

L'Europe, foyer de l'universel?

Réflexions contextualistes sur une extrapolation idéaliste,
à partir de quelques publications récentes

S'est-on suffisamment avisé qu'en construisant l'Europe — une entreprise, au demeurant, de visée absolument inédite dans l'histoire mondiale —, on construisait aussi, simultanément, un *homme européen*? A-t-on simplement considéré *l'impact anthropologique* d'une telle architecture politique, mais aussi, en retour, ce qu'une telle architecture politique nécessitait de *ressources* anthropologiques pour être menée à bien? D'une manière générale, s'est-on véritablement préoccupé des liens *reciproques* que pouvaient entretenir un tel complexe de règles, normes, institutions — européennes *comme tout autre* — avec les individus vivants auxquels elles s'adressent?

Il est vrai qu'à cet égard, l'Europe présente des traits tout à fait singuliers. Car voici qu'on demande à des natifs de certains territoires politiquement délimités, marqués de toute leur pesanteur historique, de changer la conception qu'ils ont d'eux-mêmes; de se concevoir non comme les membres exclusifs, et possiblement belliqueux, des États-nations qui les ont éduqués à la loyauté, mais comme les tenants d'une identité plus abstraite, intégrant les membres d'autres États-nations avec lesquels ils sont précisément censés ne plus faire la guerre. Changer la conception qu'ils ont d'eux-mêmes: voit-on ce que cette demande a d'anthropologiquement révolutionnaire? Et ce, doublement: révolutionnaire dans la demande en tant que telle, puisqu'il ne s'agit pas tant de consigner, dans une sorte d'après-coup récapitulatif, ce que les «Européens» ont en commun, mais de modifier la perception actuelle qu'ils ont d'eux-mêmes; et révolutionnaire dans ce qui est demandé — *s'ouvrir* aux autres —, alors que tout — construction des histoires nationales, culture des stéréotypes réciproques, référents linguistiques, logique stato-nationale de toutes les institutions politiques et culturelles — tout, donc, concourait jusque là à s'en défier.

L'homme européen est cet homme nouveau duquel on attend une performance absolument inédite, celle d'accepter d'emblée l'altérité de l'autre; d'accepter l'autre dans ses différences pratiques et culturelles,

d'accepter les différences linguistiques, celles de ses mœurs, de ses valeurs morales, de ses systèmes juridiques, de ses références politiques, artistiques, historiques, médiatiques. Il est demandé à l'homme européen d'acquiescer à l'autre comme autre, de lui être ouvert. Au point qu'un auteur a pu dire, dans une belle formule, que l'Europe, c'est «l'Europe des autres» (Mattéi J.-F., 2007, p. 16); formule paradoxale, si l'on songe que si je suis Européen et que l'Europe, c'est l'Europe des autres, je me trouve de ce fait moi-même être un autre que moi. Au-delà de son exagération rhétorique, cette formule signe toutefois le caractère inédit des compétences requises de l'homme européen: être *dès l'abord* ouvert à la culture de l'autre, et intégrer dans son identité ce collectif singulier qu'est l'Europe.

Pour prendre l'exacte mesure de cette nouveauté, il suffit de mesurer ladite exigence d'ouverture à ce qu'une longue tradition mondiale, de Confucius à Paul Ricœur en passant par les Évangiles ou la philosophie de Hobbes, nous a légué comme la quintessence de la sagesse morale vis-à-vis d'autrui: la Règle d'or. Celle-ci énonce, sous des formes qui peuvent varier, la même sempiternelle injonction: «Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit¹». C'est là une haute exigence, effectivement, qui permet d'opposer à toutes les violences faites à autrui un «non» où se lit en creux l'image d'une commune humanité. Mais c'est là encore loin d'être une exigence d'*ouverture*: car il n'est en réalité nul besoin de s'ouvrir à autrui pour suspendre un agir dont ma propre vulnérabilité suffit à m'informer qu'il serait source de souffrance pour lui; il n'est que de lui reconnaître une égale capacité de souffrance et un égal désir de l'éviter — et de le respecter dans ce désir, dessinant ainsi une communauté humaine négative, en quelque sorte, une communauté minimale à laquelle suffit l'identification réciproque dans le pâtir. C'est déjà beaucoup, assurément; mais l'ouverture exige, toutefois, bien plus que ce minimum moral de non agression en miroir: elle exige de reconnaître, entre autres choses, les substantielles aspirations d'autrui, leur logique individuelle, ce qui comprend aussi la connaissance de l'arrière-plan d'où elles s'énoncent et des raisons qui les motivent. Loin de se satisfaire d'une exigence abstraite d'un idéal de non nuisance, l'ouverture implique la reconnaissance de la singularité concrète des histoires, dans toute l'épaisseur de leur vécu irréductible à tout autre. L'ouverture

¹ Pour une présentation très complète en français de la variété des formulations de la Règle d'or dans la culture mondiale, voir du Roy O., 2009.

aujourd'hui exigible dessine une morale autrement complexe que l'ancêtre Règle d'or, dont on voit d'ailleurs ainsi en quoi elle reste fondamentalement ego-centrée: c'est *moi* qui suis la mesure de ce que l'autre est supposé vouloir. Une formule ouverte et authentiquement décentrée de la Règle d'or s'énoncerait: «Ne fais pas à autrui ce qu'*il* ne voudrait pas qu'on *lui* fît».

Quoi qu'il en soit, l'exigence d'ouverture surpasse aussi, dans la difficulté de la performance qui est demandée, la «simple» morale des droits de l'homme ou de la personne qui, plus que la Règle d'or, est le socle actif de l'identité morale contemporaine. L'idéal d'ouverture sur lequel repose le projet d'une communauté européenne, et ce projet lui-même, en tant que *projet* précisément, c'est-à-dire en tant qu'il vise une construction *commune* qui n'existe pas encore, ne sauraient se contenter, pour s'accomplir, d'une morale de l'égal respect et d'une politique de juste distribution des droits et devoirs. Ils la présupposent, bien sûr, car cette construction commune ne peut plus s'imaginer, aujourd'hui, autrement que comme démocratique. Mais ils ne peuvent s'en satisfaire, tant il est vrai que cette construction commune, parce que c'est une construction et qu'elle est commune, doit dépasser la statique de l'attribution des statuts d'égalité vers une dynamique de la reconnaissance et de la communication capable de prendre réellement en compte l'altérité de l'autre. L'ouverture présuppose les statuts d'égal respect, mais les dépasse vers la communication réelle, concrète et substantielle de ce qui fait l'identité de chacun. Il ne suffit plus d'attribuer abstraitement des droits, il faut reconnaître des personnes, des cultures, des peuples, des histoires à chaque fois singulières. L'ouverture est une haute performance morale, qui surplombe la séquence Règle d'or-droits de l'homme sans pour autant la rendre caduque, et fait signe vers une communauté humaine d'un genre nouveau.

