesure où celle-ci pose le mouvement du Sujet au principe de la chaîne des signifiants et restaure, au sein de cette subjectivité pure qui échappe à toute représentation, « la tradition hégélienne du sujet affronté à l'Autre, du sujet qui a à se mesurer avec l'Autre et à [138] passer par le moment de l'aliénation ²²⁷ ». C'est peut-être d'ailleurs grâce à leur confrontation avec la psychanalyse en tant qu'herméneutique que, parallèlement au mouvement structuraliste et sans en ignorer les acquis scientifiques, des anthropologues tels que Roger Bastide et Roger Caillois, des philosophes tels que Paul Ricœur et Emmanuel Lévinas n'ont jamais cessé de réélaborer la notion de subjectivité et d'explicitier la richesse inhérente à l'idée d'homme.

La faiblesse du formalisme, quand il émane d'un présupposé positiviste, c'est, comme le dit Serge Doubrowski, « de penser pouvoir rendre compte, par un combinat de figures et de signes opératoires, du mouvement concret de l'existence réelle, c'est de reposer sur l'illusion que la réalité humaine est justiciable, en dernier ressort, d'une compréhension scientifique, alors qu'elle ne devrait relever que d'une compréhension dialectique ²²⁸ ». La compréhension dialectique, à proprement parler, relève de l'approche philosophique. Celle-ci peut être prolongée, sur le mode de l'intuition platonicienne, par l'expression artistique ou la contemplation religieuse. Comme le montrait déjà

²²⁶ *Ibid.*, p. 14.

²²⁷ *Ibid.*, p. 136.

²²⁸ DOUBROWSKI Serge, *Pourquoi la nouvelle critique ?*, Paris, Denoël/Gonthier, 1972, p. 36.

Hegel, philosophie, art et religion sont, sur des registres différents, trois formes de dépassement de la connaissance scientifique qui ouvrent, par-delà les contingences historiques et culturelles, sur la découverte de l'humain et le déchiffrement du sens. C'est encore Lévinas qui exprime le mieux la portée de ce dépassement : « La sarabande des cultures innombrables et équivalentes, chacune se justifiant dans son propre contexte, crée un monde, certes, dés-occidentalisé, mais aussi un monde désoriente ²²⁹ » ; « l'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, [139] dans l'absence d'un sens qui les oriente ²³⁰. » Or « la signification – l'intelligible – consiste pour l'être à se montrer dans sa simplicité non historique, dans sa nudité inqualifiable et irréductible, à exister “avant” l'histoire et “avant” la culture ²³¹ ». Mais cet homme nu, ontologiquement antérieur à l'histoire et à la culture, c'est l'homme abstrait, l'homme sans détermination, dont nous avons vu qu'il était spécifié par la raison et la liberté, c'est-à-dire aussi bien hanté par l'impératif moral de l'universalité. C'est bien ce qu'exprime le philosophe dans un raccourci limpide de toutes les tensions entre le relatif et l'absolu que nous avons vu s'instaurer à divers niveaux : entre le réel et l'idéal, le moi concret et le moi transcendantal, le Droit positif et le Droit naturel, le citoyen et l'homme : « Ni les choses, dit-il, ni le monde perçu, ni le monde scientifique ne permettent de rejoindre les normes de l'absolu. Œuvres culturelles, ils sont baignés par l'histoire. Mais les normes de la morale ne sont pas embarquées dans l'histoire et la culture. Elles ne sont même pas des îlots qui en émergent, car elles rendent possible toute signification, même culturelle, et permettent de juger les Cultures ²³². »

Il reste à dire que l'homme abstrait, source de l'impératif moral, ne se révèle concrètement, comme horizon de toute pensée en quête d'intelligibilité, qu'à travers la relation à l'Autre, présent à ma conscience comme cet autre qui est moi-même sans cesser d'être différent de moi. « Entre l'un que je suis et l'autre dont je réponds, bée une différence sans fond, qui est aussi la non-indifférence de la responsabilité, signification de la signification, irréductible à un quelconque système. Non-

²²⁹ LÉVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 60.

²³⁰ *Ibid.*, p. 40.

²³¹ *Ibid.*, p. 42.

²³² *Ibid.*, pp. 60-61.

in-différence qui est la proximité du prochain, par laquelle se dessine seulement un fond de communauté entre l'un et l'autre, l'unité du [140] genre humain, redevable à la fraternité des hommes ²³³. »

Vivre humainement les Droits de l'homme, c'est, tout en étant imprègne du sens de cette fraternité humaine, reprendre à son compte, en guise de règle de conduite, la célèbre devise de Montesquieu :

« Si je savais quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au Genre humain, je la regarderais comme un crime ²³⁴. »

Fin du texte

²³³ *Ibid.*, p. 11.

²³⁴ MONTESQUIEU, *Cahiers 1716-1765*, textes recueillis et présentés par Bernard Grasset, Paris, Éd. Grasset, 1941, p. 10.