

6

L'Empire postmoderne et la philosophie des contraintes sur une gestion bureaucratique des identités

Diversité, ethnographie et redécouverte du primitif

Sans l'« archéologie des sciences sociales », l'idéologie de l'Empire eût été impossible. Au cœur de cette archéologie, il y a en effet l'ethnologie. Celle-ci doit expliquer le rapport qu'elle soutient avec l'historicité alors que son objet est précisément l'étude des peuples sans histoire. C'est à elle que s'adresse Foucault que hante la question de l'histoire. Dans l'étude de son objet, cette science privilégie en effet l'invariant (la synchronie) et non la succession des événements (la diachronie). L'objectif visé est la suspension du « long discours "diachronique" par lequel nous essayons de réfléchir à l'intérieur d'elle-même notre propre culture pour faire surgir des corrélations synchroniques dans d'autres formes culturelles » (Foucault 1966:388).

Foucault est très attentif au rapport que la raison occidentale entretient avec les autres cultures. Rompant avec les Lumières qui ne conçoivent l'unité du genre humain que sous le règne universel de la raison, il refuse de voir dans le logos un pont valable vers l'altérité. Aussi confond-il dans une même condamnation logocentrisme et ethnocentrisme. S'il s'appuie sur l'ethnologie et la psychanalyse, c'est parce que ces sciences lui offrent un point d'ancrage décisif, pour l'établissement des liens de réciprocité avec le reste du monde.

Car, contrairement à la psychologie, à la sociologie, à la psychanalyse, à l'analyse littéraire ou des mythes, l'ethnologie s'adresse à une région privilégiée où il est question de la norme, de la règle et du système. Ces paradigmes signifient que chaque ensemble peut désormais recevoir de lui-même sa cohérence et sa validité propres. Rappelons que la norme et la règle renvoient à des lignes directrices de conduite (coutumes, habitudes, usages), et impliquent des jugements de valeur. Le système lui, est un ensemble conçu d'objets de pensées, de croyances, de représentations unis par la loi; d'où la légitimité de tous les systèmes de pensée et de culture, abstraction faite de leur niveau d'évolution scientifique, technologique, institutionnelle. Cette

approche rend sans objet les tentatives habituelles de hiérarchisation des cultures. Ainsi donc, si « tout peut être pensé dans l'ordre du système, de la norme et de la règle », alors, le postulat d'une mentalité primitive devient désormais caduc, voire absurde (pp. 371-372).

Notons l'influence de la psychanalyse dans cette démarche. C'est Freud en effet qui, le premier, supprima la vieille opposition entre le positif et le négatif, le normal et le pathologique, le signifiant et l'insignifiant. La référence à la psychanalyse permet surtout à Foucault de faire définitivement le point sur la place de la représentation dans les sciences humaines. Poser un regard critique sur celle-ci, c'est affirmer que la norme, la règle et le système échappent totalement à la conscience; que donc, ils appartiennent de façon privilégiée à la région de l'inconscient et de l'impensé. En conséquence, la norme, la règle et le système sont inaccessibles au savoir réflexif, à la raison comme telle (pp. 372-373).

Insistons sur la fonction « critique » et « contestataire » de l'impensé, de l'inconscient et de la folie. C'est d'abord contre la raison occidentale qu'elle s'exerce. Voilà donc comment l'ethnologie et la psychanalyse rompent avec le discours uniforme du logos occidental. Or, cette rupture ne fut possible qu'au prix d'une radicale opération de décentrement. Ce concept renvoie au moment où, tant la culture que la métaphysique occidentales furent évincées de leur lieu d'origine, cessant du même coup de se considérer comme culture et métaphysique de référence (Derrida 1967a:414). Comme son nom l'indique, le décentrement signifie que le centre n'a pas à être « pensé dans la forme d'un étant-présent », qu'il n'a pas de « lieu naturel », qu'il n'est nullement un « lieu fixe », mais au contraire, une simple fonction, c'est-à-dire, « une sorte de non lieu dans lequel se jouent à l'infini les substitutions de signes » (p. 411).

La dispersion du centre et la prolifération des « non lieux » constituent autant d'événements qui favorisèrent l'expulsion de la culture occidentale de son piédestal, la rendant ainsi, sinon semblable, du moins égale à toutes les autres cultures de la planète. Or, « l'abandon déclaré de toute référence à un centre, à un sujet, à une référence privilégiée, à une origine ou à une arché absolue » (p. 419) offre des possibilités inouïes au pluralisme des cultures et donc, à la construction d'un monde polycentrique.

Le discours sur le décentrement, l'acentrique, justifie ainsi philosophiquement la théorie de l'Empire. Contrairement à l'impérialisme passé, l'Empire postmoderne n'établirait pas de « centre territorial du pouvoir » et ne s'appuierait pas sur « des frontières ou des barrières fixes » (Hardt et Negri 2000:17). L'idéologie post-impérialiste prétend que l'Empire est « un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion » (p. 17). Acentrique et flexible, il constituerait le cadre idéal pour l'expression « des identités hybrides, des hiérarchies flexibles et des échanges pluriels en modulant ses réseaux de commandement » (p. 17).

Cette conception de l'Empire explique mieux l'idéologie de la gouvernamentalité, incarnée par les grandes structures d'ensemble. L'Empire de la gouvernamentalité

est un espace complexe et souple, où les foyers de pouvoir sont nombreux et où le principe de subsidiarité permet la décentralisation de l'autorité vers les pouvoirs locaux.

Structuralistes et fonctionnalistes, ces vues posent problème au moins à deux niveaux. Premièrement, comme théorie de l'acentrique, le structuralisme n'en est pas moins une philosophie des contraintes (Lefebvre 1971/1975:88). « Idéologie de l'équilibre entre les différentes forces agissantes dans le monde moderne: système économique et politique, classes, pays industriels et pays peu industrialisés », il ratifie le statu quo (p. 69). Le refus foucauldien de la fonction, du conflit et de la signification (lieux par excellence de liberté, d'intelligibilité des contradictions de notre société moderne), et son penchant pour la norme, la règle et le système, ont achevé de faire du structuralisme, une véritable philosophie des nécessités. Dans la psychologie, la sociologie et la linguistique modernes, la fonction, le conflit et la signification appartenaient au lexique commun des philosophies de la liberté et du progrès. Y recourir, revenait à rendre le monde intelligible, à expliquer les contradictions qui le travaillent et à permettre leur solution radicale. La fonction suppose l'activité d'un sujet de l'histoire. Doué de raison et de sentiment, il développe une personnalité qui lui permet de faire face aux circonstances et de surmonter les contradictions, les conflits qui travaillent le monde. C'est dans le conflit qu'il donne la pleine mesure de sa personnalité, de son talent et de sa puissance. Il ne le fait que parce que le monde dans lequel il agit est intelligible. D'où l'idée de signification. Renvoyant au signe, à la chose perçue, celle-ci permet de conclure à l'existence de la vérité. D'où l'intelligibilité du réel, comparé à l'univers opaque de l'impensé et de l'inconscient propre à la norme, à la règle et au système. Fonction, conflit et signification appartiennent donc en propre aux philosophies de la liberté où le sujet historique agit au milieu des contradictions pleinement intelligibles, et donc maîtrisables.

Les philosophies de la liberté n'entendaient donc pas ratifier l'ordre du monde présent, comme la théorie de l'harmonie universelle. Car, la connaissance du réel était inséparable non seulement de sa critique théorique, mais aussi de sa réfutation pratique et de sa transformation. Or, avec le structuralisme, domine une conception du savoir et de la théorie où l'ordre existant du monde est validé et où, plutôt que de s'attaquer courageusement au conflit, à la fonction et à la signification, l'on préfère différer la lutte par une régression vers les paradigmes ethnologiques de la norme, de la règle et du système.

Le structuralisme a la nostalgie des ordres sociaux anciens. La règle et la norme conféraient à ces systèmes une « cohérence forte ». Spartes qui, dans l'histoire universelle, est le prototype même de ces sociétés, ne toléra aucun espace de liberté. Il est vrai que la « cohérence forte » idéale des sociétés décrites par l'ethnologie, n'a rien à voir avec le relâchement, la souplesse réelle de ces systèmes. Sans celle-ci, l'émergence de fortes individualités historiques qui ont tant marqué la conscience universelle eût été impossible. Or, voilà qu'avec la mort de l'individu et de l'humain, le structuralisme proclame l'avènement d'une nouvelle ère: l'ère systémique.

En se tournant vers les peuples opprimés, les philosophies de la liberté voulaient les affranchir du Système tant magnifié, au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. La séparation permettait de libérer les « primitifs » du corps de l'Empire. En se séparant ainsi du Système, ils abandonnaient du coup leur statut d'esclaves ou d'êtres à part, pour intégrer, en peuples majeurs, la communauté universelle des nations libres.

La perspective systémique est différente. Pour la philosophie d'airain en effet, il s'agit de maintenir les « primitifs » dans le Système, en répandant, par une rhétorique controuée, l'illusion que l'Empire systémique confère à chaque membre de la communauté des nations, un espace de liberté et un statut égal. La régression vers l'archaïque, au nom du pluralisme et de la diversité des cultures, apparaît comme la conséquence directe d'une démarche globale visant à supprimer l'histoire, le temps et le progrès des peuples – notamment ceux en lutte pour leur émancipation.

Henri Lefebvre a raison de saisir un tel retour comme l'une des réponses théoriques que la bourgeoisie donne au problème pratique de la guerre nucléaire, de la révolte mondiale contre les nantis. Or, « le problème théorique serait peut-être de reconsidérer le temps en fonction des sciences et des réalités nouvelles »; au lieu de quoi, « on préfère l'abolir », par un retrait de la pensée vers "l'archéologie des sciences sociales" », le « retour vers l'originel figuré par les plus misérables des "primitifs", pour éluder le temps en retrouvant l'actuel dans l'archaïque ». Du coup, « on désavoue les revendications et aspirations du "Tiers-Monde", des pays mal développés » (Lefebvre 1971/1975:61).

Empire et liquéfaction des identités: le discours postcolonial

Marquons ici un temps d'arrêt pour cerner de près ce qui apparaît comme une contradiction, à savoir, la contrainte réelle imposée aux sociétés et la flexibilité qui leur est demandée. En fait, l'idéologie de la mondialisation déploie une stratégie à double détente. Au nom de la flexibilité, la première démarche vise explicitement le démantèlement et la liquéfaction des structures communautaires; la seconde démarche consiste en la segmentation ethnique du monde. De quoi s'agit-il? Démanteler, puis liquéfier les communautés, restreindre autant que possible la sphère de la valeur d'usage tout en étendant celle de la valeur d'échange, tel est le but du marché mondial. L'extension à l'infini de la valeur d'échange n'est possible que si l'on réussit à ôter aux institutions, aux traditions éprouvées, leur consistance et leur vigueur. C'est la force de résistance de ces structures que les agences du libéralisme appellent rigidité. Le nationalisme culturel mérite donc qu'on l'interprète correctement, puisque, simplement, il peut bien s'agir du dernier « rempart contre la destruction du lien social et de la personnalité, la décadence des institutions nationales et de la formation elle-même qu'entraîneraient le libéralisme sauvage, la mondialisation purement économique et marchande » (Balibar 2002:148).

L'entreprise de liquéfaction est systématique puisqu'elle vise la totalité elle-même, c'est-à-dire la culture, l'État national et ses institutions: le lien social, la langue nationale, l'éducation nationale, l'économie nationale. La destruction de la culture, de

l'État-nation et de ses organes, pousse les membres de la communauté nationale à s'exiler, à chercher au loin la protection, la sécurité, les jouissances privées et le bien-être personnel que la nation démantelée ne peut plus leur offrir – ou leur offre insuffisamment. C'est le destin d'une population hétéroclite, constituée de travailleurs immigrés, de réfugiés (politiques, économiques ou de guerre), d'étudiants, de manipulateurs de symboles. Dans les banlieues bariolées des métropoles postmodernes où ils sont concentrés, ces captifs de la mondialisation font dramatiquement l'expérience du déracinement et de la déterritorialisation. C'est donc sous la pression des circonstances qu'ils s'inventent une nouvelle identité.

