

## **DE L'UNIVERSALISME BOURGEOIS À L'UNIVERSALISME RELATIVISTE : QUELLE CONSÉQUENCE POUR LA POSTURE PARTICULARISTE?**

*Nicolas Garant*

École d'études politiques, Université d'Ottawa

À tel moment au cours de cette investigation a pu s'imposer cette vue que la culture est un procès particulier se déroulant à l'échelle de l'humanité, et nous restons toujours sous l'emprise de cette idée. Nous ajouterons qu'elle est un procès au service de l'Eros, procès qui veut regrouper des individus humains isolés, plus tard des familles, puis des tribus, des peuples, des nations, en une grande unité, l'humanité. Pourquoi faut-il que cela arrive, nous ne le savons pas. [...] Mais à ce programme de la culture s'oppose la pulsion d'agression naturelle des hommes, l'hostilité d'un seul contre tous et de tous contre un seul. Cette pulsion d'agression est le rejeton et le représentant principal de la pulsion de mort que nous avons trouvée à côté de l'Eros, se partageant avec lui la domination du monde.

Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*

Vous êtes faits pour sentir en Lorrains, en Auvergnats, en Provençaux, en Bretons... n'écoutez pas les avocats de l'universel.

Maurice Barrès, *Le roman de l'énergie nationale*

L'originalité du tournant du XX<sup>e</sup> siècle, c'est d'avoir mis en scène une antinomie universalisme/particularisme pour le moins exacerbée. À plusieurs égards, c'est avec une force, une constance et une visibilité, voire

une réflexivité jusqu'alors inédites dans l'histoire que les termes de cette antinomie s'incarnent dans les débats, les enjeux, les tensions et les crises de cette époque. Or, c'est précisément cette intensité qui justifie que nous y revenions, car malgré l'éloignement, le particularisme et l'universalisme de cette période n'ont cessé de peser sur la façon dont les époques ultérieures ont, pour ainsi dire, rejoué cette antinomie.

L'objectif de cet article, c'est précisément de faire le point sur ce qui nous en sépare. Les tensions antinomiques qui se révèlent aujourd'hui dans les débats autour des normes et des valeurs à promouvoir au sein de l'espace public ne sauraient être élucidées à partir des mêmes termes, car les tensions actuelles mettent en jeu un universalisme et des particularismes d'un tout nouveau genre. Depuis les années quatre-vingt, et dans le sillage de l'effondrement des grandes idéologies collectivistes, on s'est beaucoup employé à comprendre la nature et les conséquences des nouveaux particularismes qui ont investi l'espace public et redéfini le champ identitaire. Ce qui est certain, c'est que dans les phases post-coloniales, post-modernes, ethniques, communautaristes, voire tribales de leurs éclosions, ces particularismes ont progressivement fait volé en éclats l'imaginaire du sentiment d'appartenance, lequel s'était surtout défini, depuis la Première Guerre mondiale, en fonction du cadre politique de l'État-nation<sup>1</sup>. Sans ignorer ce changement au sein de la posture particulariste, nous souhaitons plutôt attirer l'attention, dans cet article, sur l'universalisme moderne qui alimente désormais l'opposition qui se joue au sein de l'espace public. La question qui se pose, c'est de savoir s'il est toujours possible, aujourd'hui, d'adhérer à une certaine idée du genre humain, de l'homme « en soi », et des valeurs essentielles qu'il importe de défendre au sein de l'espace public afin

---

<sup>1</sup> Il va de soi que la posture particulariste ne se définit pas en fonction du seul cadre de l'État-nation. Comme le souligne Balandier, le rapport à l'Autre s'est aussi alimenté depuis fort longtemps de distinctions tout aussi déterminantes, comme « la race, la caste, la condition ou état, la religion, la localité », dont l'appartenance de classe et la conscience qui les expriment ont permis à des identités de se constituer. Autant de rapports qui n'ont rien à voir avec les différences d'aujourd'hui, où « tout se brouille, les frontières se déplacent, les catégories deviennent confuses [...] disponibles pour la composition de nouvelles configurations, mouvantes, combinables et manipulables [...] L'événement commande la succession des systèmes de différences placés sur le devant de la scène sociale [...] L'Autre se révèle *multiple*, localisable partout, changeant selon les circonstances, le jeu des forces sociales et des passions conjuguées » (Georges Balandier, *Le dédale. Pour en finir avec le XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 20).

de maintenir la condition humaine dans les paramètres d'une humaine condition. Pour une société donnée, cela pourrait se traduire, par exemple, par la défense du caractère laïque des institutions, de l'égalité entre les sexes, de la liberté d'expression et des valeurs qui s'y rattachent. Le défi serait alors de justifier l'attachement à ces valeurs supérieures. Pour cela, il ne suffirait pas de les inscrire dans une histoire et une culture commune, sur la base d'un héritage à préserver, car l'histoire pourrait rapidement se révéler être un témoin à charge. En fait, il faudrait aussi pouvoir les inscrire à tout le moins dans un horizon plus vaste, intemporel, et les associer, comme au temps de Zola, à une certaine idée de l'unité humaine et de la dignité universelle qu'elle réclame. Mais en avons-nous encore les moyens? Par analogie avec le célèbre diagnostic de Constant, il s'agirait alors de se demander si notre société a la capacité vitale, au sens défini par Ortega y Gasset<sup>2</sup>, d'incarner des modernes à l'ancienne, et de croire aux valeurs auxquelles nous prétendons croire. Rien n'est moins sûr.

### **Depuis l'affaire Dreyfus**

Ce qui se dégage de façon significative du tournant du XX<sup>e</sup> siècle, et notamment des oppositions de cette période charnière, c'est tout le drame d'une société et d'une époque divisées par le dilemme que pose cette antinomie. Aux moments les plus critiques de cette période, l'enjeu essentiel paraît souvent se nouer autour de la défense ou de la contestation de valeurs universalistes, au nom d'une conception générique ou, au contraire, précise, particularisée de l'homme et de sa liberté. Au risque d'en simplifier les traits les plus convenus, souvent mobilisés dans la tentative de retracer les sources de la matrice originelle de la pensée sociologique<sup>3</sup>, nous dirions que cette

---

<sup>2</sup> Ortega y Gasset définit la sensibilité vitale comme la sensation radicale face à la vie de chaque génération. Cette sensibilité se compose, pour chaque génération, de croyances authentiques sur lesquelles la vie humaine s'assoit : « Ces "idées" de base que j'appelle "croyances" [...] ne surgissent pas tel jour, à telle heure, à l'intérieur de notre vie; elles ne sont pas, en somme, des pensées que nous avons [...] mais des idées que nous sommes [...] elles se confondent avec la réalité même. » (Ortega y Gasset, « Aurore de la raison historique », dans *Œuvres complètes II*, Paris, Klincksieck, 1986, p.14-15).

