

Ghassan Salamé

Culture, culture...

Texte présenté aux *Mélanges* honorant le Professeur Theodor Hanf

Depuis la fin de la guerre froide, on n'a jamais autant parlé de culture. L'engouement pour l'approche culturaliste avait largement dominé la première décennie suivant la chute du Mur de Berlin pour, après une certaine accalmie, reprendre de plus belle au lendemain des attaques du 11 Septembre, poussant un quotidien américain paru au lendemain de cet événement à titrer : « la guerre des civilisations a bien commencé ». La redécouverte actuelle du « culturel » peut avoir impressionné par son ampleur, mais il serait hasardeux de la considérer comme absolument unique dans l'histoire. On observe en effet une nette résurgence du culturalisme en relation avec deux processus historiques différents quoique parfois complémentaires. Tel est le cas d'abord chaque fois que les idéologies dominantes sont affaiblies par le cours de l'histoire : l'immense intérêt pour la (ou les) civilisation (s) au cours du 18^{ème} siècle a pu être le plus souvent analysé comme la quête d'un succédané de l'espérance religieuse chrétienne qui avait connu un net effritement du fait de la Philosophie des Lumières. Le culturalisme d'aujourd'hui, lui aussi, peut être d'abord considéré comme une sorte de réponse à la grande crise des idéologies qui avaient marqué de leur sceau, parfois d'une manière sanglante, le 20^{ème} siècle, en particulier celle du marxisme. Tel est le cas ensuite, chaque fois que le mouvement du monde semble s'accélérer et c'est ainsi que certains soulignent l'effet des grandes découvertes transocéaniques entamées au 16^{ème} siècle, et multipliées et élargies dans les siècles suivants, sur l'intérêt d'alors pour la culture, marqué par « un retour sur soi » de l'Europe entrée en contact avec des mondes jusque là inconnus. Par analogie, le culturalisme d'aujourd'hui peut aussi être présenté (et l'est souvent) comme une forme de réaction (ou d'adaptation) au processus de mondialisation économique, financière et informationnelle qui s'est accéléré pendant le dernier quart du siècle passé.

Rares sont cependant ceux qui nieraient l'emprise contemporaine du culturalisme, tant ses expressions sont devenues quotidiennes. Certains le font pour se plaindre de l'emprise d'une langue unique, l'Anglais : Le jour même, en Mars 2006, où Jacques Chirac sortait intempestivement d'une réunion du sommet européen à Bruxelles pour protester contre l'usage de la langue de Shakespeare, plutôt que du Français, par le chef du patronat français, la Corée du Sud inaugurait un dixième « camp de l'Anglais » d'immersion totale de sa jeunesse, les deux attitudes contradictoires, de « résistance » et d' « ouverture » soulignant également la politisation accrue de la question linguistique, marqueur identitaire pour l'un, condition nécessaire à l'expansion économique pour l'autre. La France, soutenue par de nombreux pays, s'était déjà illustrée par une défense vocale de sa production audiovisuelle au nom de « l'exception culturelle » à la libéralisation des échanges mondiaux, telle que prévue par les accords du GATT et, par la suite, par les

normes de l'Organisation mondiale du Commerce, établie en 1995. Un réseau international s'est ainsi mis en place qui a fini par faire adopter une convention pour la protection de la diversité culturelle à l'Unesco en 2005, partiellement modelée sur la convention pour la protection de la biodiversité mise en œuvre quelques années plus tôt.

La culture a également envahi le monde de l'entreprise privée autant que de l'administration publique et on s'est mis, pour expliquer les échecs ou les succès des uns et des autres, à comparer « la culture » de Sony à celle d'Universal ou « la culture » de l'armée de l'air à celle de la marine. La « culture » interne des institutions est ainsi devenue un chapitre important dans les études de sociologie des organisations comme dans les manuels de management ou même de marketing.

La vague atteignait bientôt le monde de la macroéconomie. L'ouvrage de David Landes (1998) fera référence dans sa manière d'expliquer la mal distribution de la richesse au niveau global : la culture y est présentée comme la *summa causa* du développement et du sous-développement. L'auteur y entreprend une réfutation frontale de la foi des économistes néo classiques dans les vertus du marché : *Culture makes all the difference*, leur répond-il. Sa thèse constituait un écho général à de nombreux rapports de la Banque mondiale tout au long des années 1990 où on pouvait lire que ses programmes d'aide au développement dans les pays du Tiers-monde ne produisaient guère d'effets durables quand ils n'avaient pas réussi à susciter une altération du mode de comportement des individus, des modes de fonctionnement des organisations et, plus généralement, de la culture politique de ces pays.

En parallèle, une véritable guerre s'engageait dans de nombreux pays avancés autour du multiculturalisme. Accusé d'inciter à la fragmentation des sociétés intégrées et intégratives, à la clientélisation comme forme de lien entre les acteurs politiques et leurs partisans, au confinement des individus dans des identités collectives fermées ou dans des « ghettos culturels », ou même d'être une machine de guerre des « gays, noirs et libéraux » contre « le génie américain », le multiculturalisme était vilipendé en Allemagne, en France ou aux Etats-Unis par ceux qui le considéraient comme la menace la plus grave sur l'avenir de l'Etat-nation. D'autres y voyaient, au contraire, une réalité incontournable et positive, fondement de la démocratie post moderne, base d'une gouvernance heureuse qui mettrait ensemble *shareholders* et *stakeholders*, notamment par le biais des politiques de discrimination positive ou de la promotion des différents apports culturels au sein de la même communauté nationale.

L'espace mondial ne pouvait guère rester immune à cette vague culturaliste. Certains l'ont prise pour point de départ pour contester la validité des normes supposées universelles : « l'Ecole de Singapour », fermement conduite par Lee Kwan Yeu, contestait l'universalisme des normes et promouvait des « valeurs asiatiques » propres ; des groupes fondamentalistes, islamistes ou hindouistes, contestaient la validité du lien entre laïcité et démocratie et remettaient en cause l'individualisme à la base de la Philosophie des Lumières, alors que leurs intellectuels contestaient le principe même de sciences sociales

qui seraient d'application universelle, alors qu'elles sont si fortement marquées au sceau de leur origine occidentale. Au sein du parlement iranien, un débat significatif s'engageait entre ceux qui voulaient consacrer l'action culturelle extérieure de Téhéran à « la résistance à l'impérialisme culturel américain » et ceux qui, dans les pas de l'ancien président Khatami, accordaient la priorité à la promotion d'« un dialogue entre les civilisations », débat qui cachait deux visions différentes sinon antagoniques, du monde : un tiers-mondisme teinté de religieux dans un camp, une volonté d'ouverture politique couchée dans une grammaire culturaliste dans l'autre. Bientôt l'Espagne, meurtrie par des attaques d'Al Qaëda au cœur de sa capitale, reprenait le flambeau pour appeler à « une Alliance des civilisations », laquelle était bientôt confiée à l'Onu.

Le culturalisme était aussi appelé à la rescousse pour expliquer la prolifération des guerres civiles au lendemain de la fin de la guerre froide : des conflits éclataient de par le monde où le clivage pour les alignements collectifs n'était plus autour d'idées mais d'identités : « qui tu es » définissait ton positionnement, assumé ou non, dans le conflit et non plus « ce que tu penses ». On a trop vite eu recours au culturalisme pour opposer ces soi-disant « nouvelles guerres civiles » aux « anciennes », au nom du triomphe du culturel sur l'idéal. Plusieurs approches pour lire ces guerres étaient déjà en compétition mais c'est l'essentialisme (ou primordialisme) qui tenait désormais le haut du pavé, nourri par les écrits de journalistes (tel Robert Kaplan et son épopée balkanique) ou de politologues (comme Samuel P. Huntington, Van Evera et peut-être Clifford Geertz) où les « guerres identitaires » trahissaient la résurgence de « haines ancestrales » et conduisaient à des conflits à répétition bien plus fréquents et sanglants que les conflits sur les ressources ou pour le pouvoir ou pour défendre une idéologie. Partager les territoires et séparer les populations était du coup le seul remède envisageable à ces maladies à rechute, clameront de nombreux nouveaux venus sur le terrain, pourtant déjà largement balisé, des sociétés plurielles, tel que Chaïm Kaufmann ou encore Leslie Gelb.

Ce même engouement pour le culturalisme a poussé les historiens à récrire des périodes récentes ou anciennes en soulignant à nouveau la place supposée centrale du facteur culturel. Cela toucha la guerre froide qui était pourtant largement dominée par des clivages idéologiques et des calculs stratégiques plutôt que par des alignements culturalistes. De nombreuses études vont ainsi être consacrées au rôle de la culture dans les conflits mondiaux et notamment pendant la guerre froide. Le livre de Frances Saunders, publié en 1999, sur The Congress for Cultural Freedom (créé en 1950 à Berlin et faisant appel à de nombreux intellectuels européens de renom pour faire face au communisme, il sera financé par la CIA) fera grand bruit, même si ses révélations n'étaient guère surprenantes. D'autres (Chomsky, 1997) referont l'archéologie des *area studies* pour démontrer leurs liens étroits avec les ambitions impériales américaines. Allant plus loin dans le passé, les nouvelles approches des croisades étaient désormais marquées au sceau du culturalisme religieux, trahissant encore une fois la sensibilité des historiens à l'air du temps présent dans leur approche de l'histoire ancienne. Les trois volumes de Sir Steven Runciman, longtemps considérés comme la référence par excellence sur les croisades, avaient, de ces dernières, donné une image où la motivation religieuse est à peine pré

textuelle : les croisades étaient pour le célèbre historien anglais une longue pratique de pillage et de rapines au nom de Dieu mais sans que les auteurs de ces expéditions aient vraiment été inspirés par leur ardente foi chrétienne ou pour un intérêt profond pour la reprise de Jérusalem aux hommes de Saladin. Des travaux plus récents comme ceux de Jonathan Riley-Smith, de Thomas Asbridge sur la première croisade ou de Jonathan Philips sur la quatrième, restaurent au contraire l'idée de la motivation religieuse, de la peur du Jugement dernier, de la violence positive à la base de la chevalerie, bref des facteurs culturels ou fidéistes. La réécriture de la phase moghol de l'Inde par Naipaul ou par les militants du parti hindouiste BJP comme une invasion barbare d'un monde pacifique et évolué relève d'un esprit comparable.

La théorie des relations internationales a, à son tour, accueilli le culturalisme comme un paradigme courant : l'apparition des idées, des passions, des valeurs, des institutions et des normes comme facteurs explicatifs en opposition au « réalisme » dominant et qui avait tendance à ignorer ces facteurs au profit du critère unique de « l'intérêt national », donnait naissance à ce qu'on appelle l'Ecole constructiviste. C'est ainsi que John Duffield expliquera la politique étrangère de l'Allemagne après 1989 par la culture politique de ses élites où les traits saillants étaient la réserve, la prudence et l'appui au multilatéralisme. D'autres, tels Robert Keohane ou Peter Katzenstein, soulignaient le rôle des institutions dans la socialisation des Etats et dans leur prédisposition à coopérer même en l'absence d'une puissance hégémonique pour les y obliger. Les cultures politiques supposées collectives, distinctes et stables, devaient peser de tout leur poids sur les orientations politiques des acteurs, disait la nouvelle doxa.

D'autres, d'orientations politiques pourtant contraires, se rejoindront pour construire un nouveau piédestal à la culture, voire pour annoncer une ère entièrement dominée par ce facteur. A gauche, l'historien Immanuel Wallerstein dans *Geopolitics and Geocultures*, publié au lendemain même de la fin de la guerre froide, avançait l'hypothèse d'un monde où des ensembles culturels distincts entraient dans une intense compétition, une thèse dont on trouve un écho aussi fort dans un ouvrage en Arabe du Marocain Elmahdi Elmanjara qui n'hésita pas à désigner la guerre du Koweït en 1991 comme « la première guerre inter-civilisationnelle », titre de son ouvrage. A droite, dans l'article le plus débattu de la décennie, suivi par un livre en 1996, Samuel P. Huntington lançait l'idée d'un choc inévitable entre civilisations du monde, devenues les vrais acteurs du système politique contemporain, une idée dont les répercussions se feront sentir aux quatre coins du globe.

