

Alfredo Gomez-Muller

LA CRITIQUE SARTRIENNE DE L'UNIVERSEL ABSTRAIT :
ÉLÉMENTS POUR UNE PENSÉE DU MULTICULTUREL

RELIEF 1 (1), 2007 – ISSN: 1873-5045. P64-73

<http://www.revue-relief.org>

URN:NBN:NL:UI:10-1-112982

Igitur, Utrecht Publishing & Archiving Services

© The author keeps the copyright of this article

L'exigence de justice culturelle est aujourd'hui une question majeure qui se pose, de manière théorique et pratique, à la réflexion éthique et politique. Issue, pour ce qui est de sa formulation contemporaine, de diverses circonstances historiques – parmi lesquelles on peut mentionner la décolonisation, l'apparition d'une nouvelle critique sociale et théorique à partir de la fin des années 1960 et la mondialisation contemporaine –, la problématique de la justice culturelle pose d'une manière inédite la question fondamentale du rapport entre l'universalité et la particularité. Dans la perspective de l'universalisme libéral « classique », fondé sur le principe de l'égalité abstraite des personnes considérées comme purs sujets de droits, l'exigence de justice culturelle – désignée le plus souvent comme exigence « multiculturaliste » – apparaît à la fois comme une revendication vaine et comme une menace pour l'unité sociale et politique. Revendication vaine, car la démocratie libérale, adoptant le principe de la « neutralité bienveillante », laisse à chaque individu la liberté d'assumer ou non son identité culturelle propre ; revendication menaçante, car elle porterait atteinte à l'unicité du droit et signifierait une régression historique par delà les Lumières. Face à ces critiques, d'autres théoriciens défendent, y compris dans la perspective libérale, l'exigence de justice culturelle au nom même des principes modernes d'universalité, d'égalité et d'autonomie des personnes : rejetant la fiction de la « neutralité bienveillante », qui est dénoncée comme un dispositif d'oppression culturelle, ils opposent à

l'universalité abstraite et prétendument neutre du libéralisme formaliste une forme « concrète » d'universalité, accueillant la différence culturelle et prenant au sérieux les situations historiques d'inégalité et d'oppression culturelle.

La question de la justice culturelle, référée à des contextes définis par l'exigence d'universalité, constitue un aspect central de la réflexion de Sartre sur la justice à partir du tournant de la deuxième guerre mondiale. Au niveau pratique, elle sous-tend la position anti-raciste et anti-colonialiste que Sartre assumera jusqu'à la fin de sa vie ; au niveau théorique, elle trouve sa première expression dans les *Réflexions sur la question juive*, rédigées à partir de 1944 et publiées en 1946, et se poursuit ultérieurement dans des textes tels que *Orphée noir* (1948), les *Cahiers pour une morale* (1947-1948), la préface aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon (1961) et son article sur la question basque de 1971, écrit au moment où la problématique de la justice culturelle émerge d'une manière inédite, dans le prolongement des mouvements de contestation sociale et culturelle de la fin des années 1960. À travers ces multiples textes, Sartre aborde, de manière diversement systématique, des questions qui sont au cœur du débat contemporain sur le « multiculturalisme », et, plus largement, sur la justice culturelle : les concepts d'universalité et de sujet pratique, l'articulation entre justice culturelle et justice distributive, le rapport entre personne, économie et culture. Dans le cadre limité de cet article, nous voudrions dégager les grandes lignes de la critique sartrienne de l'universalité abstraite, à partir notamment des *Réflexions sur la question juive*. Sur cette base, nous pourrions identifier quelques-uns des domaines où la pensée de Sartre offre des ressources théoriques pour le débat contemporain sur la justice culturelle.

1. Deux négations de la différence culturelle

Dans la vie et dans la pensée de Sartre, la question de la justice culturelle et ethnique surgit comme problème politique à partir de deux expériences contemporaines de non-reconnaissance de l'universalité des droits et du sujet des droits : le régime raciste instauré en France après la débâcle de

