

ÉTHIQUE UNIVERSELLE ET MONDIALISATION

Uchang Kim, Christine Klein-Lataud

Presses Universitaires de France | « Diogène »

2012/1 n° 237 | pages 52 à 74

ISSN 0419-1633

ISBN 9782130593393

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-diogene-2012-1-page-52.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ÉTHIQUE UNIVERSELLE ET MONDIALISATION

par

UCHANG KIM

I

La mondialisation et la recherche d'une éthique mondiale. Si la pluralité des cultures est un phénomène qui traverse l'histoire humaine, l'état actuel du monde en fait matière à réflexion et exige une pragmatique sérieuse pour résoudre les problèmes qu'elle pose.

La mondialisation marque notre modernité tardive. Le moment présent dans l'histoire humaine se caractérise par une circulation accrue des biens, des personnes et des informations à l'échelle de la planète, en grande partie sous l'effet de la dynamique née de l'économie capitaliste. Inévitablement, les diverses expériences vitales qui ont engendré des unités locales éparpillées sur la vaste surface du globe sont en train de se rapprocher, faisant du globe un unique *Lebensraum* pour l'humanité entière. Ainsi se génèrent confusion et conflit, mais s'ouvrent aussi de nouvelles opportunités. Ce qui est préoccupant, évidemment, ce sont la confusion, le conflit et la dégradation de la vie qui les accompagnent, jusqu'à la condition de lutte permanente pour la vie, sinon à coups de dents et de griffes, du moins par la ruse et la manipulation qui dégradent la dignité humaine.

Dans ce processus de mondialisation, il devrait exister des moyens d'éviter ces effets négatifs – du moins en ce qui concerne l'apparition des conflits de grande envergure. La nécessité d'un régime de paix et de coexistence est pressante, particulièrement là où la mondialisation provoque des déplacements de populations hors des limites sociales, politiques et culturelles existantes ; mais il faut également un effort pour concevoir des moyens de transcender les divergences et antagonismes potentiels qui surgissent à travers ce mélange mondial d'institutions et d'idées incompatibles.

Ce que nous pouvons espérer ultimement est un nouvel ordre mondial capable de concilier les divers éléments qui sont en train de se rejoindre, établissant, d'une part, des limites aux dangers de déshumanisation et promettant, de l'autre, un meilleur épanouissement de la vie humaine – et de la vie en général. Cet ordre pourrait émaner, peut-on imaginer, de quelque chose comme un gouvernement mondial, doté des outils politiques et juridiques permettant de maîtriser les dégâts et de promouvoir la paix, sans pour

Diogenè n° 237, janvier 2012.

autant reproduire le modèle d'un État-nation avec son programme de culture nationale unitaire. Cependant, un gouvernement voire un ordre juridique mondial n'existent que dans un horizon lointain, et il n'est même pas certain qu'il soit désirable. Entre temps, des unités politiques séparées, habituellement des États-nations, auraient la responsabilité de protéger les droits des peuples vivant au sein de leurs frontières et ayant des valeurs culturelles différentes. Mais il n'est guère facile d'élaborer un programme politique solide. Mieux vaudrait donc s'adresser à des penseurs et des intellectuels internationalement organisés pour mettre au point un programme coopératif d'éthique universelle au niveau des idées, sans lien avec l'action politique directe, pour établir les règles de ce qu'il faut faire et ne pas faire, puis aider à une prise de conscience internationale quant à la nécessité d'une coexistence pacifique entre les peuples et les cultures. On aboutirait, peut-on espérer, à la constitution d'une charte internationale établissant des directives minimales en vue d'une coexistence multiculturelle.

Outre les problèmes pratiques liés à l'organisation de forums internationaux susceptibles de produire une telle charte, il existe évidemment des doutes sur la possibilité même d'une éthique universelle indépendante du contexte culturel produit par le développement historique d'une société donnée, avec la tradition qui l'accompagne. Mais une éthique universelle adaptée au nouvel état du monde est elle-même un impératif éthique urgent. Si la totalité du globe devient un unique *Lebensraum* partagé par l'humanité entière, ou par une partie de l'humanité, il doit constituer un espace vivable, organisé autour d'instruments de protection des valeurs et des droits humains fondamentaux. On entend souvent que les codes éthiques varient selon les sociétés et les cultures, mais il est inconcevable qu'il n'existe pas de règles minimales pour protéger leur coexistence, des règles tirées des pratiques éthiques des différentes cultures. Un effet de l'interaction culturelle, que l'on constate aussi à notre époque, est la reconnaissance d'une humanité commune à tous les humains, quelles que soient les normes de cette commune humanité. Déjà, considérer les étrangers comme des êtres monstrueux et abominables est une habitude qui a largement disparu et qui est devenue, dans la plupart des cas, une curiosité historique ou préhistorique. Si tel est le cas, la coexistence pacifique des différences peut être reconnue comme une condition minimale pour habiter la planète. Cette reconnaissance peut servir de point de départ pour explorer les possibilités d'une éthique universelle plus complexe : en espérant que, outre un renforcement général de la pensée éthique, certaines règles puissent avoir une portée normative et qu'un effort international concerté soit entrepris pour les transformer en pratique politique concrète à travers le monde.

II

L'éthique et sa matrice culturelle. En réfléchissant à une éthique mondiale qui puisse recouvrir des sociétés différentes, il faut tenir compte des multiples contextes dans lesquels elle se situe. En fait, l'éthique est partie intégrante de ce complexe global qu'est la culture. L'éthique pratique peut être construite en tant qu'ensemble de règles normatives, mais elle est plus que l'échafaudage extérieur d'une communauté. Elle est l'ethos général d'une société, ou, plus largement, d'une culture. Cette culture, idéalement, est un contexte embrassant tous les aspects de l'existence, acceptée et partagée en tant qu'*habitus* par-delà les règles juridiques et éthiques. L'éthique serait un moment du processus d'auto-organisation d'une culture à travers les différentes couches d'habitudes et de concepts ayant trait à l'ensemble des relations sociales. On pourrait la poser comme normative mais on ne l'imposerait pas de la même manière que la loi et l'ordre social. Elle pourrait néanmoins servir d'agent intermédiaire entre l'État et la culture et, en cas de nécessité, comme ressource pour adopter des mesures légales. L'un des idéaux sociaux et politiques de l'Asie de l'est était représenté par un ordre social reposant sur la « transformation par la culture » ou « transformation par la vertu », plutôt que par la force de la loi, quoique l'idée de transformation culturelle ne soit pas allée jusqu'à se passer de règles éthiques à mi-chemin entre la loi et la culture.

Ces idées montrent à quel point est désirable un environnement de vie non coercitif, un univers vital autosuffisant et subtilement transformé par la culture, où la nécessité d'impératifs éthiques d'abord, puis d'un ordre légal et juridique, naît seulement sous la pression des circonstances. En tout cas, quelles que soient les limites des civilisations, orientale ou occidentale, nous pouvons penser, comme médiateurs de rencontres interpersonnelles, à des conduites telles que les bonnes manières, la courtoisie, la politesse ou l'hospitalité, qui étaient toutes comprises (pour revenir à la tradition d'Asie de l'est) dans l'idée de *ren* (仁) et de rituel (*li*, 礼). Nous pouvons alors espérer que ces diverses formes de conduite civile puissent aussi s'appliquer aux rencontres interculturelles – à commencer par l'hospitalité. Il ne s'agit vraiment que d'une réponse minimale aux besoins de notre époque mondialisée. Mais une telle éthique minimale pourrait à la longue devenir, espérons-le, un catalyseur pour construire une culture mondiale dans laquelle les divers groupes humains partageraient les multiples aspects de la vie quotidienne dans un ordre inclusif de tolérance, d'intégration et d'enrichissement. L'éthique serait alors un moment d'une culture capable de comprendre en elle-même tout le potentiel humain de notre humanité, au lieu d'être une série de préceptes, voire de me-

sures à imposer par la force juridique et politique pour protéger les droits et maîtriser les conflits. Il est question ici de la possibilité d'une culture universelle dont l'éthique formerait tout naturellement un volet. La mondialisation serait à cet égard à la fois un défi et une occasion de développer une culture mondiale et universelle.

