

SAMIR AMIN

DERIVES DE LA MODERNITE :

LE CAS DE L'AFRIQUE ET DU MONDE ARABE

I - Les dérives de la modernité

1. Le monde contemporain est simultanément *un, divers et inégal*.

Il est un, qu'on le veuille ou pas, par la « force des choses », c'est à dire par cette puissance qui caractérise le capitalisme – le « marché » pour l'appeler par le terme vulgaire, approximatif et ambigu par lequel le discours dominant qualifie le système – monde – celle d'intégrer, fut-ce dans l'inégalité, tous les peuples de toutes les régions du monde, dans un système dominé par une même logique dominante. Ce qu'on appelle aujourd'hui la « mondialisation » - cette intégration – sans être véritablement un fait nouveau, est l'expression de cette réalité.

Mais il est et reste divers. Les peuples ont leur histoire, qui n'a pas attendu la modernité et l'intégration dans le système-monde du capitalisme pour se construire. Les peuples, en intégrant – bien ou mal – la modernité, n'ont pas effacé leur passé, mais en ont transformé l'héritage, réinterprété avec ou sans lucidité. L'idéologie – l'espoir, la volonté même pour beaucoup – que, ce faisant, ils finiraient par gommer la diversité qui avait caractérisé leurs parcours antérieurs pour devenir semblables dans leurs organisations sociales, leurs modes de vie, leur adhésion à un système de valeurs communes, en bref à une culture commune, reléguant les spécificités au musée des folklores ou au peu signifiant sinon insignifiant, ont été et demeurent démentis dans les faits. Les spécificités ont la peau dure et donc, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, il faut compter avec elles..

Il est aussi et en même temps inégal. La formation et le développement du système monde moderne n'ont pas réduit – fut-ce progressivement – les inégalités de richesse et de puissance des peuples de la planète. Au contraire ils les ont accusé et continuent à le faire.

2. La question culturelle, comme les autres – celle du développement ou celle de la géopolitique – s'inscrit dans ce cadre contradictoire d'un monde un, divers et inégal.

Le défi peut alors être formulé dans les termes de l'alternative suivante : peut-on construire (ou reconstruire) une modernité égale (abolissant l'inégalité de richesse et de puissance) ? Et dans ce cas faut-il sacrifier la diversité, appelé à s'éteindre progressivement ? Ou peut-on la « sauver », voire même l'accuser et la développer pour la mettre au service du projet d'altermondialisation égale ? Ou bien, parce que la modernité serait par elle-même incapable de devenir autre que ce qu'elle est – c'est à dire que l'inégalité lui serait immanente – faut-il la répudier et refonder la diversité des origines en perdition ? Proposer donc une critique radicale de la modernité. Quel est le statut de chacune de ces options : sont-elles réalistes, également réalistes et de ce fait crédibles et même probables ? Sont-elles efficaces – et à quelles conditions ?

Le débat concernant ces questions n'est pas nouveau. Il a hanté les jours et les nuits de tous les penseurs, singulièrement ceux d'Asie et d'Afrique, depuis que leurs peuples se sont trouvés « intégrés », de gré ou de force, dans le système monde de la modernité du capitalisme réellement existant. Chacune des réponses esquissées ici a eu ses défenseurs. Et aucune n'a été définitivement chassée de la scène, même si, à tel ou tel moment, ici ou là, l'une des réponses paraissait s'imposer, expulsant les autres dans les coulisses. Jusqu'à ce qu'elles réapparaissent en scène ! Chacune de ces réponses s'est trouvée associée, selon les circonstances, à des formulations qu'on pourrait qualifier politiquement de « droite » (respectueuse des intérêts des classes possédantes et dirigeantes) ou de « gauche » (aspirant à « servir le peuple », c'est à dire ses majorités dominées). Chacune de ces formulations a, soit prétendu, selon les circonstances, qu'elle conciliait les stratégies qu'elle préconisait à des préoccupations qu'on qualifie de « démocratiques » (en leur donnant un sens défini) soit en a refusé carrément la problématique.