<sup>3</sup> Nous pensons spontanément au classique de Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, 1984; voir également Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999. Le commentaire suivant de Martuccelli est on ne peut plus explicite : « S'il fallait alors absolument choisir une période charnière pour caractériser la constitution plus ou moins achevée des matrices

division de la société s'alimente, d'un côté, d'une certaine réaction conservatrice, où se conjuguent des tendances nationalistes et antilibérales, et de l'autre, de la défense ou promotion d'un certain modèle « occidental », perçu, dans ses racines humanistes et inévitablement européennes, comme un vecteur universaliste de progrès, d'amélioration du genre humain et de concorde entre les nations. Contre le progrès insensible de la technique et la disparition d'un ordre traditionnel, soutenu par ses vieilles hiérarchies, ses principes moraux et ses groupes sociaux de base, s'affirment ainsi des mouvements ou des attitudes cherchant dans l'irrationalisme ou l'idéalisme, le spiritualisme, le traditionalisme, le nationalisme, voire le militarisme, un moyen d'assurer la continuité sociale, spirituelle et historique, de la nation. Plus ou moins consciente, plus ou moins formalisée, plus ou moins systématique, cette antinomie ne s'exprime pas seulement par des échanges et des débats d'idées posant haut et fort les termes de chaque camp respectif. Elle s'exprime aussi par des manifestations de rue spontanées, des marques de soutien populaire, des ragots, des actes antisémites, des titres à sensation dans les journaux et les romans, des pétitions. C'est seulement par extrapolation, et rétrospectivement, sauf peut-être pour quelques intellectuels lucides capables d'une distanciation et de déductions exemplaires, que l'on peut associer une position, une déclaration ou un mouvement de foule à la défense de l'un des deux termes de cette équation. Et pourtant, on ne saurait réduire l'écho réel rencontré par ce dilemme au sein de la société à un simple débat de littérateurs.

Nul moment ne met aussi radicalement en scène ce partage de la société que celui de l'affaire Dreyfus. Le dilemme qui s'exprime à travers cette affaire traverse et divise bel et bien la société française. Il la traverse et la divise, car il s'accompagne d'une certaine prise de conscience face aux changements qui s'opèrent et aux conséquences qui apparaissent devoir en résulter. L'intensité de cette « affaire » procède de quelque chose de bien plus grand que la simple condamnation du colonel<sup>4</sup>. Toute la puissance de cette crise

---

proprement sociologiques de la modernité, il faudrait retenir certainement les années 1890-1920. Nous vivons toujours sur les intuitions de ces années-là » (Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, p. 22).

<sup>4</sup> Comme le démontre Sennet, les défenseurs autant que les détracteurs de Dreyfus ont à cœur de défendre une cause qui dépasse largement l'homme, ce qui transparait dans la formulation des discours et des plaidoyers, lesquels ne s'adressent jamais directement à Dreyfus, pas plus qu'ils n'évoquent son drame personnel. On peut presque dire que les

découle pour ainsi dire d'un face-à-face de la société avec elle-même, alors que les dreyfusards et les anti-dreyfusards se positionnent en fonction de ce qu'ils appréhendent de l'avenir. Cet épisode devient le prétexte par lequel se révèlent au grand jour les angoisses de toute une époque marquée par l'incertitude que provoque l'entrée dans la modernité pleine et entière : celle de l'individualisme, des masses, de la ville, de la misère sociale, de la rationalité industrielle, de la laïcité, de la démocratie de partis<sup>5</sup> et des conflits sociaux. Les acteurs du moment et les positions qu'ils défendent ne se départagent pas entre l'universalisme et le particularisme, comme s'il s'agissait pour eux de choisir ou de défendre un principe, une vue de l'esprit, ou une représentation intellectualisée du monde et du devenir. Plus simplement, et plus près des enjeux prosaïques de la quotidienneté, on s'identifie, par le biais des journaux et des romans, des rumeurs, des rassemblements, des événements et des hommes qui les portent, à un mode de vie ou à un modèle de société que l'on croit menacé, et sans lequel la vie apparaît dépourvue de sens<sup>6</sup>. En contribuant à définir fortement les enjeux de

---

deux camps se rejoignent par leur façon de sacrifier l'individu au profit d'un idéal plus grand, supérieur, abstrait : la vérité, la nation, la patrie, la justice, etc. Cf. Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.

<sup>5</sup> Le classique d'Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, publié en 1902, illustre bien l'inquiétude du tournant du siècle face à la démocratie de masse naissante, et plus généralement, face à l'effondrement des cadres de la société traditionnelle. Comme bien des penseurs de cette période, Weber en particulier, lequel s'inspirera d'ailleurs fortement de ce livre, Ostrogorski doute de la capacité du système de partis organisés à surmonter ses contradictions initiales, et à maintenir, sous le poids du formalisme, de la rationalisation, de la bureaucratisation et de la massification de la sphère politique, un minimum de leadership et d'individualité, de conviction et de responsabilité, de volonté et d'engagement intègre (cf. Moisei Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, Paris, Arthème Fayard, 1993, publié d'abord en anglais en 1902 chez Macmillan, et en 1903 chez Calmann-Lévy. L'édition remaniée de 1993 chez Arthème Fayard est réduite d'un peu plus de la moitié).

<sup>6</sup> On retrouve un excellent compte-rendu de cette période dans le livre de Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*. L'auteur réussit à illustrer toute la complexité des adhésions derrière la simplicité manichéenne du conflit : « La détermination pour ou contre Dreyfus résulte, à vrai dire, de nombreux paramètres : la classe sociale, le milieu familial, le milieu socioculturel, les convictions religieuses, les ambitions personnelles, les affinités électives, les influences amicales [...] Les observations d'ordre général sont ainsi toujours passibles du démenti des exceptions, puisque la résistance aux déterminismes sociaux est encore une motivation [...] on pourra affirmer que le milieu est déterminant sur l'anticonformisme ou le conformisme de l'individu. On n'aura en fait rien expliqué. » (Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1999, p. 63). Cf. également le

l'espace public, ou du moins les positions reconnues et reconnaissables du débat public, cette antinomie semble aussi bien désamorcer certaines tensions en les révélant au grand jour<sup>7</sup>, que les accentuer en imposant l'expression d'une vision manichéenne, voire caricaturale, de l'avenir ou des positions respectives. En raison des images mobilisées par ce clivage, les positions et les motivations semblent condamnées à s'exclure radicalement. Aux « méfaits des intellectuels »<sup>8</sup>, ces « mauvais Français » alimentant par leur rationalisme et leur abstraction kantienne la dégénérescence morale, le déracinement et l'individualisme anarchique qui affaiblit la nation française, on oppose ainsi la « trahison des clercs »<sup>9</sup>, dont l'obscurantisme grégaire et belliqueux s'avère exclusivement motivé par le sacrifice de l'individu, de la justice, de la liberté et de la démocratie sur l'autel de la nation, de l'armée, de la religion catholique, de l'État, de la race et bientôt de la classe sociale.

Sur le plan des idées, ces lignes de force qui divisent la société s'incarnent souvent dans des figures exemplaires, des débats d'idées, des querelles idéologiques : c'est Zola contre Barrès avec l'affaire Dreyfus, c'est la Ligue de la Patrie française contre la Ligue des droits de l'homme, c'est l'Autrichien Menger contre l'Allemand Schmoller avec la querelle des méthodes, et c'est enfin et surtout, point culminant, l'affrontement de la Grande Guerre qui, bien avant le tumulte des tranchées et des obus, installe la dissension au sein de la communauté des écrivains, des artistes, des scientifiques et des intellectuels. L'obligation d'avoir à choisir un camp n'autorise pas la nuance et la neutralité : on est soit du côté de l'instinct vital de la nation, de la patrie en danger, de l'engagement inconditionnel, voire des vertus régénératrices de la guerre et du combat, soit du côté de l'Europe,

---

collectif dirigé par Pierre Birnbaum, *La France de l'affaire Dreyfus*, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>7</sup> Ce serait un peu la thèse de Simmel, l'idée étant que le conflit social remplirait, dans certains cas, une fonction positive facilitant l'intégration et la cohésion sociales. Que la « dyade » ayant surgi de l'affaire Dreyfus ait accouché d'une réconciliation ou d'une cohésion au sein de la société française, rien n'est moins sûr tant la Deuxième Guerre mondiale donnera l'occasion à ces deux camps de revenir sur le devant de la scène et de déchirer à nouveau le tissu social. Sur la fonction sociale du conflit, on consultera évidemment l'œuvre de Georges Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992; et de Lewis Coser, *The functions of social conflict*, New York, The Free Press/Londres, Collier Macmillan, 1956.

