

Droits de l'homme: le dernier universel

Alain Touraine

Pour Candido Mendes

1

Nous sommes, depuis longtemps déjà pris dans une contradiction; nous sommes même enfermés dans une impasse dont il ne semble pas y avoir de sortie. D'un côté, il est admis que l'appel à l'universalisme a été utilisé par les pays ou les groupes sociaux dominants comme un instrument de leur domination. La philosophie des Lumières a été portée par une classe moyenne éduquée de quelques pays, en particulier, de la France, de la Grande-

Bretagne et d'une partie de l'Allemagne mais cet universalisme n'a pas empêché, à l'intérieur même de ces pays, que l'universalité des droits ne soit pas appliquée. D'une part, les droits politiques n'ont pas été accordés à tous les hommes et d'autre part, les femmes ont été tenues en dehors de la vie publique. On ne doit pas oublier non plus qu'au moment où apparaissaient les plus grandes œuvres de ces philosophies des Lumières, l'esclavage existait encore et dans certains pays l'intolérance religieuse ou l'intolérance contre ceux qui n'étaient pas religieux gardait beaucoup de sa force. C'est clairement après la grande vague de décolonisation qui a suivi la seconde guerre mondiale et en même temps au moment où les réseaux de migration ou d'émigration se faisaient plus nombreux et lointains qu'une réaction intellectuelle en même temps que politique a critiqué cette prétention à un universalisme qui ne pouvait être qu'une couverture d'un pouvoir de domination à l'intérieur de chaque nation et entre les nations ou les populations. On a vu alors se développer une tendance contraire, celle qui insistait sur la nécessité de préserver ou de rétablir le droit des cultures dominées. Même dans un pays aussi attaché que la France au monolinguisme des lois ont été votées reconnaissant l'existence de plusieurs langues à l'intérieur de la nation, en recourant à l'expression, d'ailleurs contestable, de langue régionale. Cette tendance n'a pas été seulement critiquée ; elle a aussi affirmé la nécessité de la communication entre cultures différentes et cette

communication suppose ce que Charles Taylor a magnifiquement appelé la “recognition”, la reconnaissance de l’autre, dans son altérité même et certains philosophes comme Emmanuel Lévinas ont poussé au plus loin ce concept de l’autre, ou plutôt de l’altérité. Cette tendance ne porte pas en elle-même atteinte aux ambitions les plus nobles de la philosophie des Lumières. Il est impossible d’attendre d’un peuple qu’il vive dans l’universel si son existence n’est même pas reconnue par d’autres. Il semble même surprenant de défendre l’universalisme des droits de l’individu sans reconnaître celui des droits des communautés. Dans certains pays comme le Canada se sont développées de bonne heure des campagnes qui visaient à reconnaître les droits et l’existence culturelle de populations dites autochtones. Parallèlement, en Australie se menait une campagne pour reconnaître aux aborigènes la propriété des terres qui avaient été accaparées ensuite par les immigrants venus, pas toujours volontairement, de Grande-Bretagne. A ce point de ce bref rappel historique, tout apparaît simple, car il n’y a pas de contradictions indépassables entre l’appel à une raison universaliste et la défense de collectivités ou même de communautés attachées à leur spécificité. En Europe, même la notion de Volk fut utilisée de manière très diverse par les penseurs allemands. Certains, comme Herder voulait surtout faire reconnaître aux allemands et à d’autres comme les Baltes et les nations balkaniques leur droit d’accès à la pensée universelle. D’autres,

comme Fichte à l'époque des guerres napoléoniennes, donnaient à leur revendication culturelle un tour plus national et même agressivement hostile à l'égard de ceux qui étaient considérés comme des envahisseurs. Cette histoire longue et complexe a été pleine de conflits extrêmes, violents et dont la nécessité intellectuelle et culturelle n'étaient pas évidentes. Lorsque les nations d'Europe centrale se soulevèrent contre la monarchie autrichienne puis austro-hongroise on comprit en général que ces mouvements de libération nationale, dans l'ordre linguistique, comme dans les autres ouvraient un accès à toutes les formes de modernité à des populations qui avaient été le plus souvent dans la dépendance et le sous-développement.

C'est à une date beaucoup plus récente et en particulier en parallèle avec les mouvements nationalistes laïcs ou religieux qui se développèrent dans plusieurs parties du monde, en particulier en Egypte, qu'on vit se développer une affirmation nationaliste qui ne s'appuyait plus seulement sur une volonté de libération mais sur la volonté d'imposer à tous les membres d'une collectivité des croyances, une langue, des mœurs spécifiques et qui devenaient ainsi des lois plus ou moins directement divines et qui cherchaient à s'imposer à tous: étrangers, comme nationaux.