L'on passerait à côté de la rhétorique postcolonialiste sur l'exil, la déterritorialisation, l'hybridité, la trans-nation délocalisée, l'imaginaire, la diversité diasporique, les identités multiples, mobiles, flexibles, protéiformes, tactiques, stratégiques, si l'on faisait abstraction de ces faits. Précisément, ce discours a pour prétexte cette expérience du déracinement et de l'adaptation des identités ethniques dans les ghettos des *World Cities*. Le cosmopolitisme ethnographique de la postcolonialité trouve ici l'un de ses fondements. Il traduit le degré de fascination que la civilisation du virtuel exerce sur l'élite du Tiers-Monde, l'inclinant à croire que par sa force magique, elle est créatrice de nouvelles identités. L'anthropologie de la mondialisation prétend expliquer ces phénomènes, au centre desquels se trouve la déconstruction nationaliste.

Déconstruire le nationalisme

La déconstruction du nationalisme fut d'abord un phénomène littéraire, s'étant très tôt signalée chez Senghor, avant de se préciser dans la période post-indépendance avec Ouologuem. *Le Devoir de violence* inaugure la vague postcoloniale, en s'opposant à l'écriture de la première génération, considérée comme une stratégie de légitimation du « récit nationaliste ». La transgression des règles du réalisme propre au roman anti-colonial soutient l'entreprise de discrédit des idéologies de l'ère Bandung. L'écriture « post-réaliste » et « post-nativiste » prend acte de l'« échec » du nationalisme, avec ses utopies d'émancipation et de modernisation. Le discrédit d'un continent livré au chaos et à la corruption qui s'ensuit, prend des accents pittoresques et exotisants. Ainsi, l'Afrique n'est qu'une « grosse merde », « un merdier », un « moche merdier », « ni plus ni moins qu'un grand marché de merde » (Labou Tansi 1983:65).

Le roman postcolonial est tout, sauf un florilège; c'est une scatologie. Les accents scatophiles et tératologiques de cette littérature visent à dégoûter de l'Afrique et de ses héros. Car, cette région n'est qu'une « trouvaille diabolique », une « image inanimée », un « signe vivant » (Mbembe 2000:272). Comme si l'enfant était déterminé à blâmer le destin d'avoir confié son sort à une si odieuse marâtre, Mbembe explique pourquoi l'on ne peut « en parler qu'en tant que chimère à laquelle nous travaillons tous en plein aveuglement; qu'en tant que cauchemar que nous produisons et dont nous vivons, et parfois, jouissons mais qui, quelque part, nous répugne profondément au point où nous sommes capables de manifester à son encontre le dégoût d'un cadavre » (p. 274).

Ensemble, scatologie et tétatologie constituent un puissant vaccin contre le « nativisme ». Celui-ci résume la nostalgie des « origines », les « rêveries nationalistes » et « panafricaines ». Tel est l'intérêt de la légende de Saïf Et Heit, qui « hante de nos jours encore le romantisme nègre, et la politique des notables en maintes républiques. Car, son souvenir frappe les imaginations populaires. Maints chroniqueurs consacrent son culte par la tradition orale et célèbrent à travers lui, l'époque prestigieuse des premiers États dont le roi sage et philosophe, couronnait une épopée qui appelait la plus grande tâche de l'archéologie, de l'histoire, de la numismatique et autres sciences humaines, auxquelles sont venues se joindre les disciplines naturelles et ethnologiques » (Ouologuem 1968:14).

Sans doute, la légende est-elle travestie, mais l'on y reconnaîtra aisément les vues de Cheikh Anta Diop sur l'antériorité des civilisations noires et la splendeur de l'Égypte. Sur le « nativisme », Ouologuem émet des doutes sérieux sur le passé africain lui-même, car, il ravive le souvenir « de la sinistre litanie des dictatures impériales d'alors » (p. 11). C'est le cas des empires comme Nankem. Excitant fiévreusement l'imagination des « rêveurs de la théorie de l'unité africaine », ils apparaissent comme cette « couronne [qui], faisant durement avaler la vie tel un boa, une antilope nauséabonde, roula de dynasties sans renom en généalogies sibyllines » (*ibidem*).

Ces vues renvoient à une ambiance générale de discrédit des origines et du nationalisme. Publié en 1968, le roman d'Ouologuem est contemporain des constructions de Foucault et Derrida, qui contribuèrent à légitimer philosophiquement la contestation des utopies de l'ère Bandoung.

Le nationalisme occupe une place de choix dans ces utopies qui tiraient leur légitimité des luttes anti-coloniales. Non sans malice, roman et théorie post-colonialiste s'acharnent à ridiculiser ces luttes. Nationalisme, nativisme et « afro-radicalisme » apparaissent chez Mbembe comme « des philosophies du travestissement » ou du faux. Enclin à l'amalgame, il confond nationalisme et refus d'ouverture au monde; lutte pour la protection des acquis économiques et culturels de la nation et nativisme – assimilé au racisme. Cela signifie que tout nationalisme est un racisme, et que toute forme de lutte pour la souveraineté nationale est un parti pris en faveur de l'exclusion et de la ségrégation.

Comme le postmodernisme, la postcolonialité croit le nationalisme incapable de relever le défi de la mondialisation et du cosmopolitisme, car, il constitue un obstacle majeur à l'internationalisation des échanges culturels, intellectuels et économiques. Aussi l'Afrique est-elle sommée de sortir du ghetto, afin de participer aux circuits mondiaux d'échanges scientifiques. Réfléchissant en termes de réseaux, Mbembe préconise ainsi la délocalisation de la production du savoir et la dés-autochtonisation des processus de légitimation de ce savoir. S'attaquant à la question de l'identité, il introduit le concept postmoderniste d'incertitude, au centre des processus contemporains de construction identitaire. De l'imagination, de l'hybridité, du métissage, du croisement des cultures, de l'utopie d'une société post-nationale, post-ethnique, il fait des concepts opératoires. Mbembe se présente ainsi comme un épigone d'Appadurai. Chez ce dernier, la postcolonialité apparaît comme l'idéologie des bandes

apatrides, captives du marché mondial. Déterritorisées, et sous la pression des technoscapes (flux de technologie), finanscapes (flux de capitaux), médiascapes et idéoscapes (flux d'images, d'idées, de doctrines, d'utopies véhiculées par les médias planétaires) (Appadurai 2001:68-72), ce sont ces bandes qui sentent le besoin de s'adapter, de s'inventer une nouvelle identité, compatible avec les exigences de la mondialisation.

L'imaginaire pour alimenter cette invention s'inscrit d'emblée dans une dimension transnationale, post-patriotique, diasporique. Il s'agit de nouveaux réseaux de solidarité débordant les territoires, les nations, les patries. Cela ne signifie pas que ces derniers ont disparu; simplement, ils apparaissent désormais sous une forme nouvelle, en tant que pures virtualités, données imaginés, intuitifs. Telle est la trans-nation délocalisée, avec ses diversités diasporiques, son patriotisme sériel, pluriel, contextuel.

La critique postcoloniale de la culture – toute culture est substantiviste – produite par Appadurai (2001), du primordialisme et de l'essentialisme (inclination à asseoir les représentations identitaires sur un fondement primitif immuable), signifie que la mondialisation a fait son œuvre; qu'elle a démultiplié les publics qui, grâce à l'imagination, sont capables de produire de nouvelles formes culturelles, cosmopolites, internationalistes et donc, post-nationales, hybrides, délocalisées.

Ces démarches se distinguent par l'ingénuité avec laquelle est abordée la question du même et de l'autre, du particulier et du général, du singulier et de l'universel. Sa stérilité contraste avec la fécondité de l'approche dialectique de Marcien Towa. Éboussi le prouve.

Empirisme, nominalisme et identités fluides

Au cœur de la philosophie d'Eboussi, se trouve le sentir, qui y apparaît comme l'unique chance s'offrant à une pensée attentive à la richesse de la vie et à la diversité du réel. L'auteur fait sauter les oppositions traditionnelles entre la pensée et la non-pensée, la philosophie/science et le mythe, la raison et la foi. Ainsi, la philosophie peut intégrer les formes spontanées de la conscience humaine sans se renier, ni trahir sa vocation première. Ces formes constitueraient même le complément indispensable d'une pensée plénière. Le sentir permet donc d'appréhender la vérité de l'être dans le divers, le circonstanciel, le contingent, le fugace et l'élémentaire.

En mettant l'accent sur ces derniers, l'empirisme anglais fut l'une des premières formes de contestation de la scolastique. Apparue dans une société réaliste, individualiste, libérale et sceptique, cette doctrine joua un rôle décisif dans l'avènement de la modernité, comme le montrent Hume, Locke et Hobbes. Mais, victime de ses propres excès, et incapable de saisir la véritable essence du concret, l'empirisme se transforma aussitôt en son contraire. D'où la négation de la science et le rejet du concept et des idées générales.

En privilégiant le concret, le sensible et l'individuel et en répudiant l'abstrait, l'idée générale, l'existence objective des choses au-delà des sensations éprouvées par la conscience ou l'esprit, l'empirisme se contente d'être le lieu de manifestation des phénomènes obscurs et irrationnels. La fonction métaphysique du circonstanciel, du

singulier, de l'élémentaire, du fugace et du contingent s'explique ainsi. Il s'agit, pour les irrationalistes, d'introduire dans la raison et la philosophie, un ordre de pensée qui échappe au concept et à la science. Aussi Berkeley finit-il par développer « une philosophie d'inspiration mystique qui se perd dans la pure et simple superstition » (Sève 1980:45). Ainsi s'expliquent ses niaiseries sur les esprits, la conscience, dieu et les anges.

Le concret dissout l'être et la substance dans le singulier, l'élémentaire et le fugace; et avec le sentir, les choses n'apparaissent plus que sous la forme immatérielle et subjective des sensations. Tout ce qui précède éclaire mieux l'idée qu'Éboussi se fait de l'identité humaine. C'est ici qu'il rencontre Rorty (1995:66). Comme chez ce dernier, la nature humaine est saisie comme un nœud de relations. Eboussi écrit:

L'individu que je suis est un segment empirique du monde, une forme momentanée de relations, un nœud provisoire d'attributs et de rôles dans un contexte déterminé, un lieu. Le sens de cette actualisation de qualités, de significations et de fonctions, dépend de la position que j'occupe dans le système général de relations au sein de la société et de rapports que celle-ci noue avec la nature. Assurément, ce que je fais, ce que je suis, contribue à le transformer. Il est en continuelle mutation et mes rôles changent du même mouvement; d'autres nœuds de relations se forment en d'autres points. Est-ce dire autre chose que je participe à mon remplacement et au mode de ma disparition? Et la modalité n'échappe pas à l'histoire, au devenir. Elle est traversée par un certain arbitraire et par la gratuité... (Eboussi 1977:232).

Ainsi, reconnaissons-nous la nouvelle nature humaine par son inconsistance, son déracinement, sa superficialité, son caractère transitoire et, en définitive, fantasque. Adoptant définitivement une posture « postmoderne », Eboussi ne reconnaît à la nature humaine aucune identité précise, la vie elle-même se chargeant de déjouer les fixations et les pièges identitaires, tant par l'exil que par la dispersion. Apprenons donc « désormais à compter avec des identités multiples, tactiques ou stratégiques, mobiles » (Eboussi 2005:14).