Un bref retour aux origines

La notion suscite des débats vifs au moins depuis le 18^{ème} siècle : Faut-il parler de culture ou de civilisation? Les deux termes sont-ils synonymes? Faut-il en parler au singulier ou au pluriel? Derrière ces questions en apparence formelles se profilent en réalité de profondes divergences philosophiques et politiques. Le sens premier du mot "culture" c'est le soin donné au bétail et aux champs. Le sens figuré n'apparaît qu'au 16^{ème} siècle, même si Gellner (1983) continuera d'opposer les « cultures sauvages » (*low culture*) aux « cultures

domestiques ou entretenues » (*high culture*). Au 17^{ème}, le terme n'a plus besoin d'un complément d'objet comme dans "culture des arts ou du théâtre" ; le mot se suffit à lui-même. La "culture", du coup, n'est plus une action qui vise à entretenir un domaine particulier des arts ou de la pensée mais un domaine particulier de l'activité humaine et/ou un statut social qui caractérise certains individus plutôt que d'autres, un statut que les « cultivés » tentent de maintenir dans cette phase antérieure aux projets d'intégration nationale dans un effort constant pour se distinguer de la masse.

Bientôt les deux termes de culture et de civilisation sont l'objet d'une distinction, mais son contenu est différent d'une tradition à l'autre. En Allemagne, la distinction des deux termes est assez tranchée : « la culture indique la bourgeoisie, l'authentique, le profond ; la civilisation indique le raffinement, l'apparence, la tradition française » (Cuche). Pour les Romantiques allemands, la culture c'est l'âme du peuple, alors que la civilisation indique les progrès matériels et techniques. Herder, avec son concept de "génie national", en fait une machine de guerre contre l'universalisme des Lumières : la « nation culturelle » (dont le marqueur principal est la langue) précède et appelle l'établissement de la nation politique. En France, La philosophie des Lumières introduit une distinction plus nuancée entre « la culture » qui serait un état individuel et « la civilisation », qui, comme la culture, est utilisée au singulier, mais indique des progrès collectifs. La civilisation apparaît comme une dynamique, un processus qui arrache l'humanité à l'ignorance (par l'éducation) et à l'irrationnel (par l'empire de la raison), un processus par définition inachevé (peut-être inachevable) qui peut et doit s'étendre à tous les peuples. « La mission civilisatrice de la France » consistait à accorder à ce pays, qui se considérait porteur de valeurs humanistes et bien avancé sur le chemin de la civilisation-processus, un rôle particulier de modèle, de guide et surtout d'artisan pour y conduire d'autres nations, une vision qui était censée expliquer, voire justifier, le fait que « le pays de la liberté et des droits de l'homme » pouvait s'engager dans de grandes aventures coloniales parfois brutales. Au 19^{ème}, culture et civilisation redeviennent largement synonymes.

La tradition britannique est plus anthropologique et c'est elle qui ouvrira vraiment la voie à un usage plus fréquent des deux mots, culture et civilisation, au pluriel. Tylor insiste sur la continuité entre « culture primitive » et « culture moderne » en soulignant ainsi la diversité d'entités constituées mais sur base chronologique ; Boas introduit le principe de spécificité de chaque culture, même si les emprunts et l'innovation ne sont pas antinomiques et il amplifie ainsi l'idée sous-jacente de diversité sur base de contemporanéité . Avec Kroeber, on s'oriente encore plus clairement vers la réification : la culture devient une entité organique, pleinement identifiable, délimitable et analysable. Une mention spéciale doit être faite d'Ernest Gellner dans cette tradition, son apport original et stimulant consistant précisément dans l'élévation de la culture au statut de clé principale pour l'explication du nationalisme. Pour qu'il puisse en effet parvenir à sa célèbre thèse selon laquelle « ce sont les nationalismes qui créent les nations et non l'inverse », Gellner accorde une attention particulière à l'évolution culturelle. Les sociétés agraires seraient selon lui caractérisées par une dynamique de différenciation culturelle et des clivages culturels puissants, entretenus, voire inventés, faisant que le trait distinctif de

ces sociétés était précisément que tout y militait contre la définition des entités politiques en termes de frontières culturelles. La « haute culture » y était la propriété exclusive d'une caste alors que les petites unités locales avaient leur culture propre, vécue naturellement plutôt qu'entretenu. La révolution industrielle fait au contraire de la croissance tant économique que cognitive son objet premier, sa religion ; et la société industrielle aura l'ambition de transformer tout un chacun en clerc parce que le travail n'est plus une manipulation de choses mais de sens où des individus interchangeables peuvent occuper des fonctions diverses et définies. La loyauté n'est plus dirigée vers un homme mais vers une culture et la culture n'est plus la décoration d'un ordre mais l'idiome commun dans une société soucieuse d'homogénéité linguistique et institutionnelle. Le nationalisme, jumeau et produit de l'ère industrielle en ce qu'elle présuppose en matière d'intégration sociale, opère donc la fusion de la volonté de vivre en commun, de la culture homogène et de l'entité politique et pour cela « les cultures qu'il prétend défendre et réveiller sont souvent ses propres inventions ou des cultures devenues méconnaissables par la transformation qu'il leur aura imposé ».

Une « tache d'huile » problématique

Civilisation ou civilisations ? Le pluriel et le singulier vont donner naissance à deux visions distinctes et si la seconde semble prévaloir depuis une vingtaine d'années, la vision universaliste, dominante aux temps des Lumières, est loin d'avoir disparu. Dans un usage étrangement classique, Freud n'hésite pas une seconde à utiliser le terme au singulier : il oppose la civilisation aux formes primitives de vie sociale et la défend contre ceux qui considèrent qu'un retour à ces dernières serait une voie pour alléger les souffrances que l'on accuse « la civilisation » d'avoir suscitées pour l'individu. S'il utilise le pluriel c'est pour parler des civilisations antérieures, celles de nos ancêtres, mais pas de civilisations en concurrence, ni hier ni aujourd'hui. Le terme de civilisation (p.37) désigne pour lui « la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux ». Et puisque la civilisation est un processus de progrès et d'élévation, on dispose d'indices (l'ordre, la propreté, la production intellectuelle, la capacité à réguler les relations sociales) pour juger de son état d'avancement à un moment donné dans un lieu donné. Son contraire serait « la barbarie » et Freud de comparer l'évolution de la libido individuelle au « processus civilisateur » pour conclure que « l'édifice de la civilisation repose sur le principe de renoncement aux pulsions instinctives » (p.47), un « renoncement culturel qui régit le vaste domaine des rapports sociaux entre humains ». « La civilisation de la race humaine », processus unique où l'Occident est simplement en avance sur les autres parties du monde, imposerait des sacrifices à l'individu, qui sont autant de contraintes non seulement sur sa sexualité mais aussi sur son agressivité. Dans un troc qui cause son « malaise » (titre de l'essai de Freud), « l'homme civilisé fait l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité » (p.69), un troc vite intériorisé selon une métaphore freudienne devenue célèbre : « La civilisation domine la dangereuse ardeur agressive de l'individu en

affaiblissant celui-ci, en le désarmant, et en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise » (p.80).

Cette approche a été largement reprise, en des termes souvent aussi pathologiques, par Norbert Elias (qui, lui aussi, avait fait des études de médecine et de psychologie) et qui l'insère dans le lent processus qui aboutira à l'apparition de l'Etat moderne en Europe. Ce qu'il appelle « un mouvement général vers la civilisation » commence à ses yeux au moment même où la noblesse qui s'était vue dessaisie d'une bonne partie de son pouvoir par une autorité centrale (monarchique), ne recourt plus à la force pour tenter de la récupérer parce que ses membres « sont tiraillés entre la résistance contre les contraintes auxquelles ils se trouvent exposés, l'horreur que leur inspire leur dépendance et leur état de soumission, la nostalgie de la compétition libre et chevaleresque d'une part, et la fierté de la maîtrise de soi qu'ils ont réussi à s'imposer, les plaisirs nouveaux qu'elle leur propose, de l'autre » (p.41). Ce mouvement se renforce avec le recours, dans la compétition pour la puissance entre acteurs et pour l'agrandissement de leurs domaines territoriaux respectifs, à des modes comme les mariages, les achats et les héritages plutôt qu'à la guerre et aux expéditions armées (p.81) autant qu'avec la transformation des monopoles de domination en domaines publics et bureaucratisés et non plus privés patrimoniaux, bref avec l'apparition de l'Etat tel que nous le connaissons à l'époque moderne.

C'est, étonnamment, en termes « freudiens » qu'Elias définit le mouvement de la civilisation comme un processus qui consiste en une modification de la sensibilité et du comportement humains et est fondé sur la répression ou le refoulement des pulsions et de l'autocontrainte. Etre « civilisé » c'est avoir intériorisé la contrainte extérieure et l'avoir transformée en maîtrise de soi, ce qui rend le recours à la force exceptionnel dans le maintien de l'ordre social ou dans la résolution des conflits. La civilisation est ainsi un « espace pacifié » où les chevaliers deviennent des courtisans, où la force est monopolisée par l'Etat et où les pulsions individuelles sont maîtrisées ou refoulées du fait d'un processus de socialisation qui « transpose le champ de bataille dans le for intérieur de l'homme », ce qui d'ailleurs, comme Freud l'avait noté, peut être l'origine de troubles et de révoltes, du fait d'une tension aggravée entre surmoi et inconscient.

Ce mouvement, Elias le voit comme partant d'un noyau interne (la France ou l'Angleterre) avant de devenir un mouvement européen suite la formation de pôles nationaux durables au début du 16^{ème} siècle, puis de se mondialiser (p.83), d'autant que « la formation d'organes centraux particulièrement stables et spécialisés, dont l'autorité s'étend sur de vastes domaines est un phénomène typique de l'histoire de l'Occident » (p.107), un Occident qui, lui *aussi*, (les italiques sont d'Elias) avait failli être détourné de ce mouvement par la confusion du temporel et du divin dans la personne du roi absolu si l'Eglise n'avait pas été assez fortement organisée pour interdire cette fusion (p.129). Nul doute à ses yeux que ce processus est propre à l'Occident : des « poussées civilisatrices » ont pu se produire sous d'autres latitudes, mais elles sont restées partielles, inachevées, du fait de la faiblesse de l'interdépendance et de la confusion des fonctions au sein des sociétés, d'où cette conclusion tranchée : « Ce qui fait du processus de la civilisation en

Occident un phénomène singulier et unique en son genre est le fait qu'on y a procédé à une division des fonctions si poussée, à l'instauration de monopoles policiers et fiscaux si stables, à l'élargissement des interdépendances et de la compétition sur de si vastes espaces, qu'on n'en trouve pas d'autre exemple dans toute l'histoire de l'humanité » (p.209). Du coup la diffusion de la civilisation n'est que « la dispersion des institutions et normes de comportement occidentales par-delà des limites de l'Occident » (216). Cette diffusion se réalise principalement grâce à la colonisation qui permet aux « nations occidentales » d'agir comme autant de « couches supérieures de l'humanité » que les autres peuples vont imiter, de même que la civilisation s'était diffusée en Europe même par un processus de percolation de haut en bas, de la noblesse à la bourgeoisie et de cette dernière au tiers-Etat.

L'usage qu'en fait Ernest Gellner est dans un certain sens plus moderne : dans le processus de transformation de la société agraire à la société industrielle, l'impérialisme aura joué un rôle finalement marginal. Si la culture occidentale a joué un rôle essentiel dans la révolution industrielle, elle n'en a pas été le seul bénéficiaire car la révolution cognitive occidentale qui accompagne la révolution industrielle aura rapidement une dimension universelle. Au cœur de cette révolution, la science s'impose comme une catégorie fondamentalement extérieure à la problématique de l'identité : non seulement la science est trans-culturelle, mais elle est organiquement hostile aux particularismes. La métaphore de la tache d'huile est liée ici moins à une situation de domination où les faibles et les dépendants miment leurs maîtres qu'à une compréhension de plus en plus large que la rationalité scientifique, certes développée en Occident, ne pouvait tout simplement pas continuer à lui appartenir en propre.