Ce n'est pourtant certainement pas à ce type de communauté que songeait Husserl lorsqu'il écrivait que «l'Europe est aussi un point de départ d'une communauté d'un nouveau genre». Ce qu'il avait en vue, la nouveauté qui désignait l'Europe comme une «figure spirituelle» (*Krisis*, Annexe III, p. 352) spécifique et inédite, c'était «le développement d'idées universelles en tant que canoniques pour une nouvelle sorte d'humanité: ainsi l'idée de monde infini et vrai, en tant que corrélat de l'idée d'une science du monde, l'idée d'une vie individuelle personnelle authentique et vraie et celle d'une authentique communauté, finalement celle d'une humanité authentique et des idées 'éthiques' qu'elle comporte,

idées d'une science universelle, non seulement du simple monde, mais de tout ce qui, d'une façon générale, est, fût-ce encore comme idée, comme norme idéale, etc.» (*Krisis*, Annexe II, p. 345).

L'homme européen serait donc cet être façonné par ses tâches infinies, guidé par ses normes idéales qui se déclinent tant sur le registre cognitif de la science vraie que sur le triple registre normatif de la vie authentique individuelle, communautaire ou humaine. Le singulier de l'Europe, ce serait donc l'universel, considéré comme le canon de toute idéalité. Depuis la conférence de 1935, ce lien privilégié à l'universel qui selon Husserl donne son sens spirituel à l'Europe — une Europe à laquelle ne sauraient donc appartenir «les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ni les Tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe» (*Krisis*, Annexe III, p. 352) — est devenu un véritable *topos* de l'eurologie contemporaine. L'Europe, comprise comme figure spirituelle au sens de Husserl, aurait une relation particulière à l'universel, au sens où cet universel constituerait une formation autonome et dominante — un canon — à la fois dans le champ théorique et pratique. Cela advient dans le champ théorique, grosso modo, par la mathématisation galiléenne de la nature et tout ce qui s'en est ensuivi; dans le champ pratique, grosso modo aussi, par l'émergence des Droits de l'homme et de leur exploitation progressive dans tous les champs normatifs. C'est là en tout cas le leitmotiv de toute une littérature récente sur la question, parmi laquelle j'aimerais évoquer quatre titres particulièrement représentatifs, pour montrer ensuite comment ce qui m'apparaît être une *extrapolation* vers l'universel n'est *pas* principalement requis par ce qui est attendu aujourd'hui de l'homme européen — son ouverture —, avant d'évoquer une voie alternative à la voie husserlienne de la détermination de l'identité européenne.

Les quatre livres que j'ai choisis partagent fondamentalement le préjugé spiritualiste husserlien que l'Europe doit se définir précisément comme une formation spirituelle, et que cette formation spirituelle serait prioritairement déposée, recueillie, sédimentée dans la forme la plus réflexive de «l'esprit européen», à savoir la philosophie, qui en capterait l'unité. Ainsi, pour Jean-François Mattéi, l'Europe est une expérience spirituelle de nature optique: «Le regard européen n'est pas de même nature que les regards de cultures étrangères qui n'ont jamais déserté leur propre sol. C'est un regard d'emblée universel, et par là même abstrait, qui se porte dans trois directions. En premier lieu, sur le monde, dans la construction d'un savoir rationnel, sur le modèle de ce que Pessoa

appelait avec justesse une «Humanité mathématique et parfaite». Ensuite, sur la cité, dans l'instauration d'un idéal de justice offert à tous les hommes, sur le modèle platonicien de la «Grande Idée» que réclamait le poète dans son *Ultimatum*. Enfin sur l'âme elle-même qui commande le regard de l'homme, dans l'édification de cette statue intérieure évoquée par les Stoïciens, sur le modèle d'une éducation qui fait d'un être sauvage, pour citer encore Pessoa, 'une personne civilisée'» (Mattéi J.-F., 2007, p. 32). On reconnaît là sans peine le motif husserlien de la tâche infinie qui se réfracte dans les différents champs des pratiques humaines. Pour Mattéi, le regard européen est un regard transcendantal, c'est-à-dire, dans son vocabulaire, un regard qui franchit l'horizon, ce dont la conquête des océans puis de l'espace offre la métaphore concrète la plus adéquate. Le regard européen se dépasse vers un autre que soi, dans une quête permanente d'un au-delà de la clôture. C'est alors Hérodote qui devient la figure emblématique — et non plus Galilée comme dans la *Krisis* —, parce qu'il est le premier à avoir porté son regard au-delà des frontières, appréhendant son propre savoir sur un mode interrogatif. L'ordonnement de son voir en savoir mettait ainsi en œuvre le jugement et la critique, inaugurant ainsi le regard transcendantal qui fond en un seul la mise à distance, l'abstraction que celle-ci permet et l'universel auquel elle donne accès: «L'Europe s'est toujours reconnue dans le projet théorique de penser l'ensemble de ce qui est, l'être, à partir d'un regard critique qui, dans la distance qui le sépare de son objet, met en évidence la possibilité du sens» (Mattéi J.-F., 2007, p. 237).

Chez Mattéi, cette invocation du regard transcendantal est solidaire du motif défaitiste de la crise contemporaine, de la perte du sens, qui est donc perte du regard transcendantal: la culture européenne d'aujourd'hui serait épuisée, vidée de son sens parce que vidée de sens: l'Europe aurait perdu le goût du dépassement de soi. La critique contemporaine du logocentrisme irait de pair avec la critique, la destruction et l'abolition de l'eurocentrisme, en quoi Mattéi voit une incontestable marque de déclin. Ce diagnostic va de pair avec la conviction parallèle d'une supériorité affirmée de la culture européenne, résidant dans la mise au jour du principe transcendantal lui-même. Tout ce que l'on peut énoncer quant à la relativité de toutes les cultures ne peut s'énoncer qu'à partir du point de vue transcendantal que l'Europe elle-même a généré.

C'est d'ailleurs là un point qu'a particulièrement mis en évidence Jacques Dewitte dans son livre au titre explicite: *L'exception européenne*.

Ces mérites qui nous distinguent. Dewitte ne cache pas sa dette à l'égard de son maître Leszek Kolakowski, qu'il a entendu en 1980 prononcer à Paris une conférence parue depuis sous le titre «Où sont les Barbares?». Si cette anecdote mérite d'être mentionnée, c'est qu'il est fort possible que ce bref texte ait eu une forte influence sur nombres d'essayistes d'aujourd'hui qui, de Finkelkraut à Bruckner, revendiquent fièrement une forme d'exception spirituelle européenne. En tous les cas, c'est ce que fait Dewitte, et son titre n'est nullement ironique: l'esprit européen a bel et bien quelque chose d'exceptionnel, et certains traits le distinguent effectivement de toutes les autres figures culturelles. Quel est donc son mérite propre, qui lui assure une forme de supériorité mondiale? C'est d'avoir su mettre en question ses propres évidences, mettre en doute ses propres certitudes, abandonner sa propre perspective pour adopter le point de vue des autres. Autrement dit, l'esprit européen est un esprit *critique*. Symbole de cette disposition au décentrement: Bartolomé de Las Casas qui, accompagnant les conquêtes espagnoles, a inlassablement dénoncé les crimes commis au nom de la conquête, et a farouchement défendu une vision égalitariste qui est entre temps devenue la matrice des droits de l'homme universalistes d'aujourd'hui.

