

Les deux universalismes

Michael Walzer

I

ON A BEAUCOUP ÉCRIT ces dernières années sur l'absolutisme moral et le relativisme moral, le monisme et le pluralisme, l'universalisme et le particularisme – tous les -ismes fervents – et pourtant notre compréhension de ces couples d'oppositions simples ne semble pas progresser. Les défenseurs des lumières libérales s'opposent aux tenants de la tradition commune, ceux qui aspirent à un accès à l'universel s'opposent à ceux qui recherchent l'enracinement. Nous connaissons tous les positions de nos adversaires. Dans chaque discussion nous anticipons les manœuvres d'approche, nous gardons en réserve la réponse adéquate, aucun ornement rhétorique ne parvient à nous surprendre au moment des conclusions. Chaque position est plus ou moins bien défendue, il arrive qu'on l'emporte au cours d'une discussion, un peu comme on gagne une partie d'échecs, par habileté ou présence d'esprit face à une erreur de l'adversaire. Mais les victoires de ce genre n'ont aucun écho. C'est pourquoi j'ai tenté d'échapper aux oppositions convenues ou, du moins, de les décrire en termes moins polémiques. Je voudrais prendre la parole en me plaçant à l'intérieur de ce que j'ai considéré, avec d'autres, comme le camp adverse. Je voudrais prendre position parmi les universalistes et suggérer qu'il existe un autre universalisme, d'une variété non reconnue, qui circonscrit et peut-être même aide à comprendre l'appel au particularisme moral.

Je commencerai ma discussion par l'exemple historique du judaïsme qui a souvent été considéré, non sans raison, comme une religion tribale, comme l'exemple même du bonheur particulariste. Pourtant le judaïsme est une des sources principales des deux universalismes, le premier ayant trouvé sa formulation quand il fut adopté par le christianisme. Il aurait probablement été adopté même si le judaïsme avait, à la place du christianisme, triomphé dans le Vieux Monde – non seulement à cause de sa force parmi les Juifs mais aussi en raison d'un lien, qui deviendra plus net au cours de mon développement, qui existe entre le premier universalisme et l'idée ou l'expérience du triomphe.

Le premier universalisme considère qu'il n'y a qu'un seul Dieu, donc une seule loi, une seule justice, une seule conception exacte de la vie bonne ou de la société bonne ou du bon régime, un salut, un messie, un *millenium* pour toute l'humanité. Je l'appellerai la version de la « loi surplombante » de l'universalisme, même si dans la doctrine chrétienne, ce n'est pas tant la loi que le sacrifice du fils de Dieu qui « surplombe » les hommes et les femmes partout, si bien que l'assertion « le Christ est mort pour vos péchés » peut être adressée à n'importe qui, n'importe quand et n'importe où, et sera toujours vraie, le pronom ayant un référent indéfini et une extension infinie. Le Christ est mort pour tous les pécheurs, quels qu'ils soient et quel que soit leur nombre. Mais je voudrais me référer ici à la « loi juive » (et aux disputes juridiques concernant la loi naturelle qui en découlent) qui cherche à définir ce que peut être une vie sans péché, bonne ou, du moins, droite.

L'universalisme de surplomb a été appelé la doctrine « alternative » du judaïsme, mais dans les temps prophétiques, c'était une alternative reconnue et bien établie et peut-être même la doctrine dominante, au moins dans les textes des Juifs¹. Le tribalisme juif était alors réinterprété et reconstruit de façon à en faire un instrument au service d'une fin universelle. Les Juifs étaient élus pour un but qui avait à voir, non seulement avec leur propre histoire, mais aussi avec celle du genre humain. C'est la signification de la description par Isaïe d'Israël comme « lumière des nations² ». Une lumière pour toutes les nations, qui seront en définitive uniformément éclairées : mais la lumière étant faible et les nations récalcitrantes, cela peut prendre longtemps. Cela peut prendre un temps infini.

La fin peut être décrite en termes militants et triomphants comme la victoire de la tribu universalisante ; elle peut aussi être décrite

1. Paul D. Hanson, *The People Called: The Growth of Community in the Bible*, San Francisco, Harper and Row, 1986, p. 312-324.

2. Isaïe, 49.6, cf. 42.6.

plus modestement comme l'avènement et l'assomption des nations. « Des peuples nombreux se mettront en marche et diront : "Venez, montons à la montagne du Seigneur"³. » Quelle que soit sa forme, le résultat est un même triomphe de la singularité religieuse et morale – beaucoup de peuples graviront la montagne. L'espoir d'un triomphe de ce genre est entré dans les prières quotidiennes : « En ce jour le Seigneur sera unique et son nom sera unique⁴. » Jusqu'à ce jour, le premier universalisme peut revêtir l'aspect d'une mission, comme il l'a souvent fait dans l'histoire du christianisme et, plus tard, dans l'impérialisme des nations qui se sont appelées chrétiennes. Nous nous souvenons tous de ces lignes de *la Chanson des Anglais* de Kipling :

Et respectez la Loi, – sans délai, sans nul doute
Chassez le mal, pontez le gué, percez la route.
A chacun, donnez sa rançon
Au lieu qu'il sème sa moisson ;
Et notre paix dira le Dieu que l'on écoute⁵.

En définitive, toutes les nations soumises, une fois les routes et les ponts construits et la paix garantie, apprendront à servir Dieu par eux-mêmes ; c'est pourquoi aujourd'hui « nous » devons les commander. L'expérience des nations qui ne gardent pas la loi est radicalement dévaluée. C'est un schéma commun aux universalismes de surplomb. Les serviteurs de Dieu se tiennent au centre de l'histoire et forment le courant central, tandis que les histoires des autres sont autant de chroniques de l'ignorance et de conflits dépourvus de sens. En un sens, ils n'ont pas d'histoire – comme dans la conception hégéliano-marxiste – puisque rien de significatif dans l'histoire du monde ne leur est arrivé. Rien de significatif au regard de l'histoire du monde ne leur arrivera jamais sauf dans la mesure où ils s'approchent et se mêlent au courant dominant. La version chrétienne de cette conception, qui a inspiré de nombreuses actions colonisatrices, est bien connue, ainsi que ses équivalents séculiers. Mais il en existe une version juive également, selon laquelle l'exil et la dispersion des Juifs, bien que ce soit en un sens une punition de leurs péchés, furent en un autre sens significatifs dans le projet de Dieu pour l'histoire du monde. Ils ont servi à donner à la vraie foi monothéiste des adeptes localement et partout dans le monde – c'est

3. Isaïe, 2.3.

4. *Daily Prayer Book: Ha-Siddur Ha-Shalem*, traduit par Philip Birnbaum, New York, Hebrew Publishing Company Co., 1977, p. 138. Sur cette question, voir George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, p. 228-231, 371-374.

