L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

185-186 | 2008

L'anthropologue et le contemporain : autour de Marc Augé

Mondialisation et conflit de civilisations

Francisco Jarauta

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24135>

DOI : 10.4000/lhomme.24135

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2008

Pagination : 145-157

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Francisco Jarauta, « Mondialisation et conflit de civilisations », *L'Homme* [En ligne], 185-186 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24135> ; DOI : 10.4000/lhomme.24135

Mondialisation et conflit de civilisations

Francisco Jarauta

RARES SONT LES MOMENTS DE L'HISTOIRE où penser l'avenir fut aussi difficile qu'à notre époque. Une série de profonds changements provoqués par la chute du Mur de Berlin, la dissolution de l'URSS et la crise de sa référence symbolique représentée par les « socialismes réels », a donné lieu à une relativisation des modèles grâce auxquels la tradition moderne avait interprété et expliqué ses expériences, en l'orientant vers ce qui, d'un point de vue hégélien, constitue l'horizon de l'histoire. Voici seulement deux décennies, ce qui se présentait comme une perspective encourageante et le commencement d'une ère dominée par une science et une technologie à l'efficacité infaillible – rappelons l'euphorie qu'avaient suscitée les rapports sur l'année 2000 produits par des instituts spécialisés dans l'analyse de tendances –, apparaît aujourd'hui comme difficulté, incertitude, voire impuissance, suivant un scénario où les faits non seulement résistent à l'interprétation mais, en outre, se montrent avec une violence inusitée. Ainsi, il suffit à titre d'exemple de rappeler l'enthousiasme avec lequel des commentateurs politiques avaient accueilli la crise de 1989 et l'effondrement des socialismes européens, en annonçant de manière triomphale : « Nous y sommes arrivés ! », ou bien « L'histoire nous a donné raison » ; or, cet enthousiasme s'est transformé aujourd'hui en pessimisme où prédomine le sentiment de malaise de vivre en spectateurs face à des événements très éloignés des prévisions édifiantes que certains penseurs de la société avaient formulées. Certes, diverses lectures de cette nouvelle situation sont possibles et d'aucuns s'aventurent à porter des pronostics sur l'avenir de l'humanité, exercice facile et même prometteur.

Au moment de la crise de 1989 parut l'essai de Francis Fukuyama intitulé *La Fin de l'histoire et le dernier homme* (1993), dont la thèse défendait qu'avec la chute du fascisme et du communisme, il ne restait aucune idéologie opposée au capitalisme libéral et que, par conséquent, la « guerre des idées était terminée ». Pour Fukuyama, ces événements annonçaient « la Fin de l'Histoire », période pendant laquelle les divers processus sociaux, idéologiques, culturels, seraient englobés dans un consensus général autour du capitalisme libéral occidental.

Laissons de côté le fait que la croyance en une fin possible ou déjà accomplie de l'histoire constitue une variation philosophique sur un thème judéo-chrétien, pour nous intéresser à l'interprétation des événements que propose Fukuyama. En se référant à l'idée de Hegel selon laquelle le but de l'histoire est la réalisation de la liberté de l'homme, l'auteur ne voit aucune objection à envisager un ensemble de faits, notamment ceux apparus lors de la crise de 1989, comme l'aboutissement de cette destinée morale, illustrée par la démocratie libérale, qui constituerait donc la véritable « signification de l'histoire ». C'est seulement maintenant que celle-ci atteindrait son vrai sens, qui est donc la réalisation rationnelle de la liberté et de l'essence de l'être humain.

