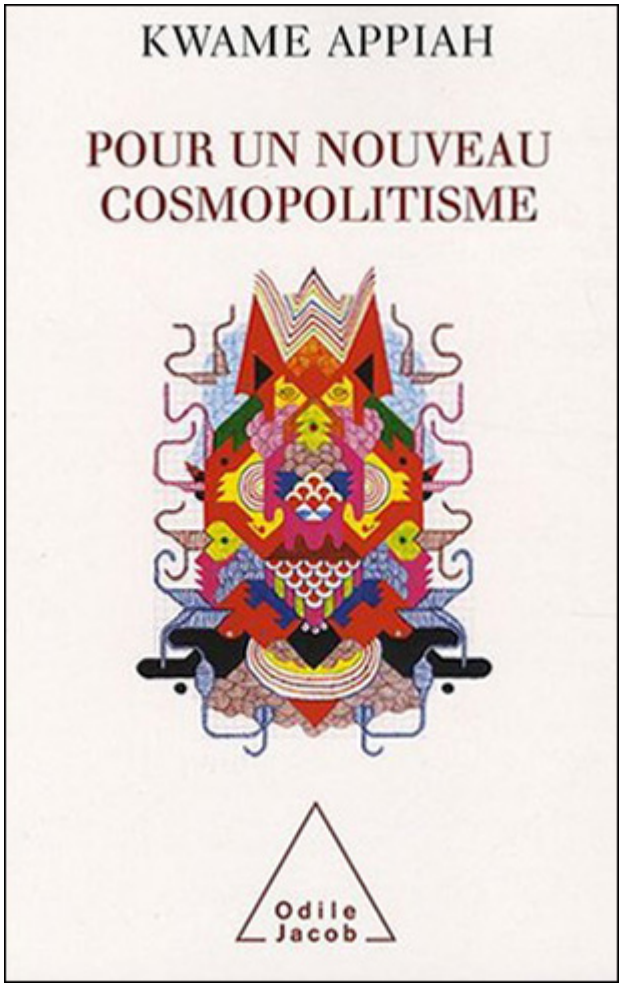
Cultures en valeur.

Kwame Appiah, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, 2008.

Par Nathalie Blanc



Kwame Appiah, né et élevé au Ghana, formé à Cambridge en Angleterre, est professeur de philosophie à l'université de Princeton aux États-Unis. Il met à profit une vie entre plusieurs cultures pour traiter du cosmopolitisme, sujet d'actualité s'il en est, comme le manifeste la sortie récente de plusieurs ouvrages : pour ne mentionner que ceux-là, en 2008, *Kant cosmopolitique*, sous la direction d'Yves Charles Zarka et de Caroline Guibet Lafaye aux éditions de l'Éclat et *Émergence des cosmopolitiques et mutation de la pensée aménagiste* sous la direction de Jacques Lolive et d'Olivier Soubeyran aux éditions de La Découverte ou, en anglais, en 2007 *Cosmopolitics and the emergence of a*

future sous la direction de Diane Morgan et Gary Banham aux éditions Palgrave Macmillan, *Cosmopolitan Europe* sous la direction d'Ulrich Beck, Edgar Grande et Ciran Cronin, aux éditions Polity press.

Qu'apporte cet ouvrage au débat ? Décrivons-le d'abord. Pour l'auteur, si l'on parle aujourd'hui de cosmopolitisme, c'est que la mondialisation des échanges économiques, sociaux et culturels nous oblige en ce sens. En effet, comme le dit l'auteur : comment évoluer « d'un millier d'années à vivre en petits groupes différenciés pour les doter des notions et des institutions qui nous permettront de vivre ensemble au sein de la tribu mondiale que nous formons désormais ? » Le cosmopolitisme, nous explique Kwame Appiah, n'est pas forcément le bon terme pour traiter d'un tel objectif : en effet, ce mot et ses dérivés ont fait l'objet d'usages péjoratifs, le cosmopolite désignant par exemple celui qui n'a d'enracinement nulle part. Mais les mots de multiculturalisme ou de mondialisation étant également lourds de sens, et parce que le beau terme de *cosmopolitiques* dessine une perspective plus qu'un horizon fermé, l'auteur choisit de l'employer, afin de débattre de la possibilité d'accorder les valeurs des peuples en se fondant sur l'effort de ces derniers en vue de leur compréhension mutuelle.