Nous voici donc devant deux affirmations également arbitraires et également dangereuses. Il n'est pas exagéré de dire que l'une comme l'autre ne peuvent mener qu'à

la guerre. En effet, si on donne du monde l'image d'un certain nombre de culture et de civilisation qui forme des ensembles entièrement séparés des uns des autres, toute communication étant devenue impossible, les seules catégories utilisables sont celles des philosophes du droit comme ceux de Carl Schmitt ont si fortement décrites: l'opposition entre les amis et les ennemis et par conséquent, une logique de guerre plutôt qu'une logique sociale ou politique. Parallèlement, l'histoire a montré avec quelle violence les pays les plus puissants avaient imposé leur intérêt ou même leur culture et leur langue à des populations qui ne possédaient pas une puissance militaire ou politique comparable à celle des grands pays qui n'étaient pas seulement des colonisateurs de nations soumises mais qui étaient engagés aussi dans des luttes entre grandes puissances dans lesquelles chacune revendiquait sa supériorité sur une base à la fois rationaliste et culturaliste.

On ne voit pas d'issue directe à cette situation. Toute ouverture à la diversité semble entraîner avec soi une destruction de tous les canaux de communication. On peut reprendre ici, en l'inversant, le raisonnement qui a été si largement diffusé par Huntington: c'est quand les sociétés se présentent comme des ensembles fermés sur eux-mêmes et à l'intérieur desquels existent de très fortes interdépendances entre tous les éléments de la vie sociale et culturelle que la guerre devient le seul moyen de communication entre de tels ensembles. Pour

qu'il puisse y avoir communication il faut qu'il y ait au contraire une fragmentation de ces ensembles "holistes" ce qui permet à des intérêts économiques ou politiques ou culturels d'avoir une certaine autonomie par rapport à d'autres catégories d'intérêts. Cette double fermeture de la situation actuelle ne peut pas être réglée par un appel à la tolérance, à la compréhension mutuelle ou même aux droits des minorités, car de plus en plus des minorités exigent le droit de devenir des majorités ou d'être traitées comme des ensembles indépendants. Parallèlement le développement rapide des sciences et des techniques accroît constamment la distance entre des pays développés et qui manient le plus des modes de connaissance universalistes et les autres parties du monde. Abandonnons donc la recherche d'une solution qui semble impossible à ce niveau. Recourrons plutôt à une analyse critique des notions employées, qui peut nous apporter la solution d'un problème qui n'en a aucune tant qu'il est formulé en termes historiquement concrets, trop concrets.

2

La solution qui s'impose, me semble t-il, est celle qui consiste à distinguer la modernité, en soulignant le singulier qui est employé ici et les modernisations ou les chemins de la modernisation qui sont très divers non seulement dans le monde mais encore à l'intérieur de chaque continent y compris l'Europe. La modernité ne peut-être définie que par le recours à des principes

universalistes dans la conception même de société et de culture particulière. En termes très concrets, la modernité repose avant tout sur la croyance en la raison dans ses principes comme dans ses applications et la reconnaissance du caractère universel des droits de chaque individu comme cela a été dit de manière exemplaire en Hollande, en Grande-Bretagne, dans les Etats-Unis au moment de leur formation et surtout en France où la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen reçut une audience particulièrement large. Mais cette modernité qui, il faut le répéter, ne peut exister que si elle est unique, ne peut en aucun cas être identifiée avec un chemin quelconque de modernisation. D'ailleurs, il faut le répéter, dans l'Europe des Lumières existe une très grande variété de chemins de modernisation, depuis celle qui s'appuyait sur l'économie bourgeoise comme en Grande-Bretagne et en Hollande jusqu'à celle qui faisait appel à une conception ou à une autre de l'Etat comme ce fut le cas en France et en Allemagne, avant de l'être dans beaucoup de partie du monde parmi lesquels le Brésil et le Mexique ou d'autres pays nés de la décomposition de l'empire espagnol. L'erreur commence à partir du moment où on croit, ou même on prétend qu'un certain type de société repose uniquement sur la modernité. Un tel cas n'existe pas, aucun pays, aucun groupe social n'a créé sa modernité uniquement avec des composantes modernes. Partout et toujours, on fait appel à de l'ancien pour fabriquer du nouveau en même temps