Avec des concepts et des postulats différents, la même question avait été soulevée bien plus tôt, en 1964, par Herbert Marcuse, dans son ouvrage *L'Homme unidimensionnel* (1968) et, en 1960, par Daniel Bell dans son célèbre essai *La Fin de l'idéologie* (1997). Le premier dénonçait la lassitude d'un sujet qui, renonçant à l'horizon utopique de la modernité, avait fait coïncider ses intérêts avec les formes de vie créées par la société capitaliste avancée ; Marcuse renvoyait ainsi à l'univers d'une « conscience malheureuse » toutes formes d'émancipation et de cosmopolitisme que le projet moderne des Lumières avait conçues. Daniel Bell, plus proche des faits, insistait sur la perte de l'idéologie révolutionnaire du prolétariat accompagnant l'acceptation par ce dernier des compensations en termes de bien-être, par suite des processus de transformation ayant conduit à une nouvelle structure sociale caractéristique du capitalisme avancé. Une politique réformiste, ouverte aux diverses formes nouvelles de complexité économique, sociale, culturelle, etc., serait la seule méthode efficace dans le cadre d'une histoire ayant abandonné d'autres horizons devenus impossibles. Et Daniel Bell, tout en regrettant la disparition de l'enthousiasme utopique, se consolait avec de nombreux avantages nouveaux, en particulier ceux qui découlent de l'émergence d'une grande homogénéité sociale.

Francis Fukuyama s'est sans doute inspiré des thèses de Daniel Bell, et que ce dernier a développées ultérieurement dans plusieurs essais où il prend en compte les dérives d'un type de complexité spécifique de ce qu'il

nomme la « société postindustrielle ». Peu importe que la situation réelle de l'humanité soit très éloignée non seulement de l'idéal de la démocratie libérale mais aussi, et surtout, du bien-être dont jouissent les sociétés protégées par elle. Seul un regard qui choisit comme centre et comme horizon son propre univers peut faire abstraction des faits qui l'entourent, si dramatiques soient-ils. Clifford Geertz et d'autres auteurs ont montré les limites de ce regard.

En 1996, face à la mondialisation, et presque comme une dénonciation de l'occultation de l'histoire réelle, paraît l'ouvrage de Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations* (2000). L'intention est d'intervenir dans les débats des politologues, et de leurs visions contrastées du futur de l'humanité. Bien que certains défendent la thèse de la fin de l'histoire du fait de la globalisation accrue des processus sociaux dans le cadre de la démocratie libérale des sociétés postindustrielles, il faut, selon Huntington, et *after the facts*, donner la priorité à l'analyse d'une série de phénomènes qui caractérisent la situation du monde dans ces dernières années. On constate en effet un retour, voire une exacerbation de la rivalité traditionnelle entre des États nationaux, déterminée par des tendances au tribalisme et à la particularisation ; cette rivalité prend aujourd'hui de nouvelles dimensions qui modifient les modes de fonctionnement des conflits politiques. Selon Huntington, « la principale source des conflits dans ce nouveau monde ne sera pas principalement idéologique ou principalement économique. Les grandes divisions à l'intérieur de l'humanité et les sources prédominantes de conflits seront culturelles [...] Le choc des civilisations va dominer la politique globale. Les lignes de front du futur seront les lignes de fracture entre les civilisations ».

Les arguments que donne Huntington en faveur de sa thèse sont, entre autres, les suivants : le rôle croissant de la conscience culturelle dans les processus d'identification sociale ; les changements dans le système des relations internationales historiquement dominées par les pays occidentaux dont l'hégémonie est aujourd'hui mise en cause dans diverses instances politiques et culturelles ; la possibilité pour chacune des civilisations de développer des institutions internationales, politiques, économiques ou militaires stables ; le risque élevé d'une dangereuse escalade militaire, conséquence de la polarisation et de l'affrontement entre les civilisations ; la concentration des conflits autour de l'axe « l'Occident contre le reste du monde », sur lequel va se focaliser toute la politique internationale.

Ces observations constituent un ensemble d'éléments mettant en relief de nouvelles lignes de résistance au projet de la grande homologation que suggéraient les tenants de l'idée de la « Fin de l'Histoire ». On peut

rappeler ici que Daniel Bell est resté fidèle à ses premières interprétations en s'opposant ouvertement aux propositions de Huntington, tant sur le plan du diagnostic que sur celui des implications stratégiques de l'analyse. Il considère que la zone de risques décrite dans *Le Choc des civilisations* ne concerne que le conflit entre les cultures et ne doit pas être extrapolée au domaine du politique qui, lui, obéit à une autre logique et se définit par d'autres enjeux. Cependant, ce que Bell apparemment ne comprend pas, c'est que, sous-jacente à cette simplification, se trouve une habitude épistémologique classique dans l'analyse du fonctionnement social. Elle consiste en l'incapacité à intégrer dans des processus plus complexes les divers ordres d'une situation internationale qui, après la chute du Mur de Berlin, le collapse de l'Empire soviétique et la crise du « socialisme réel », semblent constituer des chapitres d'une histoire déjà résolue qui reste de fait en attente de la résolution suivante.