C'est dans ce sens qu'il interprète, de façon audacieuse et originale, le texte de Husserl intitulé «L'arche-originare Terre ne se meut pas». Alors que Husserl n'évoque jamais dans ce texte l'Europe et son exceptionnalité, Dewitte en transpose la leçon au domaine de l'identité européenne. De la même manière que d'un point de vue transcendantal, la Terre, que l'on ne considère alors pas comme un corps céleste, ne se meut pas, mais est plutôt le lieu constituant de toute spatialité (ce qui lui vaut un statut d'exception au sein de l'égalitarisme copernicien), de même, l'Europe serait-elle, elle aussi, «une *Ur-Arche*, une Arche originare — non cette fois de l'ensemble des corps célestes, mais de l'humanité tout entière. Non pas, bien sûr, parce qu'elle serait le 'berceau de l'humanité' comme on a pu le croire erronément, mais en temps que berceau d'une vision globale de l'ensemble des cultures et de l'unité du genre humain, en tant que lieu d'origine de l'idée même d'universalité rendue possible par le décentrement proprement européen, par la sortie de la clôture ethnocentrique» (Dewitte J., 2008, p. 97). À dire vrai, on perçoit ici une certaine ambivalence entre le «lieu d'origine» — historique, donc — et l'origine transcendantale — constitutive —, en l'occurrence l'émergence de l'idée d'universalité sur le sol européen et la constitution de la spatialité dans le sens de la Terre comme Arche du monde

— ambivalence qui laisse quelque peu dubitatif sur l'interprétation générale du texte de Husserl.

Quoi qu'il en soit, l'esprit critique ne se comprend pas chez Dewitte comme regard transcendantal qui brise les horizons dans lesquels nous sommes immergés (Mattéi), mais plutôt comme une qualité qui présente une double face: une face *subjective* comme disposition à mettre en question ses propres évidences et à pouvoir se mettre à la place des autres (décentrement), et une face *objective* où doit être postulée une vérité objective et universelle, extérieure à l'esprit humain (p. 159) au nom de laquelle peut se faire l'ouverture à l'altérité. Mais Dewitte insiste fortement pour ne pas assimiler cet universel à un universel d'«extrapolation» — où on extrapole un universel à partir d'une famille particulière —, ni un universel de «propagation» — où l'on exporterait vers les autres ce qui est un universel pour nous —; il le caractérise plutôt comme un universel *par anticipation* qu'on doit inventer, élaborer, peut-être construire, éloigné en tout cas de tout universel donné sur un quelconque mode naturaliste

Certes, l'objection est immédiate: l'Europe est aussi la source d'un impérialisme, d'une violence, de destructions et d'atrocités qui n'ont guère eu d'équivalents... La réponse de Dewitte est toute prête: «Ces faits sont indéniables, mais ils ne remettent pas en question la thèse fondamentale de l'apparition en Europe d'une tournure d'esprit sans précédent et sans équivalent, même si elle a pu coexister avec l'esprit de domination [...] Elle a été la seule, chez certains de ses représentants, à adopter un point de vue critique envers son propre passé sanglant. On attend toujours une attitude analogue ailleurs». Telle serait donc la spécificité européenne: l'Europe est certes elle aussi traversée par un esprit de domination et de conquête, mais elle a simultanément engendré un esprit critique qui lui permettait de dénoncer ses propres agissements, au nom d'un idéal universaliste d'humanité et d'égalité. Et comme c'est elle qui a inventé l'égalité, *elle est plus égale que les autres*. Tel est l'«européocentrisme paradoxal» que Dewitte emprunte à Kolakowski, et dont il veut voir une anticipation chez Husserl: «L'«Arche-originaire Europe», c'est la culture européenne en tant que sol transcendantal et condition de possibilité d'un regard anthropologique et universel sur l'ensemble des cultures humaines, et donc également de la proposition selon laquelle 'toutes les cultures sont égales'. C'est une culture qui est paradoxalement supérieure aux autres cultures parce qu'elle est la seule à avoir dépassé l'ethnocentrisme et ainsi rendu possible un point de vue

global à l'intérieur duquel toutes les cultures humaines peuvent être envisagées comme égales» (Dewitte J., 2008, p. 97): l'Europe a une position privilégiée, parce qu'elle est capable de prendre la position des autres. On notera toutefois en passant que cette «position privilégiée» a vite fait de se muer en ce qu'il appelle une «supériorité paradoxale», dont l'auteur se garde bien d'élucider le sens. Au terme du parcours, l'esprit critique a cédé la place à l'apologie. Pourquoi, à tout prix, cette quête de ce qui non seulement nous distingue, mais de ce qui nous rend *supérieurs*? Que veut dire, ici, supérieur, et surtout: quelle conséquence en tirer? L'auteur ne répond pas, perdant ici subitement l'esprit critique dont l'Europe et lui-même se sont fait le chantre. Mais peu importe ici: l'essentiel est que pour Dewitte aussi, dans la lignée d'une tradition que j'ai qualifiée d'idéaliste, la figure spirituelle de l'Europe, sous la guise de l'esprit critique, a directement partie liée avec l'universel.

Il n'en va pas autrement chez François Jullien, dans deux livres qu'il a explicitement consacrés à la culture européenne: *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (2008), d'une part, et *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe* (2009) d'autre part. Ce dernier livre est sous-titré «Ou 'Platon' lu de Chine», où le nom de Platon est mis entre guillemets, ce qui ne laisse pas de surprendre. Ce que suggère cette subtile prise de distance, c'est que dans le détour par la Chine servant à questionner l'Europe qui constitue depuis plus de vingt ans la méthode et la substance du projet philosophique de François Jullien, ce n'est pas du Platon *philologique* dont il est question, mais d'un Platon-symbole, d'un Platon *construit*, d'un Platon nom propre dont la simple citation suffit à évoquer ce dont il est le signe — à savoir l'invention de l'idéal — l'invention *européenne* de l'idéal —, idéal qui est arrachement à la réalité dite sensible, érection d'un *Eidos* permettant une modélisation du réel qui sera la matrice de toutes les révolutions politiques et scientifiques à venir. Platon entre guillemets n'est donc pas Platon, mais le nom d'une *invention* — un Platon constitué dans la lecture méthodologiquement excentrée qu'on pourrait en faire de Chine.

«'Platon' lu de Chine», ce n'est donc pas le Platon des Antiquaires, c'est entendu. Mais il faut prendre garde aussi que «lu de Chine», cela ne veut pas dire «lu par les Chinois». Celui qui lit de Chine, celui qui adopte ce regard excentré sur Platon-symbole, symbole de l'Europe, c'est évidemment François Jullien lui-même, pour qui la Chine est un outil — c'est dire que sa Chine n'est pas celle des Chinois, mais celle qu'il instrumentalise sciemment à ses fins philosophiques, — raison pour

laquelle on pourrait d'ailleurs se demander s'il n'aurait pas été judicieux, dans le sous-titre cité, de mettre le mot «Chine» également entre guillemets, pour ne pas se méprendre sur le caractère lui aussi constitué de cet objet.