1940, et le régime de la ségrégation raciale aux États-Unis, que Sartre découvre en 1945 lors de son premier séjour dans ce pays. Dans le premier cas, l'oppression, qui s'achève dans le génocide, se rattache à la négation explicite de l'universalité des droits et de l'universalité de l'humain : l'antisémite – écrit Sartre – veut détruire le Juif comme homme, c'est-à-dire comme universalité humaine, pour ne laisser subsister en lui que « le paria, l'intouchable », bref l'inhumain¹. Dans le second cas, qui est l'héritage d'un ancien génocide, l'oppression ethnique et culturelle s'exerce dans le cadre institutionnel d'une démocratie libérale qui reconnaît formellement l'universalité des droits et l'égalité universelle des humains : « En cette terre d'égalité et de liberté vivent treize millions d'intouchables (...). Partout, dans le Sud, on pratique la "ségrégation" : il n'est aucun lieu public où l'on voie Blancs et Noirs se mélanger »² Dans les deux cas, Sartre utilise deux termes qui proviennent du régime indien des castes, « paria » et « intouchable », pour décrire la situation de l'opprimé.

Par delà les différences qui les séparent, ces deux expériences historiques reposent sur un sol commun, à savoir, la négation de l'universalité de l'humain et des droits de l'humain. Dans un cas, cette négation se fait contre l'universalité libérale ; dans l'autre – le régime de ségrégation raciale aux États-Unis – elle se fait sous l'universalité libérale. Nous touchons ici à ce qui semble de prime abord un paradoxe, voire une contradiction fondamentale : la négation de l'universalité de l'humain et des droits de l'humain dans un cadre constitutionnel fondé sur le principe de l'universalité de l'humain et des droits de l'humain. La réflexion de Sartre sur l'oppression culturelle et ethnique ainsi que sur les conditions de son dépassement prend son point de départ dans l'analyse de cet apparent paradoxe. Écartant la réponse facile de l'humanisme libéral, qui établit un rapport purement contingent entre la réalité sociale de la ségrégation et le principe universaliste libéral, l'analyse de Sartre déconstruit l'opposition dichotomique entre l'« universalisme libéral » et le « particularisme anti-libéral ». En dépit des différences qui les séparent, l'universalité formaliste du libéralisme abstrait et l'anti-universalisme raciste convergent dans une position commune ethnocentrique, hostile à l'égard de la différence culturelle ou ethnique³. Dans les *Réflexions sur la question juive*, l'analyse de ce cette proximité prend la forme d'une critique du « libéralisme abstrait »

et de son principe fondateur, l'universalisme abstrait. L'essentiel de cette critique porte sur deux points :

a) l'universalisme abstrait est le dispositif politique d'une particularité hégémonique ;

b) en tant que négation de l'humain en situation, l'universalisme abstrait n'est pas en mesure de répondre aux deux exigences corrélatives de justice culturelle et de justice distributive.

1.1. Universalisme formel et particularisme effectif⁴

La compréhension libérale de la démocratie et de la « Nation » expurge les liens d'appartenance qui définissent l'identité symbolique des personnes et des communautés concrètes, pour les remplacer par des liens purement contractuels, c'est-à-dire juridiques : « l'égalité » équivaut ici à l'indifférenciation des sujets de droit, formellement indistincts. Dans les termes d'Alain Renaut, le sujet du droit

n'est ni homme, ni femme, ni juif, ni noir, ni blanc, ni jeune, ni vieux, ni propriétaire, ni non-propriétaire, ni nanti, ni démuné ; il n'est proprement "rien", et c'est parce que le sujet de droit n'est rien ; que le droit des Modernes, neutralisant les différences, est un droit universel, comprendre, un droit de l'être humain comme tel⁵.

Or, c'est précisément dans l'affirmation de son caractère « abstrait » que l'universalisme libéral se révèle particulariste et hostile à la différence : le démocrate libéral, écrit Sartre, souhaite

séparer le Juif de sa religion, de sa famille, de sa communauté ethnique, pour l'enfourner dans le creuset démocratique, d'où il ressortira seul et nu, particule individuelle et solitaire, semblable à toutes les autres particules⁶.

Ainsi, le « libéralisme abstrait » reprend, à un autre niveau, l'intention fondamentale de l'antisémite : la négation du Juif. Quelles que soient les différences qui peuvent par ailleurs les séparer, le libéralisme et l'extrême-droite raciste convergent, dès lors, dans cette négation de l'identité symbolique du Juif :

pour un Juif conscient et fier d'être Juif, qui revendique son appartenance à la communauté juive, sans méconnaître pour cela les liens qui l'unissent à une collectivité nationale, il n'y a pas tant de différence entre l'antisémite et le démocrate. Celui-là veut le détruire comme homme pour ne laisser subsister en lui que le Juif, le paria, l'intouchable ; celui-ci veut le détruire comme Juif pour ne conserver en lui que l'homme, le sujet abstrait et universel des droits de l'homme et du citoyen. On peut déceler chez le démocrate le plus libéral une nuance d'antisémitisme : il est hostile au Juif dans la mesure où le Juif s'avise de se penser comme Juif⁷.