Ce qui, en revanche, nous intéresse dans l'analyse de Samuel P. Huntington, c'est son adhésion à une ligne de critique du projet universaliste occidental qui, sans surprise, acquiert une importance politique et sociale croissante depuis les années 1980. La crise du socialisme a emporté avec elle la promesse d'une émancipation universelle que l'on doit aujourd'hui penser suivant de nouvelles perspectives. En effet, c'est cette promesse qui était déjà contenue d'une certaine manière dans le projet marxiste. Il semble assez évident que toutes les idéologies internationalistes constituent, au fond, des variantes de la forme universaliste du modèle libéral. À l'origine se trouve l'idée de l'unification du genre humain à travers l'économie – idée dérivée des Lumières, depuis la Révolution française et jusqu'à Kant, d'une unification par la voie culturelle et éthique.

La crise de ces projets s'accompagne d'une suspension de la dynamique culturelle, économique, sociale, dans toutes les aires de la planète qui se considèrent exclues des bénéfices du système capitaliste mondial. Il ne s'agit pas uniquement d'une critique théorique mais d'une critique militante qui considère que le projet universaliste est un projet ethnocentrique, construit pour un sujet culturel très homogène modelé sur des bases européennes, occidentales.

À cette critique de l'universalisme s'ajoute un élément encore plus préoccupant qui est le retour du *pathos* communautaire des cultures : au-delà du réquisitoire contre le caractère ontologique des cultures dominantes, on prône la nécessité de récrire sa propre histoire en marge de la conception occidentale de l'histoire de l'humanité. Selon l'analyse de Huntington, l'affirmation et le développement de ce *pathos* se trouvent actuellement parmi les causes de conflit et de collision les plus importants. À cela il faudrait ajouter un fait nouveau : il est curieux de constater qu'au

plus fort du processus d'internationalisation du capital et au moment où le modèle capitaliste libéral se projette à l'échelle de la planète, émerge, dans les nombreuses zones qui résistent à cette globalisation, une logique du droit des groupes, au lieu du droit à la promotion individuelle comme c'était le cas dans les années 1960. Ces groupes (communautés, ethnies, collectivités, collectifs, etc.) revendiquent de plus en plus des connotations culturellement homogènes. Se développe ainsi une nouvelle carte qui, au fur et à mesure de son tracé, génère oppositions et conflits dont la portée est actuellement imprévisible. Quel que soit le degré d'éventuels dialogue ou polarisation des deux tendances – on peut rappeler par exemple l'aggravation des diverses formes d'intolérance, de racisme, de xénophobie, etc., généralisés en Europe et dans d'autres régions du monde, ainsi que les intégrismes dans leurs diverses manifestations –, il est évident que nous sommes confrontés à une situation politique nouvelle, avec une large extension culturelle.

Charles Taylor, dans un essai paru en 1991, *Le Malaise de la modernité* (1999), considère que le multiculturalisme est le problème central de notre époque. Qu'on le veuille ou non, le futur sera « métis » et de nouvelles formes de tolérance et de communication se feront jour. Une homogénéité globale n'est plus possible ni même souhaitable dans une société moderne. S'il est certes nécessaire de reconnaître et de défendre l'universalité – de plus en plus abstraite –, il est également indispensable d'admettre les différences, l'identité culturelle de chaque groupe. C'est un travail difficile auquel l'éthique contemporaine doit nécessairement s'atteler, travail qui requiert une conception plus radicale de l'Autre. C'est également Charles Taylor qui, en 1994, dans *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1994), dégage les voies possibles pour une analyse qui dépasse le niveau de la critique et débouche sur des processus opérationnels. Le respect et la reconnaissance de l'Autre impliquent des législations qui accordent d'emblée une légitimité à une situation *de facto* et la protègent en rendant possibles des dynamiques ouvertes et d'intégration. La défense par Taylor d'une communauté libérale à grande échelle pourrait constituer la base du projet d'une histoire ouverte, donc à construire, dont le sujet serait le résultat d'un processus complexe d'interrelations culturelles et politiques. En ce qui concerne les difficultés de ce processus, il serait utile d'analyser de manière détaillée les différents arguments intervenant dans le débat appelé *the liberal-communitarian debate*, auquel ont participé entre autres des penseurs de la société comme Jürgen Habermas, Alasdair MacIntyre, Ronald Dworkin. Mais une telle analyse dépasserait le cadre de cet article.