3. La modernité est donc soumise en permanence à deux dérives opérant dans les directions inverses, mais en fait complémentaires l'une de l'autre et parfois même curieusement associées. Cette double dérive frappe toutes les régions périphériques du système mondial contemporain, en particulier l'Asie et l'Afrique dont les cultures historiques sont « non européennes ». Dans le moment actuel cette double dérive se manifeste avec violence, comme on l'illustrera par les exemples des mondes arabes et africains contemporains.

La première dérive est produite par la contradiction qui caractérise l'idéologie dominante de la culture de la modernité réellement existante, c'est à dire capitaliste. Le discours qui appelle à se rallier à son drapeau (aujourd'hui celui de la « mondialisation » - globalisation en français) prétend que le système offre à tous les peuples la « chance du développement » - à condition qu'ils acceptent de sacrifier celles des « spécificités » de leur culture héritée qui sont en conflit avec les logiques fondamentales de l'expansion capitaliste. Or dans les faits cette expansion génère l'inégalité grandissante entre les peuples. Les classes dirigeantes d'Asie et d'Afrique qui acceptent la mondialisation telle qu'elle est alimentent alors une dérive qui vide la diversité culturelle de tout contenu sérieux – le « droit à la différence » doit s'accompagner de l'inégalité acceptée.

La seconde dérive s'exprime dans une rhétorique violente contre la modernité, rejetée au nom de la spécificité culturelle qu'on prétend sauvegarder. Mais le regard porté sur cette spécificité est en fait un regard conservateur : il ne s'agit pas d'agir pour que la culture se transforme, il s'agit de la conserver telle quelle, voire de « revenir aux origines » en gommant les nuisances dont la modernité a pu la polluer.

« Dénoncer » ces deux attitudes, ou en dénoncer une seule pour légitimer l'autre, ne résoud pas le problème. Car le défi est précisément de transformer la modernité elle même pour la rendre capable de construire un monde *un, égal et divers*. Les deux dérives méritent leur nom ; elles sont des expressions de l'impuissance face au défi formulé dans ma phrase précédente.

L'une et l'autre des deux dérives soit se succèdent pour occuper le devant de la scène, soit se la partagent.

Les mondes arabes et africains illustrent bien à la fois cette succession et cette combinaison. Dans le moment de la « montée » apparente des nations d'Asie et d'Afrique – les décennies 1950 à

1980 – la modernité est revendiquée par les idéologies dominantes des systèmes (« nationaux – populistes ») et prétend résoudre la question : « rattraper » les centres développés » et « rester soi-même » (politiquement et culturellement). Ces expériences atteignent rapidement leurs limites historiques et se soldent par un double échec : rattrapage limité dans le meilleurs des cas, perte de signification des cultures nationales. La scène est alors dressée pour que s'impose l'autre discours, « anti-moderniste » tous azimuts, prétendant rétablir « l'authenticité » portée par les cultures du passé.

Dans ces mondes le premier temps est marqué par un projet « national » de « rattrapage », social (sinon socialiste) c'est à dire préoccupé de réduire les inégalités sociales, laïcisant (sinon laïc). Ces projets s'expriment dans un cadre « panarabe » pour les uns (Nasser), « panafricain » pour les autres (Nkrumah). Dans le second temps triomphent l'Islam politique chez les Arabes (et d'autres peuples musulmans en Asie et en Afrique) et « l'ethnicité » chez les autres.

Cette tragédie n'est pas spécifique aux exemples arabes et africains qui illustrent notre propos. En Inde la succession idéologie du Congrès (et des partis communistes) – idéologie dite de l'Hindutva (« l'hindouisme ») ; en Chine celle du maoïsme puis la confusion contemporaine (bien étudiée par Chen Yan) illustrent le même mouvement du balancier d'une dérive à l'autre.