5. Rudyard Kipling, *A Song of the English* (« La chanson des Anglais »), poèmes choisis par T. S. Eliot, traduits de l'anglais par Jules Castier, Robert Laffont, collection « Amalthée », Paris, 1949.

une lumière éparpillée qui reste lumière⁶. L'exil est dur pour les individus en particulier mais bon en général. Le monothéisme, dans cette perspective, est le fardeau des Juifs, plus encore que la civilisation n'est le fardeau des Anglais pour Kipling et le communisme celui du prolétariat pour Marx.

Puisque, à tout moment, certains peuples connaissent la loi et d'autres non, certaines personnes la respectent et d'autres non, le premier universalisme provoque l'orgueil de ceux qui connaissent et qui respectent la loi – ceux qui sont choisis, élus, les vrais croyants, l'avant-garde. Bien entendu, le refus de l'orgueil est une loi surplombante courante et, comme je l'ai déjà suggéré, le triomphe de Dieu peut survenir d'une façon qui ne poussera pas ses serviteurs au triomphalisme. Pourtant, la règle générale est que ces hommes et ces femmes vivent dès aujourd'hui selon des principes que tout homme et toute femme imitera un jour. Ils possèdent dès maintenant un corps de doctrine et un code de lois qui un jour seront universellement acceptés. Quel est l'état d'esprit et les sentiments de ces personnes ? Sinon l'orgueil, au moins certainement la confiance : nous pouvons reconnaître l'universalisme de surplomb par la confiance qu'il inspire.

Le deuxième universalisme est la véritable doctrine alternative de l'histoire juive ; nous devons la reconstituer à partir de sa présence fragmentaire dans la Bible. A partir du moment où le judaïsme est entré dans un conflit de grande envergure avec le christianisme, il est réprimé. Il réapparaît sous une forme laïcisée dans le romantisme des XVIII^e et XIX^e siècles. Le fragment le plus important se trouve dans le livre prophétique d'Amos où Dieu demande : « Enfants d'Israël, vous êtes à moi, mais les enfants des Éthiopiens ne m'appartiennent-ils pas aussi ? J'ai tiré Israël de l'Égypte. Mais n'ai-je pas tiré aussi les Philistins de la Cappadoce et les Syriens de Cyrène⁷ ? »

Ces questions suggèrent qu'il n'y a pas qu'un seul exode, une seule rédemption divine, un seul moment de libération pour toute l'humanité, de la même façon qu'il n'y a, selon la doctrine chrétienne, pas qu'un seul sacrifice de rachat. La libération est une expérience particulière, qui se répète pour chaque peuple opprimé. En même temps, c'est à chaque fois une expérience positive, car Dieu est pour chacun le libérateur. Chaque peuple reçoit sa *propre* libération des mains d'un Dieu unique, le même pour tous, qui, probablement, considère que l'oppression est universellement haïssable. Je propose d'appeler cette position l'universalisme réitératif. Ce qui

6. Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israël*, traduit par Hartwig Hirschfeld, New York, Schocken Books. 1964. p. 226-227 ; Samson Raphael Hirsch, *Horeb: A Philosophy of Jewish Laws and Observances*, trad. I. Grunfeld, Londres, Soncino Press, 1962, p. 143-144.

7. Amos, 9.7.

le rend différent de l'universalisme de surplomb est son attention au particularisme et au pluralisme. Nous n'avons aucune raison de penser que l'exode des Philistins et des Syriens est identique à celui d'Israël, ou qu'il s'achève en une même alliance, ou même que les lois des trois peuples sont ou doivent être les mêmes.

Il y a deux façons différentes d'expliquer un événement historique comme l'exode d'Israël hors d'Égypte. On peut en faire un pivot de l'histoire universelle, comme si toute l'humanité, bien qu'absente de la mer ou de la montagne, y avait du moins été représentée. Alors l'expérience de libération d'Israël appartient à chacun. On peut aussi en faire un événement exemplaire, pivot d'une histoire particulière seulement, qu'un autre peuple peut répéter – et *doit* répéter s'il veut s'approprier cette expérience – d'une façon qui lui soit propre. L'exode hors d'Égypte libère Israël seulement, mais d'autres libérations sont possibles. Dans cette deuxième lecture, il n'y a pas d'histoire universelle, mais plutôt une série d'histoires (qui sans doute ne convergent pas ou convergent seulement en un mythique point ultime de l'histoire – comme les multiples expériences nationales convergeaient vers le communisme) qui ont chacune des valeurs. Je suppose qu'Amos n'aurait pas écrit des « valeurs équivalentes », je ne veux pas non plus affirmer qu'une équivalence de ce genre découle de l'idée de réitération. Néanmoins, le but des questions d'Amos est de reprocher son orgueil à Israël. Il n'est pas le seul peuple élu ni le seul peuple libéré ; le Dieu d'Israël assiste les autres nations aussi. Isaïe défend la même idée, sans doute dans le même but, d'une façon encore plus dramatique : « Car [les Égyptiens] crieront vers le Seigneur à cause de ceux qui les oppriment, il leur enverra un sauveur qui les défendra et les délivrera. Le Seigneur se fera connaître des Égyptiens et les Égyptiens, ce jour là, connaîtront le Seigneur. [...] Ce jour-là Israël viendra le troisième, avec l'Égypte et l'Assyrie. Telle sera la bénédiction que, dans le pays, prononcera le Seigneur, le tout-puissant : "Bénis soient l'Égypte, mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon héritage"⁸. »

Au lieu de « plusieurs peuples, une seule montagne », nous voyons ici « un seul Dieu, plusieurs bienfaits ». Et de même que les bienfaits sont distincts, de même les histoires des trois nations ne convergent pas vers une seule histoire.