Le problème c'est que la civilisation au singulier ne peut envisager que l'Europe ou, plus généralement, l'Occident, fort de cinq siècles de re-façonnement politique et militaire du monde, comme son moteur, son modèle, sa locomotive. Est-ce par une fascination de soi, d'une ignorance des autres espaces culturels ou d'un manque de curiosité ? Toujours est-il que l'épopée de la civilisation en progrès constants est si mesmémisée par l'évolution graduelle de l'Europe que les autres continents n'y apparaissent qu'en bas de pages, dans des notes embarrassées où « l'Asie » ou encore « l'Afrique » sont citées en bloc et sans d'autres formes de précision où on ne reconnaît aux autres peuples que des « poussées civilisatrices » indéterminées dans leur contenu et en tout cas partielles ou un début d'entrée dans le processus civilisationnel par mimétisme avec leurs maîtres coloniaux. La culture occidentale est d'ailleurs la seule qui ne se reconnaît pas de frontières, elle s'identifie donc naturellement au processus : l'expansion politique et militaire européenne est présentée comme un accélérateur du processus et l'universalisation de ses normes et institutions comme un progrès de la civilisation. D'où le concept de « mission civilisatrice de la France » ou même l'enthousiasme de Karl Marx pour le parti colonial anglais, notamment en Inde où il était censé réveiller des nations endormies même au prix de leur sujétion ; d'où aussi, en dépit d'emprunts non critiques de cette vision par de nombreux intellectuels non européens aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles, la réaction violente que cette lecture classique de la civilisation au singulier finira par susciter dans les sociétés qui s'émancipent

du joug colonial où l'on pouvait difficilement adopter un tel schéma sans accepter avec lui une dépendance insoutenable sur l'Europe que tout, par ailleurs, poussait à rejeter.

La mondialisation comme homogénéisation

La métaphore de la tache d'huile a été reprise plus récemment en rapport avec le processus de mondialisation, implicitement ou explicitement présenté comme un avatar contemporain de « la civilisation » unique, parvenue à un palier nouveau, suscité par la révolution informationnelle ou comme une forme nouvelle, plus « douce », de l'expansion occidentale. On en recense les traces dans l'affirmation devenue courante de normes dites universelles (écologie, droits de l'homme, de l'enfant, de la femme) qui ne sauraient être contenues par des frontières nationales ou culturelles ou encore dans la métaphore du *global village*. Il y a comme une réinvention du concept de « mission civilisatrice » sous des vocables nouveaux : connectivité globale, globalisation, démocratie, des modes de gouvernance économique et politique qui auraient l'ambition d'incarner « la civilisation » d'aujourd'hui et qui auraient donc une vocation universelle pour leur application. Une telle lecture de la mondialisation en cours a, elle aussi, et en Occident même, ses partisans et ses critiques.

Francis Fukuyama, dans *The End of History*, est ouvertement partisan de cette approche : la chute du communisme constitue la défaite du dernier grand obstacle à l'uniformisation des institutions publiques dans le monde entier autour de l'économie de marché et de la démocratie électorale. Le fameux « consensus de Washington » élaboré au cours des années 1980 pour remédier aux problèmes financiers de l'Amérique latine et universalisé par la suite, relève d'une logique similaire : ce n'est plus certes la civilisation européenne qui se répand comme une tache d'huile mais une forme de gouvernance qui est partie d'Occident, s'est imposée comme supérieure à tous les modes concurrents (et en particulier au socialisme) et va finir par s'établir comme la forme unique. L'hypothèse de la convergence progressive des différents régimes politiques et économiques, sur laquelle l'administration Clinton bâtit sa *weltanschauung*, relève de la même logique. Les cultures locales, censées fonder et justifier d'autres choix institutionnels, apparaissent désormais comme des bastions fragiles et éphémères face à ce processus global.

D'autres, pour l'approuver (comme George Bush dans ses deux *National Security Strategy* de 2002 et de 2006) n'hésitent pas à considérer cette nouvelle « mission civilisatrice » portée par la mondialisation comme une forme d'américanisation du monde (Michael Barnett dans *The Pentagon's New Map*, va jusqu'à en faire une mission épique et, bien entendu, militarisée pour porter la mondialisation, s'il le faut par la force, dans les contrées où la connectivité globale n'est pas encore la norme. Les Etats-Unis en seraient les artisans musclés et les Européens les financiers). Les Etats-Unis reprendraient ainsi le flambeau des puissances européennes dont le rôle aurait été achevé avec le mouvement de décolonisation de la seconde moitié du vingtième siècle, mais en donnant à leur « mission » globale un contenu quelque peu différent.

Cette mission « mondialisatrice » comme l'autre avait été « civilisatrice », n'est pas du goût de tous les Américains, loin de là, surtout quand ils interrogent le contenu de cette américanisation des goûts et des valeurs qui se profile derrière cette mission. C'est, entre autres, la position de Benjamin Barber, pour qui la culture américaine étant à ses yeux fondamentalement consumériste, elle est indifférente à la démocratie et ne s'intéresse en réalité qu'à l'homme consommateur, au client. La religion, l'identité sont donc secondaires à ses yeux, c'est le shopping, le pouvoir d'achat qui compte et les cathédrales de l'Amérique et bientôt du monde entier sont les *shopping malls*. Cette culture serait devenue irrésistible : la culture dite « globale » n'est, pour Barber, que la culture consumériste américaine portée par un mercantilisme expansionniste ; la culture n'est plus qu'une marchandise : un nouveau monde apparaît de choix sans pouvoir, et de démocratie sans citoyens. La loi du marché est devenue la loi des hommes.

David Rieff (1993/94) aggrave le trait : « la nouvelle culture globale, pour réussir, doit passer par l'usine de rêve américaine » écrit-il. Pour Rieff, la diversité américaine serait purement incantatoire : elle suppose une coexistence d'éléments certes variés certes mais également non conflictuels. C'est une culture qui tolère tout sauf le scepticisme et le mouvement multi culturaliste américain n'est radical qu'en apparence car il est fondé en réalité sur une requête d'inclusion dans le système. Nonobstant ces limites, l'influence américaine qui décline dans d'autres secteurs (comme la production d'automobiles) se renforce dans des domaines comme la musique, le cinéma, la nourriture. Rieff rappelle que le pouvoir culturel se déplace avec le pouvoir industriel et financier (hier les cours royales attiraient les plus grands des peintres et poètes, aujourd'hui c'est Hollywood qui le fait). En ce qu'il attaque le concept de chef d'oeuvre ou d'oeuvres d'excellence, le multiculturalisme servirait les intérêts de l'Amérique face aux cultures plus anciennes, mieux établies et plus discriminantes. Rieff constate une corrélation entre une civilisation américaine fondée sur l'*uprooting* (immigration et consumérisme) et la nature inorganique, et donc facilement exportable, des produits culturels américains. Rieff aurait pu ajouter les célèbres attaques méprisantes de Theodor Adorno contre la musique américaine ou celles du critique gastronomique français la Reynière contre le « *(né)fast food* », tout comme les plaintes désespérées contre la prolifération des universités américaines dans le monde pour aboutir à la conclusion qu'en offrant une culture marchandisée et standardisée, l'Amérique avait conquis le monde.

La réduction de la mondialisation culturelle à un succès de l'américanisation des valeurs, des produits et des goûts telle qu'opérée par Barber, Rieff et bien d'autres trouve d'innombrables échos en Europe ou dans le reste du monde. Si la prolifération des Mc Dos dans les rues des villes du globe et des séries américaines sur les écrans de télévision en est un symptôme, ces auteurs trouveront facilement des partisans au Caire, à Kuala Lumpur ou à Paris. La culture américaine est néanmoins bien plus complexe. A côté de cette Amérique qui se vit et se pense comme le microcosme et le pionnier d'une cuisine, d'une culture, d'une hybridation aux dimensions de la planète, on peut trouver aussi une Amérique traditionnelle, marquée au sceau de l'Europe, fière de son héritage chrétien et de tendance isolationniste, voire anti mondialiste (et que Huntington a récemment

cherché à revitaliser) autant qu'une Amérique multiculturelle qui redécouvre ses *roots* et les assume et qui considère désormais que le *melting pot* est une recette qui n'a plus aucune efficacité, sinon aucune légitimité. C'est pourquoi le débat reste ouvert de savoir s'il s'agit vraiment d'une mondialisation-américanisation ou d'une plus grande capacité d'adaptation de la société américaine aux nouveaux goûts universels, pour les adopter, les refaçonner et éventuellement les exporter.

Sans être obsédée par la place qu'y occupe l'Amérique ou par les bénéfices qu'elle en tirerait pour l'épanouissement de son influence globale, une autre variante de la même thèse se retrouve dans la proclamation enthousiaste d'une culture globale, faite d'hybridation universelle et de métissage sans frontières. La mondialisation comme forme d'américanisation peut ainsi être applaudie (Bush, Fukuyama, Barnett), rejetée (Barber ou Rieff) ou simplement exclue de l'analyse : Un processus largement endogène (non suscité par une quelconque volonté politique) serait en marche et il serait inutile, ou au moins marginal, de concentrer la réflexion sur les Etats qui en tireraient le plus grand bénéfice politique. A l'ère de la globalisation, les cultures locales connaîtraient une nouvelle vitalité et si l'influence occidentale reste réelle, elle permet désormais une plus grande production culturelle dans la périphérie et une universalisation plus rapide de cette production. Face à ce mouvement politiquement « innocent », les *cultural gate keepers* (gardiens de la loi culturelle) du Tiers-monde, en agitant le spectre de « l'invasion culturelle » ou de la mondialisation-américanisation, chercheraient en réalité à pérenniser leur propre statut social autant que le pouvoir des régimes politiques qui les instrumentalisent. Ces *gate keepers*, en ce qu'ils sont les suppôts de quelque autoritarisme local en mal de légitimation, seraient moins opposés au contenu des produits nouveaux issus de l'hybridation globale qu'au principe même de choix entre produits culturels divers, produits sur place ou importés. Ils seraient donc de simples défenseurs de monopoles locaux sur la consommation des idées et des œuvres et, même s'ils s'élèvent avec passion contre la menace de « l'invasion culturelle », ils ne peuvent nier le fait que l'hybridation en cours est loin d'être unilatérale ou à sens unique : les phénomènes de métissage, de créolisation, de fertilisation mutuelle sont nombreux et les peuples du monde ne sont pas des receveurs passifs, ils renégocient les messages culturels et les adaptent à leur propre culture. Implicite dans cette approche est un nouveau cosmopolitisme, libéral de gauche, qui tend à considérer que ce sont les paysans migrants, les classes ouvrières et les intellectuels de la périphérie des espaces transnationaux du monde contemporain qui sont les plus post-nationaux dans leur attitude et les plus post-modernes dans leur comportement.

L'exemple même de cette hybridation globale, « innocente » voire admirable, Patterson (1994) le retrouve en particulier dans la généalogie de la musique Reggae : Au début du siècle passé, les Jamaïcains avaient déjà adapté une musique issue des traditions des esclaves noirs d'Afrique occidentale installés aux Etats-unis aux règles de la mélodie de leurs maîtres britanniques pour créer le *mento*, leur musique pop par excellence. A la fin des années 1950, des chanteurs issus des classes les plus pauvres de la société jamaïcaine comme Bob Marley, Bob Andy ou Peter Tosh ont commencé à remplacer le *mento* par des

chansons imitées des balades américaines ramenées par les travailleurs qui revenaient de champs de canne à sucre de Floride ou qui étaient transmises par les radios. Ces imitations allaient vite être hybridées par la musique afro encore dominante et leur contenu allait être entièrement transformé : les sirupeuses mélodies d'amour étaient remplacées par un contenu militant anti-raciste, donnant naissance au Reggae. Développé à la fin des années 1960, grâce surtout à l'immense talent de Bob Marley, le Reggae allait être porté par deux générations d'émigrés très pauvres de Jamaïque d'abord vers la Grande-Bretagne (qui avait été partiellement sa source) d'où il essaime vers l'Europe et l'Afrique et ensuite vers les Etats-Unis où il est d'abord adopté par les jeunes Blancs puis par le prolétariat noir qui en retire une nouvelle variante, le rap. Un cycle parfait d'hybridation, commencé avec la musique noire américaine revenait, suite à un détour par les Caraïbes et l'Europe, aux Etats-Unis.