II- Modernité, Raison et émancipation

Il y a deux moments dans l'histoire dont la portée me paraît être devenue décisive pour nous.

1. Le premier de ces moments concerne la naissance de la modernité. C'est le moment des Lumières (les XVII et XVIIIe siècles européens) qui est aussi, pas par hasard, celui de la naissance du capitalisme. Je ne reviens pas ici sur la lecture que j'ai faite de ce moment, que je me contenterai de résumer en deux propositions.

La première de ces propositions concerne la définition de la modernité, qui est pour moi l'affirmation que l'être humain, individuellement et collectivement, peut et doit faire son histoire. Une affirmation qui marque une rupture avec la pensée dominante dans toutes les sociétés antérieures – en Europe et ailleurs – fondée sur le principe que Dieu, ayant créé l'univers et l'être humain, est le « législateur » en dernier ressort. Les principes éthiques que cette législation divine fonde sont, bien entendu, formulés par et à travers des religions ou des philosophies transcendantales historiques, ouvrant par là même la porte à des interprétations diverses à travers lesquelles les réalités sociales en transformation permanente se sont exprimées. La raison est alors invoquée souvent – mais pas toujours – pour servir ces interprétations, mais alors celle-ci reste soumise au devoir de « concilier foi et raison ». L'affirmation nouvelle qui définit la modernité se libère de cette obligation, sans nécessairement se désintéresser de la question de la foi. L'affirmation nouvelle clôt un chapitre, mais en ouvre un autre avec ses problèmes propres : la liberté que les êtres humains se donnent doit être définie à son tour. L'histoire, si elle n'opère plus comme une force extérieure à l'humanité, doit être expliquée par d'autres « lois » dont la découverte est l'objet d'un nouvel ensemble de sciences dont la constitution devient à la fois possible et nécessaire : celles de l'homme et de la société. La raison est mobilisée à nouveau dans la recherche de ces déterminations objectives du mouvement des sociétés. La liberté nouvelle que

se donne l'humanité moderne reste donc soumise aux contraintes de ce qu'on pense constituer les logiques de la reproduction sociale et des dynamiques de transformation des sociétés.

La seconde concerne le caractère bourgeois de la modernité telle que l'exprime la pensée des Lumières. Émergence du capitalisme et émergence de la modernité constituent les deux facettes d'une seule et même réalité.

La pensée des Lumières nous propose alors un concept de raison indissolublement associé à celui de l'émancipation sans lequel la phrase « l'être humain fait son histoire » - n'aurait pas de sens.

Il demeure que l'émancipation en question est définie et limitée par ce qu'exige et permet le capitalisme. Le discours des Lumières propose néanmoins un concept de raison émancipatrice qu'il prétend être transhistorique, alors que l'examen de ce qu'il est en fait va en montrer la nature terriblement historique.

L'expression fondamentale la plus systématique de ce discours est celle qu'Adam Smith a formulée, en la qualifiant malheureusement « d'utilitarisme », un vocable douteux mais spontané dans la tradition de l'empirisme anglais. Dans cette vision du monde humain la société est conçue comme une assemblée d'individus ; et c'est là une vision qui rompt avec la tradition de l'Ancien Régime. Il s'agit donc d'une idéologie incontestablement émancipatrice de l'individu ; encore une fois l'une des dimensions de la modernité. Cet individu est d'ailleurs doté de raison, naturellement. L'ordre social qui doit assurer le triomphe de cette raison émancipatrice – et donc le bonheur des êtres humains – est alors imaginé comme un système de « bonnes institutions », pour utiliser le terme en usage jusqu'aujourd'hui dans la pensée sociale états-unienne. Ce système est fondé à son tour sur la séparation, dans la vie sociale, du domaine de la politique et de celui de l'économie. Les « bonnes institutions » qui doivent assurer la gestion de la vie politique par la raison sont celles de la démocratie garantissant la liberté et l'égalité des individus. Dans la gestion de la vie économique la raison impose de choisir la liberté contractuelle (autrement dit le « marché ») comme fondement des rapports d'échange et d'organisation de la division du travail entre les « individus » dont la société est constituée. Et le fonctionnement sain de l'économie exige à son tour la protection de la propriété, considérée désormais comme une valeur sacro sainte dans la « bonne société ».