que celui-ci s'introduit par sa propre force. Si on revient à la formulation déjà présentée, on voit que d'un côté il faut rejeter absolument l'identification de la modernité à un mode particulier de modernisation: il est faux de penser que tous les chemins mènent à Rome, à Londres, à New York ou à Moscou. Mais d'autre part, les chemins de modernisation incorporent tous des références à la modernité sauf dans les cas, assurément importants et dramatiques où des sociétés et surtout des régimes politiques fonctionnent en termes de guerre, d'amis et d'enemis, c'est-à-dire, dans des termes qui sont tout à fait étrangers à toute forme d'universalisme. Si on accepte cette formulation, cette séparation claire et profonde entre la *modernité* et les *modernisations*, on voit qu'il n'existe malheureusement aucune incompatibilité entre un certain globalisme culturel qui est en premier lieu un communautarisme et le caractère universel et donc abstrait des principes sur lesquels reposent la modernité, son droit, ses institutions et ses rapports sociaux. Il n'existe pas en réalité de différence absolue entre l'orgueil des plus forts qui s'identifient à l'universel et les affirmations défensives mais souvent violentes, elles aussi, de ceux, individus ou nations, qui ne veulent pas reconnaître leur entière différence ou encore qui veulent imposer ce qui leur semble être l'expression de l'universel et qui est le plus souvent l'affirmation d'une supériorité humaine et divine d'une nation, d'une langue ou d'un territoire.

Ainsi formulées en des termes plus élaborés, les contradictions que nous avons constatées en commençant ne sont plus insurmontables. En même temps, les limites sont tracées entre ce qui est compatible et ce qui ne l'est pas. Dans la plupart des cas il n'existe pas de rejet de la science et des techniques par n'importe quelle catégorie de nations. En revanche, il existe de fortes résistances dans de nombreuses régions du monde à reconnaître le caractère universaliste des droits humains, c'est-à-dire, des droits qui appartiennent à chaque individu dans quelque situation nationale, sociale ou économique qu'ils se trouvent.

Comment les positions qui apparaissent si fortement incompatibles peuvent-elles devenir compatibles? La réponse a déjà été fournie: il ne peut pas y avoir de relations à l'intérieur d'un espace moderne entre divers modes de modernisation, si n'est pas reconnu le caractère universel des droits de l'individu. Cette reconnaissance n'est pas toujours aussi éloignée qu'on le pense d'abord. Ce qui ne peut pas être concilié, c'est l'affirmation parallèle et hostile du monopole d'une conception des hommes et des sociétés et en particulier des droits humains par une collectivité ou une autre.

Mais pour qu'on puisse trouver certaines compatibilités même dans des situations où l'affrontement semble inévitable il faut reconnaître, ce qui est une nécessité indépassable, le caractère universel des droits de chaque individu ou de chaque groupe, quelle que soit la situation

de ces groupes et de ces individus les uns par rapport aux autres. Du point de vue de ce problème d'une importance centrale, les religions jouent un rôle double et même contradictoire. D'un côté, les croyances religieuses sont très souvent identifiées avec une appartenance politique, sociale ou culturelle. On est ici dans la situation déjà décrite de l'affrontement entre les ensembles multidimensionnels entièrement séparés les uns des autres et donc hostiles les uns à l'égard des autres.

Les principes que je viens de poser me semblent permettre d'éviter des affrontements sans issue tout aussi bien que des impérialismes culturels ou militaires sans limites mais étant donné le lieu où nous sommes, il serait indispensable de pouvoir en tirer les conséquences en ce qui concerne les problèmes qui dominent cette région du monde. Ici, je ne me présente pas comme celui qui offre des idées, mais plutôt comme celui qui demande des réponses. Mais je peux indiquer quelques uns des éléments qui rendent impossibles certaines solutions et qui nous enferment dans la double contradiction que j'ai signalée. L'idée qui s'impose à mes yeux est que toute définition globale d'un ensemble humain qu'on peut appeler une civilisation, dans la mesure où ce mot combine les dimensions sociales et culturelles d'une population, conduit inéluctablement à des analyses et des politiques qui n'ont d'autres issues que la guerre et la négation de l'autre. Parlons directement: quand on parle d'islam ou d'occident, on introduit l'idée qu'il existe des ensem-

bles multidimensionnels totalement intégrés et qui ne peuvent, je le répète, que s'affronter pour affirmer leur différence en même temps que leur appel particulier à l'universel. Or, l'introduction d'une telle notion globale d'une société dans le raisonnement et dans l'action est purement idéologique et ne correspond à aucune réalité historique concrète. Ce point est essentiel, puisque c'est seulement la séparation au moins relative des diverses dimensions de la vie collective qui peut permettre de traiter des problèmes partiels, séparément sans nous placer d'emblée dans l'ombre de la guerre. Venant d'Europe et plus précisément d'un pays qui a joué un rôle important, à la fois dans le développement de l'universalisme et dans l'action coloniale et, avant, dans le système de l'esclavage, je dois insister avant tout sur la nécessité de séparer diverses dimensions de l'expérience sociale.

