

L'universalisme reconsidéré

Faudrait-il, parce qu'elle a été dévoyée, et continue à l'être, renoncer à l'exigence universaliste ? Si certains relativisent l'universel jusqu'à le vider de toute consistance, on peut énoncer les conditions que l'universalisme doit remplir pour néanmoins demeurer un horizon d'émancipation⁽¹⁾.

Alain POLICAR, politiste et sociologue, chercheur associé au Centre de recherches politiques de Sciences Po (Cevipof)

La relativisation de l'universel s'exprime le plus souvent sur le mode de la lucidité dont seraient dépourvus tous ceux qui persistent à l'invoquer : qui pourrait encore le définir comme ce qui vaut *pour tous, partout et toujours* ? De la diversité de ses figures, on passe à l'équivocité de son principe. L'universel alors est contrarié ou difficile, ou encore, selon une expression suggestive, *en archipel*. On parle alors d'une pluralité d'universels que l'on décrira comme *locaux, incarnés*, ou, plus fréquemment encore, *situés*. Ce dernier attribut implique que l'universalisme et la communauté ont nécessairement partie liée, ce qui réduit l'universel à ses conditions historiques d'apparition.

Critiquer cette relativisation de l'universel pourrait laisser penser que son invocation n'a jamais été idéologiquement suspecte. Ce n'est évidemment pas la position que je défendrai. Il ne s'agit donc aucunement de refuser d'examiner notre responsabilité dans la justification de la colonisation par les Lumières, lesquelles se voulaient universelles. Nous ne pouvons ignorer que, comme l'écrivait Pascal, « la tyrannie étant désir de domi-

nation universel et hors de son ordre », de nombreux discours sont en effet tyranniques lorsqu'ils prétendent, au nom de l'universel, s'imposer à tous. Mais faut-il accepter que celui-ci soit exclusivement attaché à nos identités concrètes, à nos vies telles qu'elles sont ? Que son horizon soit limité à l'inventaire des singularités et non à la mise en évidence de ce qui les transcende ? Non, me semble-t-il, à condition de le concevoir comme une visée, c'est-à-dire une direction qui doit être poursuivie à partir de *situations* qui en aiguissent l'exigence.

Je refuse en outre l'idée selon laquelle l'universalité dans le champ des idées ou des représentations s'accompagne *nécessairement* d'une domination sur d'autres idées et représentations, de la subalternisation de ces dernières ou leur exclusion, bref la réduction de l'universalité à la domination. La conséquence de cette réduction apparaît aisément : une universalité ne pouvant s'affirmer que contre une autre, elle ne saurait par essence prétendre à être universelle. L'équivocité de l'idée



d'universel s'accompagne logiquement de celle de la notion de *droits de l'Homme*, réduite à sa supposée instrumentalisation par « l'idéologie dominante ».

Reconnaître et réparer l'injustice

Mais il faut bien le reconnaître : les promesses non tenues de l'universalisme sont à l'origine de la crise que celui-ci traverse. Et le dossier de l'accusation est lourd : le recours incantatoire aux valeurs universelles s'est accommodé de la persistance des discriminations, qu'elles soient entre pays riches et pays pauvres, ou, à l'intérieur de ces pays, entre populations favorisées et populations marginalisées. La pente assimilationniste du modèle républicain à la

« Les promesses non tenues de l'universalisme sont à l'origine de la crise que celui-ci traverse. Et le dossier de l'accusation est lourd : le recours incantatoire aux valeurs universelles s'est accommodé de la persistance des discriminations, entre pays riches et pays pauvres, ou à l'intérieur de ces pays. »

(1) NDLR : en 2018 la LDH a consacré son université d'automne à ce thème. Voir le dossier d'*Hommes & Libertés* n° 184, « Universalisme, universalité(s), universel(s) », paru en décembre de la même année (www.ldh-france.org/hl-numero-184).

(2) M. Bessone, *Faire justice de l'irréparable : esclavage colonial et responsabilités contemporaines*, Vrin, 2019.



© ARTHIMEDES, SHUTTERSTOCK.COM

Le modèle d'intégration à la française est lié à une conception extrêmement contestable de l'universalisme, qu'il est commun de désigner comme l'universalisme de surplomb. On y opposera un universalisme ouvert à l'altérité, un universalisme pluriel, attaché à rendre possible un monde commun.

française, au-delà de son catéchisme d'indifférence à la différence, a accompagné, chemin faisant, le dévoiement de la valeur d'égalité jusqu'à l'infériorisation de l'Autre. Il faut donc commencer par reconnaître les torts pour les réparer.