La raison émancipatrice s'exprime alors dans le triptyque classique : liberté, égalité, propriété. Une formule qui est celle des révolutions successives précoces des Provinces Unies, de la « glorieuse révolution » anglaise de 1688, avant d'être reprise plus systématiquement par la révolution américaine puis par la révolution française dans son premier moment.

Les éléments constitutifs du triptyque sont considérés comme « naturellement » harmonieusement complémentaires les uns des autres. Et jusqu'à ce jour l'affirmation qu'il y a un signe d'égalité entre « marché » et « démocratie » est demeurée la pierre angulaire de l'idéologie bourgeoise. Le conflit qui, dans la réalité, a au contraire opposé sans cesse l'extension des droits démocratiques à tous les citoyens, hommes et femmes, bourgeois et prolétaires, possédants et non possédants aux défenseurs inconditionnels du « marché » - un conflit sur lequel j'ai insisté ailleurs – est d'emblée évacué du débat.

Adam Smith et la pensée des Lumières ont certes l'intuition que le système de la « bonne société » - rationnelle et émancipatrice pour l'éternité à venir – qu'ils proposent se heurte à quelques difficultés. Mais ils glissent rapidement sur celles-ci. La « main invisible » qui garantit le triomphe de la raison dans la gestion de la vie économique apparaît trop souvent comme une main « imprévisible », remettant en question par là même la capacité des êtres humains de faire réellement leur histoire comme le veut la modernité. Et la garantie de la liberté, de l'égalité, de la sûreté de la propriété implique que le « poing visible » de l'Etat complète l'œuvre de la main invisible du marché.

La raison émancipatrice des Lumières n'exclut pas, mais au contraire implique, que place soit faite à un principe éthique. La raison n'est pas ici instrumentale, mais inséparable des objectifs et moyens émancipateurs dont le triptyque résume les éléments éthiques fondamentaux.

L'éthique associée à la pensée des Lumières peut être ou ne pas être d'inspiration religieuse. Dieu est présent pour ceux qui lui attribuent d'être à l'origine du besoin d'émancipation auquel aspirent les êtres humains. Il disparaît lorsque cette aspiration est seulement constatée comme « naturelle ». La différence est mince.

La version contemporaine de la raison émancipatrice bourgeoise mise à la mode avec toute l'insistance que la vulgarisation médiatique permet – celle du libéralisme égalitaire de John Rawls – n'apporte rigoureusement rien de nouveau, étant restée prisonnière du triptyque liberté, égalité, propriété. Interpellé par le conflit liberté/égalité que la répartition inégale de la propriété implique forcément, le libéralisme dit égalitaire ne l'est que fort modérément. L'inégalité est acceptée et légitimée par une acrobatie peu « raisonnable », qui emprunte à l'économie vulgaire son pseudo concept de « dotations ». Il s'agit là d'un constat d'une grande platitude : les « individus » (la société étant la somme de ceux-ci) qui se rencontrent sur le « marché » sont dotés de fortunes diverses (les uns sont – par hasard ? – chefs d'entreprises puissantes, les autres n'ont rien). Ces « dotations » inégales demeurent néanmoins légitimes tant qu'elles sont le produit (hérité évidemment) du travail et de l'épargne (des ancêtres). On est donc invité à remonter la chaîne de l'histoire jusqu'au jour – mythique – du contrat social d'origine passé entre égaux, devenus inégaux par la suite parce qu'ils l'ont bien voulu, par l'inégalité des sacrifices qu'ils ont consentis. Je ne crois pas que cette manière d'évacuer les questions relatives à la spécificité du capitalisme mérite même d'être considérée comme élégante.