L'universalisme a souvent été associé, dans la politique comme dans la pensée française, à des politiques de domination extérieure et intérieure, internationale et sociale. Cette contradiction, dans ce pays comme dans tout autre, ne peut être surmontée que si on sépare différentes dimensions de l'action et de la vie d'un pays et de ses citoyens. Ce qui veut dire que l'idée de nation a servi, à la fois à défendre l'idée de citoyenneté contre un pouvoir monarchique, à combattre contre des ennemis extérieurs et à imposer une domination à divers types de population à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières. Dans cette situation, qui n'a rien de particulier et que je prends

en exemple parce qu'elle me concerne le plus directement, l'essentiel a toujours été de reconnaître l'existence de plusieurs logiques, comme on reconnaît l'existence de diverses classes sociales, de diverses forces politiques ou de diverses appartенноances religieuses, morales ou culturelles. Le mot d'occident ou celui d'Europe n'a jamais eu un sens général, global. Les pays d'Europe qui ont le plus développé des thèmes universalistes sont aussi ceux, qui depuis le XVII^{ème} siècle et le traité de Westphalie, ont été engagés dans de sanglantes guerres entre les nations. Jamais le mot Europe n'a correspondu à une civilisation définie comme le fait Huntington. De la même manière, la France est un pays où la religion catholique a été pendant très longtemps religion d'Etat, ou des minorités religieuses, juifs ou protestants ont été persécutés mais où a pénétré de plus en plus profondément l'idée, d'une non correspondance donc d'une séparation entre l'église catholique et l'Etat français. Ce thème de la séparation a été associé à une quasi guerre civile qui opposait surtout deux écoles, l'école catholique et l'école des instituteurs laïcs. C'est difficilement et lentement que la séparation a été acceptée de part et d'autre et c'est tout récemment que les derniers restes de cette grande querelle intérieure ont été éliminés, ce qui n'empêche pas l'église catholique de disposer de grands moyens d'influence et d'avoir contribué constamment aux plus grandes créations de la vie nationale qu'il s'agisse d'architecture religieuse, de textes littéraires ou

de tableaux et de sculptures. Je ne vois pas ce qui justifie qu'on parle de l'islam en des termes globaux qui ne sont pas acceptables quand on parle de l'occident ou de l'Europe ou même de la France ou de la Grande-Bretagne. Les différences religieuses ont toujours été importantes des deux côtés, l'unité du monde islamique a été de plus en plus faible et limitée et le monde islamique a connu et connaît encore des mouvements nationalistes et des conflits internes qui ne sont pas de même nature que ceux qui ont déchiré l'Europe mais qui ont la même intensité. Nous devons donc nous efforcer de traiter chaque ordre de problèmes en lui-même, en écartant tout recours à des définitions globales des situations et des actions qui ne correspondent à aucune réalité. Ce qui est quasi évident lorsqu'on parle d'ensembles humains aussi immenses et aussi divers que le monde qu'on peut appeler assez arbitrairement chrétien et celui qu'on peut appeler, avec de meilleurs fondements, musulmans.

3

À partir de ces remarques préliminaires qui ouvrent la voie à des analyses plutôt qu'elles ne les apportent, nous devons nous adresser directement à la question centrale: est-ce que le monde islamique, dans son ensemble et dans ses différentes parties, répond à la double définition de la modernité, par l'appel à la raison et la reconnaissance des droits personnels ou est-ce qu'il s'agit d'une vaste région où ces critères ne s'appliquent pas et qui par conséquent,

ne sont disposés à se mettre en rapport avec d'autres parties du monde que par la guerre et le rejet de populations qui apparaissent comme infidèles au message divin? Il semble difficile de maintenir la première réponse, mais il serait si grave d'être enfermé dans la seconde qu'il faut chercher un élément complémentaire de description et d'analyse qui nous permette de sortir d'un choix en fait impossible. Ce facteur intermédiaire est évidemment celui de la conquête. Dans le cas de l'occident c'est lui qui a conquis une grande partie du monde; le monde islamique a été en partie conquis par l'occident, mais il a lui aussi développé un fort esprit de conquête, en particulier, pour ne pas remonter trop loin dans le temps, à partir de l'arrivée des turcs en Asie mineure, la prise de Constantinople et l'arrivée des troupes turques jusque sous les murs de Vienne. Cette observation simple, si on laisse provisoirement de côté le cas de la Turquie, qui est d'une certaine manière la réplique du cas occidental, nous permet de comprendre en quoi une grande partie du monde islamique a connu des formes de culture qui n'ont pas été indifférentes à la modernité mais qui ont renversé la définition de celle-ci pour se défendre contre la conquête subie. C'est bien la conquête qui a remplacé l'appel à la raison par l'appel à des pouvoirs absolus ou à des ressources proprement économiques mais incapables de rationaliser l'ensemble de l'activité d'un pays ou d'une région. C'est la conquête subie qui explique aussi que la notion de droits de l'homme individuel ait été non