Or, ce qui apparaît dans ce qu'on pourrait appeler cette «sinologie méthodique» (et dont la devise pourrait être: «Ne tenir pour évidente aucune chose que je n'eusse auparavant passée par la Chine»), c'est l'Europe du «grand choix grec» qui, via l'invention du concept — l'invention grecque par excellence —, conduit à créer un plan d'idéalité propice aux modélisations des phénomènes, grosses de toutes les évolutions et révolutions que nous avons connues en Europe, grosses aussi de l'idée même de «progrès», puisque les modélisations permettent d'orienter la pensée et l'action en fonction d'un idéal recteur. L'emblème de cette valorisation de l'idéal fut la devise que Platon fit écrire au fronton de l'Académie, «Nul n'entre ici s'il n'est géomètre», par où la géométrie et son idéal abstractif était intronisée comme seuil obligé de la philosophie elle-même. C'est ainsi qu'il montre, tout à fait dans la lignée du Husserl de la *Krisis*, à quel point fut audacieuse pour l'Europe cette décision «de substituer au monde de l'expérience commune, ou plutôt de lui 'superposer', comme le dit exactement Platon, un monde géométrique d'idéalités, en tant que formes de l'intelligible, grâce auquel ce phénoménal peut suffisamment s'expliquer» (Jullien F., 2009, p. 126).

Face à cela, face au choix grec du dédoublement du monde par l'idéal, la Chine aurait fait le choix de la «non-idéalité», optant pour une pensée beaucoup plus attentive au développement et à l'accomplissement de ce qui *est* qu'à l'érection d'un Idéal qui *n'est pas*. Il en résulte par exemple un autre usage des mathématiques, développées dans un sens beaucoup plus utilitaire et bureaucratique qu'idéal et initiatique. Ainsi en irait-il aussi du Beau et du Juste, et des idéalizations abstraites en général, propriétés intellectuelles de l'Europe, orientée donc dès ses origines par le choix matriciel d'une idéalité à la fois détachée du plan empirique et rectrice de la réalité.

L'hétérotopie (selon le mot de Foucault) chinoise mise en place par Jullien ne vise donc évidemment pas un exotisme, mais une élucidation de soi, en l'occurrence de l'Europe, l'hétérotopie n'étant que la première étape du retour sur soi — une figure de pensée au demeurant qui elle-même peut paraître originellement européenne. Ce qu'il découvre dans cette élucidation, c'est au fond une Europe husserlienne, habillant toutes les intuitions empiriques d'un manteau d'idéalités imposant dans tous les

domaines des tâches infinies à l'esprit. Et ce que lui suggère le retour sur soi, c'est, dans un esprit proche de Jean-François Mattéi, de revivifier l'idéalisme européen, puisque lui aussi déplore son relâchement: «En décrochant de l'idéal, l'Europe se détourne de ce qui a fait socle à son essor, ou du moins de ce qui a fait sa confiance en celui-ci: de ce en quoi elle a *cru*. Aussi, face à ce qui se défait trop subrepticement dans son idéologie pour qu'elle l'ait analysé, il est temps de faire à la fois deux choses: de libérer la notion d'idéal de la standardisation qu'elle a connue de par le monde sous l'effet de l'hégémonie intellectuelle qu'a exercée l'Occident, mais qui porte à son érodement, pour faire reparaître ce qu'elle signifie en propre et envisager sous quelles conditions singulières elle a dû d'émerger dans la pensée; du même coup, de dresser le bilan de ce que cette invention de l'idéal a dégagé de possible: de ce qu'elle contient de fécondité» (Jullien F., 2009, p. 290-291).

Cet appel à la fécondité d'un idéal revitalisé était déjà au centre de son livre précédent, quoique d'un autre point de vue, consacré à l'universel: *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. *De l'Universel* traite, comme son titre l'indique, non pas tant de l'idéal en tant qu'il opère une coupure avec l'empirie, que de l'universel, et de l'universel en tant qu'il est capable d'opérer une détotalisation, c'est-à-dire d'ouvrir «une brèche dans toute totalité clôturante, satisfaite, et d'y relancer l'inspiration» (Jullien F., 2008, p. 183). C'est ici explicitement aux droits de l'homme que revient cette fonction détotalisante et, dans la lignée de la troisième Critique, régulatrice, ou plus exactement à la *négativité* des droits de l'homme, en tant que c'est leur absence ou leur défaut qui «fait surgir à vif un universel de l'humain» (Jullien F., 2008, p. 185), sans que cet humain doive être positivement défini, sauf à retomber dans un «catéchisme humaniste» (Jullien F., 2008, p. 257).

Dans ce livre sur l'universel détotalisant, la Chine joue un autre rôle que dans le livre sur l'idéal. Elle n'est plus tant le révélateur (au sens photographique du terme) de l'Europe que l'aiguillon extérieur, hétérotopique à nouveau, qui pousse à la construction d'un sens commun, d'un *topos* commun de l'homme, d'une entente ou d'une connivence à large échelle. L'hétérotopie est donc mise au service de la recherche d'un *topos* commun: par elle, il s'agit d'ouvrir un «commun de l'intelligible», qui fait fond semble-t-il sur un «transcendental de l'intelligible» caractérisé comme *universalisant*, car poussant toujours plus loin l'effectivité du partage. Alors que le livre sur l'idéal met en évidence ce que les Chinois *n'ont pas* — à savoir un plan d'idéalité dégagé de manière autonome —,

le livre sur l'universel table sur une notion commune de l'universel humain, dans sa fonction transcendante négative.

Mais là aussi, le livre se conclut sur une tâche à accomplir: s'il ne s'agit pas d'explorer l'idéal dans ses ressources et sa fécondité pour l'identité européenne, il s'agit d'explorer l'humain dans ces écarts mêmes pour trouver un commun non dans un universel de surplomb, qui serait dogmatique, mais dans un universel détotalisé que Jullien appelle un «universalisant», pour bien souligner l'aspect de processus continué qui anime l'effectivité du partage. Il y a donc une opérativité du dialogue par lequel s'ouvre un commun de l'intelligible qui culmine, si je vois bien, dans une éthique de la traduction, dont l'auteur dit qu'elle est la seule éthique possible du monde global à venir. Et on le comprend bien: la traduction ne suppose précisément aucune langue de surplomb, aucune troisième langue qui serait la mesure des deux premières, mais reste strictement transversale, dans une sorte d'interlocution réciproque où se construit un monde commun. La traduction est donc l'une des figures de cet universalisant détotalisant que Jullien appelle de ses vœux.

Le lien ne semble pas clair toutefois entre les deux dimensions de la détotalisation que mentionne Jullien: d'une part, une détotalisation opérant de l'intérieur, endogène, donc, fondée sur la force insurrectionnelle des droits de l'homme, force opératoire négative universelle de dire non; d'autre part, une détotalisation opérant à partir de l'extérieur — exogène, donc —, mise en œuvre par écart culturel, par une altérité dessillant le regard sur soi-même et ouvrant ainsi un espace d'intelligibilité commun. Cette indétermination se traduit jusque dans la conceptualité philosophique de Jullien, puisque le principe régulateur des droits de l'homme est qualifié du «seul transcendantal que je reconnaisse», alors même que le processus d'exploration de l'humain que constitue la détotalisation exogène table pourtant sur un autre transcendantal, celui de l'intelligibilité. Si l'on incline à utiliser le principe de charité herméneutique, on se contentera donc, pour articuler sinon réconcilier ces deux transcendants, de dire a minima que dans *De l'universel*, ..., l'universel se comprend comme un universalisant non synthétique, non représentationnel mais opératoire, un transcendantal détotalisant de manière soit endogène (droits de l'homme), soit exogène (intelligibilité).