<sup>8</sup> Édouard Berth, *Les méfaits des intellectuels*, Paris, Marcel Rivière, 1914.

<sup>9</sup> Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927.

de l'Occident, de la Civilisation et de l'universalisme bourgeois. Dans le climat tendu de la guerre, on ne peut évoluer *au-dessus la mêlée*, pour reprendre le célèbre titre de Romain Rolland, sans attirer les soupçons, alors que les passions du moment transforment toute volonté de distanciation face à l'appel aux armes en un aveu de trahison. Sur ce terrain, rien n'est d'ailleurs plus significatif que le dialogue engagé entre Thomas Mann et son frère, Heinrich, avec à ses côtés, Romain Rolland. En effet, un peu comme Barrès l'avait fait à l'égard de Zola, en raillant la volonté des « intellectuels » de vouloir défendre la raison et la vérité en ignorant la primauté du social, de l'histoire et des traditions, Thomas Mann va se gausser des prétentions de l'Occident, de sa supériorité morale affichée, de son « acceptation bourgeoise de la vie »<sup>10</sup>.

### **Le syndrome ulrichien**

Pourquoi ramener le débat au tournant du siècle dernier où la tension entre universalisme et particularisme s'est jouée sur un mode plutôt manichéen, sinon pour mesurer le chemin parcouru? À voir, en Europe comme au Canada, et plus particulièrement au Québec dernièrement, les tensions qui résultent de l'affrontement entre un certain modèle civique occidental et certaines formes de revendications particularistes, on serait tenté de croire que rien n'a profondément changé. Comme au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, la volonté de marquer son attachement à certaines valeurs « occidentales » de fond susciterait toujours certaines tensions chez certaines catégories d'individus qui se sentent étrangers à cet héritage judéo-chrétien. Bien loin de percevoir dans les prétentions universalistes de ce modèle civique les conditions d'une citoyenneté équitable pleine et entière, ils y verraient plutôt une menace à leur identité et les conditions d'une discrimination diffuse<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> C'est la formule qu'utilise cyniquement Naphta, dans le roman de Thomas Mann, *La montagne magique*. Détracteur des valeurs humanistes, Naphta ridiculise la position et les valeurs que défend Settembrini, lequel incarne, au contraire de Naphta, l'attachement à l'Europe, l'Occident, la Raison, le Progrès, la démocratie et la croyance dans le perfectionnement social de l'Humanité (Thomas Mann, *La montagne magique*, Paris, Librairie Fayard, 1950).

<sup>11</sup> C'est un argument de ce genre que l'on trouve par exemple dans la dénonciation des « caricatures de Mahomet » par certains représentants de communautés musulmanes, parues dans le journal danois *Jyllands-Posten* en septembre 2005. Pour ces représentants, la revendication de la liberté d'expression s'avère souvent une façon commode et légale

Et pourtant, bien des choses ont changé. Trop contents de trouver dans ces « événements » l'opportunité pour mettre en valeur leur créneau axé sur « l'ordre moral », quelques intellectuels et politiciens en ont profité pour souligner, ces derniers temps, la faiblesse de notre attachement, voire notre lâcheté face à l'affirmation des valeurs qui ont précisément rendu possible cette capacité d'ouverture. D'un certain point de vue, ils n'ont pas tout à fait tort, sauf que la façon de l'exprimer donne l'impression d'un abandon dû à un laxisme apathique, lequel trouverait sa source, à l'instar du scénario toquevilien, dans l'individualisme de la société démocratique et le confort abrutissant qu'il offre. Ainsi perçue, l'indifférence face aux valeurs de notre condition moderne serait la traduction d'un manque de volonté. Plus grave encore, l'accommodement bonasse de notre universalisme, tel qu'on ne cesse de le dénoncer, serait l'expression d'un universalisme faible, tolérant, culpabilisé<sup>12</sup>, au point d'être suicidaire par rapport aux conditions minimales qui lui permettent d'exister. Or, ce sur quoi nous voulons insister, c'est que loin d'être uniquement l'expression d'une volonté faible, repliée sur soi, complexée, la réticence à défendre positivement et avec détermination les grands principes moraux d'un certain universalisme occidental (la laïcité, l'égalité entre les sexes, la liberté d'expression, la démocratie, etc.) s'avère aussi redevable au fait que notre conception de l'universalisme a changé. En fait, la situation actuelle ne serait pas tellement redevable à un oubli, ni à un manque de volonté, mais plutôt à un universalisme qui aurait pour ainsi dire trop bien réussi, un peu comme si, en poursuivant sa route, son développement, il avait fini par évacuer la possibilité même de défendre les valeurs à sa source. Il ne s'agit pas ici de déplorer cet état de fait, mais seulement d'en comprendre la nature, et les conséquences que cela entraîne. Il s'agit surtout de mesurer l'écart qui nous sépare aujourd'hui de l'universalisme du tournant du XX<sup>e</sup> siècle, de cet universalisme bourgeois porté par sa foi spontanée dans l'homme et les idéaux du progrès et de la raison, ce que Benda appelait ses valeurs cléricales.

La spécificité et toute la difficulté de l'universalisme qui éclaire aujourd'hui l'idéal civique de la plupart des nations occidentales, c'est d'être davantage

---

d'exprimer une motivation raciste, xénophobe et discriminante envers la communauté musulmane et l'Islam.

<sup>12</sup> Sur la culpabilisation de l'Occident, cf. Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, Paris, Grasset, 2006; voir aussi Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil, 1983.

animé par le doute et l'état d'esprit mis en scène par Musil dans ses romans, que par l'intuition et la défense d'une humanité commune telle qu'elle se manifeste chez Émile Zola, Romain Rolland, Edmund Husserl, Stefan Zweig, Heinrich Mann, Julien Benda, Sigmund Freud. L'horizon universaliste qui, autrefois, permettait de ménager un horizon moral concurrent et positif face à certaines lignes de force soucieuses d'ancrer l'individu, la nation, la race dans une histoire, un contexte social, une culture, une biologie, tous perçus comme des horizons indépassables et nécessaires, s'est considérablement estompé. Cet universalisme a perdu l'enthousiasme ou l'enchantement religieux de ses origines. Avec l'épreuve des deux guerres mondiales, s'éteint radicalement le peu de ce qui restait des idéaux communs, et surtout de cette conviction à la fois simple et forte, souvent naïve, de voir l'espèce humaine, par-delà sa diversité, se retrouver et progresser autour d'une même idée de la vérité, de la raison ou plus modestement, autour de ce que Freud appelait le « combat vital pour la civilisation »<sup>13</sup>.