Culture et universalité. Une culture est un ensemble de pratiques et d'habitudes formées par une tradition, le plus souvent ancrées dans un lieu d'origine, et recoupant l'univers de vie d'un peuple historique. Cet univers, quand on l'aborde thématiquement comme une culture, devient l'objet d'une réflexion qui dépasse la vie pratique. Il peut alors devenir un projet formatif conscient sous forme de totalité cohérente configurant les besoins expressifs de l'humanité – d'une partie particulière de l'humanité mais, dans la plupart des cas, susceptible d'être généralisée et étendue à la totalité du genre humain. C'est-à-dire que la culture, au-delà de ses caractéristiques originales, tend vers l'universalité. Celle-ci est elle-même l'idéal de la formation individuelle dans de nombreuses traditions culturelles. Si l'on peut oser une formule réductive, l'idéal d'une éducation humaniste, tant à l'est qu'à l'ouest, est souvent exprimé en termes de mouvement en spirale du moi vers l'universel. C'est l'idéal de la *Bildung* hégélienne, « *Erhebung zur Allgemeinheit* » ou, selon la définition de la culture personnelle de Chu Shi, souvent citée par les intellectuels confucéens en Corée, « habiter un principe unique et avancer avec dix mille changements [主一無適酬酢萬變] ». Ce principe s'applique aux efforts de l'individu pour atteindre l'éveil, mais on pourrait dire qu'il existe dans toute culture vivante, même s'il ne se traduit pas toujours en idéal éducatif.

Toutefois, l'idée d'universalité n'est pas exempte d'ambiguïté. La totalité projetée par une culture n'est pas une condition objective, mais le produit d'un processus subjectif qui englobe le monde objectif à travers une énergie centripète sans cesse en expansion. Un individu devient un sujet, un être centré, grâce à cette énergie centripète, incorporant le monde extérieur dans sa formation personnelle. Ce processus de subjectivisation est déjà à l'œuvre dans la communauté de l'individu ; et la signification de la culture réside dans ce qu'elle est une totalité subjectivement interprétée et assumée ; c'est à travers sa participation au processus collectif de subjectivisation, c'est-à-dire au sein d'une culture, qu'un individu réalise sa propre subjectivité. On peut dire, plus schématiquement et selon la formule d'Althusser, que l'individu ne devient sujet que par l'interpellation d'un sujet supérieur – quoique, dans ce cas, nous devons remplacer l'idéologie (le sujet supérieur qui, chez Althusser, « interpelle les individus en sujets ») par la totalité d'une culture. Ce mouvement de subjectivisation à la fois personnelle et collective transforme les besoins pratiques, liés aux condi-

tions d'existence matérielles et sociales, en expressions actives d'aspirations communiquées par le discours et façonnées par les arts ; et les instances concrètes et déterminées de la vie sont ainsi projetées au niveau d'une inclusivité totale, dans laquelle rien d'humain ne serait considéré comme étranger. Ainsi naît l'élan, collectif et individuel, pour s'élever au-dessus de la condition limitée de la contingence vers un horizon plus vaste, celui de l'universalité.

La culture globale en tant que système complexe. L'universalité qui va de pair avec ce processus de subjectivisation pourrait servir à développer une culture globale, mais elle porte également la marque de son origine individuelle. Une culture, même si son origine particulière est convertie en universalité, demeure le plus souvent un produit de l'appropriation du monde objectif par un sujet ancré dans le particulier, ce qui nie le caractère étranger de ce qu'on s'approprie, même si cette altérité est reconnue comme n'appartenant pas au monde humanisé du centre subjectif. L'universalité en ce cas est moins universelle qu'elle ne le prétend. Du point de vue de la construction d'une culture globale, une universalité proclamée peut devenir une source de conflit plutôt que d'intégration. Il y aurait autant de subjectivités et d'universalités qu'il y a de grandes cultures dans le monde, sources potentielles de conflits, voire réciproquement incompatibles.

Dans la vie quotidienne, un individu devient un sujet dans la collectivité à laquelle il appartient : cette subjectivité se négocie dans la contradiction, car la collectivité s'y oppose de toute sa présence assertive, alors que cette même collectivité ne se constitue comme sujet qu'en tant que somme des subjectivités individuelles, c'est-à-dire tant que les individus prennent part aux interactions qui constituent cette subjectivité collective. Comme nous le voyons tous les jours, un individu vit dans des relations sociales complexes (famille, parenté, amis, communautés de travail, nations, etc.) et peut entrer et sortir de ces collectivités en se mettant au diapason de leurs diverses demandes subjectives. Si l'on établit une analogie avec ces expériences quotidiennes, on peut imaginer une culture globale comme une pluralité de couches culturelles, chacune avec son propre centre subjectif : l'individu pourrait emprunter à ces ressources aux centres multiples dans les diverses situations de la vie ; on pourrait agir, au-delà des limites culturelles d'une nation ou d'une tradition, en tant que membre de l'humanité et partie du monde bioécologique (pas nécessairement au même moment).

Pour tenter de conclure de façon plus systématique sur les problèmes de la mondialisation culturelle, on peut imaginer la culture globale à venir comme un système complexe, sur le modèle des théories des systèmes complexes ; ce serait un système bâti sur une fédération de sous-systèmes de cultures locales ; chaque sous-

système aurait sa dynamique évolutive de cohésion mais en même temps serait en relation interactive avec les autres systèmes et le système global dans son évolution. Il s'agit d'un système culturel global très complexe et difficile à imaginer en tant que totalité dotée d'un ordre linéaire clairement reconnaissable, mais on peut espérer qu'il constituerait un tout cohérent, une totalité qui se recomposerait indéfiniment.

Intervention éthique et confirmation ontologique. Nous aimerions imaginer que cette totalité subjective de la culture globale naisse des sous-systèmes de subjectivisation constitués par les cultures locales. Le noyau catalyseur de cette émergence serait la tendance universalisante produite au niveau de la subjectivité par les sous-systèmes. Mais l'universalisme, comme nous l'avons vu plus haut, est autant cause de conflits que d'intégration. Toutes les subjectivités entrent en lutte les unes avec les autres, en même temps qu'elles établissent des relations de réciprocité grâce à des échanges dialectiques. La lutte débouche sur la synthèse. Il existe un substrat commun, un continuum, à la base des relations de rivalité. Ce substrat peut être révélé et reconnu par l'acte éthique, qui est en mesure de faciliter et de pacifier à un niveau plus conscient la tension entre des éléments contraires.

III

L'évolution historique de la culture. Parler du système complexe des cultures comme émergeant du processus de mondialisation et, en dernière instance, de son épiphanie transcendantale, peut sembler irréal et extravagant mais cela revient simplement à formuler de manière abstraite ce qui s'est produit au cours de l'histoire humaine. La culture ou la civilisation sont en fait le plus souvent le produit d'un contact et d'un échange entre des sociétés et des modes de vie différents ou, dans les cas les plus créatifs, du croisement et du métissage d'idées et d'artefacts de provenances diverses. En ce sens, la mondialisation existe depuis longtemps et a toujours été l'un des facteurs de l'évolution historique des civilisations humaines. Celle que nous observons aujourd'hui n'est qu'une phase très accélérée du même processus (cf. Warnier 2004, qui inscrit la mondialisation dans une vaste perspective historique).