pas oubliée ou écartée mais remplacée par son contraire, c'est-à-dire, l'affirmation des droits de la communauté. Il existe en occident des auteurs comme Kymlicka qui pense qu'on peut intégrer droits individuels et droits communautaires dans la même catégorie générale. Je pense que cette affirmation doit être rejetée et que c'est en la rejetant que l'on peut enfin comprendre l'inversion qui s'opère dans les pays qui vivent la conquête comme une dépendance, une défaite et une invasion et qui en appellent contre cette conquête à la défense de communauté au dépens même des droits de l'individu mais qui représente l'*inversion* et non pas la suppression des droits de la personne. Parallèlement, l'appel à la raison qui s'était fait entendre fortement dans le monde islamique et qui avait permis en partie la transmission de l'enseignement des grecs et surtout d'Aristote, devient, comme d'ailleurs dans les débuts de la modernité occidentale, l'instrument de la guerre, des armes, des fortifications ou des plans d'invasion. Si on admet cette hypothèse générale, à savoir que le monde islamique dans sa plus grande partie a vécu le renversement des deux composantes principales de la modernité telle qu'elle existe en occident. Il faut considérer deux problèmes dont la solution est nécessaire pour compléter celle qui vient d'être présentée. La première est évidemment que dans le monde islamique les turcs et, dans une mesure plus faible, les iraniens ont connu non pas l'invasion subie mais l'invasion de voisins même lointains et on peut donc trouver dans le long

mouvement qui depuis le début de la deuxième partie du XIX^{ème} siècle a transformé la Turquie et qui ne cesse de s'amplifier, l'explication de cette particularité extrême de la Turquie qui parvient à combiner sa personnalité islamique avec le respect croissant, encore insuffisant, des droits de l'homme et des institutions qui les garantissent. Le cas de la Turquie n'est surtout pas le seul et on pourrait donner de l'importance au cas de l'Egypte même si ses tentatives de modernisation ont échoué depuis l'expédition de Napoléon jusqu'à Nasser en passant par les tentatives de construire un mouvement national à la fin du XIX^{ème} siècle.

L'autre observation, beaucoup plus proche de la réalité présente, est que plus l'islam pénètre dans le monde occidental et plus cette inversion s'accentue. C'est dans des populations tout à fait occidentalisées, en particulier parmi des jeunes gens d'éducation américaine, anglaise, allemande ou française que se sont formés ceux qu'on appelle des terroristes et qui ont recours à la violence, non pas pour détruire une religion mais au nom de leur religion pour détruire ce qui leur apparaît comme la destruction de leur culture et aussi plus spécifiquement l'impossibilité pour les palestiniens de se constituer en Etat, du fait de la domination d'Israël. Beaucoup pensent que la présence d'une minorité islamique importante en Europe (15 millions de personnes environ) va développer un islam occidentalisé et plus proche des normes juridiques et morales de l'occident. Mais, l'exemple

de la Turquie qui pourrait être suivi de celui de l'Iran, pays qui a toujours disposé d'un Etat et n'a jamais été colonisé par un pays occidental, montre que c'est dans le raffermissement de la capacité d'action économique et politique de certains pays ou de certaines régions que gît la possibilité d'un retour des termes inversés de la modernité aux termes positifs et créateurs, tels qu'ils se sont développés davantage en occident, sans oublier néanmoins que l'occident à connu lui aussi et à un très fort degré des formes inversées de la modernité, fondées sur la guerre, les nationalismes et les communautarismes qui ont dominé les guerres de religion encore plus que les guerres entre les Etats.

En ce qui concerne le monde occidental, il n'est pas suffisant de rappeler qu'il n'a jamais pu être identifié complètement à l'universalisme des Lumières et du progrès scientifique et technique. Il n'est même pas suffisant de mentionner le rôle des guerres et des rivalités, voire même des opérations de destructions massives. Le problème qui ne peut pas être contourné est celui du rôle du capitalisme dans le développement occidental. Il est fréquent que le capitalisme soit considéré comme un aspect du mouvement général de rationalisation qui caractérise la modernité. Cette position ne peut pas être acceptée et il est nécessaire de séparer nettement la modernisation économique et en particulier, la formation et le développement de la société industrielle d'une part, et le capitalisme de l'autre. Celui-ci est avant tout un