L'universalisme de la réitération peut toujours prendre la forme d'une loi surplombante. Nous pouvons affirmer, par exemple, que l'oppression a toujours tort ou que nous devons répondre moralement et politiquement au cri de chaque peuple opprimé (comme Dieu le fait lui-même, dit-on) ou que nous devons accorder de la valeur à

8. Isaïe, 19.20-25.

chaque libération. Mais ce sont des lois surplombantes d'un type particulier : premièrement, c'est l'expérience qui nous les enseigne, par l'intermédiaire d'une confrontation historique avec l'autre – Israël, les Philistins, les Syriens ; deuxièmement en raison de cette forme d'apprentissage, elles nous imposent le respect pour le particulier, pour les différentes expériences d'esclavage et de souffrance faites par d'autres peuples dont la libération prend d'autres formes ; enfin, parce qu'elles sont définies par la différence, elles sont moins susceptibles de nous inspirer la confiance en ceux qui connaissent ces lois. Il est bien entendu toujours possible que les lois surplombantes de cette sorte produisent des conséquences mentales et morales qui contredisent leur intention : nous pouvons, par exemple, être submergés par l'absolue hétérogénéité de la vie humaine et abandonner toute croyance en l'intérêt de notre propre histoire pour qui que ce soit d'autre. Et si notre histoire est dénuée de tout intérêt pour les autres peuples, la leur le sera aussi pour nous. Nous nous replions dans l'intériorité et l'indifférence. Reconnaître les différences conduit à l'indifférence. Même si nous accordons de la valeur à la libération égyptienne, nous n'avons aucune raison de la défendre. C'est l'affaire de Dieu ou des Égyptiens. Nous ne sommes pas concernés, nous n'avons pas de mission dans l'histoire du monde, nous sommes, ne serait-ce que par défaut, des avocats de la non-intervention. Mais pas seulement par défaut, car l'universalisme de réitération dérive en partie d'une certaine conception de ce que signifie avoir une histoire à soi. C'est pourquoi la non-intervention peut se fonder positivement : sur la tolérance et le respect mutuel issus du second universalisme⁹.

II

Étant donné le poids de la foi monothéiste, l'universalisme réitératif ne pouvait pas être autre chose qu'une potentialité du judaïsme. Mais un Dieu considéré comme actif dans l'histoire, engagé dans le monde, en fait toujours une potentialité vivante. Il n'y a pas de raison de confiner un tel Dieu – qui est, du reste, omnipotent et omniprésent – à l'histoire juive ou même à la lecture juive de l'histoire du monde. La force de son bras n'est-elle pas visible partout ? Et n'est-il pas équitable avec toutes les nations ? Voyons quelques expressions de Jérémie (c'est, une fois de plus, Dieu qui parle) : « Tantôt je décrète de déraciner, de renverser et

9. Sur cette question de la tolérance, voir David B. Wong, *Moral Relativity*, Berkeley, University of California Press, 1984, chap. 12.

de ruiner une nation ou un royaume. Mais si cette nation se convertit du mal qui avait provoqué mon décret, je renonce au mal que je pensais lui faire. Tantôt je décrète, sur une nation et sur un royaume, que je vais bâtir et planter : mais cette nation fait-elle ce qui me déplaît en refusant d'écouter ma voix, alors je me repens du bien que j'entendais lui faire¹⁰. » Référence est clairement faite ici à toutes les nations, bien que chacune soit considérée indépendamment des autres, prises chacune à son propre « moment ».

Nous pouvons supposer que Dieu juge toutes les nations selon les mêmes critères, l'expression : « le mal que je réprouve » renvoie toujours au même type de mauvaises actions ; mais ce n'est pas nécessairement le cas. Si Dieu passe une alliance séparément avec chaque nation ou s'il bénit chaque nation de façon différente, alors il ne serait pas impossible de penser qu'il considère chacune d'elles selon ses propres critères. Il existerait un type de mauvaise action pour chaque nation, même si ces différents types se recouvrent en partie. Ou bien, s'il n'existe qu'un seul type de mauvaises actions (que les recouvrements permettent d'identifier : meurtre, trahison, oppression et ainsi de suite), il pourrait encore se trouver que le bien apparaisse de différentes manières – car le bien n'est pas le simple contraire du mal. C'est parce que le bien existe de diverses manières qu'il doit aussi y avoir différentes bénédictions. Dans chacune de ces conceptions, Dieu est lui-même un universaliste réitératif, qui gouverne et contraint mais qui ne rejette pas la diversité de l'humanité. On peut néanmoins dire que ce second universalisme fonctionne mieux si l'on se réconcilie avec l'idée selon laquelle la divinité elle-même est diverse et plurielle. On en trouve à peine une allusion dans l'Ancien Testament, même si le prophète Michée s'approche de cette idée dans le passage suivant (dont la première phrase est plus souvent citée que la seconde) : « Mais chacun restera assis sous sa vigne et sous son figuier, sans personne pour l'inquiéter. Car tous les peuples marchent chacun au nom de son dieu, et nous, nous marchons au nom du Seigneur notre dieu, pour toujours et à jamais¹¹. »

La seconde phrase est en général considérée comme la survivance d'une croyance ancienne selon laquelle chaque peuple a son propre dieu, celui d'Israël n'étant qu'un dieu parmi d'autres. Mais cette explication ne permet pas de rendre compte de cette survivance elle-même. Pourquoi les copistes ont-ils gardé cette deuxième phrase ? Les deux phrases vont bien ensemble : leur construction est parallèle et elles sont liées par la conjonction « car » (en hébreu *ki*), comme si le fait d'« être assis », décrit d'abord, était la conséquence de la

10. Jérémie, 18.7-10.

11. Michée, 4.4-5.

« marche » qui apparaît ensuite. C'est peut-être le sens de cet extrait ; c'est certainement un des arguments les plus utilisés en faveur de l'universalisme réitératif – la tolérance qu'il inspire favorise la paix.

Mais peut-être le pluralisme à l'ombre des vignes et des figuiers ne requiert-il pas le pluralisme dans les cieux mais seulement une pluralité des noms divins sur terre : « car tous les peuples marchent chacun au nom de son dieu¹² ». Et cette pluralité ne contredit pas, au moins en théorie, le Dieu unique et omnipotent d'Israël qui a fait l'homme et la femme à son image – c'est-à-dire hommes et femmes créateurs. Car Dieu lui-même doit se réconcilier avec leur créativité et leur pluralité¹³. Les artistes ne feront pas tous la même peinture ; les écrivains n'écritont pas tous la même pièce, les philosophes ne donneront pas tous la même explication du bien, les théologiens n'appelleront pas tous Dieu par le même nom. Ce que les hommes ont en commun, c'est seulement cette puissance créatrice, qui n'est pas le pouvoir de faire les mêmes choses de la même façon, mais le pouvoir de faire beaucoup de choses différentes de manière différente. L'omnipotence divine est ainsi reflétée, partagée et particularisée. Voilà une histoire de la création – ce n'est pas, je vous l'accorde, la version dominante – qui fonde la doctrine de l'universalisme réitératif¹⁴.