À partir de l'expérience de l'exil et de la diaspora, les postmodernes invitent à voir le monde comme entièrement peuplé d'étrangers. On comprend donc que la problématique transnationale les obsède. Le postmodernisme postule que l'exil et l'apatridie pointent en direction de l'universel; il prétend que seul ce qui est étranger est capable d'universalité. Ceci signifie que, quel que soit l'endroit où il se trouve et abstraction faite de la religion professée ou de la tradition vénérée, l'homme doit prendre conscience de la part d'étranger qui dort en lui, suivant une formule biblique qui inspire J. Kristeva (1988, 1993): « Tu n'opprimeras [donc] pas l'étranger, car tu as été étranger toi-même... ».

L'alternative dialectique

Cette approche est stérile. Un peuple constitué d'étrangers n'est pas un peuple, car, il est sans liens anciens qui unissent les hommes les uns aux autres, sans histoire commune, sans traditions vénérables à chérir, sans rêves d'avenir à caresser ensemble, sans sentiment d'honorer les mêmes héros ou les mêmes ancêtres ou, les mêmes dieux. Un peuple d'étrangers ne peut être qu'un peuple de déracinés, sans liens

solides, sans histoire, sans traditions, sans culture. Il ne peut en être autrement dès lors que toute affiliation à la terre, à la société, à la tradition, à l'histoire, à la culture, à la patrie, fait l'objet d'un contrat à durée déterminée, donc essentiellement provisoire et révocable. Ces choses ne constituent pas des acquis définitifs, puisque par essence, elles sont mobiles, plurielles, sérielles et contextuelles. Le monde mouvant de la postmodernité est à l'image des cultures de saison qui, n'ayant pas d'histoire, sont incapables de résister victorieusement aux aléas du climat, comme ces vrais arbres qui, sous la canicule, savent plonger les racines loin dans le sol, à la recherche de l'eau vivifiante. Cet univers kaléidoscopique interdit le sérieux de la dialectique. Le changement d'identité se fait comme dans un jeu de lumières, c'est-à-dire, comme une suite rapide de sensations vives et variées, qui ne laisse aucune place au travail, à la douleur, au temps, à la mémoire. Historiquement, la production de la personnalité et des identités se fait dans la douleur et dans la durée, non dans la frivolité et la fumisterie.

C'est seulement avec le sérieux de sa culture, de ses traditions et de ses rêves qu'un authentique peuple aspire à l'universel et au cosmopolitisme. La question de l'identité mérite donc une approche dialectique et non statique. Le mobilisme postmoderne, qui se réclame à tort d'Héraclite, est incapable de saisir le fond de cette question qui renvoie au destin millénaire de l'homme sur terre. L'édifice de la civilisation ne s'est pas bâti dans la frivolité des identités qui passent, mais dans le sérieux des traditions qui demeurent. Ces traditions opèrent autant que les hommes qui les ont créées les désirent encore. Un long et patient travail sur soi les remplace lorsqu'elles ne correspondent plus à l'état actuel du monde ou aux aspirations des hommes qui les portent. Les révolutions les plus radicales ne s'accomplissent que dans le sérieux, la souffrance et la déchirure. La fantaisie n'est pas leur amie. Toute révolution authentique suppose qu'on a assimilé tout ce que la culture humaine a produit de beau et de grand, tout l'héritage de la pensée humaine, de la science, de la technique, de la philosophie, des arts, et qu'on l'a repensé dans un esprit critique, comme l'enseignait Lénine. Il précisait: la culture nouvelle ne surgit pas on ne sait d'où; elle n'est point l'invention de quelques esprits volontaristes; au contraire, elle est le développement logique de la somme des connaissances que l'humanité a accumulées sous tous les régimes sociaux antérieurs (Lénine 1981:135sq). Tel est l'apport de la dialectique qui tranche avec le mobilisme naïf. Celui-ci condamne les phénomènes à un écoulement sans fin, à un changement sans qualité, à un mouvement sans progrès. La dialectique véritable suppose le passage d'un état inférieur à un état supérieur ou encore la scission de l'être pour autrui, en vue de réaliser une unité supérieure, plus riche. Cette solution va au-delà du nominalisme et du phénoménisme, à l'origine des méprises d'Éboussi comme de Berkeley, James, Rorty.

Or, Hegel montre bien que si les phénomènes du monde apparaissent immédiatement à nous avec leurs qualités diverses – couleur, odeur, saveur, dureté, mollesse... – l'affirmation de leur unité ne doit pas nous sembler scandaleuse. L'erreur de l'entendement dans l'appréhension des phénomènes s'explique par sa saisie unilatérale des choses. Au fur et à mesure que nous avançons dans l'analyse, l'intelligence isole les qualités des phénomènes. Parce qu'elle les saisit par clivage, et

parce qu'elle ne parvient pas à rompre cet isolement entre les choses ou les qualités et les attributs propres aux choses, l'intelligence passe ainsi à côté de leur unité concrète. Lorsque la métaphysique radicalise la séparation, en s'en tenant à la forme de l'isolement, elle se condamne à l'erreur. En prenant les différences pour exclusives, on ne voit pas qu'elles forment en réalité un tout, c'est-à-dire, un concret plus riche. L'intelligence s'expose à l'erreur en ne retenant que certaines qualités des phénomènes, à l'exclusion des autres. Dire par exemple que la matière est soit continue soit discontinue, c'est tomber dans l'erreur. De même prétendre que l'homme est soit liberté soit nécessité ne nous instruit guère sur la véritable nature de l'homme. Il faut désormais aller au-delà de l'entendement qui sépare et isole, et solliciter le pouvoir unificateur de la raison, seule capable de rendre aux choses leur intégrité et leur unité. C'est cette unité rétablie qui constitue le concret véritable.

D'après la raison dialectique, le concret est le réseau de relations formant l'identité du phénomène, et qui nous fait dire que ceci est une table, cela une fleur. Dans son émiettement et son éparpillement, le monde est sans consistance et sans vérité. Ce monde bigarré et pauvre est celui de l'expérience quotidienne, de la perception, des objets peuplant l'univers qui nous entoure. Ainsi, se trouvent unis l'univers des abstractions métaphysiques et celui hétéroclite du sensualisme et du nominalisme. Ce qui les unit, c'est bien leur saisie unilatérale des choses; la différence entre eux étant simplement que les abstractions métaphysiques séparent au nom de la quête du général, tandis que le nominalisme lui, sépare au nom de la quête de la singularité.

La raison dialectique rétablit l'unité et dépasse les « abstractions sèches de la singularité et de l'universalité ». Appliquons ce principe à l'homme. Un individu ne peut véritablement se comprendre que si l'on découvre, en plus de ses particularités et de ses singularités, ses traits les plus généraux. Et les unes ne se découvrent que par rapport aux autres. L'être est essentiellement un ensemble de qualités. Et comprendre un phénomène, une chose, c'est les restituer simultanément dans l'ensemble de leurs qualités et de leurs relations, c'est les comprendre en tous leurs aspects. Comprendre un individu, c'est le saisir comme totalité, c'est-à-dire, à la fois comme un ensemble de singularités propres, de particularités familiales, provinciales, nationales et de traits humains les plus généraux (Lefebvre 1982:86).

Dès lors, comme le fait Hegel, on peut se permettre de repenser l'unité de l'individuel, du général et du particulier. L'individuel comprend en effet, en son essence même, le particulier et le général. Et chacune de ces catégories ne peut se comprendre que l'une par l'autre. Ainsi, la pensée ne se contente pas d'atteindre l'universel abstraitement déterminé, puisqu'elle vise en même temps cet universel qui comprend en lui-même la richesse du particulier. C'est ainsi que la raison dialectique résout scientifiquement le problème de l'universel concret, posé en termes mystiques par Éboussi Boulaga. Ce philosophe est incapable de voir que le but de la connaissance est la saisie du concret dans son effort de dépassement du général et du particulier. Car, selon Hegel, la propriété de la raison dialectique est de saisir l'individu, c'est-à-dire le singulier dans la totalité et par la totalité. C'est ainsi seulement qu'on peut dépasser l'opposition métaphysique entre le singulier et le général,

le particulier et l'universel. Ainsi, le général n'est intérieurement lié au singulier que comme loi de la naissance et de la vie du singulier. Cela signifie que le général contient en son essence même une loi qui exige un déroulement des processus dans n'importe quel phénomène singulier. De la même manière, l'on peut aussi dire que le singulier sert de substrat au général ou encore que c'est à travers le singulier que le général lui-même s'exprime dans sa plénitude.

L'initiative historique

Examinons maintenant la solution proposée par Marcien Towa à la question de l'identité, du soi et de l'autre, du particulier et du général, du singulier et de l'universel. Cette solution est dialectique; par essence, elle est donc complexe.

On ne peut aborder la philosophie de Towa en faisant abstraction de sa profession de foi universaliste et démocratique. C'est dans la critique du senghorisme qu'en philosophie africaine, l'essentialisme devient, pour la première fois, un concept opératoire. Ce concept permet d'illustrer ce qu'il y a d'absurde dans le discours senghorien. L'absurde de la Négritude réside à deux niveaux au moins. Premièrement, cette théorie fige la culture dans l'essence. Aussi Senghor (comme Blyden avant lui), conçoit-il la culture négro-africaine comme une essence. Or, parler de celle-ci, c'est viser « ce qu'est la chose en soi, par-delà la diversité de ses manifestations, de ses formes simultanées ou successives... c'est l'un universel et stable, l'identique, au-delà du multiple et du mouvant » (Towa 1978:39). L'essentialisme culturel peut donc se concevoir comme toute tentative de poser la culture comme essence. Towa relève chez Senghor, une prolifération confuse d'essences culturelles, irréductibles les unes aux autres: l'âme noire, le génie blanc, l'arabité, la berbéricité, la germanité, la francité, la lusitanité, la sinitude... Deuxièmement, la Négritude biologise la culture. Senghor conçoit la culture « comme un produit de la race, comme un produit de la constitution biologique d'une race » (Towa 1968:33). Il est vrai que Senghor était attentif aux thèses de la caractérologie selon lesquelles les déterminations fondamentales et dérivées du caractère d'un individu ou d'un groupe « peuvent être énoncées dans un langage strictement physiologique ». Gaston Berger, dont Senghor reprend les vues, répudiait l'idée selon laquelle « la nature humaine était identique chez tous les hommes »; par contre, il mettait l'accent sur la diversité essentielle des natures, « sans prétendre établir aucune hiérarchie » (Senghor 1964:383). Une conclusion s'impose: la diversité des cultures est tributaire de l'héritage, de la race (p. 383). Analysant le caractère de Gaston Berger, Senghor écrit:

On peut facilement déceler, parmi ces facteurs du caractère de Gaston Berger, ceux qui lui viennent de son sang français et ceux qui lui viennent de son sang sénégalais. Au premier, je rattacherai l'activité, la secondarité et la passion intellectuelle; au second, l'émotivité et la polarité vénusienne, la tendresse étant commune aux deux (p. 384).

Senghor acceptait l'affirmation fondamentale de Griéger sur l'âme nationale, la mentalité propre à chaque nation (Senghor 1977:122-127). Celui-ci distingue en effet dans sa psychographie les perpétuants, les extravertis, les introvertis et les fluctuants (Griéger 1961:200).