Les êtres humains sont sans aucun doute des créatures profondément attachées à leur habitat, par leurs liens et souvenirs personnels, mais ce sont aussi des explorateurs que leur instinct porte à s'aventurer au-delà de ces habitats, ce qui fait de l'histoire humaine un récit de constante expansion physique et intellectuelle. Ce vagabondage peut résulter de circonstances extérieures, de guerres ou de désastres naturels, mais il a pu être également un nomadisme volontaire suscité par des urgences vitales ou par la

simple curiosité. À l'époque moderne, on a beaucoup souligné l'homogénéité raciale des Coréens, en grande partie pour affirmer l'identité nationale sous la menace du colonialisme japonais, mais des études de démographie historique montrent qu'il y a eu un flux constant de populations migrant vers la péninsule coréenne ; par exemple, les immigrants ont constitué 2 à 8 % de la population pendant plus de deux cents ans au début de la dynastie Koryo (918-1392) (Pak 1996 : 101 sqq.). Le commerce, dans de nombreux endroits du monde, y compris en Corée, a été le principal mode de distribution des marchandises à travers les frontières. Il a transformé les cultures des parties impliquées dans le commerce, non seulement parce qu'il s'accompagnait aisément d'échanges culturels, mais aussi parce que nul artefact n'existe dans la condition de *Ding-an-sich* dans l'esprit humain, sans être transformé en figure de la totalité du monde objectif compris culturellement et construit symboliquement : un signe pris dans ce système de significations qu'est la culture. Mais même sans la médiation des échanges commerciaux, les gens étaient sensibles à la diversité des façons de comprendre le monde qui arrivaient de l'étranger et s'ouvraient aux influences des pensées philosophiques et des croyances religieuses venues de l'extérieur. On peut citer en exemple la Corée, que l'introduction du bouddhisme au VI^e siècle transforma entièrement en société bouddhiste. Il faudrait ajouter, cependant, que l'arrivée du confucianisme et de la civilisation chinoise en général, qui ont vraiment donné à la nation sa forme, et plus récemment celle de la civilisation occidentale moderne, offrent des exemples plus complexes dans lesquels les idées ne sont pas seules en cause.

Affrontements culturels. La vitesse des contacts culturels et des interactions s'est donc vertigineusement accélérée dans les temps modernes. Le mouvement des biens, des gens et des idées s'est produit à une échelle massive avec le développement des moyens de transport et d'information, l'impérialisme puis le capitalisme global. Les idées franchissant les barrières culturelles ont également sapé tout effort de repli autarchique, car elles ont souvent colporté des modèles épistémiques, sociaux et économiques validés par le déploiement de biens et de pouvoir. Même sans l'appui du pouvoir militaire, le commerce, à l'époque moderne, a contribué à la formation d'un réseau mondial de produits et de services, en mesure d'agir sur des structures sociales étrangères et de les transformer. Il a alors stimulé des sociétés considérées comme moins développées. Plus que tout, l'importation du système d'économie industrielle, de la science et de la technologie a produit un formidable changement culturel dans le monde entier. Non seulement il a transformé en profondeur les sociétés et leurs modes de vie, mais il a poussé les jeunes à partir à l'étranger pour se former dans ces domaines et à rentrer ensuite pour transformer leur pays natal.

L'industrialisation, bien sûr, a fait éclater et parfois disparaître les cultures traditionnelles de nombreuses sociétés, désorientant, démoralisant, privant d'éthique la vie de ces sociétés politiquement et culturellement envahies. Le mouvement global s'est accéléré de façon exponentielle depuis les dernières années du vingtième siècle, précipitant les mêmes chocs que ceux de l'époque impérialiste – mais, ironiquement, ont commencé aussi à apparaître à l'échelle mondiale une uniformité, voire des imitations et assimilations réciproques, dans les marchandises, l'architecture, les styles de vie, les idéologies et les idées. Mais il est difficile d'y voir les signes de l'émergence d'une authentique culture mondiale, c'est-à-dire d'une culture se formant par un processus organique d'intégration entre des cultures ayant historiquement évolué dans différentes parties du monde. Derrière le conformisme virtuel de la culture, ce qui s'est produit est plutôt l'affaiblissement et la mise à mal des mécanismes de filtrage et de fusion mutuels, à savoir le processus d'intégration subjective. La compression du temps et de l'espace ne permet pas à ce processus d'intégration de prendre place.

IV

Multiculturalisme. Le multiculturalisme est un concept qui est apparu au moment où l'on a abordé les derniers problèmes liés au changement culturel résultant de la mondialisation, des chocs et de l'homogénéisation. Il est naturel que se soit manifesté le besoin de démêler les conséquences du contact et du mélange accru des cultures : le multiculturalisme est un outil conceptuel pour répondre à ce besoin. Ce qui a motivé la problématique du multiculturalisme semble avoir surtout été le mouvement des personnes, le plus souvent depuis les pays moins développés vers les pays plus développés. Avec l'expansion de leur économie, de nombreux pays industrialisés ont eu besoin de main d'œuvre recrutée ailleurs. La différence de richesse et les possibilités d'emploi ont également motivé la migration à partir des pays moins développés. La question de l'adaptation culturelle est devenue brûlante lorsque ces travailleurs migrants ont commencé à s'établir dans les pays où ils avaient d'abord été considérés comme des habitants temporaires, des *Gastarbeiter* comme on les appelait en Allemagne. Quand les travailleurs migrants s'installent, se pose la question de la façon de les intégrer dans la société. Une réponse est de leur offrir un statut légal approprié. On pourrait estimer que ce statut suffirait à les insérer dans l'ensemble de la société, quoique même ceci suppose un certain degré de compréhension culturelle, car l'attribution d'un statut légal exige un consentement libre et l'acceptation des droits et des devoirs qu'implique ce statut. Mais que faire s'ils n'apprennent pas la langue et la culture de la société où ils résident, et ce

non seulement pour la première génération mais pour les générations suivantes aussi, comme, semble-t-il, ce fut le cas des immigrants turcs en Allemagne ? On requiert dans ces cas une négociation culturelle ou même une assimilation culturelle des immigrants. Au début de cette année, on a appris que la chancelière allemande Angela Merkel et le premier ministre britannique David Cameron auraient reconnu publiquement l'échec du multiculturalisme dans leurs pays ; ils imputaient cet échec aux immigrants qui refusaient de s'assimiler à la culture dominante de leur pays d'adoption. Leur appartenance à un parti conservateur a pu rendre plus facile pour Merkel et Cameron de s'exprimer ouvertement, mais on peut présumer, à moins de réviser consciemment son point de vue selon une perspective critique et libérale, que l'identité culturelle forme la base de l'identité politique et du sens communautaire, et que l'acculturation est une condition pour que l'immigrant devienne un membre à part entière de cette communauté.