système de relations sociales, de domination des acteurs économiques dirigeants sur les dirigés et aussi sur d'autres secteurs de la vie sociale. Le capitalisme est d'abord la disparition ou l'affaiblissement de tous les modes de contrôle social de l'activité économique. Dans ces conditions, on ne voit pas pourquoi les dirigeants économiques seraient mûs seulement par un désir de rationalisation. La volonté d'éliminer tous les contrôles et par conséquent, le désir de dominer l'ensemble de la société ne peut pas être considéré comme une forme particulière de rationalisation. Schumpeter est le premier à l'avoir souligné avec force en voyant dans la figure de l'entrepreneur l'élément central et le plus positif du capitalisme. Risquer ses capitaux sur le marché, choisir un mode de production ou des techniques de fabrication, tout cela relève d'une capacité d'innovation, d'imagination et souvent aussi de répression qui donne au capitalisme sa vigueur, qui doit être reconnue aussi bien par ses partisans que par ses adversaires. Le capitalisme n'est pas un autre nom ou un aspect particulier du développement de la rationalité économique. On peut par conséquent, considérer que le rôle, non seulement important mais même croissant d'un capitalisme qui parfois semble même imposer ses lois à la production industrielle ou de services, représente l'aspect principal de limitation de l'universalisme de la raison et aussi du respect des droits individuels de valeur universelle. Le capitalisme limite l'universalisme de la raison en occident autant

qu'un nationalisme communautaire ou religieux et le pouvoir de certaines oligarchies limitent dans le monde islamique et dans d'autres parties du monde l'extension de cet universalisme. Un tel raisonnement est indispensable pour ne pas tomber dans l'erreur de penser que le monde occidental s'identifie fondamentalement avec la rationalisation et la défense des droits individuels. Une telle position qui identifie un mode particulier de modernisation avec la modernité elle-même est, je l'ai dit, une erreur fondamentale et qui rend incompréhensible aussi bien les rapports internationaux que le mode de développement capitaliste en occident et le relatif non développement d'autres parties du monde. Il est donc indispensable de ne jamais séparer l'analyse des limites de la rationalisation dans le monde islamique de l'analyse des limitations propres au capitalisme qui s'est développé en occident plus que dans d'autres parties du monde. C'est seulement en reconnaissant de la manière la plus claire qu'aucun pays, aucune société, aucun mode de production ne peut être identifié entièrement à la modernité qu'on peut s'interroger utilement sur la nature des tendances et des forces qui s'opposent à la modernité et qui existent dans toutes les parties du monde, tout en étant profondément différentes d'un type de société à un autre. Il ne s'agit nullement d'établir une sorte de jugement équilibré des différents du monde, ce qui serait absurde, étant donné que le développement économique, la capacité de domination et aussi le développement de

la démocratie se sont produits essentiellement dans une certaine partie du monde, qu'on appelle trop commodément l'occident. Il faut écarter avec la même vigueur la conception superficielle d'un équilibre qui n'existe pas autant et l'identification du monde occidental ou de toute autre partie du monde au triomphe de la raison et des droits individuels.

Ce que cette esquisse d'analyse suggère est qu'il n'est pas nécessaire de recourir à la thèse inacceptable qui met en cause l'universalisme de la pensée universaliste et qui en appelle même à un relativisme culturel complet ou à une pensée reposant sur le pur respect des différences, position qui ne peut aboutir qu'à considérer chacun comme un étranger par rapport à tous les autres, ce qui ouvre la voie soit à des relations purement économiques, soit, plus certainement encore, à la guerre. Au contraire, si on considère que la culture du monde islamique a été largement dominée par les défaites et les invasions subies, on peut comprendre que le modèle de la modernité s'y soit renversé pour devenir peut-être une contre-modernité mais aussi une modernité agissant par des voies indirectes, opposées à celles qui ont existé en occident.

A quelles conditions, le monde islamique peut-il être amené à adopter les principes de la modernité, au lieu de rester attaché à des contre-principes? J'ai déjà dit combien l'exemple de la Turquie était important, décisif même pour montrer comment ce passage est possible à l'intérieur du monde islamique. Mais en dehors de ce cas

très important, on ne peut pas éviter une réflexion sur les conditions d'une autonomie relative, la plus grande possible, des différents aspects de la vie d'une société. Il est impossible de ne pas considérer la séparation du pouvoir religieux et du pouvoir temporel comme une condition essentielle de la modernité même si les Etats gardent, comme c'est souvent le cas en Europe et plus encore aux Etats-Unis, des liens étroits avec des croyances, une morale ou même une église. Il existe en fait depuis très longtemps des tendances qui vont dans ce sens là. Nous n'oublions pas qu'il y a quelques décennies encore s'étaient développés dans le monde arabe des mouvements nationalistes laïcs, non seulement celui de Nasser en Egypte mais aussi celui des frères ennemis du Baas irakien et syrien. On devrait aussi réfléchir bien davantage, malgré sa faiblesse actuelle, sur le cas du Liban, qui n'était pas seulement un Etat formé de différentes communautés hostiles les unes aux autres, qui avait réussi aussi à créer une société politique et une société économique très proche de modèles occidentaux. Il est possible que les immenses ressources accumulées dans les pays du Golfe et dans quelques autres permettent des transformations à la fois plus rapides et plus limitées qu'on ne croit, transformations qui feraient pénétrer des éléments essentiels du modèle occidental de la modernité tout en maintenant des garanties fondamentales aux organisations religieuses et aux cultes. Les conditions nécessaires pour que s'opère un tel retournement sont