L'universalisme doit relever le défi de l'essentialisme et du biologisme culturels; il doit résoudre la question de la « segmentation indéfinie de l'humanité » (Towa:1978:39). Cette exigence oblige à reconsidérer la question de l'essence et de l'identité, et à aller au-delà du rapport de soi à soi, pour introduire dans l'essence et l'identité, les déterminations positives de la différence et de l'altérité. S'appuyant sur les principes de la logique formelle qui soutient que l'être est toujours identique à soi, la métaphysique croit en tirer une définition absolue de l'être et des vérités éternelles qui s'y rapportent. Bien intuitionnée par les penseurs de l'ancienne Égypte, la logique dialectique ne reconnaît pas un seul terme, mais deux: l'être et le néant (Hegel 1978:89). Ce principe postule que l'existence des phénomènes est inséparable non seulement de leur limite dans l'espace et dans le temps, mais aussi de leur fin, de leur transition vers autre chose qu'eux-mêmes. Ainsi, l'être humain n'est jamais identique à lui-même; il est déterminé par le mouvement perpétuel qui, à chaque instant, lui indique sa limite, sa fin, tout en l'entraînant dans une transition en autre chose que lui-même. Là réside la vérité de l'être qui est une production éternelle de l'Autre par le Même.

Hegel affirme que l'absolu n'est pas donné une fois pour toutes; c'est dire que l'essence est réalisation progressive de soi-même. Ainsi, l'être se transforme en son contraire, en l'autre que soi, tout en restant lui-même dans son altérité radicale. Cela signifie que l'être est une médiation constante entre son état immédiat et ses auto-modifications progressives. Il écrit:

Comme sujet (la substance vivante) est la pure et simple négativité; c'est pourquoi elle est la scission du simple en deux parties, ou de la duplication opposante, qui, à son tour, est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition; c'est seulement cette égalité se reconstituant ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai – et non une unité immédiate comme telle. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin (Hegel 1941:17-18).

L'affirmation suivant laquelle l'être est, n'exclut donc pas automatiquement qu'il sera toujours le même, dans le même état, mais au contraire qu'il ne pourra survivre comme le même que dans l'Autre. Aussi l'identité n'exclut-elle pas la diversité. Tout dans la nature, trouve donc sa vérité dans cet état intermédiaire entre l'être et le néant, le soi et l'Autre. Tel est l'intérêt de la théorie de la relation.

L'authentique relation signifie que par l'opposition, la contradiction constitue déjà en elle-même un lien, un pont; la contradiction met en rapport et unit contradictoirement des êtres sans liens et leur révèle leur identité profonde. La découverte de cette vérité fit dire à Héraclite que « Le froid devient chaud, le chaud froid, l'humide sec et le sec humide » (frag. 126). L'idée de contradiction signifie donc que l'essence de l'être humain se confond avec le devenir. Comme mouvement perpétuel, celui-ci engendre le multiple, d'où la thèse suivant laquelle l'être humain a plusieurs natures.

Le caractère multiple de la nature humaine s'explique à partir de la lutte sans fin que l'homme mène pour surmonter les contradictions variées au milieu desquelles il vit. L'homme n'est homme que parce qu'il se bat pour répondre aux défis que lui

lance le monde; et chaque réponse est adaptée à un défi particulier. Selon H. Lefebvre « un homme est d'autant plus riche spirituellement qu'il a plus d'aspects multiples et contradictoires. Et la virilité consiste ici à maintenir les contradictions et à les supporter – malgré la lutte et la douleur – pour ne rien en perdre » (Lefebvre 1982:171).

Tout effort de conservation de l'identité à soi face aux multiples défis lancés est source d'appauvrissement de la personnalité plutôt que d'enrichissement. L'être humain actif, créatif est celui qui sait diversifier les réponses en fonction des besoins. C'est dire que l'homme ne saurait être univoque sans courir le risque mortel de périr. Loin d'être vie, l'identité abstraite avec soi-même est synonyme de mort. La condition essentielle pour que l'être humain atteigne la plénitude de son essence est qu'il se mette en mouvement, sorte de soi, se nie; et ce n'est que par la diversité des réponses apportées aux différents problèmes qui se posent à lui qu'il peut assurer la richesse de sa personnalité. La diversité des réponses aux différents défis est signe de fécondité; l'univocité des réponses est signe de sclérose, de mort.

C'est cette dialectique du Même et de l'Autre qui guide M. Towa. Aussi prescrit-il au Négro-africain l'impératif de « révolutionner la condition présente du soi », qui « signifie donc en même temps révolutionner l'essence en soi, ce que le soi a en propre, ce qu'il a d'original et d'unique, entrer dans un rapport négatif avec le soi » (Towa 1971a:41). La négation de soi est la condition essentielle de son affirmation:

Pour s'affirmer, le soi doit se nier, nier son essence et son passé, le soi doit viser expressément à devenir comme l'autre, semblable à l'autre, et par-là in-colonisable par l'autre. C'est la nécessaire médiation conduisant à une réelle affirmation de nous-mêmes dans le monde actuel (p. 42).

Incapables de saisir son fond dialectique, certains critiques ont vu dans cette profession de foi une tentative de dilution de l'identité africaine dans la civilisation occidentale. Et, selon eux, Towa aggravait même son cas en prétendant que « si la libération est notre but, alors la chose la moins avisée que nous puissions entreprendre est certainement la restauration du monde ancien, la conservation de notre spécificité, le culte de la différence et de l'originalité » (p. 40).

Towa situait en effet la cause de la défaite de l'Afrique « dans notre spécificité, dans ce qui nous différencie de l'Europe, et nulle part ailleurs » (p. 40). Il suffit de s'arrêter sur les concepts d'« incolonisabilité » et de « libération », pour bien saisir l'intention de l'auteur. Nier le soi, c'est avant tout nier son essence d'opprimé; c'est sortir de sa singularité d'esclave pour retrouver l'identité humaine générique, qui est synonyme de liberté.

Contre l'essentialisme spécifique de Senghor qui conduit à l'enfermement, Towa affirme le privilège infini de l'essentialisme générique. C'est ce dernier qui pousse à saisir l'être humain comme genre. Ce qui prévaut donc ici, c'est la théorie générale du genre humain qui seule, fournit le principe de classement des espèces du genre. Il s'agit d'une théorie extrêmement féconde; elle explique mieux la diversité des cultures que l'hybridité. Towa enseigne que la diversité culturelle de l'humanité illustre non la division ou encore la fragmentation du genre humain, mais au contraire son

identité générique. L'humanité n'est pas identique malgré la grande diversité qui la caractérise, mais précisément à cause d'elle.

Sachons donc apprécier la subtilité de l'argument. La multiplicité des langues, des cultures, des religions, des systèmes sociaux, prouve la créativité infinie de l'homme dans ses espaces de colonisation de la terre. Cela signifie aussi qu'une population racialement et biologiquement homogène peut créer des formes de cultures extrêmement variées, parler des langues diverses et pratiquer de multiples religions. Inversement cependant, une seule et même culture peut être développée et vécue par des individus et des communautés racialement hétérogènes. Ainsi les langues traversent les barrières de races, de couleurs ou d'ethnies. Une conclusion s'impose: « Les différences raciales sont inessentiels »; « elles ne déterminent pas les différences culturelles et ne sauraient dresser des barrières infranchissables entre les cultures ». Il s'agit là d'un phénomène remarquable, car, en dehors de l'homme, aucune espèce n'est capable d'adopter le comportement d'une autre, tout en restant biologiquement elle-même (Towa 1977b:346-349).

L'universalisme de Marcien Towa va au-delà des vues superficielles du métissage, qui croit exorciser le racisme par la fusion universelle des identités. Or, l'on ne peut raisonnablement envisager le métissage que si l'on accepte le principe même du biologisme culturel. L'identité humaine générique nous sauve de ce dernier, car, elle pose la question au niveau où la créativité humaine elle-même unit les hommes, la seule condition exigée étant la liberté, l'indépendance. Rappelons le point de vue de Césaire sur cette question précise: pour les peuples opprimés, le problème est moins le métissage que la reprise de l'initiative historique, seule capable de porter les nations dominées au même niveau de dignité, de responsabilité et de créativité que les autres. Soulignons enfin que le métissage condamne les opprimés à l'assimilation et à l'assujettissement. Or, Senghor (1964:103) lui, voyait dans l'hybridité « le combat pour la liberté de l'Âme – de l'Homme ». Son ambition était « de surmonter les contradictions de la conjoncture, l'antinomie artificiellement dressée entre l'Afrique et l'Europe, notre hérité et notre éducation » (*ibidem*). Il faut que notre hérité et notre culture recèlent quelque tare congénitale, pour qu'une telle entreprise s'impose. Senghor acceptait le métissage parce qu'il ne trouvait dans le patrimoine biologique et culturel africain aucune ressource permettant de relever le défi de la modernité, ni immédiatement ni à terme (Towa 1971b:109). Non sans quelque naïveté, il s'interrogeait: « Croyez-vous que nous puissions jamais battre les Européens dans la mathématique, les hommes singuliers exceptés, qui confirmeraient que nous ne sommes pas une race abstraite? » (Senghor 1964:12). Manifestement, le poète de la Négritude ignorait tout de la mathématique égyptienne (Malolo 2005).

Senghor rêvait de la civilisation de l'Universel, qui « ne saurait être que métisse comme le furent les plus grandes civilisations de l'Histoire, celles de Sumer, de l'Égypte, de l'Inde, voire celles de la Chine et de la Grèce » (Senghor 1964:96). Il était convaincu que « la civilisation idéale serait comme ces corps quasi divins, surgis de la main et de l'esprit d'un grand sculpteur, qui réunissent les beautés réconciliées de toutes les races » (*ibidem*).

C'est le dégoût de l'Afrique qui pousse les hybrides sur les chemins de l'exil. Mbembe affiche ainsi son dégoût du terroir avec ses mœurs bizarres. Avec lui donc, arrachons-nous au terroir, planons, allons à la rencontre du tout venant de toutes les races, de tous les continents; cramons notre hideuse exuvie et fusionnons avec les hommes, les femmes, les jeunes, les vieux, les bien-portants comme les malades, de toutes les nations, de toutes les couleurs, de toutes les cultures, de toutes les religions; édifions notre nouvelle République, en Île d'Utopie, loin du vacarme insupportable de nos cités sordides, de la corruption grotesque de nos élites, de la connivence veule de nos peuples.

Le monde dépeint par la postcolonialité est un monde virtuel. La virtualité n'est pas un accident: elle est voulue, désirée; elle est une dimension de l'être. Elle permet aux sujets métis planant au-dessus du monde réel, d'échapper à l'histoire, à ses contradictions et à ses contraintes. L'Île bariolée d'Utopie est sans tache ni souillure, sans contradictions ni frustrations. En soi, soulignent Negri et Hardt, « la circulation doit devenir liberté », et « la multitude mobile doit arriver à la citoyenneté mondiale ». Celle-ci n'a été acquise qu'au prix d'une résistance héroïque à l'asservissement: c'est « la lutte contre l'esclavage d'appartenir à une nation, à une identité et à un peuple » (Hardt et Negri 2000:436-437). Tel est le monde désiré par les nomades. Là, « loin de tout nuage des Lumières ou de toute rêverie kantienne », les corps se mélangeront et les métis parleront une langue commune, « comme dans une Pentecôte laïque » (p. 437).

Mais rien n'indique que dans le monde cosmopolite de demain, l'Afrique et le Tiers-Monde occuperont une place différente de celle que Senghor destinait au Noir au sein du grand orchestre pan-humain. La Civilisation métisse ou encore Civilisation de l'Universel, comprenait deux sections principales: une section réservée au chef d'orchestre: l'Europe, le Blanc et une section rythmique, assignée au Noir. L'objectif de Senghor était l'assimilation-association à l'Europe, en particulier, à la France. Car, écrivait-il: « Il est surtout question, pour la Colonie, de s'assimiler l'esprit de la civilisation française. Il s'agit d'une assimilation active et judicieuse, qui féconde les civilisations autochtones et les fasse sortir de leur stagnation ou reconnaître leur décadence » (Senghor 1964:45).