Reprenons : l'histoire du cosmopolite est longue, comme le montre la naissance d'un terme qui signifiait alors « citoyen du cosmos » chez les cyniques du 4e siècle. Certes, un citoyen devait fidélité alors à sa cité, mais étant du cosmos, il pouvait se prétendre citoyen de l'univers et non plus d'un univers de traditions données. Le terme de cosmopolitisme va conserver sa force d'usage puisqu'on le retrouve parmi les fondements moraux des Lumières et dans la proposition de création d'une « ligue des nations » élaborée par Emmanuel Kant. Ce dernier travaille la notion de *cosmopolitique* et la propose en 1784 dans son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (Kant, 2002), et surtout en 1795 dans son Projet de paix perpétuelle (Kant, 1999) pour garantir de façon durable la paix mondiale. Il désigne ainsi une politique démocratique à l'usage des peuples du monde dont l'objectif est « l'unification politique totale dans l'espèce humaine » qui constitue « le dessein suprême de la nature ». Cette unification qui repose sur le caractère pacifique des républiques sera garantie par la vertu du droit international et d'un droit cosmopolitique. C'est en ce sens,

d'ailleurs, que Kwame Appiah use de cette notion : quelle place devons-nous réserver aux étrangers dans la mesure où leurs valeurs ne s'accordent pas aux nôtres, mais que nous voudrions établir les raisons d'un accord ou d'une paix prolongée ?

Pour Kwame Appiah, le cosmopolitisme s'appuie donc sur deux axiomes : le premier repose sur l'idée que nous avons des obligations envers les autres, obligations qui s'étendent au-delà des individus auxquels nous sommes attachés par des liens de parenté ou d'amitié et même au-delà des liens plus formels d'une citoyenneté commune. Le second veut que nous respections la valeur de la vie humaine en général, et de toute vie humaine en particulier, ce qui implique que nous nous intéressions aux pratiques et aux croyances qui lui ont donné son sens.

Les questions que soulève l'auteur dans cet ouvrage sont les suivantes : quel est le degré de réalité des valeurs ? De quoi parlons-nous lorsque nous évoquons la différence ? Toute forme de relativisme est-elle légitime ? À quel moment la morale et l'éducation entrent-elles en conflit ? Peut-on posséder la culture ? Que devons-nous aux étrangers du fait de notre commune humanité ? En somme cela concerne la communication entre les peuples et la nécessité de créer un débat au-delà du positivisme et du relativisme culturel.

Les trois premiers chapitres (Chapitre 1. *Le miroir brisé*, chapitre 2. *Sortir du positivisme* et chapitre 3. *Des faits sur le sol*) sont consacrés aux théories relativistes modernes et au positivisme, qui distinguent fondamentalement faits et valeurs. Pour les relativistes, les peuples ne peuvent débattre des valeurs qui ne renvoient qu'à des particularités culturelles et l'on ne peut parler de vérité morale objective sans commettre une erreur sur le sens même des termes ; pour les positivistes, seules les valeurs qui se rapportent à des faits ont un sens. Ainsi « les vérités que les croyances cherchent à atteindre et les faits ne font qu'un. Si on croit quelque chose et que cette croyance est exacte, celle-ci donne à un fait du monde le statut de vérité ».

Maintenant qu'en est-il des valeurs ? L'auteur cherche à montrer que le positivisme ne peut répondre à l'ensemble des questions que soulèvent les rapports sociaux et qui concernent essentiellement le problème des valeurs. En

un mot, la pensée positive considère que les croyances vraies se rapportent à des faits qu'il est possible de prouver : alors comment est-il possible de prouver qu'il est impossible pour un célibataire de se marier ? Il existe également les croyances liées à des universaux : *les êtres humains* ou à des objets abstraits. Pour les positivistes, ce qui ne peut avoir de statut, et donc être prouvé, est déraisonnable ; si ce n'est pas un fait, c'est donc une valeur, dit l'auteur, et nos valeurs conditionnent nos sentiments et nos pensées. Elles sont le noyau dur de ce qui nous fait agir collectivement : en ce qui concerne la beauté par exemple, on ne découvre pas qu'on l'aime en la goûtant car apprendre la beauté, c'est apprendre la place qu'elle occupe dans nos sociétés et le bien qu'elle peut nous faire. C'est apprendre aussi qu'elle est dénuée de valeur morale. Le concept même de beauté étant porteur d'une valeur, il est possible d'en jouer et d'en transformer l'appréciation, et cela peut faire partie d'un débat ou d'une discussion entre amis. Le relativisme qui statue sur le particularisme de toute chose, croyances et faits, est, à cet égard, une façon de ne pas engager ce débat.