L'attitude positive, voire admirative, à ce métissage global qui serait en cours, vient de la transformation sociale qui le rendrait possible : la transmission de la culture n'est plus comme pour la culture hellénique dans l'empire romain ou pour la culture occidentale dans le monde au 19^{ème} et une bonne partie du 20^{ème} siècles, confinée aux seules élites : l'éducation de masse et les grandes migrations intercontinentales ont établi des processus de démocratisation, de démotisation ou, au moins, d'interaction culturelle par le bas aux dépens de la *High culture*. En ceci, le nouveau cosmopolitisme implicite dans cette vision serait légitimé par l'identité des classes sociales qui en sont les auteurs.

Sans aller aussi loin dans le soutien à ce métissage global, et sans qu'il ne soit aussi admiratif de la *low culture*, Kwame Appiah, avance que la culture n'est ni le problème, ni la solution et l'idée du maintien des cultures d'origine tendrait moins à promouvoir le multiculturalisme qu'à permettre aux groupes minoritaires de s'auto valoriser. Le système en fait fixe les règles du jeu : En arrivant en Amérique les immigrants d'Europe deviennent « blancs » et ceux d'Afrique « noirs », alors qu'ils ne se définissaient pas ainsi avant leur émigration. Un visiteur peut penser que l'Amérique est moins multiculturelle qu'elle ne le pense ou ne le craint. Beaucoup d'Américains insistent aujourd'hui sur le fait qu'ils ont été façonnés par des cultures particulières, mais cette affirmation tend à sous estimer le rôle du système dans leur socialisation. Leur position est moins un constat objectif qu'une exigence de reconnaissance. Cette analyse conduit Appiah (2006) à une forme de cosmopolitisme militant, violemment critique du discours commun sur « le patrimoine culturel des différents peuples autant que de l'allégation de cultures qui coexisteraient en indépendance l'une par rapport à l'autre. Appiah se moque en particulier de ces pays qui se révoltent contre le marché des biens traditionnels ou sur le pillage de leurs trésors nationaux tout en développant une vision entièrement patrimonialiste, voire possessive, de la culture.

C'est là une approche déjà largement développée par le philosophe canadien Charles Taylor dans ce qu'il appelle « la politique de reconnaissance » : les cultures exigent d'être reconnues, respectées. C'est au moment où le contenu culturel de l'identité s'amenuise que cette revendication devient la plus forte, sans qu'il ne s'agisse vraiment d'un refus du

métissage ou de l'intégration : la revendication noire américaine est d'abord celle de l'égalité non celle de la spécificité, c'est quand la première a été atteinte que la seconde est exprimée (l'afrocentrisme). En France, la réfutation de l'hypothèse identitaire soit comme réaction de repli face à la mondialisation, soit comme une stratégie de positionnement social a été surtout faite par Jean-François Bayart : la culture ne constitue pas un corpus de représentations stable dans le temps ; elle est marquée par des phénomènes permanents d'extraversion. « Le fait d'épouser des éléments culturels étrangers en les soumettant à des objectifs autochtones », de transfert de sens, de fabrication de l'authenticité sont autant de signes que la culture n'est pas un corpus clos et que « l'authenticité est une construction sociale, une convention qui déforme partiellement le passé ». Taylor, Appiah ou Bayart, en dépit des différences réelles qui les séparent en viennent en réalité à contribuer au nouveau cosmopolitisme qui intègre l'affirmation identitaire dans la mécanique même de la mondialisation, comme une de ses facettes, plutôt que comme sa négation.

Un détour par le patrimoine bâti

Une autre réaction, autrement critique, à ce mouvement global, est au contraire fondée sur la menace que la mondialisation de la culture constituerait pour les cultures particulières qu'elle appauvrit ou détruit par sa tendance extrême à l'homogénéisation. Hannah Arendt avait écrit des pages lumineuses sur un présent négateur des histoires particulières et les anthropologues avaient très tôt exprimé leurs craintes pour la survie des langues et des cultures populaires locales qu'ils se dépensaient pour étudier et qu'ils souhaitaient voir survivre, allant, pour nombreux parmi eux, jusqu'à regretter l'entrée de n'importe quel signe de modernité (même la médecine moderne !) dans ces sociétés. Le mouvement pour la préservation de ces cultures allait être repris par des gouvernements dans un mélange mal défini d'opposition à l'emprise des produits culturels (notamment audiovisuels) américains, de nationalisme culturaliste et de souci pour les cultures indigènes. Il donnera naissance à la convention adoptée à l'automne 2005 au sein de l'UNESCO (« la convention sur la protection de la diversité des contenus culturels et des expressions artistiques » à laquelle les Etats-Unis, quoique isolés, s'opposent avec une grande vigueur) et qui affirme que « les activités, biens et services culturels sont dotés d'une double nature, économique et culturelle parce qu'ils sont porteurs d'identité, de valeur et de sens », ils ne sont pas des produits comme les autres mais sont aussi le reflet et l'expression d'identités : la diversité culturelle est ainsi assimilée à la biodiversité et sa préservation posée en norme universelle. Le droit de l'Etat de prendre des mesures nationales pour sauvegarder et promouvoir les produits culturels est reconnu en opposition aux normes de l'OMC qui sacralisent la compétitivité et dénoncent les protectionnismes et les subventions à la production. D'aucuns diront que la culture est ainsi « muséifiée » et que pour la préserver on ne fait que l'étouffer et que les cultures menacées, par peur de mourir, choisissent de se suicider en se fermant à la globalisation en cours mais il est certainement trop tôt pour juger de l'impact effectif de cette convention, même si on peut déjà souligner sa participation évidente à l'air du temps culturaliste contemporain.

Une trace de cette quête d'identité et de la volonté de la préserver peut par exemple être ressentie dans l'intérêt renouvelé pour le patrimoine bâti, auquel l'Amérique est naturellement moins sensible que les vieilles civilisations établies et qui est parfois présenté comme une manière de se distinguer face à une « américanisation rampante » ou comme une réaction à la culture de l'*uprooting* qui la caractérise. C'est en prenant, à l'automne 2000 mes fonctions de ministre de la Culture dans mon pays natal que j'en pris vraiment conscience. Une de mes tâches était la gestion des centres urbains où s'accumulaient les constructions depuis l'âge néolithique jusqu'à la veille de la guerre civile de 1975 qui les prit pour théâtre principal, en passant par les âges phénicien, romain, islamique ou croisé. Même un débutant pouvait rapidement saisir, pour paraphraser un général corse devant les Pyramides, que « plusieurs millénaires l'observent » et que le paysage urbain permet de lire l'histoire « en coupe », les destructions de la guerre ayant mis à nu les couches architecturales superposées des siècles passés.

La reconstruction du Vieux Beyrouth, entamée quelque dix ans plus tôt dans un mélange de volontarisme et de polémiques, ne cessait de poser de nouveaux défis culturels, politiques et financiers : Comment reconstruire le centre ville avec du faux ancien, du vrai nouveau ou de l'ancien renouvelé, l'état inégal des immeubles qui avaient survécu aux méfaits des milices et aux vicissitudes du temps interdisant toute réponse uniforme? Que faire des immenses découvertes archéologiques que les excavations, réalisées en préparation de la reconstruction, mettaient à jour ? Combien de temps fallait-il laisser aux archéologues pour achever leurs fouilles sans désespérer les urbanistes ni décourager les investisseurs ? Comment concilier les finances misérables des héritiers de demeures classées qui avaient hâte de les démolir pour tirer profit de la spéculation immobilière avec le devoir de préserver la mémoire de la ville ? Comme si les soucis de la capitale n'étaient déjà pas immenses, le dossier de rénovation du centre des autres villes historiques était ouvert autour d'un projet de la Banque mondiale, étonnamment convertie à cette mission convertie à cette mission. La logique de la Banque était économique : améliorer l'accès aux sites intra muros de Baalbek, Byblos, Sidon, Tyr et Tripoli tout en renouvelant l'environnement habité qui les entoure, pour y relancer l'économie locale.

Le Liban étant ce qu'il est, j'étais accusé par les Chrétiens de privilégier des villes à majorité musulmane et par les Musulmans de privilégier l'habitat chrétien autour des sites, mais nul ne pouvait refaire l'évolution de la démographie et des migrations, volontaires ou forcées, pour satisfaire les besoins du politique. Il fallait aussi convaincre les maires de l'importance non seulement des bâtiments classés mais aussi des quartiers qui les entourent. Les maires des autres villes du pays protestaient en arguant qu'il fallait restaurer le cœur de toutes les cités ou ne rien faire du tout, même si leurs villes avaient poussé il y a seulement deux ou trois générations. Ce projet avait de particulier de joindre dans le même mouvement la gestion des sites archéologiques vieux de plusieurs millénaires et la rénovation du construit (ou reconstruit) urbain, souvent vieux de plusieurs générations, habité ou voué à l'habitation. Pour beaucoup, les deux tâches étaient contradictoires et les polémiques entre archéologues et promoteurs étaient telles qu'il était quasiment impossible de les réunir autour d'une même table. Les premiers ont

par la suite nuancé leur intégrisme qui pouvait aboutir à transformer les villes du pays en musées à ciel ouvert et les seconds ont commencé à comprendre que la préservation des sites ou de l'habitat ancien, coûteux dans l'immédiat, avait prouvé dans mille autres villes du monde, qu'il était très avantageux à terme.

Sans l'assumer explicitement, les uns et les autres reconnaissent pourtant que la préservation du patrimoine archéologique était désormais perçue comme une norme pour les Etats. C'est que la restauration de l'ancien est porteuse de sens, même si ce dernier est diversement exprimé. On peut y percevoir une forme de réconciliation, celle de l'ancien et du moderne, notamment lorsque l'on comprend que la modernité, dont le progrès avait constitué une menace sérieuse pour le patrimoine, peut se racheter en offrant les produits et les techniques idoines pour sa restauration. Réconciliation aussi entre générations : la restauration de l'ancien est aussi vécue comme une reconnaissance par les contemporains de leurs racines et une volonté de les assumer, de les préserver, voire de les exhiber, les générations présentes jouant ainsi leur rôle de médiatrices entre le passé et l'avenir. On peut aussi y lire la rencontre des cultures et leur interaction. Il m'est difficile d'oublier la cérémonie de réouverture de la Villa Zafra, fleuron de l'architecture islamo-andalouse niché sur la colline en face de l'Alhambra ; le bâti, hier lieu et butin des guerres de religions, devenait témoin de leur réconciliation. Et si le passé colonial continue de faire des vagues, force est de constater que la part de l'héritage colonial la moins contestée par les peuples récemment émancipés est précisément celle du bâti, tant l'expansion européenne des 18^{ème} et 19^{ème} siècles aura durablement été synonyme d'une mondialisation avant l'heure du bâti et de l'urbanisme du Vieux continent. On a pu, par la suite, rejeter la domination des puissances coloniales, mais on a volontiers occupé les bâtiments qu'elles ont laissés. A Alger, à Guangdong ou à Simla, l'indépendance s'est d'abord et avant tout traduite par la réunification de « la ville européenne » avec les « quartiers indigènes ». La restauration concomitante de l'une et des autres pourrait être un jour le signe de la réconciliation des habitants avec la phase coloniale de leur histoire, souvent rejetée sans ménagement dans l'inconscient collectif ou gauchement rayée de la mémoire.

Si on note partout la sédentarisation des bédouins et l'urbanisation des ruraux, la mondialisation en cours a induit en réalité de nouvelles formes de nomadisme, de mouvement frénétique des hommes, des choses et des capitaux. Le bâti ancien répond peut-être à ce besoin de repères, à cette soif de continuité, à une affirmation identitaire. On a suffisamment observé comment la mondialisation pouvait induire à la fois des processus accélérés d'intégration économique et financière et des processus de désintégration sociale et politique. La préservation du patrimoine inscrit une troisième dynamique entre l'uniformité intégrative et les dysfonctionnements fracturants, celle de la diversité assumée dont le patrimoine bâti reste peut-être, à l'heure du virtuel, un des domaines les moins contestables et, à l'âge de l'anxiété, l'un des plus rassurants. On remarquera néanmoins que les secteurs de la société les plus favorables à la restauration du patrimoine se trouvent être aussi les plus occidentalisés et que « la norme » en question se trouve transplantée de l'extérieur pour servir de marqueur identitaire face à lui, signe supplémentaire que c'est l'intégration dans le processus de mondialisation, plutôt que sa

réfutation au nom d'une quelconque authenticité indigénianiste ou culturaliste qui suscite un besoin supplémentaire de « reconnaissance ».