En revanche, il serait impardonnable de ne pas tenir compte, dans la réflexion, d'un nouveau facteur qui se situe au carrefour du multiculturalisme et des conflits de société : il s'agit des problèmes générés par la démographie et les migrations. Les phénomènes démographiques et migratoires ont, sans aucun doute, une importance cruciale par rapport aux questions évoquées précédemment. Une série de travaux et de rapports les concernant insiste en effet sur la gravité des conséquences de l'accroissement démographique. L'Organisation mondiale de la santé et le Fonds des Nations unies pour la population ont calculé que d'ici l'année 2025 la population de la planète passera de six milliards et demi à neuf milliards de personnes, pour atteindre en 2050 un chiffre de dix à quatorze milliards. On sait que cet accroissement démographique ne concerne pas de manière uniforme les différentes régions du monde. En fait, 95 % de l'augmentation prévue aura lieu dans les régions actuellement les plus pauvres : l'Inde, la Chine, l'Amérique centrale et l'Afrique. Certains pays sont en train de devenir des sociétés adolescentes (60 % de la population du Kenya, par exemple, a moins de 15 ans), tandis que d'autres souffrent d'un important vieillissement (20 % de la population de l'Ancien Monde a plus de 60 ans). Cette inégalité, qui s'ajoute aux déséquilibres économique et social, creuse une large faille démographique-technologique divisant profondément la planète. Aujourd'hui, le plus grand défi pour la société globale consiste à éviter que cette faille ne provoque un séisme qui secouerait le monde entier. Paul Kennedy, dans son célèbre essai *Préparer le XXI^e siècle* (1996), publié en 1993, avance clairement que « l'imminent déluge humain va submerger tous les problèmes du XXI^e siècle », rendant non seulement nécessaire mais aussi absolument urgente une réflexion débouchant sur des politiques impliquant un changement dans les priorités culturelles. Mais cela ne sera possible que si nous nous armons d'une vision globale et de la volonté indispensable pour articuler des principes plus larges. Pour le moment, les intérêts des démocraties occidentales ainsi que la priorité de leurs problèmes internes – tels que le chômage, le maintien du niveau de vie, etc. – s'orientent vers d'autres directions. Cependant, il est impératif de promouvoir très rapidement des politiques responsables capables d'éviter que l'on atteigne des situations-limites irréversibles. Selon le physicien Henry Kendall, si nous ne stabilisons pas la population avec justice, humanité et compassion, la nature se débarrassera de nous de manière brutale et impitoyable. Et, alors, il sera difficile de garder l'espoir.

La prise en considération des risques qui viennent d'être mentionnés ne doit pas ôter de l'importance à d'autres dynamiques inévitables que la situation actuelle est déjà en train d'engendrer, notamment les forts

mouvements migratoires des dernières décennies, dont l'avenir, pour les raisons exposées plus haut, semble encore plus complexe. Il s'agit d'un aspect fondamental dans l'analyse de la question du multiculturalisme. D'une part, des masses de population sont contraintes d'abandonner leur pays d'origine pour rechercher les moyens qui leur permettent de survivre. D'autre part, les sociétés qui peuvent les accueillir ont des difficultés pour arbitrer des politiques de tolérance et de solidarité sans tomber dans un traitement prophylactique ou policier de la migration. Michael Walzer, dans *De l'exode à la liberté* (1986), publié en 1985, mettait déjà en avant le caractère à la fois inévitable et dramatique de l'alternative qui se présente à certaines sociétés, entre mourir de faim ou émigrer. Et Hans Magnus Enzensberger, en concentrant son analyse sur le cas particulier de l'Allemagne, présente dans son ouvrage *La Grande migration* (1994) une des réflexions les plus radicales sur le plan éthique concernant une période actuelle. Dès que le processus de l'émigration se déclenche, une machinerie complexe de droits, de différences, de conduites, d'exclusions et de violences se met en route, venant altérer le domaine confortable et protégé du bien-être et de l'identité.