Derrière les rêveries métisses de Senghor, se camouflait en fait un rêve bien plus sérieux, celui d'un vaste Empire français. Obsédé par la destruction des nationalités et nostalgique des empires cosmopolites passés, Senghor n'envisageait sérieusement qu'une seule chose, « un idéal commun », une « commune raison de vivre » au sein d'un Empire, « L'Empire français » (p. 45). C'est au nom de la Civilisation de l'Universel que Senghor flétrit le principe des nationalités; aussi voit-il dans le nationalisme une « arme périmée », « un vieux fusil de chasse ». L'indépendance elle-même apparut également comme « un mythe à nourrir un nationalisme anarchique ». La conclusion s'imposait d'elle-même: « Parler d'indépendance, c'est raisonner la tête en bas et les pieds en l'air, ce n'est pas raisonner. C'est poser un faux problème » (Senghor, cité par Towa 1971b:80). C'était un « faux problème » en effet, tant et si bien que l'ami de l'Empire ne dut accepter l'indépendance de son pays qu'à son

corps défendant. Mais il prouva la noblesse de sa cause, la justesse de ses vues et le sérieux de ses convictions, en se réfugiant, l'heure de la retraite sonnant, dans le giron de la Mère, la France, cet Empire déchu qui, tel un fantôme errant, est à la recherche de sa dépouille perdue.

La théorie du métissage est une impasse. C'est la version culturelle et anthropologique de l'idéologie TINA (*There is No Alternative*): il n'y a pas d'alternative à l'Empire, à la mondialisation et à ses contraintes. La postcolonialité s'oppose au nationalisme (économique, politique et culturel) qu'elle assimile à un repli identitaire. D'où le slogan de Mbembe: « sortir du ghetto ». En fait, cette théorie est mue par la fascination sans borne de ce monde virtuel de la finance, des médias planétaires et des délocalisations technologiques qui produit sur eux le même effet que la lyre d'Orphée: « Dans les bois profonds et tranquilles des montagnes de Thrace, Orphée, avec sa lyre chantante entraînait les arbres, et les bêtes sauvages du désert accouraient à ses pieds ». La puissance magique du monde nouveau est telle que tous les règnes de la nature le suivent: le monde animé comme le monde inanimé; les rochers même se déplacent et les fleuves changent de cours, d'autant plus qu'Orphée chante dans la langue des dieux.

Résumons-nous. Le nomadisme, l'hybridité, le métissage et la fluidité sont le reflet idéologique d'un certain niveau des pratiques capitalistes, celles du marché. C'est ce dernier qui a besoin du mouvement: circulation des biens, de la main-d'œuvre, des capitaux, des images... L'universalisme qui lui correspond est une vision idéelle pour dire que le marché égalise tous les hommes, que le commerce fusionne les peuples et abolit les frontières, que les échanges fluidifient les identités et que la consommation fait de tous les hommes des métis. Le stade des grands intérêts capitalistes produit un discours tout à fait différent, de type essentialiste et même raciste. La théorie de Huntington (1997) représente la forme la plus radicale de ce racisme postmoderne, fondé non plus sur le biologisme, mais sur les différences culturelles.

Pétrification des identités et philosophie des contraintes

L'idée que les cultures sont différentes, qu'elles sont irréductibles les unes aux autres et incomparables les unes par rapport aux autres, distingue l'époque structurale. Comme philosophie des contraintes, le structuralisme reflète la manière dont l'ordre capitaliste s'efforce de résoudre deux problèmes majeurs: assurer une mainmise absolue aussi bien sur le Centre que sur la Périphérie; différer ou empêcher la contestation de l'ordre mondial établi. C'est ici que comme idéologie, l'ethnologie joue un rôle déterminant en tant qu'aspect essentiel de la philosophie des contraintes. Adotevi écrit: « L'ethnologie est aujourd'hui le fondement de tous les discours qui se prononcent au-dessus de nos têtes, en marge des luttes réelles de nos peuples » (Adotevi 1972:165). La remarque est sagace. Il précise: « Support actuel d'une redistribution institutionnelle, elle est la fondation théorique d'une repossession du monde » (*ibidem*).

Le fonctionnalisme n'avait pas d'autre objet. Son but était de décrire la structure profonde des sociétés indigènes et d'expliquer comment « se situe la constitution politique d'une tribu et comment elle opère; la façon dont procèdent les systèmes indigènes d'enseignement et comment la religion exerce une influence sociale et morale sur ses adeptes » (Malinowski 1970:27). Cette analyse montre que les sociétés traditionnelles forment un tout, un système unique. Tous les éléments qui les composent – rites, croyances, littératures, coutumes, institutions politiques, objets matériels – sont intégrés dans une unité fonctionnelle. Chacun de ces éléments exprimant un besoin vital, remplit donc une fonction précise pour le maintien de l'équilibre du système.

Le structuralisme et le fonctionnalisme reconnaissent à chaque élément du système une place irremplaçable, un statut privilégié. Du fait de ce statut, la disparition d'un élément ou d'un groupe d'éléments de la structure peut rompre l'équilibre même du système.

Ce n'est pas tellement l'idée de structure en soi qui fait problème ici; c'est surtout, le rejet de l'histoire. D'après les vues anti-historistes de ces doctrines, nul n'est besoin, pour comprendre les sociétés traditionnelles, de connaître leur histoire, la genèse de tel ou tel phénomène, l'évolution de telle ou telle institution, la dialectique de leur développement et les contradictions qui ont été susceptibles d'orienter, de hâter ou de ralentir leur dynamique. Ainsi, plutôt que de « relier les témoignages par la coordonnée du temps et les projeter sous les titres du passé, présent et avenir, dans une suite évolutionniste ou historique », il faut « rassembler les faits en catégories pouvant toutes coexister dans le présent, et pouvant toutes être étudiées dans le travail empirique sur le terrain » (Malinowski 1970:60).

Contre l'historisme qui accorde une place prépondérante à l'histoire dans l'explication des faits, l'approche structuralo-fonctionnaliste pose comme principes fondamentaux les invariants, les principes qui demeurent alors que les institutions qui les enveloppaient ont disparu. C'est le cas de l'autorité du chef qui, « même lorsqu'elle est abolie, demeure le principe de l'autorité telle que les indigènes eux-mêmes l'affirment et la pratiquent » (p. 64). Le plus important dans l'approche fonctionnaliste, c'est l'actuel, le présent, « l'histoire qui survit » dans la tradition vivante et le fonctionnement des institutions. Malinowski insiste sur la fonctionnalité des éléments composant le système traditionnel: « C'est la vitalité et l'action présente » de telle ou telle institution, telle ou telle croyance « qui importent vraiment et non l'institution à n'importe quel stade du passé, quelque brillante et complète que soit la manière dont nous puissions la reconstituer » (p. 69). Ce sont donc « les questions de la fonction actuelle d'une institution, sa vitalité et son adaptation – et non la forme et les pièges du passé –, qui sont importantes pour celui qui étudie l'évolution culturelle sous ses aspects théoriques et pratiques » (*ibidem*).

Cette théorie est inséparable de la politique de gestion du monde. En contexte colonial, l'intérêt pour ce qui est actuel, vivant, se comprend si l'on note que le maintien artificiel des institutions, des coutumes et des croyances périmées et de l'ensemble de la structure tribale et clanique est impératif pour « ceux qui doivent contrôler une société indigène » (p. 67). Ce contrôle imposait en effet que l'on s'ap-

puyât sur « ces forces de la tradition qui influent sur les sentiments des hommes et des femmes et modèlent leurs attitudes présentes » (*ibidem*). Une telle approche revenait en fait non seulement à favoriser « les éléments les plus nuisibles, les plus réactionnaires des cultures traditionnelles », mais aussi à freiner les innovations sociales, au nom du maintien de l'équilibre du système » (Kozlov 1985:256). Ainsi, « quand l'Indirect Rule est instaurée dans une colonie européenne, la vraie question qui se pose est la suivante: que reste-t-il des anciens rouages indigènes qui soient encore vivants et utilisables? » (Malinowski 1970:67). Pour l'ethnologue, il était évident que « l'effort même qui est fait pour utiliser ces rouages naît de leur force, de leur prestige et de leur efficacité présumés » (*ibidem*).

Sous sa forme radicale, le relativisme culturel associé à ces vues servit à justifier la politique du développement séparé des races et des cultures en Afrique australe. En s'attachant au Système, à l'« équilibre propre » et en admettant comme légitime n'importe quelle structure, tradition, culture ou institution, ces doctrines ratifiaient la théorie des « essences culturelles » spécifiques, apparaissant ainsi comme les lointaines héritières des idéologies nationalistes et racistes de la fin du XIX^e siècle. La germanité ne renvoyait-elle pas à l'existence d'une âme allemande singulière, irréductible à tous les progrès de la culture occidentale?

Or, l'idée de système et de structure donna à la politique d'Apartheid le fondement idéologique dont elle avait besoin. Même le concept fort ambigu de « contact culturel » est compatible avec l'existence d'un système lourd, permanent et dichotomique « d'arrière-pays » auquel chaque partenaire du « contact culturel » se réfère en permanence: le Blanc s'appuyant sur « l'arrière-pays de culture européenne avec lequel (il) est en contact », « d'où il importe des marchandises et d'où il reçoit des idées, vers lequel, d'une façon ou d'une autre, il retournera »; le Noir se référant quant à lui à son « arrière-pays, sa culture ancienne qui maintenant fait partie du passé; et dans un autre sens, sa communauté à laquelle il doit revenir après ses courtes prises de contact avec les Blancs » (Malinowski 1970:40-41).

Des oppositions de ce type, qui appartiennent à l'inconscient capitaliste, rendent compte du schisme fondamental traversant l'histoire mondiale telle que façonnée par le capitalisme lui-même. Il s'agit d'une histoire partagée entre un centre capitaliste dominant – et incarnant la modernité bourgeoise – et une périphérie arriérée, mais subissant les assauts ravageurs du capitalisme. Ces doctrines sont donc l'expression métaphysique, idéologique et culturelle d'une économie internationale « dualiste ». Sur le plan réel, cette économie peut se définir en termes « d'unité dialectique d'un système capitaliste unique dont la nature contradictoire et opprimante engendre des différences » (Jalée 1973:154).

L'ossification des rapports socioéconomiques constitue une prescription intangible du capitalisme; par le passé, la psychologie ethnique en fut la traduction métaphysique et politique. Cette rigidité vient simplement couronner la démarche à double détente que nous avons reconnue. Dans un premier temps, le capitalisme liquéfie les structures sociales et communautaires, afin de les rendre flexibles. Nous avons vu que c'est à ce niveau que se structure le discours postmoderniste ambiant sur

l'acentrique, le relativisme et l'égalité des cultures, l'éloge de la désorientation éthique, l'affranchissement des normes morales contraignantes, les identités fluides, multiples, mobiles, flexibles, tactiques, stratégiques, la phraséologie sur le nomadisme, les cultures sans frontières. Mais les choses se compliquent dès que ce discours commence à pointer vers le local. Notons qu'il ne s'agit pas forcément de ce local flottant, propre aux ghettos des *World Cities*, mais du local « autochtone », lieu par excellence, non seulement d'enfermement des hommes et des cultures, mais aussi d'ossification des structures sociales et de rigidité culturelle. Défini contre le national et laissé à lui-même, le local figé restera à la merci d'un Empire systémique. Il constituera donc le tombeau insondable de l'universel, de la liberté et de la rencontre des cultures. L'Empire a besoin de déterminismes culturels; et pour être efficace, sa bureaucratie exige des marqueurs signifiants. Car,

Dans la perspective de la théorie raciste impériale... il y a des limites rigides à la flexibilité et à la compatibilité des cultures. Les différences entre cultures et traditions sont, en dernière analyse, insurmontables. Il est futile et même dangereux, selon cette théorie, de permettre à des cultures de se mélanger ou d'insister pour qu'elles le fassent: Serbes et Croates, Hutus et Tutsis, Noirs d'Amérique et Coréens d'Amérique doivent être tenus séparés les uns des autres (Hardt et Negri 2000:241).