III

Mais quoi qu'il en soit de la créativité divine, l'idée de réitération permet de mieux comprendre les valeurs et les vertus de la créativité humaine. L'indépendance, l'intériorisation, l'individualisme, l'autodétermination, le gouvernement de soi, la liberté, l'autonomie : toutes ces valeurs sont considérées comme universelles, mais elles ont toutes des implications particularistes. (La situation est la même, bien que le particularisme soit encore plus important dans le romantisme : originalité, authenticité, non-conformisme...) Nous pouvons aisément imaginer une loi surplombante comme « le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». Mais c'est une loi qui tourne

12. Michée, 4.4-5.

13. Selon les rabbins du Talmud, les différences humaines, sinon la créativité des hommes, est la marque caractéristique de la création divine : « Si un homme fabrique plusieurs pièces dans le même moule, elles se ressembleront toutes, mais le Roi des Rois [...] a fait chaque homme sur le modèle du premier homme et pourtant aucun homme ne ressemble aux autres » (Talmud de Babylone, Sanhedrin 37 a).

14. Je me suis servi, pour l'explication de la signification morale de la création, de David Hartman, *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, New York, Free Press, 1985, p. 22-24 et 265-266.

court : elle ne peut pas spécifier ses propres applications effectives. Car nous n'accordons de valeur à ces applications que dans la mesure où il s'agit d'autodéterminations et les déterminations varient avec la singularité de chaque peuple et de chaque nation. Les actes d'autodéterminations réitérées produisent un monde de différences. De nouvelles lois surplombantes peuvent apparaître, bien sûr, à mesure que les actes sont posés. Mais il est difficile de voir quelle valeur l'autodétermination pourrait avoir si elle était entièrement « surplombée », juridiquement contrôlée en tous points. Quand Moïse (parlant lui aussi à la place de Dieu) dit à Israël : « C'est la vie et la mort que j'ai mises devant toi [...] tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance », nous pouvons admettre que le choix se fait, en un sens, librement, mais la vie que nous choisissons n'est sûrement pas autodéterminée¹⁵. D'un autre côté, quand nous regardons les Juifs, plus tard, discuter sur l'interprétation des lois de Dieu et créer ainsi un *mode de vie*, alors nous voyons ce qu'on peut, au sens propre, appeler un processus d'autodétermination.

Si l'on choisit de défendre l'autodétermination, alors on doit la défendre même si l'on pense que des choix sans valeur ou erronés sont souvent faits (je peux m'opposer à l'autodétermination dans un cas particulier, toutefois, si ceux qui font ce choix sont sûrs ou virtuellement sûrs de violer des principes moraux particulièrement importants, mais je continuerai à me considérer comme un défenseur de l'autodétermination). Les gens doivent choisir pour eux-mêmes, chaque personne pour elle-même. C'est pourquoi nous décidons de nos modes de vie – et chaque décision se distingue de façon significative des décisions qui l'ont précédée ou qui sont concomitantes. Évidemment, nous pouvons mutuellement critiquer nos actions, nous pouvons pousser les autres à nous imiter, mais à moins que nos vies et nos libertés (ou celles d'autres hommes et femmes apparemment innocents) ne soient blessées ou menacées, nous ne pouvons pas intervenir par la force dans les choix des autres. Nous ne pouvons pas jouer le rôle de la police, ni faire respecter la loi, car (sauf atteinte grave) la loi est respectée sans avoir besoin de sanctionner. Il n'existe pas de loi surplombante ni de dispositif de lois qui procure un schéma directeur suffisamment précis pour toutes nos actions ou toutes celles des autres. Il ne peut arriver que les lois acceptées par un peuple ne surplombent d'autres peuples, de telle sorte qu'une imitation effective remplace la réitération des procédures. Il ne peut y avoir de substitution de ce genre si les valeurs et les vertus de l'autonomie sont de vraies valeurs et de vraies vertus.

15. Deut., 30.19.

Le même argument vaut pour l'individu et pour le peuple ou la nation. Si nous valorisons l'autonomie, alors nous voulons que chaque homme et chaque femme vive sa propre vie. Mais si toutes les vies sont entièrement enveloppées dans un seul dispositif de lois surplombantes, l'idée même de « ce qui nous est propre » n'a aucun sens. L'autonomie individuelle peut être et est sans aucun doute contrainte d'un grand nombre de façons mais elle ne peut pas être et n'est pas entièrement contrôlée. Il n'y a pas qu'une seule façon de vivre notre propre vie en ce qu'elle a de particulier. Nous pensons que la vie telle que nous la concevons doit être construite avant d'être vécue, c'est-à-dire que nous pensons la vie individuelle comme un projet, une carrière, une entreprise, quelque chose que nous planifions et que nous réalisons conformément à notre projet. Mais cette conception est uniquement notre compréhension (collective) de l'individualité, elle ne va pas jusqu'à la chose en soi, elle ne se présente pas comme la seule voie légitime et authentique d'être un individu. En fait, il est tout à fait possible d'hériter d'un mode de vie et pourtant de vivre sa vie en ce qu'elle a de particulier ; et il est également possible de trouver une vie sans aucun plan pré-établi. Quelle que soit l'explication de l'autonomie, elle doit faire place non seulement à des autodéterminations diverses mais aussi à différents types de possession de soi.

L'universalisme réitératif n'est pas seulement concerné par les différentes formes d'individualité. Les valeurs et les vertus de l'appartenance se comprennent mieux sur le mode de la réitération. L'amour, la loyauté, la fidélité, l'amitié, le dévouement, l'engagement, le patriotisme : ces valeurs, ensemble ou séparément, peuvent être recommandées, mais l'injonction est nécessairement abstraite ; elle ne gouverne pas l'expérience individuelle. « Aime ton prochain » est une loi surplombante familière ; chaque relation d'amour particulière qu'elle surplombe est, néanmoins, unique. La situation est la même avec l'appartenance à un groupe, y compris la famille, le groupe primordial. Tolstoï avait tort de proclamer que « toutes les familles heureuses se ressemblent¹⁶ ». Même si les familles heureuses sont celles dont les membres sont attachés les uns aux autres, il est certain que les liens qui les unissent varient d'une famille à l'autre, d'un individu à l'autre à l'intérieur de chaque famille et même d'une culture à l'autre, puisque l'idée même de lien familial est comprise de façon différente dans chaque culture. On ne peut préciser comment les amoureux et les membres d'une famille doivent se traiter entre eux que d'une manière très générale – qui, en tout cas, ne donne pas aux relations leur spécificité et leur valeur.