En disparaissant, cet universalisme imprégné de ce que Thomas Mann appelait cyniquement sa sollicitude libératrice<sup>14</sup>, cède le pas à un autre universalisme. S'il convient de le qualifier de relativiste, c'est que cet universalisme, et l'idéal de liberté qui le sous-tend, n'a plus le potentiel émancipateur — conquérant, colonisateur et assimilationniste dira l'anthropologie des années soixante — de ses origines<sup>15</sup>. Plus sociologique, et nettement moins humaniste, cet universalisme relativiste propose un horizon de liberté critique pour le moins paradoxal aux différents particularismes, car cet universalisme apparaît devoir s'annuler au moment même où il s'énonce. Si l'horizon dans lequel il s'inscrit se révèle paradoxal, c'est qu'il ne se présente pas comme un idéal ou un devoir-être vers lequel tout individu, quel que soit son statut, sa classe sociale, son origine, son genre — son sang et son rang disions-nous autrefois — pourrait tendre. Il n'est plus l'expression ni le répertoire de valeurs qui seraient susceptibles

---

<sup>13</sup> Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 65.

<sup>14</sup> Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 1975.

<sup>15</sup> Pour une analyse critique de la position relativiste au sein de l'anthropologie, cf. Dominique Schnapper, chapitre IV dans *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998; plus engagé en faveur des droits de l'homme, le livre de Sélim Abou, *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette, 1992.

d'actualiser une nature humaine pleine et entière latente chez chacun de nous. Il révèle seulement « l'ouverture au monde »<sup>16</sup> et l'indétermination générique qui caractérise la relation de l'homme à son environnement. Ouverture qui pourra, et devra<sup>17</sup>, se fermer, se spécialiser, se particulariser, mais toujours de façon partielle, le monde des hommes n'étant pas celui des animaux, et surtout, toujours de façon contingente et arbitraire, car le monde humain échappe à toute forme de télos susceptible de lui imposer, en amont comme en aval, un sens.

S'il fallait une image pour illustrer la condition inhérente à cet universalisme moderne, nous dirions que cet universalisme nous condamne aujourd'hui au syndrome ulrichien, Ulrich étant le personnage principal dans le roman de Musil, *L'homme sans qualités*. L'homme sans qualités, c'est l'homme de l'ouverture sociologique, de cet universalisme relativiste privé de tout centre de gravité, qui cherche de la pesanteur dans sa vie, dans la société de son temps, mais qui ne récolte que de l'incrédulité, du vide, et désespère de la futilité des démarches de réenchantement volontaire du monde. L'homme sans qualités, c'est celui qui est mû par ce fameux principe, le PDRI, le Principe De Raison Insuffisante, qu'Ulrich balance à son interlocuteur qui lui demande, exaspéré, de lui dire en quoi consiste le « vrai patriotisme », le « vrai progrès » et la « vraie Autriche ». Animé de ce principe, Ulrich ne peut que fermer la porte à la recherche du vrai, puisque « dans notre vie personnelle, comme dans notre vie historique et publique, ne se produit que ce qui n'a pas de raison valable »<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Expression empruntée au classique de Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 70.

<sup>17</sup> À la nécessité de la fermeture, Berger et Luckmann ne répondent pas de façon explicite, même si on sent qu'ils y souscrivent. Elle est avant tout une réalité qui s'impose dans les faits : « L'existence de l'homme, si on la renvoyait à ses seules ressources organiques, serait de toutes façons [sic] chaotique. Un tel chaos est, cependant, empiriquement inaccessible, même si on peut le concevoir en théorie. Empiriquement, l'existence humaine prend place dans un contexte d'ordre, de direction, de stabilité [...] On peut dire que l'ouverture biologiquement intrinsèque de l'existence humaine est toujours, et en fait doit être transformée par l'ordre social en une fermeture relative au monde » (Berger et Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, p. 75).

<sup>18</sup> Robert Musil, *L'homme sans qualités*, Paris, Seuil, 1956, p. 159. Traduction de l'ouvrage original : Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hambourg, Rowohlt, 1953.

La condition désenchantée que Musil met ainsi en scène à travers l'action incrédule et désemparée et à plusieurs points de vue tragico-comique, car l'auteur se trouve pour ainsi dire associé malgré lui à une vaste entreprise de patriotisme à laquelle il ne croit pas, à laquelle il ne peut pas croire en raison de ce détachement qui l'anime, ne concerne évidemment pas que ce seul personnage. Nul doute que, pour Musil, elle concerne toute une époque, et au premier plan l'empire des Habsbourg, passé maître dans la capacité à transformer l'incrédulité en principe d'État<sup>19</sup>, au sein duquel on jouissait, écrit Musil, « d'une liberté purement négative, dans la conscience continuelle des raisons insuffisantes de sa propre existence et baigné par la grande vision de ce qui ne s'est point passé, ou point irrévocablement du moins, comme par l'haleine des Océans dont l'humanité est sortie »<sup>20</sup>.

Difficile de dire, écrit Musil, ce qui s'est passé au tournant du siècle, mais une chose est certaine, c'est que la conscience d'une indétermination essentielle des choses, ou si vous voulez cette réflexivité, est là pour y rester et progresser. Nous sommes libres d'une liberté jamais accomplie, car toujours minée par la relativité de chaque instant. Je ne puis me définir par ce que je suis ou je fais, et encore moins par ce que j'ai été, car je pourrais toujours être, ou avoir été, autre chose. C'est ce que Musil appelle le « sens du possible », dont la description mérite ici d'être pleinement citée tant elle illustre la portée sociologique de ce roman à thèse :

L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produit, va se produire telle ou telle chose; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose; et quand on lui dit d'une chose qu'elle est comme elle est, il pense qu'elle pourrait aussi bien être autre. Ainsi pourrait-on définir simplement le sens du possible comme la faculté de penser tout ce qui pourrait être « aussi bien », et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas. On voit que les conséquences de cette disposition créatrice peuvent être remarquables; malheureusement, il n'est pas rare qu'elles fassent apparaître faux ce que les hommes admirent et licite ce

---

<sup>19</sup> Cf. William M. Johnston, *L'esprit viennois*, Paris, Presses universitaires de France, 1991; Jean Clair (dir.), *Vienne 1880-1938. L'Apocalypse Joyeuse*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1986.

<sup>20</sup> Musil, *L'homme sans qualités*, p. 40.

qu'ils interdisent, ou indifférents l'un et l'autre... Ces hommes du possible vivent, comme on dit ici, dans une trame plus fine, trame de fumée, d'imaginations, de rêveries et de subjonctifs<sup>21</sup>.

Libéré des traditions, de la communauté ou de son statut d'origine, de sa lignée, de son sang, de son ethnie, l'individu peut faire plus. Mais privé de tout « sens du réel », et habité par ce « sens du possible », ce même individu peut aussi se perdre en ne découvrant chez lui aucune qualité essentielle capable de le définir, de le différencier, de le situer ou de l'ancrer dans une réalité « comme-allant-de-soi »<sup>22</sup>. *L'homme sans qualités*, c'est cet homme universel dont la relativité contingente des traits, des qualités, des liens, du contexte l'empêche de s'installer pour ainsi dire dans une identité évidente. Cette relativité est certes libératrice dans un sens, comme tout arrachement à une culture, une histoire, une généalogie ou une mémoire collective censées nous prédéfinir. Mais parce qu'elle se réalise sur un mode négatif : « je ne peux être réellement ce que je suis, car je pourrais ou j'aurais pu, à chaque fois, être autre », elle risque de sombrer, dit Musil, dans une activité toute spleenétique. Comme Dieu, ajoute l'auteur, cet individu moderne peut toujours parler de son monde au potentiel, « car Dieu crée le monde en pensant qu'il pourrait tout aussi bien être différent »<sup>23</sup>.