Bureaucratie à l'échelle globale, la mondialisation n'autorise plus la liquéfaction des structures, la fluidité des régimes; la stabilité du système est à ce prix. Ainsi s'évanouit la rhétorique controuvée sur le nomadisme, la trans-nation, la circulation, l'ouverture des frontières, le flux, l'hybridité. Le mercantilisme reflète économiquement et politiquement cette évolution. Mais, la réalité est plus complexe. Car, dans les faits, la gestion bureaucratique des hommes et des choses s'accommode parfaitement de l'hédonisme frénétique, qui incline tant les individus que les cellules consuméristes au culte de l'instant et au désengagement par rapport aux normes rigides et aux projets à long terme. Nous retrouvons ici la question de la fin des utopies. Elle correspond à « l'avènement d'une gestion technique de la nature humaine domestiquée » (Michaud 2004:22).

Époque des contraintes, l'ère structurale envisage sérieusement une telle domestication de l'homme et de la culture. Aussi Baudrillard nous habitue-t-il à l'idée que le sujet moderne a perdu sa liberté, qu'il n'est plus maître ni de ses origines ni de ses finalités, otage qu'il est du réseau, du système. À l'ère du système donc, « la priorité est au réseau et non pas aux abonnés du réseau » (Baudrillard 1998:96). Mais l'erreur ici consisterait à croire au mythe de « l'insurrection de la singularité » ethnique, religieuse et linguistique contre la « technostructure mondiale » et les tentatives d'identification de toutes les cultures sous le signe de l'universel (p. 30). La vérité est que c'est la technostructure mondiale elle-même qui a un intérêt stratégique à la prolifération par le bas, des avatars d'universel; c'est elle qui a un intérêt politique à l'insurrection de la singularité ou encore, aux sursauts identitaires et à l'irruption des formes les plus violentes de fondamentalisme religieux. Il fut une époque où Al Qaïda était indiscernable des réseaux de la CIA, grosse machine à produire les intégrismes religieux et les antagonismes ethniques.

Le capitalisme ne peut survivre comme système que parce que, quotidiennement, il réalise la constitution moléculaire des sociétés et des peuples, en groupes rigidement antagonistes, différenciés, les uns dressés contre les autres. La molécularisation est la condition de la surexploitation du monde. Le tribalisme, les conflits armés, les guerres civiles postmodernes resteront inintelligibles aussi longtemps qu'on fera abstraction de ces facteurs.

C'est la nouvelle science des races qui cristallise l'esprit des nations dans l'essence, la biologie ou quelque trait culturel, psychique ou métaphysique mystérieux, indéfinissable, mais éternel. Là réside le fondement des « philosophies de l'histoire », à la recherche d'une causalité historique unique, qu'elle repose sur le « choc des civilisations », le « conflit des identités », l'« inégalité des nations » ou encore, l'« incompatibilité des races ». La causalité historique offre un principe explicatif universel pour déchiffrer les énigmes de l'univers, élucider les contradictions qui travaillent le monde, rendre compte des conflits sociaux et des catastrophes humaines, bref, comprendre l'humanité dans ses différences, ses oppositions, ses sympathies et ses antipathies.

L'idée que les civilisations sont différentes, qu'elles sont éternellement en conflit, que leurs oppositions sont irréductibles – car, au cours de l'histoire passée, elles auraient suivi des trajectoires différentes – n'est pas sans rapport avec le désir de gérer bureaucratiquement les identités à l'échelle globale. Sans doute, est-ce la raison pour laquelle elle apparaît au cœur des sciences de l'homme de tous les pays aspirant à une domination universelle: hier la France, l'Angleterre et l'Allemagne, aujourd'hui les États-Unis d'Amérique. C'est la plus grande puissance impérialiste de notre temps qui a un intérêt politique et stratégique à dresser une carte des identités des peuples du monde, à expliquer l'égalité ou l'inégalité des nations, la compatibilité ou l'incompatibilité des cultures, la sympathie ou l'antipathie des peuples. Il est difficile de croire que la construction d'un monde polycentrique ou encore, la réalisation de l'unité de la communauté humaine, constituent la finalité de cette recherche sur la diversité des cultures et des traditions du monde. Car, loin d'être un facteur favorable à la constitution de nouveaux centres autonomes dans l'indépendance, le capitalisme mondial est fondamentalement hostile à l'idée de diversité (Cf. Amin 1976, 1995a, 1995b, 1999, 2003).

Du choc des civilisations ou de l'apartheid à l'échelle globale

Le Choc des civilisations recèle un piège vicieux: le polycentrisme, la vocation multicivilisationnelle du monde. Car, Huntington (1997) est malin comme Tantale: abusant du mot diversité, il a su trouver un emballage avenant à son mets, convaincu que le lecteur ne se rendrait pas compte de son véritable contenu. Voyons les choses de près.

Au cours de cette époque cruciale, où l'impérialisme s'assigne de nouvelles missions agressives dans le monde, il est compréhensible que seul l'aspect concernant l'idéal d'un monde multipolaire et multicivilisationnel ait retenu l'attention des critiques. Impatients de voir l'Occident faire droit à leurs revendications, nombre de critiques du Tiers-Monde ne dissimulent pas leur joie de voir une puissante voix du

Nord relayer leur plaidoyer en faveur d'un monde polycentrique. Ces critiques sont les mêmes qui accueillirent favorablement les vues postmodernes sur la diversité et l'égalité des cultures, dans un monde en réseau.

Depuis la mondialisation, le mot d'ordre universel est à la fragmentation, aux réseaux, aux communautés de base, aux autorités locales, à la fédération, au principe de subsidiarité, mais aussi à « la formation des associations plus étroites de pays qui ont des affinités de civilisation et un standard de vie commun » (Hayek 1985:169). C'est cet authentique univers « néolibéral » que traduit, sur le plan idéologique, le postmodernisme. Inspiré du « fédéralisme néolibéral », l'univers du choc des civilisations est aussi structuré en réseaux de tribus, d'ethnies, de cultures et de civilisations, bien que Huntington limite la fragmentation en regroupant l'humanité en sept ou huit grands ensembles civilisationnels: la Chine, le Japon, l'Occident, le monde islamique, l'Inde, l'Amérique latine, le monde orthodoxe, et enfin, l'Afrique, « si possible » (Huntington 1997:52-53). Ici, Huntington rencontre la vision libérale et fédéraliste d'Hayek (1985:169).

Contre la bipolarité de la Guerre froide et l'unipolarité portée par les États-Unis, Huntington (1997) dessine les contours d'un monde acentrique, sans pôle extrême ni maître absolu, tyrannique. Fondé sur un « ordre international varié, complexe, multilinéaire » et structuré suivant les grandes lignes de la société anarchique du Moyen Âge (p. 35), ce monde aux allures postmodernes, ne supporterait guère l'hégémonie d'un Empire mondial, quel qu'il soit, aucun pays même les États-Unis, n'ayant d'intérêts stratégiques globaux (p. 226). Toute tentative d'établissement d'un Empire dans un monde multicivilisationnel est vouée à l'échec.

En exhortant l'Occident à accepter la diversité des cultures et des civilisations, Huntington ne pouvait que séduire les hommes de bonne foi, nostalgiques de l'âge d'or où les cultures pouvaient évoluer paisiblement, à l'abri des ingérences et des pressions des puissants. Cependant, il a raison chaque fois qu'il entreprend d'avancer des truismes. Un exemple: « La diversité des cultures et des civilisations remet en cause la croyance occidentale et américaine dans la vocation universelle et le bien-fondé de la culture occidentale » (p. 467). Dans sa lucidité intermittente, il note avec sagacité que l'universalisme constitue un mode de légitimation de l'impérialisme (p. 481). Ce que prouvent amplement Kant et Hegel. Mais surtout, Huntington a raison lorsqu'il invite l'Occident à ne pas intervenir dans les affaires des autres civilisations, l'interventionnisme accroissant les risques de guerres inter-civilisationnelles (p. 478). Par ailleurs, nul ne peut contester l'idéal de rassemblement de la communauté humaine autour de l'idée de « Civilisation universelle » en tant que bien commun (p. 480). Par delà les différences de races, de langues, de religions, les hommes de tous les pays, de tous les continents et de toutes les civilisations partagent des valeurs fondamentales communes. Ainsi donc :

Si les hommes étaient appelés à développer une civilisation universelle, elle naîtrait progressivement de la recherche et de la diffusion de ces valeurs communes. Ainsi, venant s'ajouter aux règles de l'abstention et de la médiation concertée, la troisième règle pour la paix dans un monde aux civilisations multiples est la règle des points

communs: les peuples de toutes les civilisations devraient s'employer à propager les valeurs, les institutions et les pratiques qu'ils partagent avec les peuples d'autres civilisations (p. 484).

Comment ne pas souscrire à un tel idéal? Cette profession de foi relèverait de l'universalisme démocratique, si elle n'était contredite par un relativisme culturel radical, susceptible de justifier le tribalisme, le racisme... Car, les vues de Huntington rappellent les postulats de base du fonctionnalisme et du structuralisme. C'est là qu'il faut chercher les véritables motifs de cette philosophie qui, dans sa ruine du paradigme politique, s'efforce de dresser une carte tribale du monde.

La civilisation et les énigmes de l'histoire

Suivons la méthodologie de Huntington. Pour expliquer les grands événements du monde, et fidèle à un atavisme typique de l'intelligentsia américaine, l'auteur prend le contre-pied de Marx, qu'il ne cite pas. Le choc des civilisations veut substituer à la causalité historique fondée sur la lutte des classes, une causalité nouvelle, fondée sur les grands cycles de civilisation, comme chez Spengler. Grâce au paradigme de la civilisation, Huntington croit détenir la clé universelle pour déchiffrer les énigmes de l'histoire. Il renoue ainsi avec les grands schèmes de la philosophie de l'époque impérialiste, où la civilisation, son destin, son déclin, son choc avec les autres, étaient érigés au rang de principes explicatifs universels.

Marx déchiffre les énigmes du monde avec une clé: la lutte des classes. Huntington lui, propose le paradigme de la totalité organique de la culture et de la civilisation, conformément à un vieux principe spenglerien qui confond nation et classe. D'après ce principe, la nation comme entité constitue elle-même une seule et même classe. Dans cette perspective, « l'histoire des hommes, c'est l'histoire des civilisations. Il est impossible de concevoir autrement l'histoire de l'humanité » (p. 43). Le spectre de Marx hante l'auteur. Il écrit: « Les conflits communautaires et les guerres civilisationnelles constituent la matière même de l'histoire » (p. 380). Ainsi, au paradigme politique, Huntington substitue le paradigme civilisationnel, qui développe « une grille de lecture relativement simple » pour la compréhension des événements majeurs de notre temps (p. 38); il met « l'accent sur les liens culturels, personnels et historiques » unissant les hommes les uns aux autres ou, les séparant les uns des autres (*ibidem*).

Pour bien saisir l'enjeu ethnique et racial de cette question, soulignons que c'est dans la race, la langue, les mœurs et la religion que Huntington trouve la définition la plus complète de l'idée de civilisation (p. 46). Pour lui, « les civilisations forment les tribus humaines les plus vastes, et le choc est un conflit tribal à l'échelle globale » (p. 303).