16. Léon Tolstoï, *Anna Karénine*, 1^{re} partie, chap. 1.

Chaque amoureux doit aimer à sa façon, il doit trouver son *propre* amour, non un amour universel qu'il offre à l'autre. Bien sûr, il existe une idée dans le christianisme selon laquelle le seul amour que nous pouvons donner aux autres est l'amour débordant de Dieu pour nous¹⁷. Mais je pense que c'est une incompréhension du Dieu chrétien, et du Dieu juif, un échec à saisir la signification de son omnipotence que de suggérer que son amour est toujours le même. Nous devons admettre, au contraire, que l'amour divin est différent à chaque fois qu'il se porte sur une personne particulière – sinon ce ne serait pas son amour *pour moi*. Mais même si l'amour divin n'est pas différencié de cette manière, l'amour humain l'est certainement, et il suppose des comportements émotionnels et moraux variés. Les différences sont parfois personnelles, parfois culturelles ; elles sont en tout cas cruciales dans l'expérience de l'amour. Nous connaissons l'amour dans ses différences et nous ne le reconnâtrions pas comme amour s'il était toujours entièrement conventionnel, soumis à la règle de la loi qui le surplombe.

Le patriotisme ou l'amour de son pays est vécu aussi dans ses différences : comment nous serait-il possible d'aimer notre pays s'il était identique à tous les autres ? La variété des pays suppose des degrés variés de loyauté. Tels sont les liens grâce auxquels ce qui est « autonome » dans l'expression « autodétermination nationale » se constitue. De même que les déterminations changent selon les identités, de même les identités connaissent-elles diverses formes d'appartenance. Dans la vie politique, les valeurs d'autonomie et de loyauté travaillent ensemble à construire de la diversité – hommes et femmes, dont les liens mutuels s'expriment et sont représentés de manière variée. Si les gens doivent aimer leur pays, écrit Edmund Burke, leur pays doit être aimable¹⁸. Sans doute ; et peut-être pouvons-nous trouver des critères minimaux d'amabilité que tout le monde acceptera (ou, plus vraisemblablement, certaines formes largement reconnues, parce que largement expérimentées, de méchanceté) mais pour la plus grande part, ce qui est aimable est déterminé par le regard de l'observateur. Il n'y a pas d'esthétique universelle pour les nations.

Existe-t-il une éthique universelle ? La justice est certainement la première des valeurs et des vertus qui sont revendiquées au bénéfice de la loi surplombante. « Mais que le droit coule comme l'eau, dit Amos, et la justice comme un torrent qui ne tarit pas¹⁹. » Dans la géographie de l'éthique, comme on l'entend couramment, il n'y

17. Anders Nygren, *Agape and Eros*, trad. Philip Watson, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

18. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Londres, J. M. Dent, Everyman's Library, 1910, p. 75.

19. Amos, 5.24.

a qu'un seul courant principal, un seul Nil ou un seul Mississippi, qui coule et fertilise l'ensemble du monde. Il n'y a qu'un seul ordre social juste, et toutes les injonctions négatives de la théorie de la droiture – contre le meurtre, la torture, l'oppression, le mensonge, la tricherie, etc. – suscite l'affirmation d'une loi qui nous surplombe : l'absolu « Tu ne dois pas ! » De même, toute exception à ces lois doit être une exception pour chacun, partout, comme dans l'exemple type du meurtre en situation de légitime défense.

La justice semble être, par nature, universelle pour la raison même que l'autonomie et l'appartenance sont réitératifs – car elle provient de la reconnaissance et du respect pour des êtres humains qui créent le monde moral et, par la vertu et la créativité, ont des vies et des patries propres. Leurs créations sont diverses et toujours particulières, mais il existe quelque chose de singulier et d'universel dans leur créativité, le fait brut du pouvoir d'agir, que tous les hommes, comme je l'ai déjà suggéré, manifestent : ils ont été créés à l'image du Dieu créateur. La justice est le tribut que nous avons appris à payer au fait brut et à l'image divine. Les principes et les règles de la justice ont été établis, à travers les siècles, pour protéger les agents et les libérer pour qu'ils s'adonnent à leurs tâches créatrices (réitératives) : un seul ensemble de principes qui vaut pour un ensemble d'agents. Mais le problème est là. Il est certainement possible de fonder la valeur de la justice sur le pouvoir d'agir. Mais si l'on part du respect égal dû aux hommes et aux femmes en tant qu'ils sont également capables d'agir, il n'y aura probablement aucun point d'arrêt indiscutable tant qu'on ne sera pas arrivé à la description définitive et détaillée de ce qu'est une société juste. En considérant cette description élaborée, néanmoins, nous pouvons avoir le sentiment que nous avons trop valorisé le pouvoir d'agir – car plus nous le valorisons, moins il peut en faire. Pourquoi devrions-nous valoriser le pouvoir d'agir humain si nous ne voulons lui donner aucune marge de manœuvre ou d'invention ?

Si nous pensons que la justice est une invention sociale, variable, un produit de la créativité humaine, alors ses réalisations ne paraissent pas très différentes de celle de l'autonomie et de l'appartenance. Quelles raisons avons-nous de vouloir une justice singulière et universelle ? N'est-ce pas comme protéger la pluralité des écrivains tout en les forçant à écrire la même pièce ? Mais tous les auteurs n'ont-ils pas besoin de la même protection, non pas, bien sûr, contre un auditoire hostile ou des comptes rendus négatifs, mais contre la censure et la persécution ? Comment allons-nous tracer la frontière qui sépare les lois surplombantes et la morale réitérative ?

IV

Je voudrais maintenant examiner une tentative de tracer cette frontière, celle conduite par un philosophe contemporain, Stuart Hampshire, dans son article « Moralité et convention²⁰ ». Hampshire propose une argumentation extrêmement utile car il est aussi sensible aux prétentions de modes de vie particuliers ancrés « dans les mémoires locales et les appartenances locales » qu'à celles d'une morale universelle « qui provient d'une humanité partagée et de normes raisonnables tout à fait générales ». Les premières prétentions sont les plus fortes, estime-t-il, quand elles concernent la part de la morale qui se préoccupe « des interdits et des prescriptions qui gouvernent la morale sexuelle et les relations familiales, ainsi que les devoirs de l'amitié²¹ ». « Gouverner » appartient ici au vocabulaire de la particularité : ce sont là des domaines où il nous faut déterminer nous-mêmes nos propres interdits et prescriptions. La seconde série de prétentions trouve place dans l'énoncé des principes du droit et des règles de distribution. « Principes » et « règles » sont des noms dont la référence est globale ; leur contenu est fourni par une raison qui n'appartient à personne en particulier.