C'est pourquoi cet homme universel est un homme sans attache qui, bien que social, il ne pourrait pas en être autrement, n'a plus la capacité de s'inscrire dans un cadre de vie satisfaisant, et encore moins de se définir en fonction d'un contexte national ou d'un groupe d'appartenance, capable d'apporter à sa singularité contingente les ancrages objectifs, sinon significatifs du monde commun : « Ulrich se rappela qu'on accorde au pays natal le mystérieux pouvoir de rendre à la réflexion des racines et un terreau, et il s'y installa avec les sentiments d'un promeneur qui s'assied sur un banc pour l'éternité, tout en pressentant déjà qu'il ne va pas tarder à le quitter »<sup>24</sup>. Non seulement Ulrich, mais aussi toute une époque, pourrait-on ajouter. Ce qu'Ulrich illustre par son comportement, c'est que cette liberté du possible, dans sa dimension négative et sceptique, laquelle s'accompagne de la

---

<sup>21</sup> Musil, *L'homme sans qualités*, p. 17-18.

<sup>22</sup> Expression empruntée à Peter L. Berger, elle-même tirée des travaux de Weber sur le charisme (Peter L. Berger, *Comprendre la sociologie*, Paris, Resma, 1973, p. 178).

<sup>23</sup> Musil, *L'homme sans qualités*, p. 21.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 21.

sensation permanente de déphasage et d'inauthenticité par rapport à la réalité que nous vivons, cette liberté du possible, donc, loin de nourrir une volonté forte (après tout Ulrich rêvait de devenir un grand homme, dira-t-il), loin de stimuler notre emprise sur le monde, débouche sur une sorte d'incrédulité paralysante. C'est ici où, de façon originale, le désenchantement musilien prolonge le désenchantement wébérien<sup>25</sup>, même s'ils apparaissent s'opposer sur les implications du doute. Car là où le doute, chez Weber, s'avère être un vecteur d'accomplissement individuel, il paraît plutôt être, chez Musil, une source d'inaction. Dans un cas, le doute nourrit l'angoisse qui à son tour incite le protestant à se réaliser, à s'investir dans le monde, alors que dans l'autre, il devient le dernier mot de la condition moderne. Ulrich ne peut chercher à savoir si, ce qu'il devient, c'est ce qu'il devait devenir, car dans l'horizon de sa condition, l'« accomplissement » est frappé de nullité par l'absurdité d'une vie terrestre indéterminée et sans lendemain. L'homme moderne ne peut plus aujourd'hui déduire de sa réussite matérielle ou de son mode de vie, comme le faisait autrefois inconsciemment le protestant, les signes encourageants d'un quelconque accomplissement et encore moins de son élection. C'est toute la différence entre le doute enchanté et le doute moderne. Le protestant qui évolue sous le dogme de la prédestination, où l'élection divine est un mystère à jamais inaccessible, est néanmoins animé par la lourde conscience d'un verdict ultime sur ce qu'il sera : damné ou élu. Pas de relativisme donc à l'horizon de ce doute, même si l'incertitude règne quant à la teneur du verdict divin. Le paradoxe de cette liberté enchantée, hétéronome, c'est donc le fait que toute sa force, sa détermination et sa responsabilité morale, son puritanisme d'une certaine façon, procède d'un devoir-être qui limite, en amont et en aval, cette même liberté. C'est la fameuse thèse de Weber : il a fallu que la recherche effrénée de profit, l'investissement dans le monde et l'esprit d'entreprise soient limités et disciplinés par un ethos pour que le capitalisme d'entreprise rationnel moderne puisse connaître son envol. Musil ne dit pas autre chose : « Quand on peut faire tout ce qu'on veut, on a bientôt fait de ne plus savoir quoi désirer [...] Il faut que l'homme se sente d'abord limité dans ses possibilités, ses sentiments et ses projets par toutes sortes de préjugés, de traditions, d'entraves et de bornes, comme un fou par la camisole de force, pour que ce

---

<sup>25</sup> Pour une belle comparaison entre Weber et Musil, cf. Yves Sintomer, *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La découverte et Syros, 1999.

qu'il réalise puisse avoir valeur, durée et maturité...»<sup>26</sup>. C'est cette incertitude qui, en trouvant une issue inconsciente dans une conduite de vie rationnelle et frugale, devient le vecteur d'une logique d'investissement révolutionnaire dans le monde au sein du capitalisme. Tout le contraire de l'universalisme relativiste ou indéterminé dont l'incertitude annule les effets d'émulation liés à l'angoisse d'un destin obscur. Car la liberté du possible, c'est un état de perplexité constant qui désespère et nous prive de ce que Sartre appelait, de façon élitiste oserait-on dire, « l'esprit de sérieux »<sup>27</sup>, cet « en-soi » empêtré dans l'immédiateté de la conscience au monde.

### Un universalisme déconcertant

Ce qu'on découvre à travers ce roman, c'est un universalisme désenchanté, qui déploie un horizon de liberté beaucoup plus réservé, car fondamentalement incrédule, que celui de l'universalisme humaniste bourgeois du tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Face à ce nouvel ennemi, quelle réaction? Si l'universalisme du siècle dernier a eu, comme opposition, le nationalisme, le conservatisme, l'antisémitisme et l'irrationalisme, c'est qu'il donnait l'impression de pouvoir balayer, par ses capacités formelles de diffusion et d'uniformisation, les traditions, la religion, la famille, la patrie, bref, ce que Barrès appelait les singularités de chair et de sang. À une époque de progrès technique accéléré, cet universalisme bourgeois devenait ainsi le promoteur de valeurs impersonnelles et abstraites consacrant la primauté de l'individu sur la société, de la raison sur l'instinct, l'intuition et

---

<sup>26</sup> Musil, *L'homme sans qualités*, p. 23.

<sup>27</sup> On peut donc dire que Musil s'oppose à Sartre dans la mesure où ce dernier associe la seule vraie liberté qui soit à la prise de conscience de « l'indétermination des possibles » (l'être-pour-soi), alors que Musil, plus cynique, se plaît surtout à en souligner les effets négatifs, qui sont ceux du désenchantement, de la perplexité, de la condition humaine privée de devoir-être objectif. Peter L. Berger résume bien le dilemme, dans une posture plus philosophique que sociologique, lorsqu'il souligne, en revenant sur l'analyse sartrienne de la « mauvaise foi », combien la société, paradoxalement, et l'individu aussi, ont besoin d'un minimum d'auto-duperie (d'« en-soi »), mais aussi de s'élever à une vie plus « authentique » : « Cette duperie inhérente aux structures sociales est une nécessité fonctionnelle. La société ne peut subsister que si la plupart de ses membres octroient habituellement un statut ontologique à ses artifices [...] Mais il est tout aussi vrai que seule la société peut aussi permettre une existence authentique [...] Il n'en reste pas moins vrai que la société sert plus souvent d'alibi et d'abri protecteur que d'instrument de libération » (Berger, *Comprendre la sociologie*, p. 201-207).

la sagesse des us et coutumes et plus difficilement, la supériorité de la démocratie et des droits de l'homme sur les liens d'autorité inégalitaires et concrets. Mais face à l'universalisme ulrichien, les opposants rencontrent un ennemi déconcertant, puisqu'il ne propose pas, à proprement parler, un modèle de vie à adopter. Nullement normatif ou prescriptif, cet universalisme participe donc à définir ou à nourrir les mobilisations particularistes dans la mesure où certains groupes ou certaines catégories d'individus se sentent menacés, non pas à l'ancienne, pourrait-on dire, à la mode du bon vieux colonisateur apportant généreusement la « civilisation » aux peuplades, mais selon des modalités qui empruntent davantage à cette particularité de l'espace sidéral, celle des trous noirs, lesquels absorbent tout par l'incommensurable densité du vide qu'ils contiennent. Voilà en somme la nouvelle menace qui pèse sur les mouvements particularistes, et qui semble nourrir leur mobilisation.