Politiques de la reconnaissance. Cela admis, nous pouvons pour le plaisir de la discussion soulever une question embarrassante : s'il y a assimilation et absorption de A dans B, pourquoi n'y aurait-il pas d'assimilation de B dans A – par exemple, de la culture allemande à la culture turque ? Outre la question de l'harmonie culturelle, l'exigence d'assimilation sous-tend évidemment une lutte entre maître et esclave, où la conscience du sujet définissant l'identité allemande exige la subordination de la subjectivité turque. Cette exigence peut se limiter aux exigences minimales de respect des lois, ou, allant un peu plus loin, inclure une assimilation plus durable, comprenant du moins une démarche telle que l'apprentissage de la langue. Mais si une culture est considérée comme l'expression intégrale d'une personne appartenant à une communauté historique, ce qui est en jeu est une dynamique entre maître et esclave dont l'identité et la fierté sont définies par des cultures différentes.

Il faut admettre qu'aujourd'hui, partout dans le monde se fait jour la nécessité d'une identité distincte comme composante du sentiment de dignité. Il est plus probable que les immigrants développent cette conscience quand ils arrivent à constituer une minorité suffisamment importante pour affirmer sa propre identité. Or les frictions liées au sentiment d'identité ne peuvent se résoudre par un simple renforcement de l'équité juridique ou en allégeant la domination culturelle du pays d'accueil. Les politiques de reconnaissance, y compris la reconnaissance d'égal à égal des diverses identités collectives, représentent désormais une tendance générale. L'affirmation par les Noirs des États-Unis d'une identité séparée et de la culture qui l'exprime est un cas typique. Un autre exemple est l'exigence des Québécois de leur droit à préserver leur

culture francophone, encore que les facteurs de cette exigence soient d'une autre nature.

Il y a plusieurs solutions aux problèmes posés par les politiques des identités différentielles. Mais si nous espérons voir s'épanouir une communauté humaine à l'échelle planétaire, il faudra donner naissance à une culture mondiale. En attendant, il est nécessaire de mettre en place des politiques réalistes de résolution des conflits, déclinées de manières différentes selon les pays.

Les problèmes du multiculturalisme en Corée. Les termes « multiculturel » et « multiculturalisme » sont utilisés en Corée depuis un certain temps. Comme dans les pays occidentaux, ils sont apparus lorsque la présence étrangère a commencé à produire des effets sur le plan démographique. Les cultures étrangères sont devenues partie intégrante de l'expérience quotidienne de nombreux Coréens, les rendant conscients des problèmes que cette contiguïté peut susciter. Bien sûr, l'expérience des cultures étrangères fait partie de l'histoire coréenne depuis longtemps et sous de multiples formes, mais c'est avec l'augmentation récente du nombre des immigrants que le multiculturalisme a été perçu comme un problème politique et social. S'y sont ajoutés, au cours des dernières années, d'autres facteurs, à commencer par la multiplication spectaculaire des voyages d'affaires et du tourisme, soit des Coréens allant à l'étranger, soit des ressortissants étrangers visitant la Corée. D'après les données élaborées par le Bureau des statistiques du gouvernement coréen, entre 1981 et 2010, le nombre des Coréens voyageant à l'étranger est passé de moins d'un million par an à plus de douze millions. Le nombre de voyageurs étrangers est passé d'un million à presque neuf millions. De plus, il y a eu un nombre sans cesse croissant, proche en ce moment de 1,3 millions, de ressortissants étrangers résidant en Corée. Mais du point de vue du multiculturalisme, le fait de plus grande portée est tout de même représenté par le nombre de travailleurs migrants venus chercher du travail. Les termes « multiculturel » (다문화) et « multiculturalisme » (다문화주의) sont entrés dans le vocabulaire courant pour décrire ce phénomène démographique.

Perte de souveraineté et multiculturalisme. Éclairage particulier, secondaire mais néanmoins important pour illustrer la valeur sémiologique de ce terme, il faut noter que la reconnaissance du problème multiculturel manifeste la confiance en elle de la nation qui a vécu le développement économique et la modernisation des dernières décennies, après les troubles qu'elle a connus dans sa transition du monde prémoderne à la modernité au cours des cent cinquante dernières années. Aucune société historique ne perd totalement ses mœurs, même quand elle perd sa souveraineté politique – mais une nation sous occupation étrangère souffre de la perte de contrôle de sa destinée et sa culture perdue privée de

centre ; or sans un sentiment conscient de création culturelle et d'autolégitimation, soutenu par l'indépendance politique, les mœurs se réduisent à de simples habitudes. L'occupation japonaise de la Corée en 1910 et l'afflux de colons japonais a certainement créé une situation multiculturelle, mais elle n'a pas été perçue comme telle. Ce que les Coréens ont ressenti a plutôt été la destruction, voire la paralysie de leur culture. Elle était mise de côté, survivant sans légitimité en marge de la civilisation japonaise dominante. Au contraire, quand la Corée a retrouvé son indépendance et le sens d'autonomie de sa culture, elle a fait une place aux débats et aux délibérations sur l'accueil et le traitement des diverses cultures venues s'installer chez elle, et le multiculturalisme a été perçu comme un vrai thème de débat. Tout ceci témoigne une nouvelle fois de la dialectique entre maître et esclave qui sous-tend les situations multiculturelles.

Justice sociale et relations personnelles. Dans l'approche coréenne du multiculturalisme, il est intéressant de noter que la question appartient davantage au contexte des relations personnelles qu'elle n'est inscrite dans les programmes d'action collective au niveau de la politique nationale, à l'inverse de ce qui se passe en Amérique du nord et en Europe. Il existe réellement un conflit public dans les relations avec les travailleurs immigrés en Corée, mais il s'agit plus souvent d'un conflit qu'on pourrait classer comme conflit entre employeur et travailleurs, qui ne bénéficient pas de tous les droits accordés aux citoyens coréens ou aux travailleurs syndiqués. D'ailleurs, ces travailleurs immigrés s'efforcent également de s'organiser en réseaux syndicaux. Une autre approche du problème des immigrés est celle des ONG d'aide humanitaire et de soutien juridique. La question du multiculturalisme est donc liée à la modernisation et à la démocratisation de la Corée ; mais, dans l'ensemble, il reste au niveau des modalités d'accoutumance personnelle entre immigrants et Coréens.

La fréquence des mariages internationaux est un facteur important de cette personnalisation des problèmes multiculturels. Les statistiques montrent qu'il y a eu environ 35 000 mariages internationaux rien qu'en 2010, et que leur nombre entre 2002 et 2010 s'élève à presque 300 000. Un mariage typique est contracté entre un Coréen et une femme venue d'Asie de l'est ou du sud-est, souvent dans les couches les plus modestes de la société. En effet, il est devenu difficile pour les jeunes des zones rurales et pour les jeunes travailleurs à faible revenu de trouver des femmes en âge de se marier, ce qui les amène à recourir aux services des agences matrimoniales pour trouver des jeunes femmes nubiles, le plus souvent en Chine, au Vietnam ou aux Philippines. Certaines données indiquent qu'actuellement un mariage sur dix est international. Dans ces unions, les problèmes de relations personnelles se

posent inévitablement : dans la relation entre le mari et la femme, entre la femme et la famille du mari, et dans la socialisation des enfants issus de ces couples avec leurs camarades de classe. Le couple international éprouve souvent des difficultés même dans la simple communication, car ils se marient parfois sans même comprendre la langue de l'autre. Un facteur saillant dans les problèmes d'adaptation culturelle est représenté par la culture patriarcale et machiste de la Corée, qui comporte un code de conduite complexe auquel doivent se soumettre les épouses étrangères. L'adaptation aux nuances du code de relations sociales s'avère en général une tâche culturelle complexe pour ceux et celles qui arrivent. Un rapport publié en 2005 comprend des plans pour promouvoir la compréhension multiculturelle afin de rendre plus harmonieuses les relations familiales et sociales lors des nouvelles arrivées : les épouses étrangères sont encouragées à former des associations avec leurs homologues dans la société coréenne, ne serait-ce que pour les effets thérapeutiques de la sympathie et du partage. Pour être juste, on leur recommande aussi de s'informer davantage sur leur propre culture et de vivre dans la société coréenne en étant fières de leur culture d'origine (Seol 2005).