Il est bien vrai que la terreur des chiffres rend aveugle et que ni les statistiques ni les rapports les plus pessimistes ne conduisent à la modification nécessaire des priorités sociales et des politiques. Dans certains cas, on a l'impression que les problèmes sont abordés comme s'il s'agissait d'une fatalité, pour partie destin et pour partie impuissance ; il ne resterait qu'à s'y résigner, renonçant ainsi à ce qui nous rend humains, à la dignité de la raison et de la conscience, sans lesquelles l'histoire de l'humanité n'est qu'un scénario d'abdication et de mort. Dans d'autres cas, ce sont les faits, devenus des évidences, qui rendent insupportable la réalité et conduisent l'humanité à rechercher, au-delà de cette réalité, un nouvel horizon, une autre culture. Le conflit entre ces deux perspectives peut décider de la voie que prendra l'histoire dans un avenir proche.

Une nouvelle frontière traverse aujourd'hui l'humanité, celle qui la sépare en deux mondes de plus en plus éloignés. Le rêve de l'unification de l'Allemagne – en tant que réalisation de la liberté et de la dignité humaines – encourt à présent le risque de constituer un « rêve rêvé ». Les faits s'obstinent à démontrer que l'on ne s'oriente pas vers cette raison édifiante. Faire face à ce clivage est peut-être une attitude émotionnelle plutôt que rationnelle, au moment où précisément les médiations classiques, y compris la politique, décident d'autres priorités et objectifs. En tout état de cause, il est clair qu'une partie de la pensée sociale est incapable de rendre compte, sur le plan éthique, de cette situation nouvelle. Sans en prendre conscience, en

deux ou trois décennies, nous sommes devenus des « asservis ». Notre monde coïncide avec celui de nos intérêts et de nos problèmes. Il est grand temps de traverser ce cercle de craie et de nous exposer à un autre regard. Ce n'est qu'en parcourant cette terre qui n'appartient à personne, cette zone tampon qui paradoxalement nous protège, qu'il sera possible de mettre en marche un processus de reconnaissance qui, dépassant les bonnes intentions, réussisse à construire un ordre du monde différent. Dans le cas contraire, nous sommes condamnés à être pour toujours des « posthumes ».

Dérives de l'identité

La question de l'identité culturelle a pris un relief tout particulier à la lumière des problèmes qui viennent d'être exposés. La réflexion sur cette question naît au début du ^{XX}^e siècle, sous la forme de rhétoriques d'une prétendue identité nationale ; à la fin du siècle, elle est devenue centrale pour toutes sortes d'études concernées par les processus de configuration du monde contemporain. Les divers courants de pensée ayant contribué de manière efficace à la définition du problème ont rendu possible un type d'analyse qui embrasse à la fois la perspective historique et la dimension critique. Ces courants ont ceci de commun qu'ils développent une conception selon laquelle les soi-disant identités culturelles ne sont pas données d'emblée, une fois pour toutes, mais se construisent collectivement sur la base de l'expérience, de la mémoire, de la tradition, ainsi que sur celle d'une large variété de pratiques culturelles, sociales et politiques. Cette évolution doit être pensée dans une perspective historique, c'est-à-dire à partir des systèmes de relations que les divers mondes culturels ont conçus et échafaudés, parfois sans l'intention de démontrer la logique de leurs identités et de leurs croyances. Naturellement, ces mouvements ne sont pas autonomes. Bien au contraire, ils opèrent à l'intérieur d'un système dynamique d'interdépendance dont la logique dérive en partie des relations de domination qui ont sévi entre les cultures. Michel Foucault et Edward Said, mais aussi Gayatri Spivak, Rey Chow, Homi K. Bhabha ou Marc Augé, entre autres, ont mis en évidence le comportement des mondes symboliques en conflit. Certes, pour ces analyses, il faut que chacun d'entre eux affirme ses particularités, ses différences aussi bien vécues qu'imaginées ; cependant, nous est-il permis de ne pas théoriser la question de savoir comment nos différences sont reliées entre elles et, sans doute, organisées dans une hiérarchie ? En d'autres termes, nous est-il possible d'avoir des histoires totalement différentes ou de nous percevoir comme ayant vécu, et vivant encore, dans des espaces complètement hétérogènes et distincts ? Ces interrogations, posées par S. P. Mohanty, ne