Au fond, la question est simple, et éminemment compliquée parce qu'elle est simple : se demander si l'antinomie universalisme/particularisme est dépassée ou non, c'est ni plus ni moins se demander si la rupture propre à notre condition, ou ce que Martuccelli appelle l'écart fondateur de la modernité<sup>28</sup>, a été consommé, digéré, assumé. Certes, dans la mesure où, comme le rappelle Schnapper, l'universel n'a jamais été et ne sera jamais une société concrète, ni un contenu, mais un horizon jamais atteint, une aspiration, bref, une idée directrice<sup>29</sup>, et que de l'autre côté, le particularisme, même réduit à sa plus simple expression, sera toujours une réalité indépassable, c'est-à-dire le principe de l'inscription minimale de l'individu dans un contexte social singulier, on peut imaginer que les conditions propices à nourrir l'opposition entre ces deux horizons auront toujours de beaux jours devant elles. Et pourtant, c'est l'intuition que nous soumettons ici : si des tensions entre universalisme et particularisme sont encore possibles, celles-ci ne devraient pas avoir la même teneur idéologique. S'il fallait résumer en une seule phrase ce qui a changé dans la tension entre universalisme et particularisme, nous dirions que les

---

<sup>28</sup> Non, dirait probablement Martuccelli, tant il semble que l'activité sociologique soit prisonnière d'un *pathos*, c'est-à-dire de cette façon de perpétuer cet écartèlement et cette attitude ambivalente entre « l'attachement à la modernité » et l'« inquiétude emplie de nostalgie pour la tradition » (Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité* p. 16).

<sup>29</sup> Dominique Schnapper, *La Relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 37 et p. 180

revendications particularistes n'ont plus le même ennemi à combattre. Au bon vieil universalisme humaniste de l'Occident à la Zola, pétris de cet esprit kantien tant dénoncé par Barrès et sa suite, aurait succédé un universalisme relativiste capable, certes, d'offrir des ressources de liberté qui permettent à un individu de rompre ses liens avec son milieu, à tous le moins de le remettre en cause, sans pour autant lui donner la capacité d'inscrire cet affranchissement dans un cadre normatif, et encore moins de l'associer à un projet humaniste de diffusion planétaire. Moins moral, moins assuré, moins extraverti et trop complexé pour se traduire dans une sollicitude condescendante, soit cette attitude typique du colonialisme jésuitique, cet universalisme se réduirait à une morale à vocation purement privée.

Paradoxalement, dans une sorte de reprise des tensions matricielles de la modernité, tout se passerait comme si cet universalisme était capable de susciter, en raison du vide identitaire qu'il sous-tend, une réaction tout aussi forte, sinon plus, que celle provoquée par l'universalisme bourgeois, sur la base de ce postulat limite de la sociologie : à savoir que les sociétés n'aiment pas le vide. Il importe d'insister sur ce point : l'universalisme de type bourgeois n'était pas le vide. Il était au contraire bel et bien porteur de valeurs, d'idéaux susceptibles de donner un sens à la vie de l'individu, ou du moins de ménager un horizon significatif au sein d'une période de bouleversements et de renouvellement des liens sociaux. À ce titre, il n'est pas du tout anodin que Thomas Mann reproche initialement à cet universalisme humaniste son sérieux, incapable de doute, sa prétention sereine, absolue, bourgeoise à la vérité, sa conviction d'être du côté de la raison et du progrès<sup>30</sup>. C'est pourquoi, à ses yeux, sa bonté et sa volonté généreuse d'étendre la sagesse au genre humain cachait en fait une réelle intransigeance. Reprochant « au littérateur de la civilisation sa prétention d'avoir toujours raison, et son intolérance », il préférerait opposer, pour sa part, « les vertus de l'ironie au radicalisme de son adversaire »<sup>31</sup>. Que l'on ait jugé ces valeurs ou la logique d'émancipation sous-jacente comme néfaste aux liens sociaux traditionnels, négateur du génie de la nation, ou déguisement de la volonté de puissance de certains États, n'empêche pas que cette période de réaction ait opposé deux visions morales concurrentes. Ces valeurs à prétention universelle, défendant la démocratie, le

---

<sup>30</sup> Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 1975.

<sup>31</sup> Peter Rosenow, « Thomas Mann: un apolitique contre l'esprit occidental », extrait tiré de *Junge Freiheit*, no. 40, 1994 (<http://foster.20megsfree.com/278.htm>).

parlementarisme, les droits de l'homme, étaient, pour Thomas Mann, des valeurs de l'Occident et non de l'Allemagne. En ce temps-là, l'affirmation condescendante ou du moins assurée de ce modèle axiologique universaliste rendait possible cette réponse particulariste basée sur la conscience et la valorisation de l'altérité : je ne suis pas cet être moral que l'Europe, l'Occident, la Civilisation rationnelle et technique, l'humanisme croit révéler à lui-même. Aujourd'hui, on constate au contraire que les mobilisations particularistes se trouvent plutôt inscrites au sein d'une logique d'opposition où les valeurs universalistes de la majorité énoncent, plus souvent qu'autrement, un projet normatif sur la base de la relativité de leurs normes. Du point de vue particulariste, le danger n'apparaît plus sous les formes de l'acculturation, de l'assimilation ou du métissage, autant de formes qui permettaient de postuler, malgré tout, au maintien d'un socle culturel dit authentique en dépit de l'intégration d'éléments exogènes. Le danger est plutôt l'absence de pesanteurs identitaires quelconques capables de définir minimalement l'individu et de donner sens à ses activités. La menace qui se profile alors semble plutôt annoncer la possibilité, si on entre de plain-pied dans cette modernité, non plus d'une acculturation, mais bien d'une a-culturation<sup>32</sup>. Car au bout du processus d'acculturation, il y a toujours une restructuration qui s'opère suite au bouleversement du modèle culturel « initial ». En somme, l'acculturation ne même pas au vide, au relativisme. Mais face à cet universalisme dont le principe premier est cette liberté du possible et l'ouverture générique de tout individu, condamnant celui-ci à être tout et rien à la fois, la restructuration apparaît comme un horizon improbable et donc angoissant pour certaines catégories d'individus animés par une logique identitaire particulariste. L'altérité, qu'elle soit vécue sur le mode enrichissant de l'acceptation des différences ou, au contraire, sur le mode avilissant du refus de la spécificité ou de l'humanité de l'Autre, permet toujours à l'individu de se situer et ainsi de se définir, même dans des situations extrêmes de domination. Mais face à une culture se définissant en

---

<sup>32</sup> Il n'est pas du tout évident que la mort des sociétés non occidentales et l'uniformisation de la civilisation mondiale appréhendées par certains anthropologues dans les années soixante et soixante-dix étaient synonymes, à leurs yeux, d'une telle a-culturation et d'un tel relativisme. Souvent sous le mode du ressentiment, on y soulignait surtout la victoire intransigeante de la technique et de la raison scientifique sur la sagesse des cultures dites authentiques, et non le relativisme et l'ouverture générique que cela sous-tendait. Il s'agissait surtout de déplorer la façon dont l'Occident imposait ses valeurs, ses normes aux autres cultures. Cf. Schnapper, *La Relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, p.168-182.

fonction d'un universalisme relativiste, l'altérité devient tout simplement impossible.