trop difficiles à définir pour pouvoir être résumées ici en quelques mots. Mais l'essentiel est de ne pas exclure une telle évolution. L'Iran s'est trouvé engagé de plus en plus dans des affrontements avec les Etats-Unis et le monde occidental. Affrontements qui sont de moins en moins religieux et de plus en plus géopolitiques ou géoéconomiques. Il n'est pas paradoxal de dire que l'Iran ou la vie religieuse à de très fortes racines, pourrait être un pays ou une certaine séparation des pouvoirs peut s'établir, ne serait-ce que par l'intensification des affrontements politico-militaires avec l'occident.

4

Autant il serait risqué de faire des prévisions sur les relations entre le monde islamique ou une autre partie du monde et le monde occidental, autant il est indispensable de réfléchir sur cette situation historique pour écarter des approches théoriques qui, croyant parfois faciliter le rapprochement entre des mondes différents, créent en fait les conditions d'une rupture complète. Si on refuse l'existence de principes universalistes et par conséquent, si on rejette l'idée même de modernité dont l'essence est de reconnaître la présence de principes universels dans des individus particuliers et des situations spécifiques, il n'existe plus de communication possible entre les acteurs dont les cultures sont complètement différentes et qui pour cette raison là deviennent nécessairement les ennemis les unes des autres. Ce n'est d'aucune manière

vouloir imposer un modèle occidental à l'ensemble du monde que d'insister sur l'existence de principes qui, élaborés d'abord dans une partie du monde et à une époque précise, doivent être reconnus dans leur valeur universelle dans l'ensemble des pays du monde. Les mathématiques ou l'astronomie se sont développés dans certains pays et à certaines époques, cela n'empêche pas leurs résultats d'être considérés comme acceptables pour le monde entier et comme reposant sur des lois rationnelles. Autant il est absurde de nier l'évidence et dire que la modernité apparaît partout, ce qui réduit ce concept à sa forme la plus pauvre, c'est-à-dire, d'une vitesse de changement rapide et d'un niveau en hausse rapide de technologie. Autant il est dangereux de se laisser entraîner par un multiculturalisme qui a été défendu, pendant peu de temps il est vrai, avec beaucoup de légèreté et même d'irresponsabilité. Nous voici ramené à notre point de départ dont il me semble impossible de m'écartier. On ne doit jamais conclure qu'une culture ou une expérience historique particulière correspond entièrement au concept général de modernité. On doit en particulier insister sur les aspects non modernes, voire même antimodernes des pays qui ont connu la marche la plus rapide vers la modernité. Parallèlement, il est impossible de définir une culture sans sa relation à la modernité. Ou alors nous devons accepter l'idée que se développent, non seulement des cultures mais des ensembles politiques qui ont rompu tout lien avec la mo-

dernité et par conséquent, avec la croyance en la raison et la reconnaissance des droits humains individuels. De tels Etats ou de telles forces ne peuvent que représenter un danger mortel pour toutes les sociétés qui se sont référencées à la modernité et même pour celles qui ont été amenées à accepter et à défendre des formes inversées de la modernité. L'essentiel de notre réflexion doit donc consister à montrer que le monde islamique n'est pas un monde hors modernité ou qui rejette la modernité mais un monde qui n'a que des rapports inversés avec la modernité, du fait que celle-ci a été associée à la conquête et aux conquêtes subies et aux conséquences négatives que cette conquête a entraîné pour toute la modernisation des sociétés considérées.

A TITRE DE CONCLUSION

Il est tentant de chercher à sortir de problèmes qui prennent une forme de plus en plus exacerbée et qui conduisent à la formation d'ensembles, de civilisations, au sens de Huntington, de plus en plus fermés sur eux-mêmes, en forçant l'analyse à devenir plus pragmatique, plus proche à la fois des réalités observables et des conditions possibles d'une négociation. Cette démarche est trop classique pour pouvoir être écartée à priori. Il est certain que beaucoup de problèmes qui se présentent comme des affrontements entre religions, sociétés ou civilisations peuvent être réduits à des conflits limités, susceptibles de trouver sinon des solutions, du moins