Le nouvel ordre linguistique

La mondialisation comme forme d'uniformisation est le plus souvent centrée sur l'expansion extraordinaire de la langue anglaise. Bismarck aurait affirmé que le monde serait bien différent si ce n'étaient pas les Anglais qui avaient conquis l'Amérique. Aujourd'hui on est plus sensible à la disparition des idiomes locaux autant qu'à la perte d'impact des principales langues européennes au profit d'une seule d'entre elles, l'Anglais dont près de deux milliards de nos contemporains font l'apprentissage, ce qui permet d'avancer que vers 2020, la moitié de la planète parlera avec plus ou moins d'éloquence cette langue. Les journaux nous apprennent aussi qu'il y a une pénurie globale en professeurs d'anglais et estiment l'enseignement de cette langue à un business d'au moins deux milliards d'euros pour la seule Grande-Bretagne. Il est par ailleurs certain que l'Anglais est la première langue dont le nombre des *non-natives* qui la parlent est trois fois supérieur à ceux qui la parlent à la naissance. Mais comme tout ce qui s'universalise a naturellement tendance à se différencier, l'Anglais de sa Majesté a déjà donné naissance à l'*American English*, au *hinglish*, au *japlish* et à une kyrielle d'idiomes issus de l'original. D'autres distinguent trois langues anglaises : celle de la maison, celle de l'école et celle du travail. La révolution informatique n'a fait qu'amplifier le phénomène : 80% de l'information numérisée l'est en Anglais, une langue que deux tiers des scientifiques dans le monde maîtrisent. Parce que langue universelle, l'Anglais permet à ce que mondialisation et américanisation aillent de pair et autorise souvent à considérer les deux termes comme synonymes.

C'est que la langue suit le pouvoir : cinq ans après l'effondrement de l'URSS, le russe n'était plus langue officielle que dans la seule Russie, alors que des décennies après la chute des empires coloniaux, l'Anglais et le Français restent langues officielles, et même seule langue officielle dans plusieurs pays. Il n'est pas impossible que le Russe ait subi ce que l'historien irakien Abd al-Aziz Al-Duri avait déjà observé pour l'Arabe : lorsque cet idiome, suite aux conquêtes arabes, avait été uniquement la langue des urbains, il a vite disparu avec l'affaiblissement du califat (comme en Iran) et ne s'est maintenu (comme en Syrie ou en Irak) que lorsqu'il était aussi devenu la langue des paysans. La fin de la guerre froide de la manière dont elle s'est terminée et la mondialisation, analysée ou non comme une forme d'américanisation, constituent cependant des causes immédiates de la chute brutale des étudiants étrangers à Moscou et du remplacement du Russe par l'Anglais comme première langue étrangère dans l'ex-espace soviétique. Le commerce fait le reste mais aussi la politique : L'Estonie, caractérisée par une forte minorité russophone, exige la maîtrise de la langue « nationale » pour être Estonien, et le serbo-croate est en train de devenir une pièce de musée avec la différenciation accélérée et politiquement motivée de ses deux composantes.

Paradoxalement, c'est au moment même où l'Anglais s'impose comme la langue universelle incontestée, que son statut aux Etats-Unis même paraît menacé par la vague multiculturaliste : « l'idée même de la langue en tant que force politique, comme quelque chose qui pourrait menacer de déchirer un pays, est étrangère à notre manière de penser et à nos traditions culturelles » (King). En 1996, la Chambre de Représentants édicta néanmoins une loi faisant de l'Anglais la langue officielle des Etats-Unis. Auparavant, plusieurs Etats avaient adopté des lois imposant que la langue utilisée officiellement soit l'Anglais. En 1753 Benjamin Franklin s'était déjà inquiété de l'ignorance de l'Anglais par les nouveaux immigrants allemands, Theodore Roosevelt dira : « nous avons un seul drapeau et on doit aussi avoir une seule langue ». On voit ainsi que la célébration des différences culturelles en Amérique peut pousser cette dernière à réagir d'une manière protectionniste, comme n'importe quel Etat de la périphérie. Avec l'ouvrage de Huntington en 2004 sur l'identité américaine et sur l'enthousiasme supposé modéré voire inexistant, des nouveaux immigrants, surtout ceux qui viennent d'Amérique latine et plus particulièrement du Mexique voisin, à faire l'apprentissage de l'Anglais, un débat en sourdine se muera en une polémique féroce où l'auteur sera même accusé d'ignorance des faits, voire d'hystérie.

La politisation de la langue, (comme l'a bien démontré Gellner qui rappelle que, avant la révolution industrielle et la montée des nationalismes, la différenciation linguistique dans les deux domaines liturgique et administratif était non seulement tolérée mais même recherchée par les « clercs », religieux ou séculiers), est liée à la conceptualisation du nationalisme moderne : George I ne parlait pas l'Anglais et les empires européens étaient polyglottes et s'en montraient fiers. Le mariage de la langue et du nationalisme, célébré par Rousseau qui a vu dans la langue nationale une condition préalable à l'existence d'une communauté nationale et ensuite par Herder, a été comme conforté par les Accords de Versailles où le découpage des « nations » issues des deux empires ottoman et austro-hongrois se révélant bien difficile, les frontières linguistiques allaient l'emporter « comme par défaut ».

Il est cependant vrai que la question linguistique, perçue hier comme un substitut facile à d'autres problèmes (lorsqu'une nation est solidement constituée comme la Suisse ou même l'Inde, elle n'a pas besoin d'unifier sa langue) redevient, comme la religion, un thème politique en et pour elle-même, au niveau local autant qu'au niveau universel. Comme pour le patrimoine bâti, nous retrouvons un mélange de stratégies économiques individuelles et collectives (comment peut-on réussir dans les affaires en ignorant sa langue ?), d'une crainte de perte de statut social, politique, intellectuel (des individus peuvent-ils être connus s'ils écrivent dans des langues à diffusion limitée, des Etats peuvent-ils disposer d'un *soft power* si leur langue est marginalisée alors que la langue des dominants est la langue qui domine ?) et de quelque chose de plus psychologique (la perte de repères, de signes distinctifs, des ingrédients mêmes de l'identité). Il semble cependant inexact de confondre, dans la réaction négative à l'ordre linguistique contemporain, ceux qui (comme en France ou en Russie) se plaignent de la dévaluation du statut international de leur idiome national et ceux qui, dans les cohortes de linguistes,

d'anthropologues et autres folkloristes, se lamentent sur la disparition accélérée des langues locales d'Afrique ou d'Alaska. Dans la plupart des cas, les seconds sont simplement instrumentalisés par les premiers.

Culture et domination : l'impérialisme culturel

L'emprise d'une langue impériale (l'Anglais) ne serait en fait que le bout visible de l'iceberg impérialiste. La déferlante culturaliste est principalement marquée par la reprise parfois dogmatique d'une vieille thèse, celle de civilisations, naturellement déclinées au pluriel et qui seraient devenues (voire ont toujours été) les acteurs principaux du système international. Cette reprise est devenue célèbre, à droite, avec les thèses de Samuel P. Huntington et son cri d'alarme pour la sauvegarde de la civilisation occidentale. Mais c'est plutôt à gauche, dans les thèses de l'impérialisme culturel qu'elle avait commencé.

L'immédiat après guerre froide avait en fait inspiré la thèse d'Immanuel Wallerstein qui constatait que les civilisations s'organisaient désormais dans un mouvement global de résistance à l'expansion d'une civilisation particulière, l'occidentale, une thèse que Huntington, sans l'avouer et pour la détourner dans le sens d'une mentalité de forteresse assiégée à défendre, reprendra au mot. Pour Wallerstein, la civilisation occidentale est fondée sur l'idée du progrès, une idée qui sous-entend une supériorité de la civilisation industrielle sur toutes les autres. Nous vivrions aujourd'hui, pense-t-il ou plutôt espère-t-il, à l'ère de la décolonisation culturelle, celle de l'affirmation croissante de la multiplicité des civilisations et donc d'une double réfutation : celle d'une vision linéaire de l'histoire (et donc de la réévaluation des bifurcations culturelles) et celle de l'universalisme, qu'il s'agisse du monothéisme religieux ou de l'athéisme ou de l'empire de la science et de la raison. Dans une conclusion sur laquelle, à l'autre bout du spectre idéologique, Huntington construira sa thèse, Wallerstein constate que l'emprise de la civilisation occidentale, hier dominante, n'apparaît plus pour les peuples émancipés de la domination occidentale, ni comme désirable ni comme inévitable.

C'est à une thèse similaire qu'Edward Said parviendra de son côté, après un détour par une critique de l'orientalisme, notamment classique et principalement littéraire. Pour Said, la connaissance de l'Orient n'a jamais été innocente : L'« Orient » a été une invention européenne et l'orientalisme a été d'abord un corps d'expertise qui allait justifier par avance, plutôt qu'après, l'expansion coloniale européenne en établissant une distinction radicale entre Orient et Occident qui allait peiner, pour ce faire, à sur-orientaliser l'Orient et qui finira de ce fait par imposer des limites contraignantes sur une véritable connaissance des autres cultures. Obéré par ces tares originelles, le discours orientaliste ne pouvait donc être exact ; pis encore, il ne *cherchait* même pas à l'être. En second lieu, l'orientalisme était une institution corporatiste pour traiter les affaires orientales. Il finira par produire, enfin, un système de représentations au service de l'empire. Ce triple péché original (expertise douteuse, corporatisme jaloux, construction idéologique) se reflétera dans le positionnement de l'orientaliste lui-même : Pour ce dernier, son métier consistera à souligner les différences entre des cultures clairement définies (territorialisées). Il est

ainsi non seulement radicalement extérieur à son objet mais aussi un artisan dans l'établissement de la domination, son rôle spécifique étant d'interdire aux autres peuples que le sien de proposer leur propre interprétation de l'histoire. La victoire est atteinte le jour où les victimes de cette domination finissent par l'intérioriser et où l'on voit des Orientaux, en faisant leur le discours de leurs dominateurs, participer activement à leur propre orientalisation.

En se tournant vers des époques plus récentes et vers les Etats-Unis, Noam Chomsky (1997), Ralph Nader et quelques autres vont appliquer un schéma similaire aux *area studies* aux Etats-Unis, succédané de l'orientalisme à l'âge de la puissance impériale américaine et de la sociologie appliquée. Rappelant que la célèbre étude d'Evans-Pritchard sur les Nuer avait été financée par le gouvernement colonial au Soudan anglo-égyptien, Nader conclura que « l'anthropologie sociale a été la servante du colonialisme ». Cela vaut notamment pour l'usage qui en sera fait dans la campagne contre révolutionnaire en Amérique Latine, surtout contre les rébellions à base paysanne : « Nos troupes ont été renforcées pour la recherche, notre objet d'étude a été canalisé et défini par les départements qui la finançaient, nos méthodes ont été transformées par la technologie militaire ». Immanuel Wallerstein ajoutera de son côté que la raison d'être des études régionales avait d'abord été géopolitique. Leur principe même (connaître les autres cultures) et la désignation des zones prioritaires en fonction des défis que subissait à l'époque la diplomatie américaine (notamment en Asie orientale) démontrent une volonté de produire une expertise pour le compte du gouvernement et pour celui des grandes firmes américaines dans leur processus d'internationalisation. Cette instrumentalisation suscitera certes une réaction négative mais sans effet de la part des orientalistes classiques qui auront beau jeu rappeler que ce champ n'était pas né de l'intérieur de la science comme un moyen d'approfondir la connaissance des autres cultures mais comme une demande extérieure que l'université s'est empressée de servir. Un orientaliste classique, W.C.Smith, criera son dogme : « Vous interprétez mal une culture si vous l'abordez en vue de la manipuler. Une civilisation ne livrera ses secrets qu'à l'esprit qui l'abordera avec humilité et amour ». Il ne sera guère écouté. Les experts étaient en forte demande déjà, notamment pour servir de conseillers aux grandes opérations contre-révolutionnaires menées ou soutenues par Washington de par le monde. Said concentrera ses attaques sur le traitement des Arabes par l'orientalisme européen, puis sur celui infligé par la presse américaine à la question de Palestine avant de proposer une vision plus globale sur le même registre de l'impérialisme culturel en général où sa critique des thèses de Bernard Lewis, l'historien de Princeton, était particulièrement sévère, signe que la politique américaine au Proche-Orient sur laquelle les positions de l'un et de l'autre étaient naturellement irréconciliables, était le moteur véritable de cette polémique couchée en termes culturels.