Cette nuance d'antisémitisme se traduit, au niveau social et politique, par l'exigence d'assimilation totale (p. 69) qui est adressée au Juif : finalement, il faut que la particularité juive se dissolve dans l'universalité a priori abstraite de la « Nation ». À certaines époques de l'histoire – Sartre mentionne le cas de Napoléon – on a pu envisager des mesures politiques et juridiques de contrainte afin de parvenir à cette assimilation : francisation des noms, politique de mariages mixtes, interdiction des pratiques de la religion (p. 175). Dans le contexte politique de l'après-guerre, le « démocrate » libéral compte plutôt sur les effets, à moyen et long terme, de la négation au niveau public des identités concrètes – religieuses, culturelles, ethniques, etc. Or, quelles que soient les différences de méthode – assimilation à la « manière forte » ou à la « manière douce » – le représentant autoritaire ou le représentant démocrate libéral de la « Nation » conçoivent l'assimilation comme dissolution de l'identité particulière de l'homme concret dans le tout apparemment indifférencié et abstrait de la « Nation ». Or, la « Nation » n'a jamais un contenu purement contractuel, comme dans la célèbre définition de Sieyès⁸ : elle contient également, comme le montre par exemple la politique des langues de la République, depuis la Révolution jusqu'à nos jours⁹, des contenus culturels particuliers. L'exigence d'assimilation culturelle, que nous distinguons de l'exigence d'intégration sociale, est l'expression politique de l'hégémonisme d'une particularité qui se rapporte à elle-même comme à une Essence absolue, immuable et ahistorique.

1.2. L'universalisme abstrait et la personne concrète

L'universalisme abstrait ne peut pas être le principe exclusif du politique, car il n'est pas en mesure de répondre aux exigences propres à l'être humain en situation, c'est-à-dire aux exigences des personnes concrètes. Les personnes concrètes, écrit Sartre, sont toujours des êtres en situation : cela signifie que chaque personne « ..forme un tout synthétique avec sa situation biologique, économique, politique, culturelle » ; elle est un « ensemble indécomposable où le psychique, le social, le religieux et l'individuel s'interpénètrent », un « produit » concret et singulier de l'histoire, bref, un « singulier » ou, plus précisément, une singularité qui se fait dans et par sa situation et qui donne, par là même, du sens à sa situation¹⁰. Pour « se faire », c'est-à-dire pour se constituer comme soi-même ou comme personne capable de (re)créer socialement du sens et des valeurs, le sujet procède à partir d'une « situation » qui comporte, parmi d'autres conditions, des contenus symboliques transmis par des cultures ainsi qu'un certain accès aux biens et aux avantages sociaux. En visant la dissolution des identités symboliques et concrètes dans le creuset d'une identité purement juridique et abstraite, et en réduisant le lien politique à un lien purement contractuel, le libéralisme abstrait « respecte » et fonde ce que Theodor Adorno a appelé une « vie mutilée », ayant pour seul contenu la production et la consommation, c'est-à-dire une vie entièrement signifiée par les logiques anonymes de la production matérielle. Dans les termes de Sartre, le libéralisme abstrait conditionne des formes de vie « inauthentiques ».

2. L'universel concret

A partir de cette critique de l'universalisme et du libéralisme abstraits, Sartre oriente sa pensée éthique et politique vers la recherche d'une nouvelle compréhension de l'universel, capable d'accueillir la différence culturelle et fondée sur une compréhension du sujet de droit comme sujet en situation : un universel normatif concret.