constituent pas de simples vœux pieux ; au contraire, elles déterminent des véritables orientations méthodologiques. La perspective postcoloniale – telle qu'elle est développée par les comparatistes et théoriciens de la culture – ouvre des voies nouvelles dans lesquelles les relations d'interdépendance représentent des bases essentielles quand il s'agit de définir les divers horizons culturels, autrefois considérés comme autonomes. De ce point de vue, toute la culture doit être comprise comme une production incomplète de significations et de valeurs, et souvent constituée par des exigences et des pratiques incommensurables. La culture s'étend pour créer une textualité symbolique, pour donner au quotidien une aura d'individualité, de promesse de plaisir que tout ordre symbolique postule, comme le note Homi K. Bhabha dans *Nation and Narration* (1990).

Le complément de cet ordre symbolique est le développement de mondes imaginaires parallèles dont la logique régit la dérive des identités nomades ou métisses, marquées par leur propre oscillation. Un très bon exemple de cette tension est la distinction entre Orient et Occident, et son développement dans la littérature, la peinture et la musique européennes du XIX^e siècle. Depuis l'ouvrage classique de Raymond Schwab *La Renaissance orientale* (1948) et jusqu'à celui d'Edward Said (1997), *L'Orientalisme* – texte devenu de référence pour toute discussion contemporaine sur le problème –, on peut suivre un très long processus de relations et d'interférences sur la base desquelles se sont construits les modèles de lecture et d'interprétation du regard de l'Occident sur l'Orient. Il ne s'agit pas de développer une archéologie de ce regard mais plutôt de reconstruire le processus que l'Occident a suivi pour définir progressivement le visage de l'Autre qui trouve, sous des formes étrangères à son identité quelle qu'elle soit, sa spécificité culturelle. Le grand laboratoire théorique et critique que constitue de nos jours le débat sur l'orientalisme transcende la problématique spécifique dont il part, pour postuler de nouvelles et futures formes d'approche dans la discussion de et sur l'identité.

La qualité hybride et métisse de toutes les cultures est un fait aujourd'hui avéré, en dépit des rhétoriques de domination avec lesquelles certaines d'entre elles ont prétendu définir leur caractère soi-disant exceptionnel. Grâce aux efforts d'historiens comme Eric Hobsbawm et Terence Ranger (*L'Invention de la tradition*, 2006) ou Martin Bernal (*Black Athena*, 1987), on sait comment les traditions peuvent être inventées, construites à partir d'héritages occultés ou manipulés. Il existe, on le sait, des moments où se mettent en place une définition de politiques vigoureuses de l'identité, voire, à l'extrême, un développement de mécanismes d'exclusion de tout ce qui ne correspond pas à ses propres stéréotypes culturels. Nombre de conflits actuels ont pour origine cette difficulté. Les