De Lewis à Huntington

Lewis répondra à Said avec la même vigueur. Mais aussi paradoxal que celui puisse paraître, la confrontation entre Edward Said et Bernard Lewis (avec des alignements

d'autres intervenants de part et d'autre), qui allait durer près de trois décennies, qui allait survivre même au décès précoce du premier et qui avait atteint son paroxysme lors d'une mémorable duel sous les auspices de la MESA, finira par jeter un voile sur le point d'accord fondamental entre les deux camps, à savoir que les civilisations étaient nombreuses, qu'elles étaient en compétition et que c'était cela le moteur principal de la politique internationale contemporaine.

Dans l'islamologie et l'expertise sur le monde musulman qui se développaient en Occident, les politiques et les internationalistes montreront une préférence toute particulière pour ceux-là mêmes qui agitaient la menace. Une espèce de rencontre heureuse d'intérêts a alors lieu entre islamologues en quête d'influence sur la scène politique et stratèges qui cherchent désespérément une nouvelle raison d'avoir peur ou de se trouver un nouvel ennemi, réel ou virtuel. L'apogée de cette rencontre entre un orientaliste et un politiste sera celle de Bernard Lewis avec Samuel P Huntington. Le concept même d'un « choc entre civilisations » est d'ailleurs un concept emprunté par le second au premier. Nous avons ailleurs (Salamé, 2005) présenté et discuté les thèses de Lewis, ce qui nous épargne de le refaire ici. Contentons-nous de rappeler le modèle original qu'au-delà de l'expression même Huntington retiendra de Lewis : L'Islam et l'Occident sont en guerre depuis plus de quatorze siècles et ce que Lewis appelle « la rage islamique » vient du fait que les Musulmans considèrent le christianisme comme un rival qu'ils ont réussi pendant un millénaire à contenir, à défaire, à résorber comme civilisation, comme empire et comme religion. Mais à partir de 1683 et du second siège de Vienne, ils constatent un reflux, bientôt aggravé par une domination de leur domaine par des puissances chrétiennes. L'impérialisme occidental est d'autant plus honni par les Musulmans que ces derniers lui donnent un contenu fondamentalement religieux en y voyant une sujétion à des infidèles, une situation à leurs yeux blasphématoire et contraire l'ordre naturel des choses où le parti d'Allah doit être victorieux.

Huntington reprend, en la raidissant dogmatiquement, l'approche de Lewis et ce de plusieurs manières : autant en insistant sur « les frontières sanglantes de l'Islam » (et en oubliant les frontières intérieures autrement plus troublées du monde musulman), qu'en exprimant une obsession avec les déséquilibres démographiques (les Musulmans, déjà menaçants croissent à vue d'œil ; Lewis, de son côté, en parlera de plus en plus en termes apocalyptiques allant dans une entretien avec un journal allemand jusqu'à prévoir une Europe devenue à l'horizon de 2050 « une simple dépendance du Maghreb »). Face à cet Islam à nouveau conquérant, Huntington trouve encore quelques motifs de soulagement : ce monde menaçant n'a pas de « *core state* » qui l'entraîne dans cette anti-croisade et ne dispose pas, non plus, d'un Comintern ou d'« Internationale de l'islamisme » comme hier du communisme. Il note, soulagé, que le monde islamique a sans doute perdu sa vraie chance lors des deux chocs pétroliers pour régler son retard technologique et pour redevenir une puissance unie et menaçante. Mais, du côté musulman, cette conclusion ne fera qu'aggraver ladite « rage ».

Huntington reprend aussi la thèse de Lewis pour l'élargir hors du seul duel Islam/Occident et pour faire, par le biais de civilisations en conflit, une lecture globale du monde contemporain. Il signe ainsi le passage de la civilisation occidentale de la prétention universelle devenue impossible à l'auto-défense, voire à un retour sur soi. Au nom de la prééminence de la culture et au prix de sa transformation en un clivage indépassable, la thèse trahira une espèce d'anti humanisme où les tenants d'autres identités sont plus la source de craintes que l'objet de mépris. Poussée jusqu'à l'extrême, la thèse laisse presque croire à l'existence de plusieurs genres humains qui doivent coexister sur cette planète mais interagir au minimum.

Si, comme on l'a noté plus haut, cette thèse ne pouvait pas être une nouveauté à gauche, elle n'aurait pas dû l'être à droite non plus. En 1959, Lord Scarborough écrivait déjà que « la civilisation ouest-européenne avait perdu sa prééminence jusque-là incontestée ». En 1991, un article largement passé inaperçu de William Lind contient déjà l'essence de la thèse huntingtonienne : L'Occident n'est plus qu'une culture parmi d'autres du fait de trois guerres civiles intra occidentales (les deux guerres mondiales et la guerre froide). Lind pose déjà qu' « il y a de nouveaux acteurs qui ne sont ni des régions ni des ensembles d'Etats mais des cultures ». Lui aussi a lu Lewis et lui emprunte ses craintes : « pour la première fois depuis le siège de Vienne en 1683, l'Occident est menacé par d'autres cultures et, au 21^{ème} siècle, on pourrait retrouver à nouveau l'Islam aux portes de Vienne comme immigrés et terroristes sinon comme armées ... en fait, l'immigration massive musulmane en France a peut-être déjà inversé la victoire de Charles Martel à Tours en 732 ». Lind ajoute que « si les autres cultures ne peuvent pas combattre l'Occident à sa manière, elles trouveront de nouvelles manières de le combattre ». Tout Huntington est déjà là, même si Lind propose des remèdes moins radicaux comme l'intégration des immigrés, une alliance avec la Russie qui fait partie intégrante de l'Occident, voire un maintien de l'Urss pour faire face, aux côtés de l'Otan, aux cultures menaçantes, l'Islam en tête.

Plus généralement, la thèse du « choc » renoue avec toute une littérature décliniste qui remonte à Spengler (Herman). James Kurth ('94), le philosophe de Swarthmore, reflète bien ce pessimisme : « Le terme « Occident » connote désormais quelque chose d'insipide. Les temps héroïques du mot sont passés : Il ne produit plus aucune énergie à l'intérieur des Etats-Unis et n'a plus aucune légitimité parmi les Américains ». Mais ce penchant décliniste n'a jamais réussi à dominer tout à fait. Tout le monde ne partage pas le pessimisme de Lind ou de Huntington , des gens comme Joseph Nye, le directeur de la Kennedy School ou Kors, le grand historien de l'Université de Pennsylvanie. Pour eux, depuis que l'Occident existe, on n'a pas cessé d'annoncer sa mort prochaine mais il va encore une fois survivre à toutes les Cassandres d'Europe et d'Amérique, au prix, sans doute, d'ajustements permanents. « L'Occident, dans ses incarnations diverses, écrit Kors, craignait, dès ses débuts, la fin de sa propre civilisation. Mais à travers les catastrophes naturelles, l'anarchie, la guerre et les despotismes, l'Occident a survécu, sa religion lui enseignant toujours que le désespoir était le plus grand des péchés, une leçon que chaque génération doit apprendre à nouveau ». La source de cette survie, Kors la trouve dans

« l'impérialisme spirituel » d'une civilisation qui croit en la validité de catégories mentales qui la transcendent, soulignant ainsi que, pour survivre en et pour lui-même, l'Occident a besoin de se croire porteur d'une mission universelle. Ce serait là son génie mais là aussi, au vu des ravages qu'il a imposés aux autres, son dilemme. Ce discours ne convainc guère les déclinistes de la trempe de Huntington, de Kurth et consorts qui pensent que le monde après avoir été dominé par l'Occident lui échappe désormais. Ils sont, on le verra plus bas, encore plus rétifs aux thèses sur les succès présumés de la mondialisation comme un signe du triomphe, en des habits nouveaux, de l'Occident.

C'est plutôt pour Huntington lui-même que la thèse est une nouveauté assez radicale. Elle constitue en réalité une rupture réelle dans son itinéraire intellectuel lui qui, en 1982, avait produit une étude pour la trilatérale sur la quasi victoire du communisme, lui qui était un partisan de la modernisation au niveau global du Japon au monde islamiste. Pour réaliser (et justifier) ce tournant implicite, Huntington pose que maintenant le culturel est central « pour la première fois de l'histoire ». Mais ne l'était-il pas, notamment par le biais du nationalisme ? Et les guerres coloniales n'étaient-elles pas déjà « civilisationnelles » ? Et qu'est-ce qui a changé pour que les unités du système international qui ont pu ignorer à travers l'histoire leurs affinités pour défendre leurs intérêts propres allaient adopter maintenant d'autres critères d'alignements, d'alliances et d'hostilités ? Et pourquoi l'Etat n'a plus prise sur le culturel qui se serait émancipé entièrement de son emprise ? Ne méprend-il pas un phénomène concret (la résurgence du nationalisme ethnique dans plusieurs régions du monde) pour une lutte hobbesienne de titans culturels au niveau planétaire ?

Huntington aborde les civilisations au pluriel ; elles sont cantonnées, réifiées et statiques. La civilisation est une entité culturelle, « la plus haute avant la distinction entre l'homme et les autres espèces vivantes ». Cette définition pose évidemment problème parce que les civilisations ne sont pas des monolithes, elles subissent en permanence des greffes et des transformations et leur institutionnalisation actuelle ou prévisible ne saurait en aucune manière être comparable à celle des Etats. Et c'est cela qui rend leur territorialisation si malaisée, réductrice, voire arbitraire et leurs frontières si difficiles à démarquer. Huntington lui-même peine dès qu'il s'agit de les énumérer ou de les désigner. Il hésite sur leur nombre : Sept ? Huit ? Il hésite aussi sur l'existence même d'une civilisation africaine. Il n'est pas plus clair sur l'appellation : une civilisation confucéenne (1993) ou sinoïde (1996) pour désigner le monde chinois ? Plus profondément, il n'est pas tout à fait sûr du critère pour les départager. On croit qu'il a opté fondamentalement pour la religion (Confucianisme, Islam, Hindouisme) mais on découvre rapidement que le christianisme orthodoxe est séparé de l'ensemble chrétien pour former une civilisation à part alors que l'Amérique latine, pourtant majoritairement catholique, n'est pas vraiment intégrée à l'Occident précisément à cause des on catholicisme, alors que le Japon et l'Occident (tel qu'il le définit) échappent à cette surdétermination religieuse.

Réifiées mais non clairement démarquées, ces civilisations sont néanmoins présentées comme les nouveaux acteurs du système international où elles remplacent désormais les

Princes, les Etats et les idéologies qui s'étaient succédés dans cette fonction. Mais là aussi, il a comme peur d'être allé trop loin : parfois il pense que les civilisations sont devenues des acteurs ; parfois il laisse croire que les Etats restent les principaux acteurs mais qu'ils définissent désormais leurs intérêts en termes culturels. L'élévation des civilisations au statut non seulement d'acteurs mais même d'acteurs qui auraient supplanté tous les autres pose en réalité autant de problèmes d'un point de vue conceptuel qu'opérationnel. Disposent-elles vraiment d'appareils institutionnels, d'*agencies* ? Et si oui, qui parle légitimement en leur nom ? Quels sont les systèmes organisés sur lesquels elles se reposent ? Prenons l'islam : Est-ce l'Ayatollah Khaménei, le roi Abdallah ou le chef d'Al Azhar qui serait son porte-parole et si oui, pourquoi ? L'Organisation (bien rachitique) de la Conférence islamique (OIC) est-elle l'institution où cette civilisation s'incarne et est à même de défendre ses intérêts ? Huntington aurait sans doute été plus convaincant s'il s'était tenu à sa thèse minimale qui aurait consisté à considérer les civilisations non comme des acteurs mais comme, au mieux, des références, des viviers de sens, des sources d'inspiration, des clivages de mobilisation, à la disposition des Etats et des groupes. On reprochera beaucoup à Huntington d'avoir trop rapidement ignoré le nationalisme, à commencer par le sien. L'Etat-nation tire précisément sa force du mariage d'une idéologie (le nationalisme) avec un appareil, ce dont les civilisations sont dépourvues, en dépit d'organisations transnationales plus ou moins effectives où s'incarne plus souvent leur similarité que leur solidarité.