La code de l'hospitalité. Pour récapituler la situation, l'afflux de travailleurs immigrés, de résidents étrangers et le nombre de mariages internationaux ont provoqué des problèmes, notamment en termes d'adaptation mutuelle. Dans l'ensemble, des mesures ont été prises pour accueillir les étrangers dans l'espace social coréen. L'opinion publique a été favorable aux suggestions faites pour corriger les injustices et le malaise dont souffrent les visiteurs, les résidents et les immigrants. Et l'idée dominante est que l'adaptation doit être mutuelle.

Il existe de nombreuses raisons à l'attitude généralement ouverte du public. L'une d'elles est manifestement la nécessité pratique. Beaucoup de nouveaux venus viennent en Corée comme main d'œuvre à bon marché et pour satisfaire à la demande d'épouses. Il y a ainsi un sens de justice dans les idéaux démocratiques adoptés par la Corée. Mais la culture traditionnelle confucéenne était déjà imprégnée de ces idéaux de justice et d'équité sociale, tout en colportant aussi la légitimation idéologique d'une société profondément patriarcale. On a parfois affirmé que le confucianisme contenait déjà les germes du développement économique que l'on a observé au cours des dernières décennies dans plusieurs sociétés de l'Asie de l'est. En élargissant cette vision du confucianisme, on pourrait affirmer que sa nature laïque a rendu possible le processus de modernisation non seulement économique mais aussi politique et culturelle. Cependant, il est important de noter que le confucianisme constitue aussi un capital culturel et éthique caché où ont été puisées les solutions multiculturelles de la Corée. On

définit souvent le confucianisme comme une sorte d'humanisme se souciant des destinées humaines au-delà des étroites limites nationales. Culturellement, il existe encore un code éthique de l'hospitalité : la formation confucéenne, qui débute à l'enfance et se poursuit jusque dans la maturité, met l'accent sur la conduite courtoise dans les relations personnelles : avec les aînés, les hôtes et les étrangers. L'hospitalité est un précepte éthique ou culturel mais bien entendu, sous sa forme accomplie, il va de pair avec le culte d'autres vertus, telles que la magnanimité et la tolérance. Le tour personnel des mesures multiculturelles adoptées par la Corée peut être attribué à ce capital culturel toujours vivant dans la psyché coréenne, qui inclut l'éthique de l'hospitalité. Cependant, on peut dire qu'il serait désirable, non seulement en Corée mais aussi dans d'autres sociétés, d'encourager socialement le développement de cette vertu comme élément de la nature humaine.

V

Multiculturalisme et démocratie. C'est la force de la démocratie de prévoir dans son système constitutionnel des dispositions légales permettant de réunir dans un même ordre politique des individus aux valeurs et identités diverses. On pourrait donc affirmer que le régime démocratique s'avère capable de résoudre les problèmes de matrice multiculturelle, ou du moins de leur fournir un cadre politique et juridique de référence.

C'est la vue que présente Habermas (1998) dans son essai « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », écrit en réponse au discours de Charles Taylor sur le multiculturalisme, qui voulait défendre, entre autres choses, la tentative de la Province du Québec d'adopter des mesures légales visant à préserver le patrimoine culturel francophone au sein d'un État fédéral, le Canada, dominé par les anglophones. Habermas pense qu'il va à l'encontre des principes démocratiques fondamentaux de privilégier un ensemble de valeurs appartenant à un groupe particulier, souvent une minorité, au sein d'une société démocratique. La démocratie suppose l'égalité en droits des individus, sans considération de leur race, de leur statut, de leur genre ou de leurs valeurs et règles éthiques ; il ne peut y avoir d'exception en faveur de la tradition particulière des Québécois. En règle générale, il est inévitable que des valeurs chères à certains individus soient absentes de la Constitution, à l'exception de celles qui rendent possible la démocratie. Cette exclusion de valeurs s'avère nécessaire pour protéger l'autonomie des personnes. La neutralité axiologique, de même que la neutralité éthique, sont la condition *sine qua non* d'un régime démocratique, comme l'ont soutenu Dworkin, Rawls et d'autres théoriciens libéraux. En conséquence, tous les éléments substan-

tiels sur lesquels reposent les différences individuelles doivent être écartés si l'on veut établir un ordre politique qui permette la coexistence pacifique dans la diversité. C'est seulement à l'intérieur de ce cadre que l'on peut négocier la résolution des conflits. La même procédure de négociation peut être utilisée pour traiter les revendications multiculturelles au sein d'un État démocratique.

Démocratie et valeurs culturelles. Un exemple de traitement des différences culturelles est représenté par un groupe d'immigrés dans un pays d'Europe occidentale. Selon Habermas, il pourrait y avoir deux exigences pour un immigrant sur le point d'entrer dans une démocratie occidentale, nord-américaine ou européenne : l'acceptation des principes démocratiques de l'État et l'assimilation culturelle. Habermas soutient la première mais refuse la seconde. Une démocratie doit exclure les personnes dont la foi fondamentaliste, quelle qu'elle soit, n'est pas démocratique. Accepter la démocratie est une condition obligatoire pour être admis dans un pays démocratique. Mais la seconde exigence, celle d'une totale assimilation culturelle, est inacceptable, pense-t-il, car elle est en contradiction avec l'autonomie de l'individu dans le domaine de l'éthique et de la culture, stipulée par les principes démocratiques. En d'autres termes, l'immigrant doit démontrer sa bonne foi politique mais non sa conformité éthique ou culturelle.

La démocratie en tant que processus dynamique. Cette neutralité axiologique ne fait pas de la démocratie un système rigide, figé et indifférent aux valeurs. Pour Habermas, un ordre démocratique maintient sa vitalité en étant un processus dynamique. On le voit dans la façon dont sont garantis les droits démocratiques. La démocratie ne se réduit pas à la seule législation. Elle doit se faire processus dynamique par l'actualisation du « système des droits » réalisable grâce aux « mouvements sociaux et [aux] luttes politiques » (Habermas 1988 : 211). L'effort d'actualisation s'exprime en partie en problématisant les situations des moins favorisés dans la sphère du débat public. Ceci s'explique, du moins en partie, parce que diverses stratégies peuvent transformer des droits *de jure* égaux en discrimination *de facto* (comme dans le cas des mesures de soutien aux femmes enceintes et des congés de maternité, qui, malgré leurs bonnes intentions, donnent lieu par ailleurs à des discriminations accrues au niveau de l'emploi). Il faut donc repenser en permanence les formes d'intervention à l'égard des exigences et besoins qui motivent les droits et leurs mise en œuvre, pour qu'une meilleure compréhension de la situation réelle d'un groupe défavorisé informe à chaque fois l'action publique. L'effort pour cette compréhension sans cesse renouvelée s'appuie essentiellement sur les ressources culturelles et éthiques dont la société dispose dans son passé comme dans son présent.