Que ce soit donc sous la figure du regard transcendantal portant toujours au-delà du simple donné (Mattéi), du regard critique informé par des idéaux universalistes (Dewitte), d'une idéalité rectrice de la réalité (Jullien) ou d'une détotalisation de la clôture (Jullien encore), toutes ces

thèses sur l'identité européenne reconduisent la thèse originellement husserlienne d'un accès privilégié de l'homme européen à l'universel. S'il y a un point commun entre toutes ces reconstructions de l'identité spirituelle européenne, de Husserl à Jullien, c'est que l'érection de l'idéal permettant de se détacher du plan de l'immédiateté empirique est toujours pensée sous l'égide de l'universel: hors l'empirie, il n'y a de salut que dans l'universel, pourrait-on dire. Autrement dit, dans cette ligne de pensée, il importe moins à l'idéal d'être idéal que d'être universel. Ce saut dans l'universel, préalable supposé de toute pensée authentiquement critique, s'il est explicitement mis au crédit de l'Europe par Husserl et, avant lui, par Hegel, est aussi le geste philosophique le plus commun (au double sens de banal et de partagé) de la pensée idéaliste depuis Platon.

Mais l'alternative idéaliste entre l'immédiateté empirique et l'idéalité universelle est-elle complète? N'y a-t-il pas, dans ce saut vers l'universel, une extrapolation induite qui ignore toute une zone d'idéalité qui, pour être idéale et donc arborant quelque chose *qui n'est pas le cas*, n'en est pas pour autant universelle? Et ne pourrait-on pas dire que cette extrapolation, qui est certes à sa place dans le domaine mathématique où l'idéalité est immédiatement universalité (encore que ce ne soit pas la perspective des Chinois, si l'on en croit Jullien²), devient induite dans ce qu'on appelait les sciences de l'esprit? Il y aurait là en fait, dans cette filiation husserlienne de la quête d'une identité européenne, une double extrapolation, ou une extrapolation à double détente: une extrapolation idéaliste préalable, légitimée par les mathématiques, de l'idéalité en général vers l'universalité: il n'y aurait d'idéalité qu'universelle, dans tous les domaines de la pensée, et notamment dans toute pensée critique. Et deuxièmement, une extrapolation «identitaire» consistant à distinguer l'universel comme la marque caractéristique de l'Europe, dont la philosophie serait le dépositaire privilégié. C'est dans la philosophie que se sédimenterait en quelque sorte l'identité européenne, car c'est elle qui, conformément à la démarche réflexive qui est la sienne, serait le lieu même de l'appropriation raisonnée de l'universel.

Toutefois, si l'on arrivait à montrer qu'il y a là des extrapolations *indues*, alors on montrerait que cette assimilation de l'idéal à l'universel, puis de l'universel à l'Europe est en réalité de l'ordre du *préjugé*; et l'on pourrait alors facilement défendre l'hypothèse selon laquelle cette extrapolation à double détente serait même le *préjugé européen* par

² Voir son chapitre consacré aux mathématiques chinoises dans Jullien F., 2009.

excellence. Deux voies très diverses s'offrent à nous pour manifester, puis en conséquence réfuter ce préjugé. D'une part, une voie descriptive-empirique consistant à mettre en évidence toute une palette de performances typiquement européennes, au sens de historiquement nées dans l'aire géographique de l'Europe, et qui ramènerait ainsi la spécificité européenne à une série d'accomplissements «pratico-historiques» plutôt que proprement philosophico-théoriques: on passerait alors en revue de grandes réalisations historiques comme la division manufacturière du travail, la naissance de la démocratie, la construction de l'État, le développement du capitalisme, la formation de la nation ou la mise en place de la sécurité sociale. La construction de l'Union pourrait d'ailleurs ainsi apparaître comme la dernière en date des grandes performances historiques de l'Europe. On obtiendrait alors à tout le moins une image bien moins spiritualiste de l'identité européenne, mais non moins plausible, que celle mise en évidence dans la tradition idéaliste dominante que nous avons observée jusqu'ici.

Mais on pourrait d'autre part emprunter la voie plus théorique d'une critique philosophique de cette assimilation hâtive de l'idéal à l'universel (première extrapolation), qui ensuite rendrait caduque, par ricochet en quelque sorte, la vision spiritualiste de l'identité européenne (deuxième extrapolation). Cette voie pourrait d'ailleurs se prévaloir de toute une tradition de penseurs qui, tout européens qu'ils fussent, n'ont *pas* suivi la voie de l'idéal, sans toutefois renoncer à l'élaboration d'un point de vue critique: on peut citer ici dans cette lignée Aristote, mais aussi Montesquieu, le Smith de la *Théorie des sentiments moraux*, Bentham, Condorcet, Mill, Wollstonecraft, Marx, mais aussi Rorty ou Sen — bref, exactement le type de penseurs que ce dernier qualifie avec raison de «comparatistes» (par opposition aux «institutionnalistes transcendants» comme Hobbes, Kant et Rawls) et dont, dans le domaine de la philosophie politique, il caractérise la démarche de la sorte: «Même si ces auteurs ont des conceptions très différentes des exigences de la justice et s'ils ont proposé des modes de comparaisons sociales tout à fait distincts, on peut dire, en exagérant à peine, qu'ils étaient tous engagés dans des comparaisons entre sociétés existantes ou qui pouvaient supposément émerger, et qu'ils ne limitaient pas leurs analyses à la quête transcendante d'une société parfaitement juste. Ce qui intéressait au premier chef ces adeptes de comparaisons entre réalisations, c'était d'éliminer certaines injustices manifestes du monde qu'ils avaient sous les yeux» (Sen A., 2009, p. 32). C'est là une manière fort suggestive de mettre en

évidence toute une tradition de pensée critique qui ne se réclame pas de la rection d'un splendide idéal pour dégager son plan d'idéalité, mais emprunte la démarche plus modeste d'un idéal émergé de la comparaison pour ainsi dire horizontale entre réalités existantes. Si Sen définit ici avec pertinence la démarche de politique normative qui caractérise la tradition à laquelle lui-même se rattache, il n'élabore toutefois aucunement la théorie métaéthique que présuppose, pour une théorie qui se veut critique, l'abandon de son architecture universaliste.