Cela permet de distinguer autonomie et appartenance d'une part, et justice d'autre part, d'une manière qui semble tout à fait adéquate à la distinction entre universalisme de la réitération et universalisme de surplomb. Parlant de l'amitié et de la parenté, Hampshire y voit « une licence à l'élection ». En ce qui concerne la distribution, il met en évidence « une exigence de convergence ». Sa « licence » autorise de très nombreuses histoires différentes ; son « exigence » suggère une pression constante (et familière) exercée sur la singularité²². Les valeurs et les vertus de l'appartenance et de l'autonomie sont matière de coutumes, de sentiments et d'habitudes ; et il n'y a aucune raison à ce qu'elles soient les mêmes dans des sociétés différentes (aussi sa « licence » est-elle elle-même universelle). Les valeurs et vertus de la justice sont matière d'argumentation rationnelle ; en principe elles devraient être similaires, sinon identiques, partout.

Il n'est toutefois pas facile de trouver un sens pratique à cette distinction. Considérons un instant la question des relations familiales, c'est-à-dire du système de parenté. Dans la plupart des sociétés étudiées par les anthropologues (et encore, dans une certaine mesure, dans la nôtre), les règles de parenté sont aussi les

20. Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, chap. 6.

21. *Ibid.*, p. 134-135.

22. *Ibid.*, p. 139.

règles de la justice distributive. Elles déterminent qui vit avec qui, qui dort avec qui, qui doit le respect à qui, qui a le pouvoir sur qui, qui attribue des talents à qui, et qui hérite de qui – et, une fois que tout ceci a été énoncé, il ne reste plus beaucoup de place pour l'imposition d'un code rationnel et universel. Là, la licence à l'élection et l'exigence de convergence entrent fortement en conflit, car elles semblent toutes deux régir le même domaine.

Hampshire règle ce conflit en suggérant que la justice propose une sorte de contrainte négative à l'autonomie et à l'appartenance. La rationalité exige, écrit-il, « que les règles et conventions [dans ce cas, de morale sexuelle] ne produisent pas de malheur évident et évitable, ni qu'elles offensent des principes acceptés d'équité ». C'est là une proposition qui restreint la diversité culturelle dans les limites de la seule raison (ou du sens commun : que veut dire ici « acceptés » ?) et la proposition semblera plus ou moins susceptible de rallier l'assentiment selon les limites proposées. Pour Hampshire, le modèle de la diversité culturelle est la diversité des langues naturelles, avec leurs grammaires et leurs « règles de propriété » radicalement distinctes et également arbitraires, tandis que le modèle des limites rationnelles est « la structure profonde présumée de tout langage²³ ».

Mais cette analogie linguistique est aussi une énigme, car la structure profonde du langage, qui est en effet réitérée dans toutes les langues naturelles, constitue plus qu'elle ne régule les différentes grammaires. Trouverions-nous une langue dont la structure profonde serait autre, il nous faudrait abandonner la présomption d'universalité ; nous n'entreprendrions pas de « corriger » le langage déviant. Tandis que les lois surplombantes en morale – les « principes acceptés » de justice, par exemple – sont précisément de nature régulatrice ; si Hampshire trouvait une morale qui en fût dépourvue, il serait probablement enclin à la critiquer et à la corriger.

Il est tout à fait possible que nos morales réitérées et nos modes de vie aient une structure profonde analogue. Mais la question la plus importante pour nous est de savoir s'ils ont une substance commune. Y a-t-il en fait un seul ensemble de principes placé quelque part au cœur de toute morale, régulant toutes les expressions d'autonomie et d'appartenance ? Formulée ainsi, la question appelle une réponse négative ; il n'y a qu'à consulter la littérature anthropologique. La réitération produit la différence. Nous trouverons toutefois une pluralité d'ensembles qui se recoupent, chacun d'eux ayant quelque ressemblance avec les autres. Aussi les comprendrons-nous (tous) comme des principes de justice, et nous pourrions

23. Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, *op cit.*, p. 136.

bien être conduits, par les interactions entre les individus et les nations, à les interpréter de manière à souligner leurs traits communs. Mais nos interprétations ne peuvent guère faire plus que de suggérer la *communauté différentielle* de la justice – car ces traits communs sont toujours incorporés dans un système culturel particulier et élaborés de manière tout à fait spécifique. Nous faisons abstraction des différences pour construire un code universel, quelque chose comme « la loi naturelle minimale » de H. L. A. Hart²⁴. Mais il ne peut jamais y avoir une expression correcte unique du code, pas plus qu'il ne peut y avoir un ensemble unique de lois positives qui livrent la loi naturelle une fois pour toutes. Toute expression est aussi une interprétation, qui emporte, pour ainsi dire, du fret philosophique ; et en outre, elle emporte aussi, probablement, le fret culturel de la langue dans laquelle elle est énoncée.

Dans tous les cas, la même recherche de l'élément commun et la même abstraction est possible, dans la mesure où le monde devient plus petit, si on le restreint aux domaines de la sexualité et de la parenté. Si le code abstrait pose des limites aux pratiques sociales, il le fait à travers les multiples expressions de la vie morale et pas seulement au regard de la justice. La possibilité de la différenciation existe elle aussi à travers cette multiplicité : il n'y a pas ici de distinction de domaines, pas d'espace social séparable où un universalisme surplombant pourrait jouer un rôle dominant. Si nous traçons la frontière, il n'y a rien de l'autre côté. Soit la loi surplombante englobe tout – ou, mieux encore, seules les trivialités sont réitérées : chaque peuple a ses propres danses folkloriques – soit tout est réitéré, et (partiellement) différencié dans le procès de réitération, ce qui inclut la justice elle-même.