Un universalisme fidèle à ses promesses ne peut ignorer que son nom a trop souvent servi à justifier l'oppression. Il lui faut donc tenir compte de la marginalisation systématique, liée au passé esclavagiste et colonial, de certaines populations. Ce qui suppose de rendre optimales les chances de participation au destin d'une collectivité en dénonçant les lois, les règlements administratifs, les pratiques professionnelles, etc., qui permettent l'existence de citoyens de seconde zone. Devant le choix entre l'universalisme abstrait (soit *colorblindness*) et l'affirmation outrancière de la différence collective, il importe de déconstruire les classifications habituelles afin de rendre celles-ci contingentes et d'éviter les pièges de la politique de l'identité, essentiellement la glorification des identités de groupe et l'omission des luttes de redistribution.

C'est dans cette perspective que se situent les récents travaux de Magali Bessone. Ils

« Dès l'instant où l'on appréhende l'injustice en termes non pas individualistes (comme le ferait le droit) mais structurels, on est en mesure de comprendre que ce n'est pas le crime *passé* qui doit être réparé, mais nos structures institutionnelles *actuelles*, lesquelles restent marquées par les anciennes inégalités raciales. »

appellent à reconstruire des institutions, des normes, des pratiques, des structures plus inclusives et moins inégalitaires. Cette reconstruction implique de visibiliser le caractère structurel de l'inégalité qui pèse sur les populations anciennement colonisées et/ou réduites en esclavage. Dès l'instant où l'on appréhende l'injustice en termes non pas individualistes (comme le ferait le droit) mais structurels, on est en mesure de comprendre que ce n'est pas le crime *passé* qui doit être réparé, mais nos structures institutionnelles *actuelles*, lesquelles restent marquées par les anciennes inégalités raciales. On pourrait rétorquer que ces dernières ont déjà été corrigées. Mais c'est précisément ce que réfute Magali Bessone : en examinant la période située entre 1848, date de l'aboli-

tion de l'esclavage, et les indépendances, elle montre que les structures juridiques et socioéconomiques de la France ont non seulement été installées par l'expansion coloniale mais qu'elles restent productrices d'injustices raciales⁽²⁾.

La part de réinvention de l'universel

Ce point est essentiel pour notre propos : l'esclavage et la colonisation ne sont pas, comme le pensent encore certains « républicains », totalement des anomalies. Ils ont été justifiés au nom des idéaux de la République, de sa « mission civilisatrice ». Dès lors, le fait que les générations présentes ne soient pas coupables de l'esclavage colonial, qu'elles n'aient pas commis de faute morale pour laquelle on pourrait

les blâmer, qu'elles ne soient pas causalement responsables, n'implique pas qu'elles ne puissent être tenues de réparer. L'universalisme ne peut donc ignorer la question de la réparation. Une telle ignorance en invaliderait le projet même. Ce dernier doit prendre en considération l'appropriation ou la réitération, cette part de réinvention de l'universel dans chaque situation particulière. C'est cette réinvention qui invalide l'argument selon lequel les conditions particulières de formulation de l'idéal universaliste limitent fortement sa portée, ce qui impliquerait l'existence de « valeurs asiatiques » ou de « valeurs occidentales », argument qui exclurait la possibilité de la traduction transculturelle. Il n'est sans doute pas inutile de noter qu'il n'est pas mobilisé lorsque l'on parle des sciences : l'algèbre, remarque ironiquement Francis Wolff dans son beau *Plaidoyer pour l'universel*, bien que né à Bagdad, n'est pas une science abbasside. Pourquoi l'argument serait-il valide pour les droits humains ? Un être humain peut évidemment faire valoir des droits qui transcendent les frontières identitaires. Partout où l'on cherche à restreindre leur portée, à relativiser leur champ d'extension, la République est philosophiquement incapable de défendre ses principes. Les défend-elle lorsque, ayant renoncé à assimiler, elle cherche à intégrer ?

L'intégration au service de l'universalisme ?