des accommodements qui empêchent la tension de se transformer en conflits ouverts. Les pays européens et surtout les Etats-Unis sont probablement disposés à abaisser ainsi le niveau des débats et des affrontements et les tentatives déjà faites ont montré, que, par exemple, dans le cas central de l'affrontement entre Israël et les Palestiniens on pouvait trouver des compromis ou des accords sur presque tous les points concrets. Ce qui s'est toujours opposé au succès des négociations relève de l'univers symbolique: le retour des palestiniens chassés de leur terre, la reconnaissance absolue de l'existence d'Israël par les pays arabes, la stabilisation des relations intérieures du monde politique palestinien soulèvent des passions qui ne relèvent pas de la logique des accords et des compromis. N'est-il pas possible, devant l'étendue de la tragédie, de limiter le recours à des principes non négociables, de garder le silence sur un certain nombre de conflits et de mettre en place des accords partiels et limités qui permettraient au moins un abaissement du niveau actuel de tensions? Dans le même esprit on voit progresser le nombre de ceux qui considèrent qu'en Irak le problème de la coexistence des diverses communautés est un problème à la fois central et soluble, à condition que se retirent les troupes américaines et que l'affrontement cesse d'avoir une image religieuse et soit réduit à la répartition des pouvoirs locaux. Ces exemples peuvent être accompagnés d'un très grand nombre d'autres, choisis dans toutes les parties du monde et à l'intérieur de

l'Europe elle-même et même des Etats-Unis. Mais c'est cette position de "sagesse" qu'il me semble nécessaire de critiquer, parce qu'elle ne mérite pas la confiance qu'on lui accorde et qu'on ne peut pas se débarrasser, par le silence et le pragmatisme, de problèmes avant tout l'expression de tragédies qui ont occupé de longues durées de temps. Le chemin proposé ici est exactement opposé à celui que je viens d'évoquer. Il s'agit à la fois de reconnaître qu'aucune société n'a le monopole des grands principes de la modernité elle-même et en même temps que toutes les parties en présence sont amenées à combiner d'une manière ou d'une autre des éléments de modernité avec d'autres qui sont contraires à celle-ci ou qui lui sont étrangers. Prenons un exemple qui appartient au passé mais qui a eu une ampleur telle qu'on peut difficilement se passer d'y faire référence. L'occident industrialisé a mis au centre de sa vie politique comme de ses conflits sociaux les problèmes du travail, des rapports de classes et donc des politiques économiques. Dans certains cas, aux Etats-Unis surtout, s'est installé un syndicalisme pragmatique, surtout soucieux d'obtenir des avantages matériels immédiats que les employeurs ont pu accepter ou refuser sans que soit déclenchée une lutte des classes sans fin. Mais dans la plupart des cas, même aux Etats-Unis, mais surtout en Europe, c'est un approfondissement des idées sur les problèmes du travail et la nature des conflits industriels qui a conduit à des politiques et à des réformes qui n'ont pas mis de côté les débats sur

la nature des affrontements les plus profonds mais qui ont cherché à montrer comment de tels affrontements ne pouvaient se produire et s'organiser qu'à l'intérieur de la définition d'*enjeux*. Le mouvement ouvrier ne s'est pas opposé entièrement aux employeurs, il a partagé avec eux la confiance dans l'industrialisation, la production et l'investissement et le conflit s'est concentré sur le mode d'appropriation sociale des produits d'une productivité croissante: doivent-ils rester dans les mains des employeurs qui sont mieux à même de choisir les bons investissements ou doivent-ils être redistribués, par l'intermédiaire de mesures politiques autant que par des accords économiques, entre tous les éléments de la société. Le degré d'intensification des conflits fondamentaux, qu'il s'agisse de conflits religieux et culturels ou plus simplement économiques, ou encore de nature écologique ou démographique nous oblige, me semble-t-il, à chercher des terrains de négociations à un niveau élevé, c'est-à-dire proche des valeurs et des intérêts fondamentaux, plutôt qu'à un niveau plus concret, moins ouvert aux formulations idéologiques ou aux déclarations de principes. Ceci est d'autant plus vrai que la situation présente est dominée, pour une grande partie du monde, par la domination croissante de phénomènes économiques qui ne sont sous le contrôle explicite de personne. Dans une telle situation des négociations jugées pragmatiques favorisent les intérêts les moins personnalisés et par conséquent, les sources les plus diffuses et les plus

globales de pouvoir contre toutes les volontés ou les revendications explicitement présentées et par là même enfermées dans ce qui apparaît comme des intérêts particuliers, voire même locaux ou corporatistes. Il me reste à ajouter que cette réflexion sur les formes de réflexion et de négociation ne doivent pas être séparées des considérations plus théoriques par lesquelles j'ai commencé. C'est en pensant à l'ensemble que constituent ces deux modes d'approche complémentaires que j'exprime le désir que des échanges de vues puissent avoir lieu sur des hypothèses comme celles que je présente ici, sous une forme assurément élémentaire mais suffisamment claire pour montrer quelles sont les erreurs de jugement qu'il ne faut pas commettre et dans quelles directions les hypothèses proposées, ici ou ailleurs peuvent être mieux élaborées, en particulier à partir d'informations et de réflexions venant du monde islamique lui-même.