Éthique et politique. Pour Habermas, la démocratie n'est donc

point, en dernière analyse, axiologiquement neutre, car elle est elle-même le produit d'une tradition éthique. Il souligne à raison « l'inévitable coloration éthique de toute communauté juridique et de tout processus démocratique de réalisation des droits fondamentaux » (1998 : 222). D'une façon plus générale, cette éthique peut faciliter une conscience démocratique plus claire. « L'assentiment aux principes de la Constitution [d'un État démocratique] à l'intérieur de la marge d'interprétation [est] définie [...] par la façon dont les citoyens et la culture politique du pays comprennent leur identité en termes d'éthique politique » (1998 : 233) La « compréhension » ou « l'interprétation » peuvent être considérées comme des produits historiques. En tant que tels, les principes démocratiques peuvent se situer par-delà la possibilité d'accord ou de désaccord des citoyens d'aujourd'hui, mais dans une autre configuration, cette possibilité d'interprétation rend aussi possible le changement. Ce changement est également culturel. Selon la formule de Habermas, on peut préserver et en même temps transformer les héritages culturels à travers la persuasion, c'est-à-dire par une « herméneutique de la reproduction culturelle des mondes vécus » (1998 : 226), investissant, outre la sphère du politique, également la pédagogie et d'autres formes de culture. En principe, c'est toujours mal, dit-il, « de priver les membres d'une [...] communauté de la liberté même de dire oui ou non » (*ibid.*).

Défavorisés, immigrés et changement culturel global. On peut se demander si l'argument d'Habermas en faveur d'un renouvellement herméneutique peut s'appliquer aux minorités réunies autour de différences culturelles : les immigrés turcs en Allemagne, par exemple, les Kurdes en Turquie, ou les travailleurs immigrés dans maintes sociétés industrielles, y compris la Corée. Cette question ne concerne pas seulement les différences culturelles ou les diverses communautés culturelles qui coexistent au sein d'une même société mais, plus radicalement, le cas de communautés de nations : la communauté européenne, une communauté régionale, notre monde globalisé. Comment devrait-on négocier les différences culturelles et politiques dans ces espaces très étendus de contact et d'interaction entre les êtres humains ?

Sur la réflexion. Même s'il faut une clause « à long terme », on doit dire que les sociétés occidentales disposent déjà des ressources culturelles et intellectuelles les rendant capables d'accepter les transformations culturelles provoquées par ces nouvelles situations multiculturelles. L'agent intellectuel principal dans ce processus est la faculté de réflexion. « Une attitude réflexive » n'exorcise pas forcément « les croyances devenues subjectives dans le monde moderne » mais elle « autorise [...] des controverses civilisées entre les convictions, l'une des parties pouvant, sans renoncer à sa propre prétention à la validité, reconnaître les autres parties comme par-

tenaires dans la compétition pour la recherche des vérités authentiques » (Habermas 1998 : 229). Et une culture réflexive contient en soi la possibilité de sa propre transformation.

Il faudrait cependant que cette attitude réflexive soit à l'œuvre dans toutes les parties impliquées dans la négociation des changements, et pas seulement en Occident. Cette exigence est légitime. Habermas semble présumer que les cultures non occidentales adoptent, du moins à certains égards, une attitude passive vis-à-vis de la subjectivité occidentale. Or, pour que les changements soient acceptables pour tous, il faut que les différentes parties interagissent, ce qui exigerait une transformation radicale de la part de certaines cultures non occidentales. Si l'attitude réflexive représente une précondition, exigée sans égard pour les cultures non occidentales, ne serait-ce pas encore une exigence impérialiste de la part de l'Occident ? De toutes façons, l'apprentissage de l'attitude réflexive requiert une certaine éducation à la tradition culturelle occidentale – par exemple, à travers la lecture des classiques de cette tradition : mais il faut également apprendre à critiquer et contourner certains valeurs substantielles de nos cultures et accepter la séparation entre culture et politique.

VI

La simplification de la nature humaine. Penser les étapes pratiques d'intégration culturelle en termes exclusivement politiques revient à s'enliser dans une zone de contradictions et de paradoxes. La coexistence des cultures ne sera possible qu'en scindant les cultures de la politique. Pourtant, cette séparation n'est possible qu'en établissant « l'universalisme des principes juridiques » qui permet une communication sans entrave « dans l'espace public politique » (Habermas 1998 : 230-231). C'est, semble-t-il, la seule formule utilisable pour l'intégration ou la négociation culturelle au sein de ces sociétés qui sont en train de glisser vers un mode multi-culturel d'existence.

Les multiples dimensions du moi. Cependant, la scission entre loi, éthique et culture reste problématique, car elle est à l'origine d'une simplification de l'humain qui le réduit à l'unidimensionalité et en appauvrit énormément le potentiel. La démocratie occidentale, telle qu'on la conçoit normalement, repose sur une conception essentiellement utilitaire de la nature de l'individu, qui inclut l'idée des droits en tant que mécanismes de défense du moi individuel. Lors de sa visite en Corée, en août 2011, M. Muhammad Yunus, le fondateur de la Banque Grameen et du mouvement de microfinance au Bangladesh, a affirmé, dans une conversation privée, qu'il existe une distorsion grossière dans la conception de la nature humaine que sous-tend la théorie économique convention-

nelle. Celle-ci a pour paradigme l'*homo economicus*, l'être humain vu exclusivement comme étant à la poursuite de son profit et de son intérêt personnel. Le modèle de *social business* de Yunus s'adresse à la fois aux côtés égoïste et altruiste de l'être humain. L'abstraction légaliste du potentiel humain, fondée sur le paradigme d'un être humain égoïste, a pour résultat la répression et le mécontentement (*das Unbehagene*).

Érosion éthique. Tout ceci risque d'aboutir, à la fin, au l'affaiblissement de la sensibilité culturelle et éthique. L'opérateur de l'universalisme légal reste le développement de la raison, capable d'unir les individus en un tout politique cohérent de manière à bâtir un cadre légal protégeant les droits de l'individu, toujours en mal de protection dans la forteresse impénétrable de leurs egos. Dans le domaine public, les valeurs seront surtout instrumentales ; l'hypothèse est que ces valeurs seraient échangées pour celles que les individus choisiraient de rechercher. En même temps, les valeurs éthiques et culturelles, cantonnées à la sphère privée, perdent rapidement de leur sens et de leur statut objectif. On voit l'ironie de la séparation des deux domaines, celui de l'ordre public et celui de l'éthique privée, dans les scandales entourant bien des figures publiques en Amérique et en Europe.

Le débat dans l'espace politique. Nous pouvons voir même dans la discussion habermasienne du multiculturalisme des traces du rétrécissement du discours public. Habermas tend à éviter tout argument qui ne soit fondé sur des raisons réalistes – réalistes dans le sens que la réalité humaine est construite en termes d'un moi toujours en quête de son intérêt personnel ou proclamant être ancré dans la vérité. Habermas n'est pas insensible aux problèmes éthiques et culturels : mais son argument moral est inévitablement fondé sur une raison réaliste. Certes, il faut l'admettre, c'est la seule façon d'envisager la lutte pour le pouvoir dans l'espace politique actuel. Dans l'essai de 1998, par exemple, il prend la défense des réfugiés : or il est intéressant d'observer que les arguments invoqués diffèrent selon qu'il s'agit de réfugiés politiques ou économiques. Pour les demandeurs d'asile politique, il appuie sans réserve leur accueil. (Ce qui est justifiable moralement mais aussi stipulé par la loi internationale, conformément à la Convention de Genève [1949, 1967] et à la Loi fondamentale allemande). Habermas est aussi en faveur d'une politique plus généreuse envers les immigrants définis comme réfugiés économiques, mais de façon plus ambiguë : son argument est qu'il est juste pour les Européens de rendre le bénéfice qu'ils ont tiré de leur propre émigration dans les autres parties du globe au cours des siècles passés. On se demande s'il n'était pas possible d'offrir une défense plus simplement en termes éthiques, ou du moins si l'on n'aurait pas pu faire appel à l'humanitarisme, à la bienveillance ou à la compassion. Mais la

force de la pensée « réaliste » est telle que cette défense n'aurait pas eu de poids dans l'arène politique, je suppose.