C'est pourquoi la contestation la plus faible des thèses de Huntington est venue de ceux qui appellent au « dialogue » ou à « l'alliance » des civilisations parce que ces thèses adoptent en réalité l'hypothèse huntingtonienne mais tentent d'en contenir les effets belliqueux, implicites dans le mot « choc ». Appeler au « dialogue entre les cultures » est en réalité aussi contestable que prédire leur choc. Conceptuellement, dans un cas comme dans l'autre, on accepte l'hypothèse des civilisations-en-tant-qu'acteurs, ce qui est loin d'être vérifié dans la situation présente de ces civilisations où les conflits internes ne manquent pas et sont même plus fréquents et plus sanglants que ceux qui opposent des Etats ou des groupes appartenant à des civilisations différentes (rappelons-nous la guerre Irak-Iran qui dura huit ans et fit plus d'un million de victimes alors que les deux pays, dans la thèse du « choc », appartiennent bien à la même civilisation) et loin d'être raisonnablement prévisible dans l'avenir au vu de l'immense variété interne, des nombreux conflits entre voisins, et des liens institutionnels tenus qui caractérisent les unités présumées membres d'une même civilisation.

Or, ces civilisations ne seraient pas seulement en situation de coexistence ou même de compétition, elles s'entrechoquent et leur choc est inévitable. Ce déterminisme est mal justifié par l'auteur qui avance plusieurs arguments pour démontrer la justesse de sa thèse. Il recourt d'abord au facteur religieux pour le juger un clivage indépassable (« On peut être moitié blanc moitié noir mais pas moitié chrétien moitié musulman » écrit-il). Il fait un détour par l'économie pour épouser la thèse à la mode de l'affaiblissement de l'Etat face aux progrès de la régionalisation des échanges qu'il considère comme une sorte d'infrastructure économique pour la constitution des civilisations en acteurs. Il avance

aussi un argument proprement culturaliste et pas tout à fait erroné si l'on devait croire plusieurs enquêtes empiriques, selon lequel le monde connaîtrait une phase d'interaction plus intense, mais qui n'est pas automatiquement synonyme d'une plus grande similitude ou d'une inexorable américanisation. Pour Huntington, l'occidentalisation des élites du monde avait suscité leur modernisation, mais cette dernière, dans un second moment a poussé au processus inverse, celui de leur dé-occidentalisation, un argument bien stimulant s'il ne confondait pas implicitement et gravement les transformations intellectuelles liées aux progrès de la modernité avec les orientations politiques des élites modernisées.

Ce déterminisme reste donc une hypothèse de politologue moins qu'une démonstration argumentée. Pourquoi les différences doivent-elles nécessairement se muer en conflits et pourquoi seules les similitudes sont génératrices d'harmonie? On aura vite suspecté dans cette approche un jeu réaliste darwinien classique : les acteurs (hier les Etats, aujourd'hui les civilisations) ont grandi en taille mais le jeu n'a pas changé : coexistence pacifique, accommodation ou conflit. Dans le large débat que la fin de l'ère bipolaire va susciter parmi les politologues américains, Huntington s'illustre par son engagement contre ceux qui pensent que le système bipolaire d'hier avait été remplacé par un système unipolaire au profit des Etats-Unis. Il pense que le système est devenu « uni-multipolaire », une configuration hybride dans laquelle tous les acteurs sont frustrés et mécontents parce que l'Amérique n'a plus les moyens d'imposer un système unipolaire et parce que les candidats pour la contrebalancer ne sont pas assez forts pour établir un système franchement multipolaire (Salamé, 2005). L'échappée culturaliste permet alors à l'auteur d'imaginer un monde à la fois « multipolaire et multi civilisationnel » en remplacement au système interétatique hybride de l'après guerre froide. Mais cette échappée se révèle à son tour bien éphémère : Inspiré par une vision qui reste bien réaliste et bien étatique de la puissance, Huntington imagine que chacune des civilisations est dominée et conduite par un leader étatique, un *core state* à vocation de grande puissance. Pour l'Occident, il lui est facile d'imaginer les Etats-Unis dans ce rôle ou de présenter la Chine comme *core state* du monde sinoïde ou confucéen et l'Inde pour l'hindouisme. Mais ce critère s'embrouille rapidement lorsqu'on voit que le Japon constitue à lui seul une civilisation alors qu'il est bien difficile de désigner un Etat particulier pour ce rôle en Islam ou en Afrique. Cette faille est d'autant plus sensible que l'Islam est précisément désigné comme porteur du défi le plus immédiat à l'Occident.

La faiblesse de l'argument est cependant vérifiable d'une manière inégale sur les deux théâtres où le choc est supposé prendre place. Ce choc aurait lieu d'abord à un niveau micro dans les « Etats fissurés » (Ukraine) ou le long de lignes de fracture comme la Bosnie ou Chypre autant qu'à un niveau macro autour d'une présumée alliance islamo-confucéenne, source de la plus grande menace pour l'Occident. Le théâtre global du choc relève d'une supputation à mes yeux largement fantaisiste : islam et confucianisme ne sont pas des acteurs et s'ils l'étaient, rien ne démontre leur soi-disant alliance. Que l'émergence de la Chine ou que son besoin pressant en pétrole ou en marchés la poussent à multiplier ses liens avec le monde musulman (où se trouvent 70% des réserves mondiales prouvées

de pétrole et de gaz) ne fait pas de doute ; mais il en va de même de ses liens avec les Etats-Unis, son marché de loin le plus important et la source de loin la plus cruciale de ses réserves financières sans que personne n'avance la thèse d'une « alliance » sino-américaine (cela sans mentionner les relations problématiques de la Chine avec ses propres musulmans). Il en va de même des relations sino-russes qui, dans certains domaines notamment militaires, ont connu une augmentation vertigineuse et qui ont à plusieurs reprises donné lieu à des déclarations sur la constitution d'un axe politique Moscou-Beijing que certains (une minorité) prennent au sérieux sans lui reconnaître pour autant la dimension d'une « alliance » slavo-confucéenne.

Le choc sur des théâtres plus locaux comme la Bosnie ou Chypre me paraît moins fantaisiste, mais il inscrit clairement l'auteur dans une vision « primordialiste » des conflits locaux qui ont proliféré, pour un moment, au lendemain de la chute du Mur (et dont le nombre s'est résorbé depuis). Le culturalisme a effectivement été appelé à la rescousse pour expliquer la prolifération de ces guerres où le clivage n'était plus autour d'idées mais d'identités : « qui tu es » définissait ton statut dans le conflit et non plus « ce que tu penses ». Plusieurs approches pour lire ces guerres étaient disponibles : l'instrumentalisme pour qui les identités ne sont que des viviers, des réservoirs dans lesquels des élites choisissent des thèmes de mobilisation à la poursuite d'objectifs politiques précis, une vision dans laquelle les machinations de quelques individus deviennent centrales et où les masses ne sont plus que des pions dans de larges conspirations. Freud, repris par Michael Ignatieff avait constaté que ces entrepreneurs exploitaient et amplifiaient « le narcissisme des petites différences ». L'institutionnalisme (ou structuralisme) cherchait les causes de ces conflits dans les arrangements institutionnels préalables et les contraintes qu'ils font peser sur des groupes, les poussant à l'insatisfaction et à la recherche de nouveaux arrangements par le biais du recours à la violence contre des groupes perçus comme bénéficiaires du statu quo. Le constructivisme était intéressé par la politisation, à un moment donné, d'une identité dans un processus particulier de recomposition. Benedict Anderson dans *Imagined Communities* en serait le fondateur. On pourrait en donner comme exemple l'étude magistrale de Varshney sur la violence civile en Inde qui montre que les villes les plus immunes aux confrontations entre Hindous et Musulmans sont celles comme Lucknow ou Calicut où le clivage de base n'est pas confessionnel mais de classe ou de caste et celles où la vie associative locale est la plus répandue. La sociologie des mobilisations, telle l'étude de Beissinger sur 6663 cas de protestations publiques en chaîne entre 1987 et 1992 dans l'ex-URSS, a également été mise à contribution : le contenu de ces mobilisations pouvait être différent mais la « vague » et le mimétisme d'une théâtre à l'autre ont pesé : des solidarités de groupes ont été faites et défaites en réponse à la perestroïka, à partir de l'idée que d'autres groupes (quel que soit leur mot d'ordre : nationaliste, ethnique, religieux, syndical etc) ont obtenu satisfaction en se mobilisant. Mais les plus mobilisés n'étaient pas nécessairement ceux dont l'identité était la plus distincte comme les Musulmans d'Asie centrale, ou qui avaient déjà été opposés à la soviétisation comme les pays Baltes, les minorités germanophones voire les Tchétchènes, mais ceux qui avaient déjà des cadres de mobilisation existants ou qui pouvaient aisément apprendre d'autres précédents.

L'approche de Huntington rejette implicitement ces écoles pour adopter l'essentialisme (ou primordialisme) cher à Rebecca West, Robert Kaplan, van Evera et peut-être Clifford Geertz. L'idée de base est ici ultra-culturaliste : des groupes animés par des haines ancestrales démontrent en se mobilisant que leurs identités sont durables sinon pérennes et conduisent à des conflits à répétition bien plus fréquents et sanglants que les conflits sur les ressources ou pour le pouvoir ou pour défendre une idéologie. Mais quel est lien entre « ce que tu es » et « ce que tu fais » ? Huntington est de ceux (comme Kaplan ou Kaufmann) qui distinguent clairement entre les guerres civiles dites politiques du passé (Espagne ou Grèce) et les guerres dites identitaires d'aujourd'hui. C'est là un choix aussi discutable qu'un autre, mais rares sont ceux qui, comme Huntington, présupposent que le primordialisme dans l'analyse de ces « petites guerres » autoriserait leur extension sur le théâtre global.

Si Huntington, contrairement à d'autres essentialistes, fait ce pas, c'est qu'il veut aller du simple diagnostic à la recommandation politique. Les « petites guerres » n'intéressent pas spécialement les dirigeants ou l'opinion publique de son pays et lui-même est très réticent à voir l'Amérique s'impliquer dans leur résolution. Lorsqu'il s'agit de tirer les conclusions politiques, Huntington redevient le « faucon » de la guerre froide qu'il avait été mais en quête de nouveaux ennemis et ceux-là doivent être assez « globaux » pour susciter l'intérêt de l'Américain. Il a donc besoin du choc culturel planétaire pour pouvoir recommander une augmentation des dépenses militaires dans les pays occidentaux et pour prêcher le maintien et le renforcement de l'Otan, bouclier de l'Occident face aux autres civilisations (et ce à condition que l'organisation épouse à son tour les frontières culturelles en refusant l'élargissement vers l'Est et même en excluant la Turquie et la Grèce, jugées culturellement intruses). Cette forteresse culturelle pourrait se défendre mais devrait cesser de vouloir changer le monde et comme l'Occident n'a plus les moyens d'une domination mondiale, Huntington va jusqu'à accepter l'établissement de zones d'influence au profit des fameux *core states* des différents groupes civilisationnels. Se positionnant contre l'exportation effrénée de la démocratie, il pense résoudre le conflit permanent en Occident entre messianisme démocratique et intérêts au profit des seconds en rejetant l'universalité des valeurs : « l'ingérence démocratique des Etats-Unis sera « la source principale d'instabilité et la plus dangereuse » écrit-il, qu'elle soit *soft* à la manière de Clinton ou plus belliqueuse à la façon de son successeur.