V

L'universalisme réitératif, toutefois, est encore une forme d'universalisme. J'ai déjà suggéré la manière dont il invoque la loi surplombante : le garant de la réitération est lui-même universel (comme la licence de distinction de Hampshire). Je ne veux pas dire que ce garant préexiste à toute tentative de réitération – quoique ce puisse être le cas si nous supposons qu'il s'agit d'un garant divin – mais seulement que toute prétention à édicter une morale, toute prétention à modeler un mode de vie justifie la prétention qui vient ensuite. Et l'expérience de la réitération permet au moins aux individus de reconnaître la diversité des prétentions. Tout comme

24. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 189-195.

nous sommes capables de reconnaître une histoire particulière comme la nôtre et une autre histoire comme celle de quelqu'un d'autre, et toutes deux comme des histoires humaines, nous sommes capables de reconnaître une manière particulière de comprendre l'autonomie et l'appartenance comme étant la nôtre et une autre manière de les comprendre comme étant celle de quelqu'un d'autre, quoique toutes deux conservent à nos yeux une signification morale. Nous pouvons déceler un air de famille et en même temps accorder à chaque membre de la famille un caractère singulier. Cette reconnaissance est additive et inductive, comme je l'ai suggéré plus haut, et elle n'exige ni point de vue extérieur, ni perspective universelle (d'où nous pourrions bondir immédiatement à une loi surplombante). Nous nous tenons où nous sommes et nous apprenons de nos rencontres avec d'autres. Ce que nous apprenons, c'est que nous n'avons pas de point de vue privilégié : les prétentions que nous élevons, ils les élèvent aussi, les enfants d'Israël comme les enfants d'Éthiopie. Mais c'est une action morale que de reconnaître l'altérité de cette manière. Si la réitération est, comme je le crois, une histoire vraie, alors elle inclut dans son récit le type de limites morales qu'on attribue usuellement au seul universalisme de la loi surplombante.

L'universalité de la réitération se manifeste aussi dans les circonstances de son apparition. Nous pouvons nous forger notre propre morale, mais nous ne le faisons pas au hasard, ni de n'importe quelle manière. Les agents autonomes et liés à des appartenances sont des personnes spécifiques, des êtres humains producteurs de morale, et les morales qu'ils élaborent doivent correspondre aux expériences qui sont les leurs²⁵. Les expériences qui participent de la production de morale ont souvent à voir avec le pouvoir et avec la servitude, c'est-à-dire avec l'oppression, la vulnérabilité, la peur et l'exercice du pouvoir, expériences qui exigent qu'on puisse se justifier soi-même et demander l'aide d'autrui. Nous répondons à cette exigence de manière créative, c'est-à-dire de manière différentielle, quoique peut-être le plus souvent avec une confiance déplacée dans notre propre réponse, comme étant la seule légitime. Les exemples historiques suggèrent toutefois qu'il y a toute une série de réponses possibles et un nombre non négligeable de réponses effectives qui sont légitimes, au moins au sens où elles correspondent à la diversité des expériences ; c'est au cœur des circonstances qu'elles rencontrent les exigences morales.

La rencontre avec ces exigences peut être inadéquate ou malhonnête, mais il est difficile de penser qu'elle puisse être entièrement manquée. C'est par exemple une critique fréquente et souvent avisée

25. Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, New York, Basil Blackwell, 1988.

des morales existantes, qu'elles concèdent la réalité de l'oppression et ainsi servent les intérêts des oppresseurs. Mais aucune morale faite par des êtres humains, confrontée à l'expérience humaine, ne peut servir les intérêts des seuls oppresseurs. Car aucun intérêt humain particulier ne peut être servi sans que cela n'ouvre la voie à un service plus large. Revenons à l'histoire de l'exode, dont le point de départ moral apparent est la conscience qu'Israël prend de l'oppression. « Et les enfants d'Israël, réalisant leur servitude, se lamentèrent et leurs lamentations parvinrent à Dieu en raison de cette servitude²⁶. » La servitude fut la raison des lamentations, ce qui suggère une compréhension établie de ce qu'est ou de ce que devrait être une vie humaine libre. Quelles que soient les conditions sociales auxquelles les hommes sont assignés, de telles aspirations peuvent être reprises par quiconque. Nous pouvons être sûrs que les Philistins et les Syriens élevèrent des prétentions analogues (quoique non identiques) : ils se lamentèrent aussi, quoique leurs lamentations aient été dans leurs thèmes et leurs idiomes différentes de celles des Juifs. La production de morale autorise et vient à bout de telles lamentations, fournissant toujours (ou du moins tôt ou tard) des principes de justice selon lesquels elle fait sens.

Chaque réponse à une circonstance morale peut être critiquée du point de vue d'une autre réponse, plus ancienne ou concurrente. Nous pouvons apprendre les uns des autres, même si la leçon apprise n'est pas celle que l'autre voulait enseigner. La valeur du cadeau n'est pas fixée par celui qui l'offre. Il y a néanmoins de la valeur dans les cadeaux : une nation peut en fait être un phare pour d'autres. Les producteurs de morale (les législateurs et les prophètes, mais aussi les hommes et les femmes ordinaires) sont comme les artistes ou les écrivains qui s'emparent d'éléments du style de quelqu'un d'autre, voire empruntent des intrigues entières, non dans le but d'imiter, mais de manière à conforter leur propre travail. Nous nous améliorons ainsi sans pour autant nous identifier. En fait, nous ne pouvons nous identifier sans dénier ou réprimer notre propre pouvoir de création. Mais le déni ou la répression sont eux-mêmes des usages créateurs, même s'ils sont pervers, de ce même pouvoir et sont toujours suivis d'autres usages.

Envisageons maintenant une illustration plus concrète de nos réponses différentes à des circonstances morales similaires. Je commence avec la plus forte prétention contemporaine au statut de loi englobante : le principe que l'on doit aux êtres humains un soin et un respect égaux²⁷. L'occasion morale adéquate est ici l'expérience

26. Exode, 2, 23.

27. Cf. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977, p. 180-183.

de l'humiliation et de la dégradation – la conquête, l'esclavage, l'ostracisme, le statut de paria. Certains des hommes et des femmes qui sont conquis, réduits en esclavage, victimes d'ostracisme ou déclassés répondront avec des arguments sur le respect – faisant fonds sur les ressources des morales existantes. Mais parce que cette réponse doit être à chaque fois répétée à nouveau dans des circonstances différentes, avec des ressources différentes, l'idée de respect est elle-même différenciée et ses noms sont multiples : honneur, dignité, valeur, statut, reconnaissance, estime, etc. Peut-être que décrits d'un point de vue abstrait, ce sont là une seule et même chose ; en pratique, dans la vie quotidienne, ce sont des choses très différentes. Nous pouvons difficilement traiter chacun selon toutes ces notions à la fois ; pas plus qu'il n'est en fait clair, malgré la loi surplombante, que nous pourrions traiter chacun également selon chacune de ces notions. L'injonction de la loi surplombante présuppose l'universalité qu'elle est destinée à produire. Seul Dieu peut montrer un soin et un respect égaux pour chacune des créatures créées à son image. Ceci n'exclut pas d'entretenir des relations privilégiées avec des hommes et des femmes singuliers, mais devrait exclure le type de favoritisme que le Dieu de la Bible manifeste régulièrement, comme par exemple quand il préfère le sacrifice d'Abel à celui de Caïn. Le fait que Dieu lui-même soit sujet à des inclinations de la sorte invite à penser combien il est difficile pour nous d'imaginer nous conduire autrement.