Désenchanté et paralysant, cet universalisme relativiste peut évidemment exprimer un certain idéal humaniste. Mais loin de pouvoir ranimer un quelconque attachement à des valeurs communes, cet universalisme moderne apparaît incapable de motiver une responsabilité forte et militante face aux promesses de liberté qu'il recèle. C'est un peu comme s'il me permettait d'affirmer mon indépendance, ma dignité, mon indétermination ultime face aux particularismes, mais pas comme si cela engageait, aurait dit Sartre, l'humanité. La décision de me complaire ou non dans la mauvaise foi ne concernerait et n'engagerait que moi. Il y aurait bel et bien responsabilité, mais une responsabilité tiède et modeste. Car celle-ci, et l'impératif qui s'en dégage, serait plus de l'ordre de l'honnêteté face à soi, que de l'ordre de la solidarité face à la commune humanité que nous partageons par-delà les particularismes contingents de notre existence. Cet universalisme aurait ainsi la capacité de nous fournir les ressources pour relativiser la prétention de certains particularismes de nous définir ou de nous inscrire dans une identité sociale indépassable, sans être en mesure de rassembler des individus autour d'un projet commun.

### **Conclusion**

#### **Dépassée...**

Dépassée, à dépasser ou indépassable, l'antinomie universalisme/particularisme est peut-être un peu tout cela à la fois. Dépassée, cette antinomie l'est dans la mesure où les termes de cette équation, spontanément, nous renvoient à une réalité historique révolue. Car c'est au tournant du XXe siècle, à la croisée de la réaction conservatrice, des nationalismes, du rejet de la raison au profit de l'intuition, de l'action directe, de l'instinct et de la religion, que les tensions entre universalisme et particularisme s'expriment avec le plus d'acuité. Cette antinomie accompagne le passage difficile des sociétés à la modernité pleine et entière qui s'opère alors à ce moment. On peut même dire qu'elle en devient le principal signe, dans la mesure où elle paraît épouser les principales lignes de forces qui structurent ce passage, comme s'il s'agissait de choisir entre la modernité qui s'annonce, et la sauvegarde de la tradition, des valeurs

ancestrales, du génie de la nation. Cette modernité, plus sociale que politique, annonce les promesses ou les désespoirs d'une vie plus individualiste, massifiée, technique, urbaine, laïque. Face à ce sentiment de rupture, la société se cherche et se divise. L'antinomie universalisme/particularisme devient alors l'expression d'une société, d'une époque faisant l'expérience d'un bouleversement de son mode de vie.

C'est pourquoi, si une antinomie entre l'universel et le particulier doit être posée à nouveau pour éclairer les dynamiques qui, à notre époque, se confrontent au sein de la sphère publique, celle-ci doit rompre avec la représentation que le tournant du XX<sup>e</sup> siècle a imprimée à cette problématique et qui continue de hanter les termes de cette opposition. Cela suppose surtout de comprendre, ou plutôt de sentir les limites que nous impose notre époque par rapport à notre volonté d'affirmer ou de défendre des valeurs que l'on juge essentielles à la liberté et à la dignité humaine. La conscience de ces limites s'avère essentielle pour juger de la pertinence de certains engagements intellectuels donnant l'impression de vouloir réanimer les grands principes de cet universalisme humaniste bourgeois du tournant du siècle. Face à ce qui s'exprime comme la volonté de réaffirmer haut et fort les grands principes moraux de la République et de l'Occident, de l'universel judéo-chrétien, du libéralisme, où la fermeté<sup>33</sup> dans l'affirmation des grandes valeurs de l'espace public serait à nouveau la condition, dit-on, d'une intégration réussie et d'une réelle liberté, que faut-il y voir? Un simple sursaut sans grande signification, une indignation morale sans réelle assise? Peut-être que secrètement la majorité applaudit à ce rappel à l'ordre moral. Toutefois, la vraie question, c'est de savoir si nous sommes réellement en mesure d'adhérer à cette conception de la citoyenneté, de s'y installer. Et surtout, dans quelle mesure ces mobilisations s'avèrent, en fin de compte, fermées à toute forme de motivations ou récupérations xénophobes ou racistes? Ou bien dans quelle mesure peuvent-elles échapper au jeu de

---

<sup>33</sup> C'est une attitude de ce genre que le drame du 11 septembre 2001 a engendrée. Pour expliquer ce drame, on a souvent souligné que le libéralisme des sociétés occidentales s'accompagnait d'une ouverture et d'une générosité d'esprit, même à l'égard de ceux qui rejettent ses principes et ses règles. L'urgence de trouver un équilibre entre ouverture et fermeture s'est alors fait sentir. Pour l'Occident, il fallait trouver un compromis entre le maintien scrupuleux des grands principes du libéralisme, soit le respect de la liberté d'expression, de la règle de droit, du pluralisme, etc. (sinon, disait-on, c'était avouer que l'ennemi avait gagné), et l'affirmation non complexée de ces mêmes principes.

certains partis qui ont flairé dans cet universalisme bon ton ou réchauffé, la bonne affaire? Face au réarmement moral auquel certains penseurs, sur fond d'universalisme bourgeois, apparaissent vouloir nous convier, on ne peut opposer que cette laconique mise en garde de Musil : « On ne peut en vouloir à son époque sans être aussitôt punis ».

### **À dépasser...**

À dépasser, cette antinomie l'est également parce que l'émergence de ce paradigme a coïncidé avec cette période de construction des sciences humaines et surtout de la sociologie au cours de laquelle la connaissance s'est souvent employée, pour conforter la légitimité de ses méthodes et de ses analyses, à imiter les approches réifiantes des sciences dures. À l'instar de l'opposition classique posée par la sociologie entre l'individu et la société, l'opposition entre universalisme et particularisme n'a jamais réellement permis d'accueillir une compréhension proprement humaine, relationnelle dirait Elias, des dynamiques sociales où les frontières reconfortantes de l'universel et du particulier se brouillent dans la mobilité des rapports humains et le continuum des configurations sociales. C'est pourquoi une meilleure compréhension de la vie en société suppose de dépasser cette vision antinomique et de libérer le regard sociologique des moyens de pensée et de langage issus de ce paradigme.