Philosophiquement, cette voie reviendrait à se donner pour tâche d'élaborer une théorie critique qui n'abandonnerait pas le plan de l'idéalité (car aucune théorie critique ne peut, en tant que critique précisément, faire l'économie du plan d'idéalité à partir duquel elle exerce sa critique), mais refuserait de l'assimiler derechef à l'universel. Il s'agirait donc d'assurer un point de vue transcendant le contexte d'immersion de la réalité, sans basculer dans l'extrapolation vers l'universel auquel on assimile indûment la capacité critique d'une part, et l'identité européenne de l'autre. Certes, comme le montrent les quelques penseurs «comparatistes» cités ci-dessus, cette voie a sa tradition en Occident, et a donc été *mise en œuvre* en tant que pensée critique; il n'est pas sûr toutefois, comme il vient d'être dit, qu'elle ait reçu pour autant une théorisation adéquate. Renonçant à toute forme d'universalisme fondé en raison, elle s'est en effet toujours exposée au reproche de valoriser indûment telle ou telle prémisses normative historico-contingente, et ce, sans véritablement chercher à s'en défendre: toute accaparée par ses visées mélioristes concrètes, la tradition comparatiste s'est en général peu préoccupée d'élaborer une théorie métaéthique qui l'aurait protégée du reproche d'inverser l'universalisme en arbitraire particulariste des grammaires morales. C'est d'ailleurs une des caractéristiques de la tradition comparatiste que de valoriser les soucis d'éthique concrète au détriment des considérations métaéthiques qui en assoieraient les fondements théoriques. Cette tâche ne saurait pourtant être négligée, non seulement dans la perspective d'une théorie éthique générale, mais aussi dans celle, plus restreinte mais conjointe, d'une dissipation du préjugé ou de l'illusion idéaliste tenace concernant l'identité européenne.

Or, cela peut être fait, à mon sens, à la condition d'identifier l'idéalité non à l'universalité, mais au concept bien plus différencié de *contre-factualité*. Ce qui importe à l'idéalité, en particulier à l'idéalité morale qu'il faut bien démarquer de l'idéalité logique, mathématique ou scientifique «galiléenne», c'est non pas d'être *universelle*, mais *contre-factuelle*:

d'exprimer, dans un rapport *critique* par rapport à la réalité qui est, *quelque chose qui n'est pas*. Cette explicitation de l'idéalité en termes de contrefactualité est le pas préalable décisif pour briser l'extrapolation indue qui résume l'idéalité à l'universalité³.

Deux choses peuvent être précisées en guise d'éclaircissement: premièrement, la contrefactualité est certes une forme d'*idéalité*, mais toute idéalité n'est pas pour autant contrefactuelle: la signification des mots, par exemple, est assurément idéale (car on peut bien grimper sur un arbre, mais pas sur la signification d'un arbre), mais elle n'est pas contrefactuelle, car elle ne se pense pas en *opposition* ou en *contrepoin*t de la réalité à laquelle se réfère le mot arbre. On ne compare pas la signification d'un mot à la réalité qu'il désigne; mais un contrefactuel, si. La contrefactualité n'est donc qu'un mode de l'idéalité, et ne la caractérise pas toute.

Deuxièmement, toute contrefactualité n'est pas une contrefactualité *morale*: en disant «Si j'étais plus jeune, je ferais des mathématiques», j'invoque un contrefactuel, mais qui n'a pas de valeur morale. Pour traverser la route, j'effectue l'anticipation contrefactuelle que je rejoins l'autre trottoir sain et sauf: j'invoque la contrefactualité de ce qui n'est pas encore le cas pour orienter mon action, mais cette contrefactualité ne peut pas être dite morale. Est donc dite morale la contrefactualité qui prend pour objet une réalité sous le rapport critique de la *justesse*, c'est-à-dire de ce qui peut

³ Paradigmatique à cet égard apparaît la conception que se faisait Husserl de l'éthique, telle qu'il l'exprimait dans son cours de 1924: «Telle est ainsi la question déterminante pour la possibilité d'une doctrine éthique: y a-t-il des principes universels, y a-t-il des lois suprêmes d'un point de vue normatif grâce auxquelles tous les buts que se fixe la volonté, et plus précisément toutes les fins ultimes possibles se distinguent, devant le forum de la raison, en corrects et incorrects, et auxquels tous les buts humains particuliers doivent a priori satisfaire, pour simplement pouvoir accéder au titre de candidats à la moralité?» («Die für die Möglichkeit einer ethischen Kunstlehre bestimmende Frage ist dann die: Gibt es allgemeine Prinzipien, gibt es normativ oberste Gesetze, nach denen sich alle Willensziele, und insbesondere alle möglichen Endzwecke, vor der Vernunft als richtige und unrichtige scheiden, und denen alle besonderen menschlichen Zwecke a priori Genüge tun müssen, um überhaupt als rechtmässige in Frage kommen zu können?», Husserl E., 1994, p. 8). Exemplaire à plus d'un titre, cette citation l'est entre autres choses par la manière dont elle caractérise la contrefactualité éthique: celle-ci, placée sous la judicature de la raison, devrait être condensée dans quelques principes universels permettant a priori de faire le départ, parmi la foule disparate des buts humains rassemblés maintenant sous un seul point de vue, entre le correct et l'incorrect. Se dessine ainsi l'image d'une éthique qui est l'équivalent pratique de la logique dans le domaine théorique: l'éthique comme doctrine ou *Kunstlehre* doit accomplir pour la volonté ce que la logique, comme *Kunstlehre* visant la vérité, doit accomplir pour la pensée.

être apprécié en termes normatifs (bon/mauvais, bien/mal, juste/injuste, moralement nécessaire/indifférent ou interdit, etc., selon la grammaire choisie). La contrefactualité morale se caractérise ainsi entre autres par son caractère déterminé, puisqu'elle est *contrefactualité*: elle prend pour objet quelque chose de factuel, pour lui opposer quelque chose qui n'est pas. C'est ce qui explique que la voie philosophique «comparatiste», comme nous l'avons appelée à la suite de Sen, ne vise pas la réalisation d'une Cité ou de principes idéaux, au sens de la perfection idéale, mais vise plus modestement à *corriger ce qui est*. Comme le dit Sen à ce propos, «Ceux qui faisaient campagne pour l'abolition de l'esclavage aux XVIII^e et XIX^e siècles ne se dépensaient pas ainsi dans l'illusion qu'abolir l'esclavage rendrait le monde parfaitement juste. Ils disaient plutôt qu'une société esclavagiste est totalement injuste [...]. C'est ce diagnostic d'une injustice intolérable qui fait de l'abolition de l'esclavage une priorité absolue, sans qu'il fût pour cela nécessaire de rechercher un consensus sur les contours d'une société parfaitement juste» (Sen A., 2009, p. 47). En d'autres termes, la contrefactualité *faible* de l'anticipation d'un monde *plus* juste suffit à assurer l'innovation ou le progrès moral, dans un sens qui n'est pas accessible à l'universalisme moral: «Dans la perspective de l'institutionnalisme transcendantal (où le seul clivage se situe entre le parfaitement juste et tout le reste), on ne peut pas dire grand-chose du progrès de la justice qu'a constitué l'abolition de l'esclavage» (Sen A., 2009, p. 47-48).