2.1. Accueillir la différence culturelle

Dans les *Réflexions sur la question juive*, le thème de l'universalité concrète appartient, pour l'essentiel, au registre politique – mais d'un politique qui n'est pas dissocié de l'éthique. L'universalité concrète est le principe d'une conception du politique que Sartre nomme le libéralisme concret, et qu'il présente comme le projet de construction d'une nouvelle citoyenneté démocratique. À la différence du « libéralisme abstrait » (p. 142), qui efface abstraitement la multiplicité des identités culturelles, le « libéralisme concret » est une forme d'universalité capable d'intégrer effectivement en son sein la singularité et la différence. « Les Juifs, comme aussi bien les Arabes ou les Noirs » participent également, avec les autres citoyens, à l'universalité de la citoyenneté, mais ils participent « ...à titre de Juifs, de Noirs, ou d'Arabes, c'est-à-dire comme personnes concrètes » (p. 177). Le libéralisme concret reconnaît non seulement les « droits légaux » (les droits-libertés) du Juif, mais aussi « des droits plus obscurs, mais aussi indispensables, qui ne sont écrits dans aucun code » : le droit à avoir « son caractère, ses mœurs, ses goûts, sa religion s'il en a une, son nom, ses traits physiques » (p. 178). Sartre ne précise pas quelles seraient les lois et les institutions publiques chargées d'assurer la reconnaissance effective de ces derniers droits, qu'on pourrait désigner comme droits relatifs à la reconnaissance des minorités culturelles et/ou ethniques. Or, en dépit de cette absence de précisions, et malgré l'ambiguïté de son idée d'une assimilation historique du Juif, Sartre esquisse, dans son premier essai politique, des linéaments essentiels de ce qu'on pourrait nommer aujourd'hui une théorie politique de la citoyenneté multiculturelle. Ainsi, le libéralisme concret entend assumer à la fois les deux exigences d'universalité et de reconnaissance de la particularité : l'universalité de la citoyenneté est déterminée non pas par l'être (la « nationalité ») mais par l'agir, c'est-à-dire par la participation active de chacun – blanc ou noir, juif ou arabe, croyant ou incroyant – à la vie de la société (p. 177) ; la particularité culturelle ou ethnique, constitutive de l'identité symbolique des personnes, est reconnue et protégée en tant que droit fondamental de la personne concrète.

Par cette dissociation de la citoyenneté et de la « nationalité », le libéralisme concret propose au niveau du droit une solution originale, par delà la politique de « l'assimilation totale » (p. 69), à la « question juive », c'est-à-dire, plus généralement, à la question politique de la reconnaissance des droits spécifiques aux minorités culturelles et/ou ethniques. Or, la reconnaissance publique de l'Autre comme personne concrète ne se joue pas uniquement au niveau du droit : elle doit aussi, et surtout, se vérifier dans la vie sociale. La reconnaissance universelle de l'égalité de dignité du Juif, de l'Arabe ou du Noir ne peut être effective en dehors d'une politique de justice socio-économique. La justice culturelle et la justice distributive ne doivent pas être séparées.

2.2. L'humain en situation : justice culturelle et justice distributive

Le « libéralisme concret » propose une politique fondée sur une compréhension de la personne comme synthèse concrète ou synthèse vivante¹¹. La personne est l'unification intérieure de multiples déterminations : physiques, biologiques, psychiques, historiques, culturelles, économiques, etc., qui constituent la *situation* de la personne (p. 72 et 77). Si nous nommons « liberté » cet acte de totalisation intérieure de la multiplicité du donné, nous considérerons la personne comme une « liberté en situation ». À partir de cette conception de la personne, le libéralisme concret se propose comme tâche principale – sans négliger pour autant l'éducation et l'interdiction par la loi des propos et des actes antisémites – la transformation des conditions historiques qui sous-tendent l'antisémitisme: il faut « changer les perspectives du choix pour que le choix se transforme » (p. 180). L'antisémitisme est possible dans des sociétés marquées par la « séparation des hommes et leur isolement au sein de la communauté », séparation qui s'exprime, au niveau économique et juridique, par l'appropriation privée de la richesse sociale. Il y a des conditions sociales et économiques qui sous-tendent l'antisémitisme, et sur lesquelles doit agir, par conséquent, toute politique visant à instaurer au niveau de la vie sociale la reconnaissance effective et universelle de l'Autre. En se référant à l'universalisme abstrait qui s'oppose analytiquement au

particulier, Sartre explicite dans les *Cahiers pour une morale* ce rapport entre l'économie, l'éthique et le politique :

L'économique était justement ce qui tombait par principe en dehors de la morale universaliste ; c'était simplement l'ensemble organique des moyens de subsistance de l'homme (...). Si, au contraire, nous avons démontré qu'ils conditionnent l'attitude de l'homme en face de l'homme, voici que notre entreprise devient d'abstraite concrète et d'universelle particulière. À ce moment-là il s'agit de détruire une organisation déterminée¹².