nationalismes, les fondamentalismes – et il faudrait relever des différences conceptuelles pertinentes entre ces deux tendances – appliquent fréquemment, pour défendre leur identité culturelle, des mécanismes d'exclusion, s'exprimant par l'intolérance et la violence. Face à ces stratégies s'impose un regard ouvert sur la complexité d'une époque profondément multiculturelle. Si l'on parle aujourd'hui d'une culture de la post-identité – « *Cultures In-between* », selon Homi Bhabha –, c'est pour indiquer les transformations qui déplacent et perméabilisent les référents aussi bien symboliques qu'imaginaires des cultures contemporaines. Analyser ces transformations n'est pas qu'un simple exercice critique. Il s'agit de dépasser certaines prises de position qui n'aboutissent qu'à une réflexion plus ou moins édifiante. Dépasser signifie, dans ce cas, mettre en question notre concept libéral de communauté culturelle, et ses profondes limitations. Les débats contemporains sur le multiculturalisme et le communautarisme ont dégagé un large espace de discussion auquel il faut se référer. Une société aussi complexe que la nôtre doit assumer au sein de son propre fonctionnement l'idée de différence. Langues, ethnies, genres, etc., constituent bien les bases structurantes d'une différence qui doit se refléter dans le regard de celui qui l'interprète, mais également dans la politique de ceux qui posent les problèmes et proposent des solutions. Il s'agirait de construire des concepts suffisamment ouverts pour pouvoir penser des situations nouvelles et de nouveaux conflits. En fait, l'urgence c'est de construire des modèles d'interprétation ajustés aux complexités croissantes, qui nous permettent d'adapter notre regard, notre lecture, notre écriture à cette nouvelle perspective ; mais ces modèles doivent également rendre possible une politique qui, loin des soi-disant privilèges accordés à partir d'identités imaginaires, nous rapprochent de nouvelles formes de tolérance et de liberté.

Les enjeux

Des voix alarmistes se sont soulevées au cours des dernières décennies à propos des risques et périls qui seraient la suite naturelle des processus conduisant à cette nouvelle situation. Rappelons les « informes » du Club de Rome, *Limits to Growth*, de 1972, ou celui plus récent de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement – le bien connu « Informe Brundtland » – *Our Common Future* (1987), qui a créé le concept, aujourd'hui courant, de « développement durable ». De même, les problèmes abordés lors de la conférence de Rio de 1992 où, pour la première fois, s'est manifestée explicitement et publiquement l'exigence du droit de l'humanité à décider de son destin et l'opposition à ce que le futur

soit régi par les impératifs de la compétitivité de l'économie libérale de marché. Aujourd'hui, bien des années après cette conférence, il est parfaitement évident que les intérêts particuliers et « privés » d'une minorité – le G7 – empêchent une véritable réflexion, une définition d'un agenda d'investigation et d'action et *in fine* une nouvelle orientation des stratégies macro-économiques qui déterminent l'avenir de la planète. L'enjeu est la défense des biens communs parmi lesquels l'ensemble des droits sociaux : le droit à l'habitat, à la santé, à l'éducation, à la culture ; mais aussi le droit à la paix, le refus des guerres, de la violence quelles que soient son origine et sa forme. Pour cela, il est nécessaire de construire et de défendre l'idée et la pratique d'une citoyenneté mondiale ancrée en une redéfinition du bien commun et de l'intérêt général planétaire. Face à la jungle des intérêts, il est urgent de concrétiser des nouvelles valeurs qui orientent l'expérience de l'humanité au XXI^e siècle. Pierre Bourdieu nous avait alertés sur le risque de destruction de la civilisation actuelle. Ce sera le cas si personne ne résiste aux processus en cours forcés de s'ajuster aux stratégies générales mentionnées plus haut. Dans son intervention à la gare de Lyon le 12 décembre 1995 (« Combattre la technocratie sur son terrain, discours aux cheminots grévistes »), Pierre Bourdieu soulignait la nécessité d'une pensée critique assumant la nouvelle situation avec la complexité qui la caractérise, pensée susceptible de reconstruire un projet culturel qui corrige et évite les ajustements du système en vigueur. Il s'agit d'articuler le moment d'une nouvelle interprétation du monde avec sa transformation. C'est à ce prix que pourra se maintenir le mythe moderne de l'égalité, de la justice, de la liberté – principes sur lesquels s'est construit notre modèle de civilisation.