C'est de ce type d'intuitions normatives qu'entend rendre compte le concept métaéthique de contrefactualité, en lieu et place de celui d'universalité. L'idée directrice en est que c'est à chaque fois l'anticipation d'une situation *autre*, donc *contrefactuelle* — meilleure, plus désirable, plus juste, plus souhaitable, plus satisfaisante, peu importe la modalité de l'intentionnalité morale qui la guide — qui constitue le point d'ancrage de toute évaluation morale; et que cet autre contrefactuel est triplement déterminé: premièrement, il est déterminé, comme on vient de le voir, quant à l'objet par rapport auquel il est contrefactuel; détermination objective, en ce sens, où l'objet peut être extrêmement particulier (le comportement de mon voisin) ou très général (les pratiques du capitalisme financier ou l'individualisme contemporain, par exemple), ce qui n'empêche nullement l'objet d'être déterminé. Deuxièmement, il est déterminé quant à ce qui motive son invocation; détermination motivationnelle, donc, eu égard à *la raison pour laquelle* on est appelé à l'invoquer, générant ainsi ce qu'il faut appeler dans un sens très large un *conflit* (voir Hunyadi M., 1995). Enfin, troisièmement, l'autre contrefactuel est

déterminé dans son idéalité même; détermination substantielle, si l'on veut, en tant que le contrefactuel représente *quelque chose* qui est encore idéal mais que l'on souhaite voir advenir (plus de paix avec son voisin, plus de solidarité dans la société).

Cette vision d'une contrefactualité à chaque fois déterminée sous ce triple aspect est en relation étroite avec une vision contextuelle de la morale, car, comme je l'ai montré ailleurs (voir Hunyadi M., 2008 et 2009) chacune de ces déterminations est consubstantiellement liée au contexte des agents moraux — y compris la troisième, celle qui est spécifiquement rattachée à l'idéalité. C'est celle-ci que j'aimerais examiner pour conclure, notamment dans son rapport à l'universalité, car c'est elle qui se rattache à la vision idéaliste de l'identité européenne dans les quatre ouvrages que nous avons pris en compte sous ce rapport.

Une théorie critique qui se veut contextualiste tout en refusant de recourir à l'universel — ce qui, notons-le bien, ne veut pas dire qu'il soit relativiste — doit pouvoir affronter le paradoxe suivant: si notre contexte est universaliste, alors pourquoi une morale contextuelle ne devrait-elle pas faire recours à l'universel? Pourquoi une morale contextuelle devrait-elle se détourner d'un universalisme qu'elle trouve précisément dans son contexte? Jullien par exemple distingue quatre formes d'universalismes nés en Europe: l'universalisme conceptuel grec, le cosmopolitisme moral stoïcien, l'universalisme juridique romain, l'universalisme sotériologique de Paul — pour ne rien dire des universalismes plus tardifs, comme celui de Kant; comment imaginer les ignorer, simplement du fait que ces sont des universalismes? Ce paradoxe pourrait aller jusqu'à l'auto-réfutation: refuser l'universalisme au prétexte que les ressources contextuelles suffisent à élaborer une morale complète, et dans le même temps refuser l'une des ressources essentielles qui structurent ce contexte simplement *parce qu'elle est universaliste* pourrait tenir soit de l'inconséquence pure et simple, soit d'un dogmatisme anti-universaliste qui n'a rien à envier à aucun autre dogmatisme. Le contextualisme anti-universaliste serait ainsi pris au piège de son propre contexte.

Mais que veut dire la thèse, incontestable, que notre contexte est universaliste? Cela veut dire que l'architecture normative de notre contexte, telle qu'elle s'est sédimentée au cours des siècles et telle qu'elle s'exprime dans la production normative (juridique, politique, morale) publiquement reconnue d'aujourd'hui, repose sur des normes universalistes dont les principes sont consignés dans les droits de l'homme, et qu'aucune loi particulière ne peut venir démentir. On peut gloser à

l'infini sur le sens philosophique de cet universalisme, et donc sur le statut à conférer aux droits de l'homme: représentent-ils par exemple une «capacité 'universalisante'», comme le veut Jullien, une puissance de négativité dont le défaut «fait surgir à vif un universel de l'humain» (Jullien F., 2008, p. 183 et 185) ou faut-il leur conférer un sens plus directement humaniste, comme le veut Todorov (voir par exemple Todorov T., 1998) ou sont-ils à comprendre comme l'expression des conditions formelles présidant à l'institutionnalisation d'un droit politiquement autonome, comme le dit Habermas⁴? Peu importe ici. Quel que soit leur statut métaéthique ou métajuridique, leur mise en œuvre revient à faire de la norme d'égalité ou de non-discrimination l'une des normes suprêmes de tout dispositif normatif légitime, de sorte que toute discrimination envisagée doit faire l'objet d'une justification rigoureuse au nom des droits de l'homme eux-mêmes⁵. C'est là une autre manière de dire que *les droits de l'homme expriment la compréhension universaliste que nous avons de nous-mêmes*; ils sont l'expression d'une identité universaliste qui refuse de faire de quelconques distinctions particularistes des distinctions juridiquement et moralement pertinentes. Que notre contexte soit universaliste veut donc dire que seules peuvent y prétendre à la légitimité publique des normes qui soient en cohérence avec cette identité universaliste. Que nous ne soyons plus des sujets du Roi, mais des sujets de droit exprime très fondamentalement la compréhension égalitaire-universaliste que nous avons de nous-mêmes. Un contextualisme conséquent se doit d'affirmer très fortement ce lien entre les principes normatifs ultimes qui structurent une société et *l'identité* qu'ils expriment. Pour le dire plus nettement encore, le contextualisme doit tenir que les catégories ultimes d'un droit universaliste ne ressortissent pas à une catégorie spéciale de validité (la méta-catégorie qui exprimerait l'essence

⁴ Voir Habermas J., 1997, chap. III.

⁵ Voir en ce sens la très remarquable étude de Renaut A., 2007. Selon Renaut, trois phases sont désormais à distinguer dans la dynamique de l'égalité, telle qu'elle s'est imposée à nos démocraties modernes: le régime ancien de l'inégalité, où les êtres sont hiérarchisés selon leurs différences (homme/femme, Grec/Barbare, citoyen/esclave); le régime moderne de l'égalité qui, pour considérer tous les hommes égaux en droits, résorbe leurs différences; enfin, la phase actuelle qui, ne se satisfaisant pas de cette réduction à l'identique, entend faire reconnaître les différences, sans céder à l'idéal d'égalité moderne. À l'exemple de la politique universitaire, Renaut montre que, loin de contrevenir à une politique d'égalité, des mesures compensatrices (discrimination positive), ciblées sur les personnes culturellement défavorisées (culture générale, maîtrise de la langue), *accompliraient* au contraire le principe d'égalité des chances.

rationnelle du droit, par exemple) qu'il appartiendrait tout particulièrement à la philosophie de mettre en évidence, mais traduisent dans le langage du droit les plus hautes exigences de notre identité morale.