En pratique, à nouveau, nous témoignons d'un soin et d'un respect égaux seulement lorsque notre rôle l'exige, et envers ceux auxquels ils sont dus, en fonction de ce même rôle. De nos jours, une telle injonction est le plus souvent adressée aux fonctionnaires de l'État : ils doivent donner l'exemple de cette forme d'égalitarisme dans toutes leurs relations avec les citoyens de cet État (mais il n'y sont pas tenus à l'égard des autres). Les citoyens sont collectivement leurs favoris, pour ainsi dire, mais en revanche, aucun favoritisme n'est admis plus avant qui trierait parmi les citoyens. Et la même injonction est réitérée pour les autres fonctionnaires et d'autres groupes de citoyens. La véritable loi surplombante est que tous les fonctionnaires devraient traiter leurs propres concitoyens avec un soin et un respect égaux. Mais c'est là encore une des lois surplombantes qui se monnaie aussitôt en différences. Ni la même concitoyenneté ni la même idée du respect ne sont universellement partagées – et donc ce qui exige le respect, ce n'est qu'indirectement l'individu lui-même ; c'est plus immédiatement le mode de vie, la culture du soin et du respect qu'il partage avec ses concitoyens. Aussi la loi a-t-elle la forme suivante : les gens doivent être traités en fonction de l'idée qu'ils se font eux-mêmes de la manière dont

ils devraient être traités (ce qui revient à se garder de l'arrogance et de la présomption qu'il y a à protéger les gens prétendument dotés de complexes d'infériorité ou engoncés dans ce que les marxistes appellent la fausse conscience, selon les critères idéaux de leurs propres modes de vie). Ce n'est pas une loi morale sans importance, mais elle se comprend sans doute mieux selon la voie de la réitération que selon celle du surplomb.

Nous respectons les différentes expressions de la règle dans la mesure où nous les reconnaissons comme des réitérations de notre propre effort moral, entreprises dans des occasions similaires mais dans des circonstances historiques différentes et sous l'influence de croyances différentes en ce qui concerne le monde. Respecter les diverses expressions n'implique pas de ne pas les critiquer, pas plus que cela ne nous interdit de mettre en question les croyances sur lesquelles elles se fondent. Mais l'occasion la plus fréquente de cette critique est fournie par l'incapacité des expressions pratiques à vaincre les théoriques : des performances qui ne tiennent pas les promesses. Ainsi, nous pouvons exprimer un soin particulier pour nos propres enfants et reconnaître que d'autres parents font de même, quoique le comportement effectif qui exprime ce soin soit significativement différent du nôtre. De ce fait, comme nous savons ce que veut dire témoigner de soins, nous sommes aussi capables de reconnaître les cas où il n'y a pas de soin du tout, mais plutôt négligence ou violence (ou encore, absence de soins également partagés, favoritisme et discrimination). Il en va de même pour les fonctionnaires : il ne nous est guère difficile de reconnaître les situations où, indépendamment de ce qui est dit, l'effort moral requis n'est pas en fait entrepris – comme dans le cas par exemple des fonctionnaires britanniques vis-à-vis des paysans irlandais en 1845-1849²⁸. Mais cela ne veut pas dire que quand cet effort est fait, il doive l'être toujours de la même manière.

Je témoigne ainsi d'un soin particulier pour mes propres enfants, mes amis, mes camarades et mes concitoyens. Et vous de même. Ce que l'universalisme par réitération exige, c'est de reconnaître la légitimité de ces actes répétés qui spécifient la morale. Je traite certains individus de manière particulière, mais cela veut seulement dire qu'ils sont particuliers pour moi ; et je suis capable de reconnaître et je dois reconnaître que d'autres personnes sont particulières pour vous. Ce que nous pouvons alors penser de lois surplombantes particularisées et restreintes transgresse chaque champ de spécialisation. Mais il n'y en aucune qui les recouvre tous, à l'exception du surplomb de la reconnaissance mutuelle et donc par nos expériences différentes

28. C. B. Woodham-Smith, *The Great Hunger: Ireland, 1845-1849*, London, Harper and Row, 1962.

mais communes de la réitération. Peut-être y a-t-il comme règle générale que tous les champs doivent être recouverts ; nous devons rencontrer des exigences morales en toutes circonstances. Nous devons nous expliquer et nous défendre, fonder nos plaintes, justifier nos prétentions, nous situer dans le monde moral et contribuer du mieux que nous pouvons à sa construction et à sa reconstruction. Mais nous faisons tout cela par nous-mêmes, dans un ici et maintenant particulier, à l'aide d'un ensemble local de concepts et de valeurs. Ce qui n'est qu'une autre manière de répéter que la réitération est une histoire vraie.

L'universalisme réitératif opère plutôt à l'intérieur des limites du nôtre et du leur – pas de la Raison avec un grand R, mais de notre ou de leur raison. Il exige le respect pour les autres, qui sont tout autant des producteurs de morale que nous le sommes. Cela ne veut pas dire que les morales que nous produisons et qu'ils produisent sont d'égale valeur (ou d'égale absence de valeur). Il n'y a pas d'uniforme singulier ou de critère éternel des valeurs ; les critères doivent être réitérés eux aussi. Mais à tout moment, une morale donnée peut se montrer inadéquate aux circonstances de sa mise en œuvre, ou sa pratique manquer à se conformer à ses propres critères ou encore à un ensemble nouveau ou confusément exprimé de critères alternatifs – car la réitération est une activité continuelle et exigeante. La plus grande exigence de la morale, le principe qui est au cœur de tout universalisme, est alors que nous trouvions quelque moyen de nous engager dans cette activité tout en vivant en paix avec les autres agents qui font de même.

Michael Walzer