Dans cette fresque mondiale de titans culturels qui se disputent le monde, Huntington mène en réalité, *mezzo voce*, une guerre au multiculturalisme au sein même de son pays. Les besoins même du choc culturel planétaire exigent le raidissement à l'intérieur même de l'Occident et surtout au sein même de la société américaine. Le message implicite est pourtant si fort que le lecteur a parfois l'impression que son objectif est de donner une dimension internationale à la réfutation intérieure du multiculturalisme. C'est d'ailleurs l'essence de la réponse que James Kurth lui fera : C'est en Amérique que la bataille est à mener en priorité pour interdire aux multiculturalistes de l'emporter contre la tradition et la domination de la composante Wasp de l'élite. Huntington sera sensible à un conseil déjà

perceptible dans sa fresque planétaire et alors que le « choc » faisait des vagues dans le monde entier, Huntington effectuait une espèce de retour sur soi. Dans un article de 1997, Huntington présente l'Amérique comme orpheline d'un adversaire ; son intérêt national s'étant érodé, désagrégé, elle est devenue une arène plutôt qu'un acteur où des intérêts particularistes, commerciaux ou ethniques, incarnés dans de puissants lobbies, arrachent à l'Amérique des pans entiers de sa marge d'action et la poussent dans mille chemins contradictoires. Ce « retour sur soi » connaissait son paroxysme avec le livre de 2004 consacré à l'identité américaine où les Etats-Unis paraissent sur le point de succomber sous les coups d'une immigration principalement mexicaine qui finira au mieux par la création d'un « Québec hispanophone » au sein du pays et, au pire, par rattacher au Mexique les Etats que Washington lui avait arrachés le long du 19^{ème} siècle. Le culturalisme parti pour prédire un « choc » planétaire entre civilisations finissait dans la prévision d'un démembrement des Etats-Unis, triste fin d'une ambitieuse hypothèse.

De la « résistance » culturelle

Ironie du sort : alors que l'approche de Huntington, loin d'être offensive, est en réalité conservatrice voire réactionnaire, et en tout cas défensive sinon isolationniste, elle allait alimenter une recrudescence des appels à la résistance contre l'impérialisme culturel au nom de la défense des cultures menacées par le fameux « choc » souvent mal interprété comme un appel à l'action préventive. « On vous l'avait bien dit ! » s'exclameront en particulier les islamistes qui voyaient dans la thèse du « choc » une validation de leurs propres thèses sur « une guerre permanente contre l'islam commencée avec les croisades et qui continue sous des masques nouveaux » pour citer l'Egyptien Mohammed 'Umara. Tout en le vilipendant, en confondant sa thèse avec la politique effective de son pays ou en considérant son livre comme une nouvelle « déclaration de guerre des infidèles contre l'islam », Huntington était le plus souvent adulé comme l'homme qui donnait raison aux islamistes sur deux points cardinaux : que le conflit mondial était fondamentalement entre des religions et que la religion ciblée en priorité par l'Occident était l'Islam. Bien évidemment, cette réduction à sa plus petite formulation d'une thèse déjà largement simpliste et cavalière n'allait pas sans arrière-pensées politiques : A travers la référence à Huntington, les islamistes s'attaquaient copieusement aux « naïfs » qui continuaient à croire que les conflits n'étaient pas religieux, que l'islam n'était pas visé en lui-même et pour lui-même ou qu'une accommodation était encore possible avec « l'Occident chrétien ». L'histoire retiendra sans doute que le couple Lewis-Huntington aura été l'auteur, du moins dans le monde islamique, d'une véritable *self fulfilling prophecy* bientôt copieusement confortée par les attaques du 11 Septembre. Dans une espèce de cercle vicieux et tragique, la montée de l'islamisme, qui avait joué un rôle essentiel dans la naissance et l'épanouissement du paradigme huntingtonien parmi les Occidentaux, sera le premier bénéficiaire de ce paradigme.

Les effets ne s'arrêteront pas là. En Inde, les thèses culturalistes rencontreront d'une manière opportune la montée du BJP et la remise en cause du nationalisme sécularisant du Congrès par les intellectuels les plus radicaux. Plus généralement en Asie, ces thèses feront

une osmose heureuse avec « l'école de Singapour » où Lee Kwan Yew affirmait depuis un moment déjà (1988) : « Nous avons le même substrat culturel et le même système de valeurs qui ont permis au Japon, à la Corée du Sud et à Taiwan de réussir, il s'agit de l'éthique confucéenne ». Kishore Mahbubani ou Kawsikan renchéiront pour affirmer que « les libertés pouvaient être un obstacle à l'éradication de la misère » et pour conclure que le « *good government is not democratic* ». Les qualités spécifiques de l'éthique confucéenne, opposées à la protestante de Max Weber, étaient détaillées : zèle au travail, sens des convenances, esprit frugal et appréciation de l'épargne, facilité d'adaptation aux modes modernes de gestion, respect des autres, sens de la communauté, association des citoyens à la propriété, une presse responsable etc. En Malaisie, Mahathir Muhammad retournera la célèbre admonestation : « Young men, Look East ! », conseillera-t-il aux jeunes malais. Des échos se faisaient entendre même au Japon : Dans *The Voice of Asia*, Ishihara écrira : « Nous devons revenir chez nous, à l'Asie, à notre héritage et notre avenir ». Il est rejoint par de nombreux politiques et des hommes d'affaires japonais.

Au départ, ce discours sur « les valeurs asiatiques » semblait à portée interne : répondre à des demandes de libéralisation politique et à une meilleure couverture sociale. Au cours des années 1990, il va se tourner vers l'extérieur, surtout après le débat sur les droits de l'homme ouvert par la répression de Tien An Men en 1989. Ses fonctions se multiplient : un rapprochement avec la Chine qui émerge et une meilleure voix dans le monde. Lee Kwan Yew et d'autres radicalisent le discours : plutôt que de continuer à affirmer un droit à la différence des Asiatiques, ils commencent à affirmer leur supériorité éthique sur l'Occident, en déclin à cause de ses valeurs marquées par l'individualisme et le droit à la jouissance. Anwar Ibrahim, des années avant son arrestation, dira : « Nous n'accepterons pas de recevoir des leçons de liberté et de droits de l'homme après 100 ans de lutte en vue de regagner notre liberté et notre dignité humaine, par ceux -là mêmes qui ont participé à notre subjugation », (plus tard, son épouse ira à la réunion de l'ASEAN supplier Madeleine Albright de faire pression sur Mahathir pour libérer son mari embastillé par son ex-protecteur).

En background à cette vague, il y avait l'idée que les Occidentaux craignent l'essor économique de l'Asie et souhaitent son ralentissement sous des arguments moraux. Une autre était une manière de refléter le nouveau poids de l'Asie dans le système international, du moins avant les déconvenues économiques de cette zone et ce avant même l'écroulement du système soviétique. Une troisième visait à s'expliquer le miracle économique de l'Asie orientale et de comprendre l'intensité des échanges intra-régionaux et ainsi à donner un sens à la régionalisation du monde. Le tout constituait certes « une idéologie produite par les élites pour les élites », comme l'écrit Jean-Luc Domenach, d'un argumentaire asiatique face à l'Occident à la fois dans les négociations économiques internationales et dans la défense de l'autoritarisme et le refus du droit de l'homme. En Asie même, le discours visait plutôt à se prémunir contre les différences ethniques et religieuses, à intégrer un sentiment d'aliénation par rapport à un Islam ésotérique. L'Asie banalisait ainsi le débat mondial sur l'Islam. Le discours devait aussi prémunir ses auteurs contre l'émergence souhaitée mais aussi crainte du géant chinois.

Les contradictions de ce discours étaient néanmoins aisément perceptibles, surtout au lendemain de la crise financière de 1997 : on refuse les normes (commerciales et politiques américaines d'après 1989) mais on veut bien de la présence militaire US ; on refuse les normes mais le marché occidental est vital pour les exportations asiatiques ; on gomme le pluralisme réel mais on développe l'illusion d'une civilisation une ; on affirme que l'interdépendance est excellente pour les profits mais on oublie qu'elle a peu à voir avec les questions de guerre et de paix ; on fait du Japon le modèle pour l'Asie alors qu'il est le plus occidentalisé des Etats orientaux par beaucoup d'aspects et que le pays peine à s'identifier vraiment autant à l'Asie qu'à l'Occident ; on reproche, dans une touche de xénophobie, au capital étranger d'avoir été excessivement disposé à prêter ou à acheter, même sur des critères fragiles, mais ce capital avait bien été à l'origine de décisions nationales : les dépenses inconsidérées en Thaïlande, les ambitions démesurées en Malaisie et la corruption en Indonésie.

Toujours est-il qu'islamisme, asiatisme et culturalisme hindouiste, dont on vient de donner des exemples réduits, n'étaient pas seulement contemporains de l'hypothèse huntingtonienne, participant d'une même déferlante culturaliste au lendemain de la chute du Mur, elles en tiraient de plus en plus leur légitimation, de même que l'auteur de l'hypothèse tirait de ces expressions culturalistes aiguës, la substance de sa position. Cette intense interaction interculturelle, en s'enflant, en divergeant, en s'apaisant pour repartir de plus belle au lendemain des attaques de Septembre 2001, ne confortait qu'en apparence les thèses culturalistes : la culture faisait certes effraction sur le devant de la scène politique, mais ce débat indubitablement planétaire n'aura jamais traversé avec autant de facilité les frontières des Etats et des cultures. Qui plus est, loin d'opposer vraiment les civilisations l'une à l'autre, il suscitait les débats les plus fructueux et les plus stimulants au sein de chaque groupe culturel, au sein de chaque pays, voire au sein de chaque campus, preuve s'il en faut que cet effort pour revitaliser les frontières entre les cultures ne fait que trahir leur grande perméabilité.

Références

- Appiah, Kwame, *Cosmopolitanism : Ethics in a World of Strangers*, Norton, 2006
Barber, Benjamin, "Democracy at Risk : American Culture in Global Culture", *World Policy Journal*, Summer 1998
Bayart, Jean-François, *L'illusion identitaire*, Fayard, 1996
Berger, Peter, "Four Faces of Global Culture" *The National Interest*, Fall 1997
Chomsky, Noam et al, *The Cold War and the University*, The New Press, 1997
Cuche, Denys *La Notion de culture dans les sciences sociales ; la découverte*, 1996
Diversité culturelle et mondialisation, numéro spécial de la revue *Autrement*, 2004
Elias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, 1975
Elmanjara, Elmahdi, *Al-Harb al-Hadariyyah al-Oula*, Ouyoun, Rabat, 1991
Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Blackwell, 1983
Herman, Arthur, *The Idea of Decline in Western History*, Free Press, 1997

Huntington S P, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, summer 1993
 -, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, 1996;
 -, 'The West Unique, Not Universal', *Foreign Affairs*, Nov/Dec 1996
 -, "The Erosion of American National Interests", *Foreign Affairs*, Sept/Oct 1997
 -, *Who Are We?*, Simon and Shuster, 2004
 Katzenstein, Peter, *The Culture of National Security*, Columbia, 1996
 King, Robert D. 'Should English Be the Law?', *The Atlantic Monthly*, April 1997
 Landes, David, *The Wealth and Poverty of Nations : Why Some are So Rich and Some So Poor*, 1998)
 Lind, William 'Defending Western Culture', *Foreign Policy*, Fall 1991
 Patterson, O. "Ecumenical America : Global Culture and the American Cosmos", *World Policy Journal*, summer 1994
 Rieff, David "Therapy or Democracy, the Culture Wars Twenty Years on", *World Policy Journal*, Summer 1998
 -, "A Global Culture?", *World Policy Journal*, winter 1993/94
 Said, Edward, *Orientalism*, 1978
 Salamé, Ghassan, *Quand l'Amérique refait le monde*, Fayard, 2005
 Saunders, Frances Stonor, *Who Payed the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*, Granta, 1999
 Tomlinson, John, *Cultural Imperialism*, Pinter 1991
 Wilson, Richard W., 'The Many Voices of Political Culture: Assessing Different Approaches' *World Politics*, January 2000