Ma question est la suivante : le concept d'intégration décrit-il réellement le moyen par lequel s'accomplirait, dans la dignité, l'accueil des populations étrangères ? Permet-il vraiment d'échapper aux tentations identitaristes ? Ou, si l'on préfère, l'intégration est-elle au service de l'universalisme ? Dans sa leçon inaugurale au Collège de France le 13 décembre 2019, François Héran montre clairement les difficultés d'apprécier sereinement la notion : « Certains auteurs valorisent l'idéal de l'intégration, d'autres le jugent insuffisamment contraignant, d'autres dénoncent dans le mot d'ordre de l'intégration un instrument de domination. »⁽³⁾ Avant d'exami-

« Le rejet du terme d'intégration de la part des immigrés et de leurs descendants n'est-il pas le signe de la nature ségrégative de la notion ? Ne conviendrait-il pas d'éviter un mot qui implique un type de relations sociales trop pesant, et qui revient à mettre en doute la légitimité de la présence des immigrés au sein de la nation ? »

ner les raisons de choisir entre ces points de vue, il convient d'examiner les faits. Lorsqu'on compare nos résultats avec ceux de pays d'immigration ancienne comme le Royaume-Uni ou d'immigration récente comme le Portugal, dans trois domaines, le marché du travail, les conditions de vie, l'engagement civique et social, ils ne sont pas à notre avantage (les enquêtes menées par l'OCDE et la Commission européenne retiennent soixante-quatorze indicateurs). C'est également le cas pour ce qui est des résultats scolaires des enfants d'immigrés (voir les enquêtes PISA-Programme international pour le suivi des acquis des élèves), lesquels s'ajoutent au creusement des inégalités sociales entre élèves. L'examen des raisons de ces médiocres performances, malgré son importance, nous éloignerait de l'essentiel de notre propos. Je me limiterai donc à la question de la validité de cet idéal d'intégration qui, selon sa définition la plus courante, « définit les attentes de la population vis-à-vis des étrangers »⁽⁴⁾. Est-il vraiment incontestable ?

Non, pour ceux qui le considèrent comme insuffisamment exigeant puisqu'il laisserait, à l'opposé du modèle assimilationniste, la possibilité aux étrangers de conserver leurs particularités culturelles, au risque du « séparatisme », soupçon qui s'adresse avant tout aux musulmans et qui mobilise, souvent sans le dire explicitement, le concept d'inassimilabilité. Mais non, également, pour ceux qui voient dans l'idée même d'intégration, parce qu'elle jetterait un doute sur la légitimité de la

présence des immigrés, un instrument de domination. Si, pour les premiers, l'inégalité entre natif et immigré est consubstantielle au statut d'immigré, cette inégalité, pour les seconds, n'est que la perpétuation de la ségrégation instituée dans les anciennes colonies.

Un universalisme ouvert à l'altérité

La position médiane, laquelle se contenterait de faire de l'intégration un idéal régulateur, entre en congruence avec une définition normative de l'intégration. Mais le problème principal soulevé par cette conception est son caractère circulaire : pour devenir citoyen, il faut être intégré, mais l'intégration n'est possible que par l'obtention de la citoyenneté. De surcroît, quelle attitude alors adopter vis-à-vis des populations qui ne bénéficient pas (et ne bénéficieront peut-être jamais, parce que considérées comme non intégrables) du statut de citoyens ? On voit ici que l'on ne s'éloigne pas réellement de la thématique de l'assimilation.

Il n'est donc guère surprenant que le terme même d'intégration fasse le plus souvent l'objet d'un vif rejet de la part des immigrés et de leurs descendants. Ce rejet n'est-il pas le signe de la nature ségrégative de la notion, du point de vue du dominant sur le dominé ? Ne conviendrait-il donc pas d'éviter un mot qui implique un type de relations sociales trop pesant et qui, en définitive, revient à mettre en doute la légitimité de la présence des immigrés au sein de la nation ? Bref, compte tenu de la difficulté morale d'imposer une dimension normative, ne faudrait-il pas se contenter d'une *approche descriptive* ? Il serait alors aisé d'observer une diminution des spécificités culturelles au bout d'un certain nombre d'années de présence sur un territoire d'accueil. L'intégration, dès lors, ne se constaterait qu'après coup.

En réalité, le modèle d'intégration à la française est lié à une conception extrêmement contestable de l'universalisme qu'il est commun, depuis un article célèbre de Michael Walzer⁽⁵⁾, de désigner comme l'universalisme de surplomb. Il est un autre nom pour l'universalisme de surplomb : celui que propose Aimé Césaire d'« *universalisme décharné* ». A cet universalisme-là, on opposera un universalisme ouvert à l'altérité, un universalisme *pluriel*, attaché à rendre possible un monde commun. ●

(3) François Héran, « L'intégration des immigrés : débats et constats », « La Vie des idées », 14 janvier 2020.

(4) *Ibid.*

(5) Michael Walzer, « Les deux universalismes », in *Esprit*, décembre 1992, p. 114-133.