Le « libéralisme concret » de Sartre en 1944 ne s'oppose donc pas au socialisme, compris comme projet de construction d'une « société sans classes et fondée sur la propriété collective des instruments de travail ». Le libéralisme de Sartre, à cette époque, n'est pas économique, mais politique. Sartre s'affirme « libéral » en ce qu'il assume l'exigence d'une universalité normative référée à des sujets libres et égaux ; il s'affirme « socialiste » en ceci qu'il revendique une redistribution de la richesse sociale de manière à ce que la reconnaissance de la dignité, de l'égalité et de la liberté des personnes soit une réalité pour tous. Le socialisme, comme le libéralisme concret, vise donc à réaliser l'exigence de l'universalité normative, et non pas à la nier. Le libéralisme concret est le socialisme : universalité concrète, en mesure de reconnaître effectivement à chaque citoyen à la fois les besoins matériels (accès égal pour tous aux biens et aux avantages sociaux) et symboliques (reconnaissance, pour chaque sujet humain, de « son caractère, ses mœurs, ses goûts, sa religion s'il en a une...», p. 178). Ce socialisme n'exclut ni la religion ni la diversité culturelle : il leur assure, au contraire, les conditions de leur existence, car il dissocie la citoyenneté de la nationalité : le principe de l'universalité citoyenne n'est pas la neutralisation de l'identité concrète des sujets, mais la « participation active » de chacun à la vie de la société, c'est-à-dire l'agir solidaire. Fondée sur la solidarité agissante de tous à l'égard de tous, la citoyenneté universelle est l'espace où s'affirme à la fois l'universalité concrète et la particularité concrète, ce qui revient à dire la responsabilité positive de tous envers tous et la responsabilité de chacun à l'égard de soi-même en tant que personne concrète, se définissant par une identité symbolique. Qualifiée éthiquement

par l'universalité concrète de l'agir solidaire, l'affirmation de soi ne se fait pas dans l'indifférence à l'égard de l'autre, ni, encore moins, au détriment de l'autre. Dans la perspective de ce « libéralisme concret » ou de ce « socialisme », qui articule la justice culturelle et la justice distributive, la politique n'est pas séparée de l'éthique : elle a du sens et de la valeur: sa tâche est de « faire exister le règne humain »¹³.

Notes

¹ Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive* (1946), Gallimard, collection « Folio », Paris 1985, p.68

² Jean-Paul Sartre, « Retour des États-Unis. Ce que j'ai appris sur le problème noir », *Le Figaro*, 16 juin 1945.

³ Will Kymlicka, qui défend l'idée d'un multiculturalisme libéral, a évoqué les liens qui relient le libéralisme universaliste de la « neutralité bienveillante » à « l'ethnocentrisme des cultures européennes ». Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, traduction française de P. Savidan, La Découverte, Paris 2001, p.78 et 165.

⁴ Dans les pages suivantes, nous reprenons certains développements de notre ouvrage Sartre, *de la nausée à l'engagement*, Editions du Félin, collection « les Marches du Temps », Paris 2005, p.170-189.

⁵ Alain Renaut, « Le multiculturalisme est-il un humanisme ? », dans Lukas K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, L'Harmattan et Presses de l'Université de Laval, Laval-Paris 2002, p.119.

⁶ *Réflexions sur la question juive*, p.67.

⁷ *Réflexions sur la question juive*, p.68. C'est nous qui soulignons.

⁸ « Qu'est-ce qu'une nation? Un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature ». Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* (1759), Flammarion, collection « Champs », Paris 1988, p.40.

⁹ Voir: M. de Certeau, D. Julia et J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois : l'enquête de Grégoire*, Gallimard, Paris 1975 ; A. Renaut, « Le débat français sur les langues régionales », dans *Comprendre. Revue de philosophie et de sciences sociales*, n° 1 (2000), p. 381-400.

¹⁰ *Réflexions*, p.66, 72, 77 et 142.

¹¹ *Réflexions*, p.65 et 77. Sartre emploie par ailleurs les expressions de « totalité syncrétique » (p. 19) et de « réalité synthétique » (p.66).

¹² *Cahiers pour une morale*, p.174.

¹³ *Réflexions*, p.181.