Que certaines valeurs, par exemple celle qui porte à croire que la sorcellerie existe, soient difficiles à comprendre, du point de vue des positivistes ou des personnes vivant dans les sociétés industrialisées, c'est une chose, ceci alors que les preuves sont nombreuses pour les personnes qui y croient, mais il est vrai, dit encore l'auteur, que, quelle que soit la quantité de données que vous avez pu accumuler, il existera toujours de nombreuses théories pour expliquer un phénomène (p. 74). Sans parler du fait que la collecte même des données servant à confirmer ou invalider notre théorie est déjà conditionnée par des présupposés théoriques. Le langage des valeurs est présent y compris dans le monde scientifique. C'est simplement que nos sociétés industrialisées mobilisent d'impressionnantes ressources pour construire les faits dans ces domaines. Par contre, elles ont mobilisé de faibles ressources pour comprendre les valeurs, et sans doute est-ce pour cette raison que l'on parle de positivisme et que telle, c'est-à-dire relativement péjorée, est aujourd'hui la place des sciences humaines dans le concert des sciences.

Le chapitre 4 traite du *Désaccord moral*. L'auteur identifie trois types de conflits de valeurs (p. 110) : dans certains cas, nous ne partageons le même vocabulaire

des valeurs ; dans d'autres, nous donnons à un même vocabulaire différentes interprétations ; dans d'autres enfin, nous donnons à des valeurs identiques un poids différent. Cependant, nous pouvons très bien nous mettre d'accord sur ce qu'il convient de faire sans être d'accord sur les raisons qui nous poussent à agir ainsi. Par ailleurs, nous exagérons le rôle du raisonnement dans la possibilité ou l'impossibilité de s'entendre sur les valeurs. Et enfin, la plupart des conflits ne naissent pas, en premier lieu, de la confrontation des valeurs.

C'est ce dernier point que l'auteur détaille dans le chapitre 5 intitulé *La primauté de la pratique*. Il est possible de vivre en harmonie sans être d'accord sur des valeurs sous-jacentes (sauf, peut-être sur la valeur cosmopolite du vivre ensemble). Mais l'inverse est vrai aussi : nous pouvons nous affronter alors que nous sommes d'accord sur des valeurs. Au contraire les conflits naissent plutôt entre deux parties qui voient un bien dans une même chose. Seul le débat qui naît du partage imaginatif de ce que signifie vivre ensemble peut aider, au-delà ou en deçà des valeurs, à vivre ensemble.

Le chapitre 6 *Les étrangers imaginaires* présente donc la nécessité de comprendre les étrangers non plus dans l'abstrait, mais dans le concret des vies quotidiennes ou des récits partagés. L'anthropologie a un rôle fondamental à jouer dans la mesure où elle nous donne à apprécier de manière extrêmement concrète les valeurs en actes.

Pour le coup, il ne s'agit pas de réifier chacun dans son identité culturelle, ce à quoi, par peur d'une homogénéisation culturelle mondiale, tendent les protecteurs des valeurs locales. Car la culture circule, certains biens sont réappropriés, réinventés localement : « la pureté culturelle est un oxymore ». Une éthique tenable de la mondialisation doit tempérer le respect de la différence par celui de la liberté de choix des individus y compris celui de boire du Coca-cola, d'aimer Mac Donald… (chapitre 7. *Contamination cosmopolite*).

Le chapitre 8 : *La culture de qui ?* concerne la propriété des biens et, encore une fois, l'auteur insiste sur le fait qu'il peut être tout aussi important que la Joconde aille en Afrique, que les objets volés là-bas soient rendus : « Le lien qui relie les individus à l'art par le biais d'une identité locale est tout aussi imaginaire que celui qui relie les individus à l'art par leur appartenance à l'humanité. Ce sont

tous deux des liens très réels ».

Le chapitre 9 : *Les contre cosmopolites* discute des croyants sans-frontières et des universalités concurrentes. Le chapitre 10 : *Ce que nous devons aux étrangers* qui conclut l'ouvrage montre qu'il ne saurait être question de ne rien devoir à ceux qui n'habitent pas nos frontières, mais qu'il faut devoir sans passion, c'est-à-dire en prenant en considération les conditions d'un développement et d'une sortie de la pauvreté de citoyens de nombreux pays.