C'est la raison pour laquelle le contextualisme anti-universaliste n'est pas pris au piège de son contexte universaliste. Les ressources universalistes dont nous disposons non seulement peuvent, mais doivent être mobilisées pour exprimer nos convictions morales; ne pas le faire serait renoncer à notre identité même — car une identité universaliste est *aussi* une identité. L'anti-universalisme *métaéthique* que défend le contextualisme ne doit pas être confondu avec le rejet des prétentions universalistes de nos systèmes juridiques et moraux; celles-ci sont toutefois considérées comme exprimant non une nécessité de la pensée, non une essence rationnelle enfin réalisée ou en voie de réalisation, mais *l'identité* que nous souhaitons nous donner à nous-mêmes et, sur un mode plus optatif, la manière dont nous souhaitons que les autres se comprennent eux-mêmes, ce qui est évidemment une toute autre affaire. Mais ce qui importe au contextualisme, c'est qu'au niveau *métaéthique*, ce rapport entre les plus hauts principes normatifs d'une société donnée et l'identité de ceux qui les soutiennent soit à chaque fois reconnu, afin que ceux qui ne partagent pas les mêmes principes ne soient pas rejetés du côté de l'ignorance, de la barbarie et de l'idiotisme; l'anti-universalisme *métaéthique*, qui peut parfaitement coexister avec une compréhension universaliste de soi, est une condition de l'ouverture à l'altérité d'autrui. Le socle ultime de nos convictions morales repose non sur les argumentations morales, qui plutôt les explicitent ou les traduisent dans le langage philosophique (comme on peut aussi les traduire dans le langage juridique), mais sur la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Ce qui importe donc au contextualisme, c'est l'affirmation d'un lien indissoluble entre la morale et l'herméneutique de soi.

Si l'on admet cette prémisse *métaéthique* forte qui fait le cœur même du contextualisme, alors on peut voir aussi combien l'idée d'un accès privilégié de l'Europe à l'universel doit être soigneusement affinée. Que l'Europe soit, en un sens historique et géographique, le foyer de l'universel, ou l'un des foyers de l'universel (car le bouddhisme ne développe-t-il pas lui aussi une vision universaliste de l'homme? C'est même pour cela qu'il a été expulsé de l'Inde et de son système de castes), c'est incontestable. Mais les thèses évoquées ci-dessus ne se contentent évidemment pas d'une attribution aussi contingente: elles veulent dire beaucoup plus. Elles veulent dire que l'universalisme européen réalise quelque

chose qui est de l'ordre de la *vérité*, parce qu'il aurait mis au jour quelque chose qui est inévitable à la pensée même; et c'est d'avoir reconnu cette nécessité qui conférerait à l'Europe sa supériorité spirituelle, supériorité «transcendantale» que Mattéi, Dewitte ou Jullien veulent d'ailleurs, de manière caractéristique, tous explicitement revivifier. Mais si l'on parvient à montrer, comme nous avons tenté de le faire, que le passage à l'universel relève plus d'une extrapolation indue que d'une nécessité consubstantielle à la pensée critique, alors la thèse d'un accès privilégié de l'Europe à l'universel révèle son caractère idéologique de préjugé, qui en dit plus sur la manière dont l'Europe cherche à se comprendre elle-même que sur la nature de l'universel. Ce pourrait même être le préjugé européen par excellence. Dissiper ce préjugé serait donc une tâche préalable essentielle si l'on souhaite véritablement satisfaire aux réquisits d'ouverture qu'exige la formation du nouvel homme européen que l'on voit naître sous nos yeux.

L'idéal européen est trop entaché de sa majuscule, qui toujours menace. Si l'homme européen doit être véritablement ouvert à l'altérité d'autrui, il ne doit pas structurer son identité autour d'idées universelles en tant que canoniques pour l'humanité, comme le voulait Husserl; car il y a fort à parier que vu de l'extérieur, ce stock d'idées universelles, toutes généreuses qu'elles soient, ressemble à s'y méprendre à l'identité identitaire d'un fonds spirituel excluant ceux qui n'ont pas l'heur de figurer sur le même arbre généalogique. C'est là évidemment tout le contraire de l'ouverture requise. L'universalisme européen ne doit pas être celui d'*idées universelles canoniques*, mais celui, plus modeste, d'une ouverture vers un monde commun à venir structuré par une compréhension de soi partagée. Ce monde commun se construira non si l'on exhibe la supériorité transcendantale de ses principes normatifs, mais s'il représente aux yeux de ceux qui n'en sont pas la contrefactualité faible de ce qui est désirable pour eux, et dont ils sont prêts à partager les prémisses. Cela étête certes notre idéal de sa splendide majuscule, mais c'est la condition à laquelle notre identité universaliste pourra paraître consister en un principe d'ouverture, non de fermeture.

Université catholique de Louvain
Institut supérieur de Philosophie
Place du Cardinal Mercier, 14
B-1348 Louvain-la-Neuve
Mark.Hunyadi@uclouvain.be

Mark HUNYADI

BIBLIOGRAPHIE

- DEWITTE, Jacques (2008). *L'exception européenne. Ces mérites qui nous distinguent*, Paris, Michalon.
- DU ROY, Olivier (2009). *La Règle d'or*, Paris, Cerf.
- HABERMAS, Jürgen (1997). *Droit et démocratie: entre faits et normes*, trad. de Rainer ROCHLITZ et Christian BOUCHINDHOMME, Paris, Gallimard.
- HUNYADI, Mark (1995). *La vertu du conflit*, Paris, Cerf.
- (2008). *Morale contextuelle*, Québec, Presses universitaires de Laval.
- (2009). «L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou: comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas?» in *Revue Philosophique de Louvain*, 107, n. 2, p. 319-349.
- HUSSERL, Edmund (1976). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. GRANEL, Gallimard, Paris.
- (1994). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, herausgegeben von Henning PEUCKER, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher.
- JULLIEN, François (2008). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard.
- (2009). *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris, Seuil.
- MATTÉI, Jean-François (2007). *Le regard vide. Réflexions sur l'extinction de la culture*, Paris, Flammarion.
- RENAUT, Alain (2007). *Égalité et discrimination. Un essai de philosophie politique appliquée*, Paris, Seuil.
- SEN, Amartya (2009). *L'idée de justice*, trad. de Paul CHEMLA, Paris, Flammarion.
- TODOROV, Tzvetan (1998). *Le jardin imparfait*, Paris, Grasset.

RÉSUMÉ — Dans l'européologie contemporaine domine l'idée husserlienne de l'Europe comme figure spirituelle ayant un rapport privilégié à l'universel. Que ce soit sous la figure du regard transcendantal portant toujours au-delà du simple donné (Mattéi), du regard critique informé par des idéaux universalistes (Dewitte), d'une idéalité rectrice de la réalité (Jullien) ou d'une détotalisation de la clôture (Jullien encore), toutes ces thèses sur l'identité européenne reconduisent la thèse d'un accès privilégié de l'homme européen à l'universel. À travers la lecture de ces quatre contributions, on interrogera le rapport qu'elles postulent entre idéalité et universalité, mais aussi entre pensée critique et universalité. Si ce rapport pouvait être mis en question, alors la thèse du lien privilégié de l'Europe à l'universel apparaîtrait comme le résultat d'une double extrapolation, dont aucune n'est convaincante.

ABSTRACT — Contemporary europology is dominated by Husserl's idea of Europe as a spiritual form with a privileged relationship to the universal. Whether in the form of the transcendental look always leading beyond the simple given (Mattéi), the critical look informed by universalist ideals (Dewitte), an ideality guiding reality (Jullien) or a detotalisation of closure (also Jullien), all of these theses on European identity reinstate the thesis of a privileged access of

European man to the universal. Through reading these four contributions we will inquire into the relationship they postulate between ideality and universality, but also between critical thought and universality. If this relationship could be questioned, then the thesis of the privileged bond between Europe and the universal would appear to be the result of a double extrapolation, neither of which is convincing (transl. by J. Dudley).