Fausse question et donc faux débat que celui de l'opposition entre universalisme et particularisme? Oui et non. Non, car sur le plan d'une simple sociologie de la connaissance, la théorie ou la perspective adoptée n'est jamais vraie ou fausse, mais seulement l'expression d'un *topos* plus ou moins répandu, plus ou moins partagé à une époque, dont nous devons rendre compte en terme de filiation, de rupture ou de continuité, de rayonnement. En d'autres termes, si l'on considère que ce débat a bien eu lieu, et qu'à certains égards, il se poursuit toujours, il s'agit alors de l'analyser, et non de le réfuter, car à partir du moment où ce débat s'exprime, il ne peut être ni vrai, ni faux, mais seulement compris. Et oui, on peut également le considérer comme un faux débat, dans la mesure où on accepte de considérer les deux pôles de cette opposition axiomatique comme une fausse représentation de l'individu social qu'il convient, désormais, de dépasser, pour approfondir notre compréhension de la société. Ce n'est plus la question comme phénomène social qu'il convient alors d'examiner, mais

la capacité de cette question à problématiser, pour reprendre le titre de Michel Meyer<sup>34</sup>, une dimension importante des sociétés actuelles et de l'individu en société. Or, il ne fait aucun doute que cette antinomie engage une perspective de l'individu en société dont les traits nous ramènent très souvent aux « faux problèmes » de la sociologie, en induisant une vision réifiante, égocentrique, hétéronome sinon holiste de la relation au monde, alors qu'il faudrait plutôt la saisir, pour reprendre les conseils d'Élias et de Gurvitch<sup>35</sup>, sous l'angle de la continuité, de l'interpénétration humaine, du mouvement, du processus. Pour être utile, cette problématique devra en somme satisfaire aux mêmes exigences que l'analyse sociologique aujourd'hui lorsqu'il s'agit de définir le statut de l'individu dans la modernité. Cela suppose, comme l'a si bien illustré Martuccelli, de poser cette problématique en des termes qui évitent l'écueil d'une subjectivité toute puissante, ou au contraire, celui d'un cadre social rigide et déterministe, en tenant compte de la façon dont les « consistances diverses » de la vie sociale, à la fois « labiles et contraignantes », enracinent l'individu « dans un monde social qui l'engloutit et l'expulse en même temps »<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Michel Meyer, *De la problématique*, Paris, Pierre Mardaga, 1986.

<sup>35</sup> Comme le dit Élias, les « moyens linguistiques, les concepts dominants, renforcent la tendance de la pensée à réifier et à déshumaniser les formations humaines, et cette réification, cette déshumanisation, aboutit à la « Métaphysique des formations sociales » si courante aujourd'hui dans le langage quotidien et dans la pensée sociologique. » (Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie*, Marseille, Éditions de l'Aube, 1991, p. 11); Georges Gurvitch, dans son chapitre intitulé « Les faux problèmes de la sociologie au XIX<sup>e</sup> siècle », réconcilie en quelque sorte le « conflit » entre l'individu et la société pour n'y voir qu'un continuum entre le Mien, le Tien et le Nôtre de la conscience individuelle : « Au fond, il n'existe, dans le flux de la vie psychique effectivement expérimentée, dans le *phénomène psychique total* [...] ni conscience individuelle, ni conscience d'autrui, ni conscience collective, comme éléments séparés. Il existe des accentuations du Mien qu'on construit comme une direction vers la conscience individuelle. Il existe des accentuations du Tien et de la communication avec Autrui qu'on construit comme la conscience de l'interpersonnel, et il existe des accentuations du Nôtre qu'on construit comme une direction vers la conscience collective ou la mentalité collective. Ces trois directions ne s'affirment que pour autant qu'elles restent indissolublement liées. » (Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, tome I, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 43).

<sup>36</sup> Danilo Martuccelli, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002, p. 566.

### Indépassable...

Et indépassable, cette antinomie semble également l'être par la façon dont elle rejoint, au fond, un des incontournables de la connaissance et de l'expérience humaines : distinguer, séparer, comparer, classifier le proche et le lointain, le semblable et le différent, le compatible et l'incompatible, l'ami et l'ennemi, voilà autant de réflexes ou de ressources de l'esprit et de l'agir humain qui ont été plus ou moins formalisés, systématisés ou institutionnalisés par le sens commun et le commun des mortels au gré des expériences, des rencontres, des guerres, des migrations et des échanges. Et malgré toutes les bonnes intentions du monde cherchant à faire de nos sociétés des communautés de la diversité ouvertes sur le monde, il serait fort surprenant de voir ces ressources de la connaissance ordinaire se tarir. Certaines représentations ont la peau dure. Même les plus discréditées aujourd'hui, comme les préjugés raciaux ou religieux, ne cessent d'alimenter les perceptions et les discours. Taguieff nous rappelle tristement qu'il ne suffit pas de les réfuter par des arguments rationnels pour en ébranler la force<sup>37</sup>. Et comme elles sont rarement des extrapolations complètement délirantes, et qu'elles maintiennent avec la « réalité » qu'elles désignent un certain lien, on est en droit de croire qu'elles vont continuer d'alimenter la vie sociale. On aura donc beau réinventer les frontières du eux et du nous, ouvrir, relativiser ou déconstruire les critères qui paraissent fonder l'altérité, rien n'empêchera l'individu d'inventer, à partir des différences et des ressemblances qu'il perçoit ou imagine, du spécifique et du particulier, et de produire ainsi de l'appartenance et de la non-appartenance, de l'inclusion et de l'exclusion.

Par ailleurs, même dans le meilleur des mondes, il n'est pas du tout certain qu'une telle issue, celle d'un monde indifférencié, serait propice à une vie meilleure<sup>38</sup>. Dans l'absolu, une société ne pourrait se débarrasser entièrement des travers des perceptions discriminantes, au sens propre et non préjudiciable du terme, sans en introduire de plus néfastes. D'un extrême à l'autre, nous aurions ainsi ou bien une société composée d'individualités à ce point distinctes qu'elles ne pourraient minimalement se rejoindre sans se nier (Hobbes), ou bien une société composée de sujets si indifférenciés que

---

<sup>37</sup> Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988.

leur individualité, interchangeable, risquerait de s'annuler dans un collectif totalisant. Sur le plan de la lutte contre les nombreux processus d'exclusion qui opèrent au sein de la société, la disparition de l'appréhension de la réalité sur le mode du eux et du nous, au profit d'une perception plus neutre, voire indifférenciée, donne peut-être à rêver. Mais sur le plan politique, cette disparition fascine autant qu'elle inquiète, alors que depuis Tocqueville, la question de la liberté n'a cessé d'être posée à partir d'une frontière qui puisse circonscrire un espace civique tangible, afin d'assurer à la citoyenneté un lieu d'investissement et de responsabilisation précis<sup>39</sup>. Que serait un citoyen du monde, et une vie civique sans frontière? Voilà la question limite sur laquelle achoppe la pensée politique depuis toujours<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Daniel Jacques, « Tocqueville et le problème de la clôture politique », dans *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005, p. 357-382.

<sup>40</sup> Ce texte de Julien Freund illustre très bien cette limite du politique, sans laquelle elle perdrait sa «raison d'être», et le réalisme machiavélien qui amène l'auteur à trouver son essence, en s'inspirant de Weber mais surtout de Schmitt, dans la distinction de l'ami et de l'ennemi : « Nous dirons donc que l'unité politique est partitive, c'est-à-dire elle n'unifie jamais la société humaine globalement, mais une société déterminée. C'est que, politiquement, il n'existe pas de société universelle parce que, comme nous le verrons, en vertu de ses présupposés, la politique n'a pas de vocation universaliste comme la religion, la science, la morale ou l'art. Elle unifie un groupe en l'opposant à d'autres groupes. Autrement dit, la société humaine est organisée politiquement sur toute la surface du globe, mais elle l'est par division en collectivités, chacune d'elles possédant son unité propre. Une société universelle ne serait plus une société politique. » (Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004, p. 37-38).