L'auteur cherche à anticiper une politique démocratique à l'usage des peuples du monde. Cette réflexion accompagne la reconnaissance de l'interconnexion croissante des communautés politiques dans différents domaines incluant le social, l'économique et l'environnemental. Cette prise de conscience pourrait-elle devenir une culture cosmopolite partagée ? Les pistes que dessine l'auteur sont certes intéressantes : c'est l'extension du multiculturalisme au plan mondial. Il prend des exemples tirés de sa propre expérience de vie entre frontières pour être très nuancé sur ce qu'il convient d'apprécier des rapports entre homogénéisation culturelle et processus de différenciation. Il replace le débat, le partage d'expériences et d'histoires au centre d'un multiculturalisme politique ; vivre ensemble ne marche pas dans l'abstrait, mais demande une pratique que peuvent favoriser le bon vouloir, l'imagination, et les récits en commun.

Ainsi, par relativisme, ne peut-on entendre ce qui se rapporte à une relation ? N'est-il pas possible de ne pas préjuger à priori des catégories au moyen desquelles classifier êtres, choses et qualités ? Ne peut-on imaginer un être qui ne préjuge pas du vécu de la conscience d'autrui mais qui se contente d'admettre que le monde offre à tous des prises à partir duquel se bâtit un régime de l'être ; bref, un sujet plus attentif au réel institué par l'activité de conscience des autres, que par sa propre catégorisation du réel ? Un sujet qui ne se conçoit plus comme l'unique unité de mesure des manières de concevoir le monde au nom d'une efficacité instrumentale des rapports à la nature ? C'est donc que l'auteur disqualifie, à la fois, une certaine conception du positivisme qui ramènerait tout aux faits, méconnaissant les valeurs, ou du relativisme qui amalgame fait et valeurs pour en conclure à l'incompatibilité des différents systèmes culturels.

Ces pistes cependant me semblent avoir le défaut majeur de ne pas prendre en considération les « non-humains » : les entités naturelles, les entités à risque, les artefacts scientifiques, les dispositifs techniques, les univers symboliques, etc. Il s'agit de « combler le fossé apparemment infranchissable séparant la science (chargée de comprendre la nature) et la politique (chargée de régler la vie sociale), séparation dont les conséquences — affaire du sang contaminé, de l'amiante, de la vache folle — deviennent de plus en plus catastrophiques » (Latour, 1999).

Quelques chercheurs contemporains (Beck 1986, Stengers 2007, Latour 2007, Descola 2005) vont encore plus loin dans cette exigence d'intégration cosmopolitique de l'étranger. Ainsi, la définition des cosmopolitiques varie avec celle du monde. Le monde[1] y est considéré comme « l'ensemble de tout ce qui existe sur terre, perçu par l'homme et le plus souvent en opposition avec lui ». La politique du monde concerne d'autres êtres que les humains. Sa dimension planétaire lui est conférée par la crise écologique qui pèse désormais sur l'ensemble de la planète (changements climatiques globaux…).

Kwame Appiah, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Odile Jacob, Paris, 2008.

Résumé

Kwame Appiah, né et élevé au Ghana, formé à Cambridge en Angleterre, est professeur de philosophie à l'université de Princeton aux États-Unis. Il met à profit une vie entre plusieurs cultures pour traiter du cosmopolitisme, sujet d'actualité s'il en est, comme le manifeste la sortie récente de plusieurs ouvrages : pour ne mentionner que ceux-là, ...

Notes

1 La notion se rapproche alors de celle de Umwelt, le monde entourant, l'environnement.

2 Développée en collaboration avec l'Université du Québec à Chicoutimi fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi.

Bibliographie

Ulrich Beck, (1ère éd. *Risikogesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986), *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, coll. Alto, Aubier, 2001.

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (1e éd. 1787), Traduction revue et augmentée par Alexis Philonenko, Vrin, Paris, 1993.

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (1e éd. 1787), Traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Garnier-Flammarion, Paris, 2000.

Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, collection. Traduction (texte allemand en vis-à-vis) de J. Gibelin (1e éd. 1795), Vrin, Paris, 1999.

Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. (1e éd. 1784), traduction de Philippe Folliot, édition électronique de la bibliothèque numérique, Chicoutimi, 2002.2

Bruno Latour, « Quel cosmos ? Quelle cosmopolitique ? », in : J. Lolive, O. Soubeyran (Éds), *Émergence des cosmopolitiques et mutation de la pensée aménagiste*, La Découverte, Paris, 2007, 69-85.

Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, coll. « Armillaires », Paris, 1999.

Isabelle Stengers, « La proposition cosmopolitique », in : J. Lolive, O. Soubeyran (Éds), *Émergence des cosmopolitiques et mutation de la pensée aménagiste*, La Découverte, Paris, 2007, 45-69.