Aussi l'univers de Huntington apparaît-il comme une mosaïque de races, de tribus et de cultures coopérant les unes avec les autres ou au contraire, s'opposant les unes aux autres. Car :

Face à la crise d'identité, ce qui compte, ce sont les liens de sang et les croyances, la foi et la famille. On se rallie à ceux qui ont des ancêtres, une religion, une langue, des valeurs et des institutions similaires, et on prend ses distances vis-à-vis de ceux qui en ont de différents (p. 178).

Comment qualifier cette attitude qui commande que « les affinités culturelles devraient faciliter la coopération et la cohésion, tandis que les différences culturelles devraient attiser les clivages et les conflits » (p. 182)? Affirmer que chacun doit commercer avec ceux de sa race, de sa langue, de sa religion et discriminer ceux qui sont différents de lui par le sang, les mœurs, les croyances, n'est-ce pas du racisme? Huntington envisage l'apartheid à l'échelle globale. Il écrit :

Les alliances définies par l'idéologie et les relations avec les superpuissances sont remplacées par des alliances définies par la culture et la civilisation. Les frontières politiques se redessinent de plus en plus pour correspondre à des frontières culturelles, c'est-à-dire ethniques, religieuses et civilisationnelles. Les communautés culturelles remplacent les blocs de la Guerre froide, et les frontières entre civilisations sont désormais les principaux points de conflit à l'échelon mondial (p. 177).

En termes clairs, les peuples et les pays qui ont des cultures semblables auront désormais tendance à se rassembler en communautés, tandis que ceux dont les cultures sont différentes seront enclins à s'éloigner et à se séparer des autres (p. 177).

Dans une perspective qu'il partage avec le postmodernisme, Huntington souligne que ce monde apparemment chaotique est bien régi par un ordre qui rappelle l'anarchie médiévale. Celle-ci étant la grande obsession des postmodernes, devons-nous parler d'un « nouveau Moyen Âge? » (Hassner 2000:255). Quoi qu'il en soit, c'est au cours de cette époque que

les tendances à la déterritorialisation transnationale et à la reterritorialisation ethnique mettent en question la grande réalisation de l'État moderne, celle d'une autorité neutre, faisant prévaloir la citoyenneté commune à un territoire sur les privilèges du sang et les divisions religieuses (p. 256).¹

Huntington n'arrive pas à s'affranchir d'une approche raciale, ethnique des relations internationales. Or, la vision du monde selon laquelle « c'est l'identité culturelle qui détermine surtout les associations et les antagonismes entre les pays » est autant fautive que dangereuse. Elle est fautive parce qu'elle prétend notamment que si par le passé, les structures du commerce international recoupaient les structures d'alliances, dans le monde nouveau, ces structures « seront surtout influencées par les structures culturelles » (p. 192). Cette vision est d'autant plus erronée que le commerce international et le capitalisme lui-même ne survivraient pas à pareille mesquinerie. Le capitalisme ne serait pas lui-même s'il n'était plus le dissolvant universel que nous connaissons. La vocation première de ce système est en effet d'unifier le monde sous la bannière de la marchandise. Or, soulignait Marx:

L'échange des marchandises commence là où les communautés finissent, à leurs points de contact avec des communautés étrangères ou avec des membres de ces dernières communautés. Dès que les choses sont une fois devenues communes avec l'étranger, elles le deviennent également par contrecoup dans la vie commune intérieure (Marx 1978 (1):98).

La vision du monde de Huntington est aussi dangereuse, car elle renoue ostensiblement avec des conceptions périmées disposant au racisme et à l'apartheid. C'est ce racisme qui s'exprime dans ces mots: « La question "dans quel camp êtes-vous?" a été remplacée par une interrogation bien plus fondamentale: "Qui êtes-vous?" » (p. 178).

C'est au nom de ces principes que Huntington somme tous les États du monde de répondre à la question fondamentale de leur identité, entendue comme ethnicité, tribalité et appartenance religieuse. C'est l'identité culturelle qui définit la place de chacun dans la politique mondiale; c'est elle qui, en définitive, permet de savoir qui on est, d'où on vient, qui sont ses amis et ses ennemis, etc. C'est ainsi que la Russie aurait retrouvé son « âme orthodoxe », sans doute à la grande satisfaction des slavophiles. Dans les années 1930, Berdiaev souhaitait-il autre chose, en s'attendrissant sur « cette vie religieuse souterraine de l'orthodoxie qui a formé l'âme russe »? (Berdiaev 1951:350).

Mettons ces questions en perspective. Pour cela, réexaminons la question de départ, celle de cette causalité historique qui fait de la civilisation le principe explicatif universel pour déchiffrer les énigmes du monde. Notons d'abord que cette question n'est pas nouvelle; elle est même cyclique dans la longue histoire de la bourgeoisie et semble contemporaine des grandes époques de crise, de durcissement des rapports sociaux, de réaction idéologique et de racisme. Or, Huntington recourt à une rhétorique propre aux grands racistes modernes. Désireux d'expliquer les grandes énigmes de l'histoire mondiale, que dit Hitler?

Staline, le maître tout-puissant du Kremlin, a beau se dresser au sommet d'un édifice orgueilleux qui prétend se fonder sur une interprétation millénaire de l'histoire: la lutte des classes déchaînée dans le monde depuis que les premières communautés humaines existent et dont le premier exemple fut le meurtre d'Abel par Caïn; moi, je dresserai devant lui un édifice plus colossal encore, basé non sur une interprétation de l'histoire, mais sur une loi de la nature plus ancienne que toute interprétation de l'histoire: la loi qui veut que les espèces supérieures supplantent les espèces inférieures, et qui a lancé la race aryenne dans le monde, pour qu'elle lui impose sa loi, en tant que porte-flambeau de la civilisation. Tel est le combat qui nous est assigné (Hitler, cité par Nolte 1973: « Document B », b8).

C'est vers des idéologues comme Gobineau qu'il faut se tourner pour une meilleure compréhension de la théorie du choc des civilisations. Obsédés par l'idée de décadence, tous enseignent que « la chute des civilisations est le phénomène le plus frappant et en même temps le plus obscur de tous les phénomènes de l'histoire » (Gobineau 1967:39). Sous cette idée, se camoufle en fait la question des mélanges, obsession de ces penseurs. En se demandant si la doctrine de la décadence n'a pas quelque rapport avec la pensée raciale, Hannah Arendt souligne que des philosophies de l'histoire comme celles de Hegel et de Marx ne montrent guère d'intérêt pour le destin des civilisations en soi (Arendt 1982:90). Or, les théories de la civilisation, du déclin et du pessimisme appartiennent en propre aux « croyants de la race » (p. 90). Comme les philosophies de la vie de la fin du XIX^e siècle, les doctrines de ce type s'expliquent par les tâches agressives que l'impérialisme s'assigne dans le monde.

La création des mythes accompagne l'exécution de ces tâches: mythes biologiques, mythes historiques... Admirateur de Spengler et de Quigley, Huntington (1997) prétend que « du déclin naît le risque d'invasion » (p. 456). Car, « quand la civilisation n'est plus capable de se défendre elle-même parce qu'elle n'a plus la volonté de le faire, elle s'ouvre aux envahisseurs barbares », souvent issus d'une civilisation étrangère plus jeune et plus puissante (Quigley, cité par Huntington, *Ibidem*). La question angoissante que Huntington se pose est donc la suivante: l'Occident est-il encore capable de se régénérer ou alors, « verra-t-il se poursuivre ce pourrissement interne accélérant son déclin et/ou sa subordination? » (pp. 456-457).

Il est curieux que l'invasion étrangère obsède tant un peuple d'envahisseurs multirécidivistes. La race blanche constitue la seule race au monde à avoir envahi l'ensemble de la planète et dans des conditions de violence extrême. Dans leur barbarie, ces envahisseurs impénitents soumettent les peuples indigènes ou les exterminent; ils imposèrent au globe entier leur culture, leurs langues, leur organisation sociale, leur système économique, leurs institutions politiques, leurs religions, leurs mœurs. Il n'est pas innocent qu'un peuple au passé si chargé de crimes, soit si enclin à s'inquiéter, plus que tout autre peuple au monde, des invasions imaginaires et des mélanges, du simple fait de la présence sur son sol de quelques millions d'immigrés. Récurrents dans l'histoire de l'Occident, ces fantasmes signalent en définitive les nouvelles menées agressives de l'impérialisme et la radicalisation de la polarisation mondiale.

Ceci explique la violence avec laquelle Huntington rejette le multiculturalisme, c'est-à-dire, l'idée de sociétés, d'États multiethniques. Ce projet allie deux principes fondamentaux. Premièrement, « la nécessité de ne plus refouler l'expression des différences civiles dans la seule sphère du privé mais, au contraire, de leur garantir une place dans l'espace public et une représentation dans les institutions politiques »; deuxièmement, « la volonté d'accorder plus de droits aux minorités en tant que telles pour compenser les inégalités dont leurs membres pourraient être victimes dans les sociétés modernes » (Constant 2000:16). Or, c'est l'idée de pureté raciale et civilisationnelle qui obsède Huntington. Il écrit :

L'avenir des États-Unis et celui de l'Occident dépendent de la foi renouvelée des Américains en faveur de la civilisation occidentale. Cela nécessite de faire taire les appels au multiculturalisme, à l'intérieur de leurs frontières. Sur le plan international, cela suppose de rejeter les tentatives illusoires d'assimilation des États-Unis à l'Asie. Quels que soient les liens économiques qu'entretiennent les sociétés asiatique et américaine, le fossé culturel majeur qui les sépare exclut qu'elles se rejoignent (Huntington 1997:462).

Il est étrange qu'on n'ose pas mettre en rapport ces vues avec les théories racistes passées. A contrario, la tendance est grande de lire Huntington sous l'éclairage de Herder et Fichte. Or, la théorie du choc des civilisations ne se situe véritablement ni dans la lignée de Herder ni dans celle de Fichte. La raison en est que ces deux penseurs parlaient à partir de leur position historique de patriotes appartenant à une nation opprimée, alors que Huntington lui, s'exprime du haut d'un État universel oppresseur, même lorsqu'il rend hommage à la subsidiarité.

Historiquement, les opprimés revendiquent la séparation pour, au nom de l'identité humaine générique, retrouver l'égalité avec les maîtres. Au nom de la différence d'essences, les maîtres au contraire imposent la séparation pour s'éloigner de l'humanité commune et créer ainsi une société à part, supérieure. C'est là l'essence même du racisme. La séparation des opprimés a vocation à déboucher sur l'intégration et le rassemblement de la communauté humaine; celle des oppresseurs a pour visée la ségrégation. C'est sous cet angle qu'il faut comprendre Huntington.

Il confirme les vues de Gobineau sur la permanence et l'irréductibilité des différences culturelles et ethniques. L'État-nation et l'internationalisme étant causes de dégénérescence et de décadence, le seul moyen pour sauver la civilisation est, selon eux, la ségrégation et la sauvegarde de la pureté raciale, tant au sein de la nation que dans le monde. Pour être plus précis, Huntington rêve d'un monde où les nations possèderaient des contours culturels nettement affirmés. « L'idée chimérique d'un État aux multiples civilisations » le révolte profondément (p. 465). Il faut séparer les civilisations et maintenir rigidement les différences qui les séparent. Dans tous les cas, c'est un gage de santé et de survie pour la civilisation occidentale. Encourager le rassemblement et réduire les différences entre les civilisations, les ethnies, conduirait fatalement à la décadence, simplement parce qu'une telle entreprise ne peut se réaliser qu'au profit de la partie la plus médiocre de l'espèce humaine. Les idées de cette sorte ne doivent pas nous faire oublier que les nazis exigeaient eux aussi le regroupement de tous les Allemands au sein d'une grande Allemagne, au nom du droit des peuples à l'autodétermination. Avant eux, Gobineau lui-même était convaincu que la fusion avec les autres races ne pouvait que précipiter l'élimination de l'élément blanc et occidental. Il montre quelle catastrophe guette cette race en s'exposant aux flots sauvages des sangs barbares (Gobineau 1967:870). Rappelons que la séparation d'avec les autres ethnies du monde constituait, pour Gobineau, la condition même de la survie de la race blanche, de sa socialité et de sa dignité innées (p. 440).