Ce processus est lié à certaines urgences qui ne sauraient être ni masquées ni ajournées. En premier lieu, il est indispensable d'organiser des nouvelles formes de solidarité planétaires pour la défense des biens communs de l'humanité. Cela implique de décider en faveur d'une « *politique de civilisation* », telle qu'elle a été exposée par Edgar Morin & Sami Naïr (1997). Une lecture de la complexité actuelle exige le changement de certaines stratégies, c'est-à-dire un autre type de relations économiques et financières, un nouveau concept de codéveloppement, une politique plus solidaire, capable de se projeter au-delà de la situation héritée, de nouvelles idées et dynamiques de développement empêchant que se produisent des situations structurales critiques comme celles dont souffrent l'Afrique, l'Asie et l'Amérique latine. Il s'agit de processus de détérioration accélérée qu'il est pratiquement impossible d'arrêter si les politiques présentes se maintiennent. La croissance démographique, la crise des structures sociales, la coûteuse financiarisation imposée, obligent ces pays à supporter un futur inhumain, dont nous sommes les témoins silencieux.

Il s'agit également de construire une pensée critique qui s'approprie un projet utopique nouveau. Comme l'ont affirmé beaucoup d'entre nous, la pensée contemporaine a abandonné toute utopie et a accepté progressivement un des types les plus honteux de domestication. Il convient de réactiver des concepts, des valeurs, qui étaient sans doute présents dans la tradition moderne mais qui avaient été relégués et oubliés dans nos analyses de la situation actuelle. Il est vital de récupérer un internationalisme nécessaire, espace politique dans lequel on retrouve des problèmes, on discute des solutions, on projette le futur de l'humanité. Cela implique également que l'on invente de nouvelles formes du « faire de la politique », de discuter, de participer. En même temps que les solidarités déjà évoquées, il faut aussi réserver une place pour traiter en urgence de nouveaux thèmes, de nouveaux événements politiques ; autrement dit de reconnaître l'importance des différents mouvements actuels de solidarité et de les soutenir. Ce sont les instruments d'une large et généreuse démonstration de la fraternité humaine.

Enfin, il est impératif d'assumer une nouvelle responsabilité face au futur immédiat de notre monde et de l'humanité. Un idéal moral que n'a jamais cessé de constituer l'horizon vers lequel s'acheminait l'expérience humaine, en sachant qu'il existe des bases minimales non négociables, comme le sont les idéaux qui s'expriment dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

Traduit de l'espagnol par A. H. Marcos.

Université de Murcia (Espagne)

fjarauta@gmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS: la fin des idéologies/*the end of ideologies* – mondialisation/*globalization* – migration/*migration* – multiculturalisme/*multiculturalism* – droits de l'homme/*human rights*.

Bhabha, Homi K., ed.

1990 *Nation and Narration*. London-New York, Routledge.

Bell, Daniel

1997 *La Fin de l'idéologie*. Paris, PUF [éd. orig. : 1960].

Bernal, Martin

1987-2006 *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. London, Free Association Books.

Club de Rome

1972 *Limits to Growth*. New York, Universe Books [trad. franç. : *Halte à la croissance !*, Paris, Fayard].

Enzensberger, Hans Magnus

1994 *La Grande migration*. Paris, Gallimard [éd. orig. : 1992].

Fukuyama, Francis

1993 *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris, Flammarion [éd. orig. : 1989].

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger, eds

2006 *L'Invention de la tradition*. Paris, Éd. Amsterdam [éd. orig. : 1983].

Huntington, Samuel P.

2000 *Le Choc des civilisations*. Paris, Odile Jacob [éd. orig. : 1996].

Kennedy, Paul

1996 *Préparer le XXI^e siècle*. Paris, Odile Jacob [éd. orig. : 1993].

Marcuse, Herbert

1960 *L'Homme unidimensionnel*. Paris, Minuit [éd. orig. : 1960].

Morin, Edgar & Sami Naïr

1997 *Une politique de civilisation*. Paris, Arléa.

Said, Edward

1997 *L'Orientalisme*. Paris, Le Seuil [éd. orig. : 1978].

Schwab, Raymond

1948 *La Renaissance orientale (1771-1870)*. Paris, s.n., 2 vol.

Taylor, Charles

1994 *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris, Aubier [éd. orig. : 1994].

1999 *Le Malaise de la modernité*. Paris, Le Cerf [éd. orig. : 1991].

Walzer, Michael

1986 *De l'exode à la liberté*. Paris, Calmann-Levy [éd. orig. : 1985].

World Commission of Environment and Development

1987 *Our Common Future*. Oxford, Oxford University Press.