VII

Le relâchement du temps et de l'espace. Il faut peut-être admettre que les seules mesures efficaces pour répondre aux exigences des situations concrètes seraient les mesures pratiques ayant un impact sur la réalité du monde d'aujourd'hui. En démocratie, l'universalité de la loi est seule à même de traiter les conflits entre les cultures et, surtout, les conflits entre personnes appartenant à des cultures différentes.

Au début de cet article, j'ai parlé de la culture globale comme d'un système complexe de cultures locales. Ce n'était pas seulement parce que l'homogénéisation des cultures n'a rien de souhaitable. C'était aussi parce que la culture peut être conçue comme un processus où la subjectivité transforme les nécessités objectives de la vie en expressions constitutives des besoins et désirs humains, et les intègre en un tout cohérent. Abuser de ce processus d'unification de la subjectivité pourrait s'avérer dangereux. D'où l'idée d'un système complexe, un système fédérateur de sous-systèmes divers : il s'agit d'un mode d'intégration pacifique de la communauté humaine à travers le globe. Mais l'intégration est-elle en fait désirable ? Serait-elle possible sans un principe, voire un pouvoir d'intégration, ayant pour effet de forcer et d'appauvrir un potentiel humain si varié ?

Savoir et pouvoir. Quand on songe à la possibilité d'une culture globale, on ne peut se limiter à mettre en présence les diverses cultures : on doit également tenir compte de la présence simultanée de cultures modernes et prémodernes. En d'autres termes, on doit être capable de trouver un point d'équilibre entre la modernité et la prémodernité. En effet, la mondialisation des cultures est en général conçue comme se produisant sur le plan de la modernité. On imagine facilement une communauté universelle résultant du développement scientifique et technologique étendu au monde entier. L'unification des cultures du monde, en dernier recours, s'appuiera probablement sur ce pouvoir intégrant de la rationalité. Dans cette vision, la subjectivité que colporte la raison scientifique représente un nouveau problème, car elle soulève la question du pouvoir. La subjectivité cartésienne ancrée dans le *cogito* est liée, comme on l'a souvent fait remarquer, au projet de faire des hommes « les maîtres et possesseurs de la nature »¹, comme l'a écrit

1. Voir, à ce sujet, l'article de Supakwadee Amatayakul « Surmonter ses émotions, conquérir son destin : réflexions sur l'éthique de Descartes », dans ce même numéro [NdlR].

Descartes lui-même pour encourager le développement de la science et de la technologie. Aussi, pourrait-on voir le projet d'une culture mondiale comme un ultime produit de cette approche. Savoir, c'est pouvoir : pour Bacon comme pour Foucault. La vision universelle d'une culture mondiale reposant sur la raison scientifique et réflexive représente-t-elle le seul « chez soi » cognitif et pratique pour les hommes de ce monde ? Il faudrait rappeler qu'il existe en tout cas un scepticisme assez répandu quant à notre maîtrise scientifique et technologique du réel, du moins à en juger par les soucis écologiques auxquels nous devons faire face. La vision du monde issue des sciences ne fait pas complètement justice à notre intuition du monde, tel que nous le percevons dans notre vie quotidienne et tel qu'il s'exprime dans des visions non scientifiques : des conceptions religieuses, mystiques et intuitives qui ont maintenant perdu de leur crédibilité sous l'emprise de la vision scientifique. C'est également le cas pour diverses formes de compréhension et d'organisation de la vie auxquelles on a collé les étiquettes péjoratives de « prémodernes », voire « primitives ».

Humanité et sociétés primitives. Dans une conférence prononcée au Japon en 1986, Claude Lévi-Strauss a exprimé un profond scepticisme à propos de la culture mondiale, qu'il appelait « civilisation mondiale », vers laquelle l'humanité moderne semble se diriger. Pour lui, le terme même est une contradiction, car « l'idée de civilisation implique et requiert la coexistence de cultures offrant entre elles une très grande diversité » (Lévi-Strauss 2011 : 143). Mais il observe qu'une « diversification interne tend à s'accroître lorsque la société devient plus volumineuse et plus homogène », engendrant « des différences dues à la proximité : désir de s'opposer, de se distinguer, d'être soi » (2011 : 56)

La *diversité* signifie diversité de ressources pour une vie meilleure, quoique, suggère-t-il, il puisse exister une limite à l'étendue de la diversité. Ses observations sur les bénéfices de la diversité procèdent de ses études des « sociétés primitives » et de sa réflexion sur l'évolution humaine. Elle s'appuie, bien sûr, sur la conviction, réaffirmée tout au long de sa longue carrière d'anthropologue, que la plupart des sociétés humaines possèdent des techniques uniques pour affronter les problèmes humains, aussi étranges apparaissent-elles aux yeux occidentaux ou modernes, et que les sociétés primitives offrent des modèles privilégiés de communautés humaines. Ces dernières lui semblent bâties autour d'un équilibre écologique dans leur relation avec la nature et entre leurs membres, alors que les sociétés dites civilisées semblent plus efficaces, grâce au calcul rationnel, pour maximiser les profits et les agréments de la vie. Le prix à payer est lourd ; c'est la production de ces problèmes qu'il réunit sous le terme « entropie » : conflits sociaux, luttes politiques, tension psychique, disparition traumati-

sante de la clarté de la structure sociale, perte des valeurs culturelles et spirituelles... (2011 : 91). Ce qui est remarquable dans les communautés primitives ce ne sont pas seulement leurs solutions écologiques face aux besoins de l'existence, mais également le fait de préserver l'ensemble de la dimension humaine à travers les diverses activités vitales. Lévi-Strauss (2011 : 95) résume ainsi cet ethos idéalisé des sociétés primitives : « Elles se fondent sur des principes qui ont pour effet de convertir le volume des richesses produites en valeurs morales et sociales : accomplissement personnel dans un travail, estime des proches et des voisins, prestige moral et social, accord réussi entre l'homme et les mondes naturel et surnaturel. »

Les communautés authentiques. Malgré certains traits communs, l'organisation primitive de l'existence et du travail s'exprime à travers tout un éventail de formes sociales et culturelles différentes². Une caractéristique essentielle réside dans le fait que ces sociétés primitives sont de très petite taille, avec une population qui n'excède pas quelques dizaines, voire quelques centaines d'individus. C'est ce petit nombre qui rend possible une communauté naturelle. La société primitive exemplaire est une société de relations personnelle, où les membres se connaissent tous. Ce sont ces sociétés qu'il appelle « authentiques » (Lévi-Strauss 2011 : 42 ; voir aussi Lévi-Strauss 1973 : ch. 17, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement »). C'est cette communauté authentique qu'essaie de comprendre l'anthropologie, contrairement à d'autres sciences sociales qui tendent à s'appuyer sur des données abstraites collectées et analysées statistiquement. Mais cette authenticité a été détruite par le développement d'organisations plus larges et par la propagation de moyens abstraits de communication : livres, photographie, radio et télévision. Aussi petites soient-elles, ces communautés fournissent des réponses diverses aux problèmes humains, car c'est comme si elles avaient réalisé des expériences à petite échelle sur une très longue durée. On a beaucoup à apprendre de la sagesse qu'elles ont préservée et de l'authenticité de l'existence humaine qui s'y est conservée.