Il est incontestable que ni les théoriciens postmodernistes ni Huntington n'aboutissent véritablement à ces conclusions extrêmes. Mais l'on ne peut manquer de les tirer, dès lors que tous s'emploient à lever le drapeau de la civilisation et de la culture pour réclamer la fragmentation ethnique de l'humanité. Nul ne peut sérieusement prendre le risque de séparer culturellement et ethniquement la communauté humaine, sans succomber à la tentation d'établir quelque hiérarchie entre ses membres ou de les exclure du genre. Et, la mission historique de Huntington est la promotion d'un discours « destiné à cimenter le racisme "occidental" et faire accepter à l'opinion la mise en œuvre de l'apartheid à l'échelle mondiale » (Amin 2003:30). Certes, « dans le discours des racistes modernes, ce ne sont plus les races aujourd'hui qui sont incompatibles ou inégales, ce sont les coutumes et les civilisations. Ce dont on parle, c'est de choc des cultures » (Kahn 1998:60-61). Que Huntington ne reprenne pas le concept de « race », tel que formulé à la fin du XIX^e siècle ou encore au début du XX^e siècle, ne change donc rien au fond de sa pensée (Crépon 2002:31).

États phares, subsidiarité et police des ethnies

Théorie des relations internationales, le choc des civilisations veut répondre à la question suivante: comment gérer la complexité dans un monde global en réseau? La tâche est colossale. La bonne méthode pour gérer efficacement la complexité consiste donc à diviser le monde en grandes provinces administratives culturellement homogènes. Au nom du principe de subsidiarité, la gestion en sera confiée à de grandes chefferies locales nommées États phares. Aucun de ces États ethniques ne remettant réellement en cause ni le capitalisme, ni l'hégémonie de l'Empire, chacun s'efforcera de maintenir la discipline parmi les siens:

Les composantes de l'ordre dans le monde plus complexe et hétérogène qui est désormais le nôtre se trouvent à l'intérieur des civilisations et entre elles. Le monde trouvera un ordre sur la base des civilisations ou bien il n'en trouvera pas. Dans ce monde, les États phares des civilisations sont les sources de l'ordre au sein des civilisations et, par le biais de négociations avec les autres États phares, entre les civilisations (Huntington 1997:226).

C'est donc une mission de police qui est confiée aux États phares. Cette mission disciplinaire s'explique parce que les civilisations sont comme des familles étendues, « et comme les aînés dans une famille », les États phares sont les seuls aptes à apporter soutien et discipline à leurs proches (p. 227). Une telle entreprise n'est pas inédite dans l'histoire du monde. Le morcellement du Moyen Orient à la fin de la Première Guerre mondiale avait pour objectif la création de principautés compradores. Au royaume des Saoud, fut confiée la discipline de ces théocraties consuméristes.

Depuis la fin de la Guerre froide, semble-t-il, il y a eu une évolution notable dans les relations internationales. C'est donc cette évolution que reflète la doctrine de Huntington. Les choses se passent comme si l'Occident renonçait à ce commandement global, qu'Ortega Y Gasset appelait de ses vœux. Basile Fouda disait: « Les grands mangent les petits en gros, tandis que les petits mangent les grands en détail ». Ceci ne semble plus tout à fait vrai, notamment pour ce qui est de l'appétit glouton des puissants. Le monde bipolaire permettait en effet à l'Occident d'avalier goulûment les gros morceaux du monde échappant à la convoitise de Moscou. Depuis 1989, la proie, immense et massive, s'étale devant le reptile. Que faire? C'est à cette question que répond Huntington.

Pour lui, le monde livré à l'appétit vorace de l'Occident est si énorme que la totalité de ses forces ne suffirait pas à le maîtriser. Déjà complexe en lui-même, ce monde est trop gros pour être avalé tout d'un bloc, en dépit des prétentions à son enveloppement dans le cadre de la mondialisation. Or, pour contourner la difficulté, il ne restait à l'Occident qu'à suivre les précieux conseils de Madame la Fourmi, d'accord avec Monsieur Descartes pour dire que, devant la complexité, il faut savoir « diviser les difficultés... en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour mieux les résoudre ». Telle est donc la signification véritable de notre monde fragmenté et en réseau.

La nécessité de débiter le monde en quartiers ethniques et culturels homogènes, répond donc à un besoin bureaucratique réel. Cette exigence fait partie des solutions imaginées pour gérer un monde immense et complexe. C'est ici que la subsidiarité correspond à une forme de sous-traitance de la domination. Les États phares provinciaux, qui ne sont ni moins capitalistes ni moins structurés en classes sociales antagoniques, se chargeront de la discipline libérale dans leurs fiefs respectifs, au bénéfice d'un maître qui, tout lointain qu'il soit, ne veille pas moins à la sauvegarde de ses intérêts. Telle est la question posée par la régionalisation. C. R. Dimi a raison de souligner que celle-ci constitue un « déguisement de nouvelles formes, génératrices d'exclusivismes » (Dimi 2001:18). On peut en dire autant avec Tolotti (cité par Paulet 1998:72-73) lorsqu'il déclare que jamais auparavant, village prétendument planétaire n'avait compté autant de clochers que de nos jours (*Ibidem*). Or, comme le suggère déjà Huntington, il est notoire que « les sphères régionales se montrent incompatibles avec les relations pacifiques » entre nations et cultures (Dimi 2002:18). Il serait cependant faux de prétendre que la régionalisation contrevient aux desseins les plus profonds de la mondialisation, comme cherche à l'établir Dimi. La vérité est que, du fait des difficultés liées à l'organisation et à la régulation économique de la planète dans sa totalité, l'intégration régionale est devenue la « forme dominante d'adaptation des pays à la mondialisation » (Biao et Noumba 1998:499); aux yeux de Biao et Noumba, elle apparaît même désormais comme « une donnée essentielle de cette économie en dépit des contradictions fondamentales qui la traversent (p. 502). Quoiqu'il en soit, « le renouveau de l'intégration régionale et ses modalités nouvelles sont largement le résultat de la dynamique de la globalisation » (Michalet 2004:184). Ce qui est certain, c'est que cette dynamique n'est pas forcément appelée à déboucher sur la constitution d'un espace homogène à l'échelle mondiale; au contraire, la tendance est à la formation d'un espace fractionné en grands blocs régionaux homogènes (p. 181). C'est dire qu'en dépit de ses contradictions internes, la régionalisation constitue un « tremplin pour la globalisation plutôt qu'un frein » (p. 184).

Avec l'Empire et la gouvernementalité, la régionalisation pose le problème de la gestion d'un monde complexe. Or, dans son éloignement apparent, l'Empire prétend se défaire de ses oripeaux tyranniques; esprit tutélaire, il cherche à affirmer le côté bienveillant de sa nature, notamment, en s'abstenant d'intervenir dans les affaires dont la solution requiert l'application du principe de subsidiarité. Il ne peut en être autrement dans la mesure où les tâches ingrates de discipline reviennent aux despotes tribaux locaux. Pendant ce temps, les évangélistes de la mondialisation parcourent le monde, prêchant la bonne nouvelle de la Gouvernance. L'Empire est le garant universel de la moralité, bien qu'il soit lui-même incapable de respecter la consigne.

Comparé aux vues de Renan,² *Le Choc des civilisations* est réactionnaire. C'est une régression par rapport à la conception politique et démocratique, qui repose sur deux principes cardinaux. Le premier se décline en termes de liberté et d'indépendance de l'homme par rapport aux déterminismes de la nature et de la culture: « L'homme n'est esclave ni de sa race, ni de sa langue, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes » (Renan 1992:56). La définition renanienne

de la nation peut s'appliquer à n'importe quel regroupement humain supérieur, dès lors qu'on le réfère à la conscience morale elle-même :

La nation est une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur [qui] crée une conscience morale qui s'appelle une nation. Tant que cette conscience morale prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est légitime, elle a le droit d'exister (p. 56).

Nous sommes ici loin du déterminisme de Huntington qui fait du lien entre l'homme et la culture un lien d'essence. Le second principe est constitué par la primauté de la question sociale et démocratique. Celle-ci revêt une légitimité plus grande que la question « patriotique ». Aussi apparaît-elle comme la garantie de la paix. Elle seule requiert la volonté, la liberté et le consentement des hommes. C'est fort de ces convictions démocratiques que Renan attaque Strauss, qui lève haut « dans le monde le drapeau de la politique ethnographique et archéologique en place de la politique libérale », alors que

notre politique, c'est la politique du droit des nations; la vôtre c'est la politique des races: nous croyons que la nôtre vaut mieux. La division trop accusée de l'humanité en races, outre qu'elle repose sur une erreur scientifique, très peu de pays possédant une race vraiment pure, ne peut mener qu'à des guerres d'extermination, à des guerres « zoologiques »... analogues à celles que les diverses espèces de rongeurs ou de carnassiers se livrent pour la vie. Ce serait la fin de ce mélange fécond, composé d'éléments nombreux et tous nécessaires qui s'appellent l'humanité (p. 157).

Comme Strauss, Huntington (1997) rejette les mélanges féconds que Renan célèbre avec dévotion. Il refuse d'ouvrir les yeux pour voir que la politique ethnographique a toujours été fatale à l'humanité: elle conduit inévitablement à des guerres « zoologiques », les chocs biologiques se superposant aux chocs des cultures et des civilisations. Huntington ne fait rien pour atténuer ses vues. Il n'y a d'autre issue pour lui que le conflit, la guerre, dont la conclusion ne dépend pas de l'efficacité des institutions internationales, mais des rapports de force à l'état brut.

Les scénarios de guerres inter-civilisationnelles de Huntington sont inquiétants, surtout qu'ils entrent dans l'ordre des possibilités historiques. Concrètement, les motifs d'une guerre avec le complexe islamo-confucéen sont légion. Par exemple, la modification des rapports de force en faveur de la Chine. Mais pour prévenir une telle guerre, Huntington préconise un train de mesures relevant purement de la stratégie. Elles consistent à: 1) « freiner le développement de la puissance militaire conventionnelle et non conventionnelle des États de l'Islam et des pays de culture chinoise »; 2) « empêcher que le Japon s'écarte de l'Ouest et se rapproche de la Chine »; 3) « maintenir la supériorité technologique et militaire de l'Occident sur les autres civilisations » (p. 470).

Ainsi présenté, le monde polycentrique et multicivilisationnel annoncé perd de son panache. Ce monde en réseau, fondé sur la subsidiarité et le non-interventionnisme, s'écroule donc de lui-même, car nous savons la finalité de la puissance sans égale que l'Occident accumule au moment même où, par la menace et le chantage,

il oblige les nations de l'islam et du confucianisme à renoncer à l'atome. Ce programme semble donc plus sérieux que la phraséologie sur la diversité des cultures, la subsidiarité, la coopération entre les civilisations, le polycentrisme.

Notes

- 1 Sur cette question, voir aussi les analyses d'Appadurai (2001:1^{ère} partie, chap. 1 et 2).
- 2 Ce n'est pas le réactionnaire de *La Réforme intellectuelle et morale* qui nous intéresse ici; ce Renan-là est d'autant plus détestable qu'il était convaincu que « la régénération des races inférieures ou abâtardies par les races supérieures [était] dans l'ordre providentiel de l'humanité ». Pour une telle mesquinerie, il mérita bien les sarcasmes de Césaire (1955/2004:15-16). Nos éloges vont par contre à l'« humaniste » échaudé par la guerre franco-allemande de 1870.