Des civilisations plus sages. Comment incorporer leur sagesse dans le développement mondial et la mettre à contribution en vue d'un meilleur avenir pour notre humanité ? Lévi-Strauss pense qu'en partageant les connaissances acquises à travers l'étude des sociétés primitives, l'anthropologie pourrait apporter sa contribution à l'évolution vers une civilisation « plus sage ». Il voyait dans

2. Lévi-Strauss pense que c'est la culture, et non les forces sociales, qui a donné forme à ces sociétés, puisque dans sa perspective une société tend à se transformer en système d'oppression.

ces connaissances anthropologiques le noyau d'un « troisième humanisme », héritier des deux humanismes de l'histoire occidentale, la Renaissance et l'humanisme bourgeois du XIX^e siècle. Mais l'humanisme anthropologique lui semblait faire preuve d'une plus grande ouverture d'esprit, car il était capable d'intégrer les diverses cultures du monde dans ce projet d'une civilisation plus sage. Le terme qu'il choisit – « troisième humanisme » – semble mettre les idéologies politiques, marxisme compris, à l'écart de cette transition historique, même si Lévi-Strauss plaçait l'égalité et la fraternité parmi les vertus suprêmes. La distance qu'il veut garder par rapport aux programmes de transformation politique semble liée au fait que les diverses idéologies politiques lui semblent toutes fondées sur l'idée du progrès que constitue la civilisation moderne. Il pense au contraire que l'affirmation progressive des idées qui soutiennent son « troisième humanisme » rendrait possible le passage vers une société plus écologique, plus humaine et plus harmonieuse, que ce soit à l'échelle locale ou globale.

VIII

Les deux pôles d'une culture globale. L'approche des sociétés primitives que développe Claude Lévi-Strauss est particulièrement complexe. Je dois avouer qu'elle comporte un certain nombre d'aspects que je trouve problématiques, à la fois en ce qui concerne les faits présentés et les termes de la réflexion théorique de Lévi-Strauss. Mais son œuvre montre clairement, et c'est ce qui nous intéresse ici, que l'interprétation moderne de ces sociétés contient inévitablement un certain nombre d'apories, car elle ne peut rester au niveau de la facticité mais est conditionnée par un cadre théorique et réflexif plus large. Les cultures primitives sont, dans le projet de Lévi-Strauss, soigneusement observées, puis replacées dans le contexte de la quête humaine de la totalité, ce qui entraîne nécessairement un important effort cognitif et rationnel. Or cet effort doit rester, croyons-nous, aussi transparent que possible afin que le caractère unique de l'objet observé, à savoir une société primitive, soit isolé dans toute sa *quidditas*, sa pure essence. Une culture mondiale, si jamais elle advient, devrait combiner ce respect de la subjectivité des diverses cultures, modernes et prémodernes, en toute clarté, avec leur intégration dans une nouvelle subjectivité universelle, inscrite ascétiquement sous le signe de la transparence.

De l'existence locale au monde. Quelle que soit la forme ultime d'une culture mondiale, la tâche consiste à associer, au niveau plus concret, deux éléments contradictoires dont la vie humaine ne peut se passer : les racines locales et l'ouverture sur le monde. Lévi-Strauss a raison lorsqu'il décrit une petite communauté comme un

endroit à mesure humaine, « authentique » – et pourtant, il n’oblitére pas l’horizon mondial qui la dépasse. Il est nécessaire pour les humains d’être enracinés dans un lieu délimité, écologiquement capable de satisfaire leurs besoins biologiques et psychologiques. Mais ce lieu, physiquement parlant, n’est qu’une petite partie d’un espace plus vaste qu’est le monde, le cosmos. Il faut donc que le lieu de la vie soit délimité, et pourtant, idéalement, ces limites seraient à géométrie variable, perméables et ouvertes à l’infini de l’univers.

Je ferai usage d’une analogie astronomique pour terminer cet essai préliminaire. La planète Terre est une entité séparée dans l’univers, subsistant apparemment comme lieu autonome, et pourtant elle est complètement ouverte sur l’univers entier. Cet univers qui l’entoure n’est pas simplement un espace statique – les ciels étoilés dont nous observons chaque nuit la présence – mais un tout en expansion, traversé par des turbulences qui dépassent l’imagination humaine. La merveille est que l’environnement astronomique de la terre est pourtant relativement stable. La raison fondamentale, comme l’explique un astronome dans ses écrits populaires (Barrow 1998 : 25), réside dans la limite ultime imposée par la vitesse de la lumière, elle-même limitée ; au mouvement des choses et de l’information. Si la vitesse de la lumière n’était pas finie, nous recevions instantanément toutes sortes de radiations dès leur émission, quelle que soit la distance de leur source, ce qui produirait une formidable réverbération cacophonique. Nous serions effrayés par des signaux venant de toutes parts. Au lieu d’avoir des influences locales prenant le dessus sur celles qui sont éloignées, nous serions affectés simultanément par tous les phénomènes se produisant à l’autre bout de l’Univers. L’impossibilité de transmettre l’information plus vite que la lumière nous permet de trier et d’organiser toute forme d’information.

Nous pouvons considérer la lumière comme une métaphore du processus de subjectivisation de la raison culturelle à l’échelle de la planète. Il existe une certaine limite de vitesse dans la manière d’aborder les diverses cultures. Elle peut s’accélérer ou ralentir, mais elle existe. Cette limite correspond à la nécessité pour la vie de s’organiser à l’échelle locale, même si ce « local » s’étend jusqu’au point de coïncider avec le « mondial ». On peut dire cependant que lorsque le processus de la raison sera parvenu à son terme, sa limite restera imperceptible, car c’est la condition même de la vie de se perpétuer dans un ordre unifié mais cependant local. Mais cette limite sera aussi imperceptible parce que la raison à l’œuvre serait un principe pour laisser les choses être ce qu’elles sont : un principe omniprésent et entièrement discret, presque absent. Elle coïnciderait avec la pratique éthique et épistémique de la raison suprême ayant atteint ses propres limites, ce qui devient

possible lorsque le moi touche à la vérité grâce à l'ascèse et au respect de l'altérité de l'autre : l'éthique rejoignant alors l'ontologie, l'ontologie coïncidant avec l'éthique.

Uchang KIM.
(Ewha Womans University.)

Traduit de l'anglais par Christine Klein-Lataud.

Références

- Barrow, John D. (1998) *Impossibility: The Limits of Science and the Science of Limit*. Oxford : Oxford University Press.
- Bhagavad-Gita, *the Song of God* (1951) transl. by S. Prabhavananda and C. Isherwood, with an introd. by A. Huxley. New York : Harper.
- BS – Bureau Coréen des Statistiques (s.d.) 국제인구통계, kostat.go.kr/portal.
- Gutmann, Amy, éd. (1994) *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton : Princeton University Press.
- Habermas, Juergen (1998) « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, p. 205-243. Paris : Fayard.
- Kim, Uchang (2008) « The Asian Horizon of the Humanities », Conférence prononcée à l'occasion de la Conference of the Humanities Scholars of Asia, université Chung-ang (Séoul), le 6 octobre.
- Lévi-Strauss, Claude (1973) *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (2011) *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Paris : Seuil.
- Pak, Okkeul (1996) 高麗時代の 歸化人 研究. Séoul : Library of Korean Studies.
- Seol, Dong-Hoon et al., édés (2005) 국제결혼 이주여성 실태 조사 및 보건·복지 지원정책. Séoul : Ministère de la Santé et des Affaires Sociales.
- Warnier, Jean-Pierre (2004) *La Mondialisation de la culture*. Paris : La Découverte.