Mais si le libéralisme faussement égalitaire est proposé avec insistance comme une alternative idéologique au désarroi de la société de notre moment, c'est parce que le devant de la scène n'est plus occupé par l'utilitarisme (dont le libéralisme dit égalitaire se distingue à peine), mais par la dérive que représente l'idéologie libertaire de droite (d'extrême droite, en fait). Cette idéologie substitue le diptyque « liberté-propriété » au triptyque des Lumières renonçant carrément à donner à l'égalité le statut de valeur fondamentale. La version Von Hayek de cette nouvelle formule idéologique de droite extrême renoue avec celle de ses inventeurs, les « libéraux » du XIXe siècle (Bastiat et compagnie) qui sont à l'origine de la dérive, partis comme ils l'étaient d'une aversion affichée pour les Lumières, responsables de la révolution française. Mais le diptyque en question constitue depuis longtemps l'essentiel de « l'idéologie états unienne », faisant contraste avec les idéologies européennes restées en partie encore fidèles aux Lumières. Je renvoie ici à ce que j'ai écrit ailleurs sur le thème de ce contraste.

Dans la version libertaire de droite l'éthique disparaît car les êtres humains, s'ils font bien leur histoire, sont autorisés à la faire en se comportant comme dans la jungle : ils ne sont pas responsables des conséquences de leurs actes, en particulier des inégalités qu'ils approfondissent, lesquelles sont même bienvenues. Or sans responsabilité il n'y a plus d'éthique. Peu importe alors que certains – beaucoup même – de ces libertaires de droite s'affichent « croyants » - chrétiens en l'occurrence. Leur religion est en réalité amoral, tend par là même à devenir simple convenance sociale, expression de singularité « communautaire » et guère plus. C'est peut être une interprétation possible de la religion ; elle reste discutable pour le moins qu'on puisse dire.

2. Le second moment décisif s'ouvre avec la critique que Marx adresse à la raison émancipatrice bourgeoise des Lumières. Cette critique ouvre un nouveau chapitre de la modernité, que je qualifie de modernité critique de la modernité.

La raison émancipatrice ne peut ignorer ce second moment de son déploiement, plus précisément de l'amorce de son redéploiement. La pensée sociale ne peut plus être, après Marx, ce qu'elle avait été avant lui. Ce que j'ai écrit plus haut concernant la critique de la raison émancipatrice des Lumières – ma seconde observation – n'aurait certainement pas pu l'être sans Marx. Marx est incontournable.

La raison émancipatrice ne peut plus inscrire ses analyses et ses propositions sous le triptyque « liberté, égalité, propriété ». Ayant pris la mesure du conflit sans solution qui oppose le maintien de la propriété capitaliste au déploiement de l'égalité entre les êtres humains, la raison émancipatrice ne peut plus que supprimer le troisième terme du triptyque. Et lui substituer celui de fraternité, plus fort que celui de « solidarité » proposé ici et là aujourd'hui par les uns ou les autres. Fraternité signifiant alors, d'évidence, abolition de la propriété capitaliste qui est forcément celle de quelques uns – une minorité, la vraie classe bourgeoise dominante et exploiteuse – privant les autres – la majorité – de l'accès aux conditions d'une égalité digne de ce nom. Fraternité signifiant alors substitution à cette forme de propriété exclusive et excluante une forme nouvelle, celle de la propriété sociale, exercée par l'ensemble du corps social et à son profit. L'intégration sociale opérerait alors par la démocratie, exigence incontournable non plus de la seule gestion de la vie politique au sens étroit du terme mais de celle de cette propriété sociale. L'intégration par la démocratie se substituerait à l'intégration partielle et inégale par nature opérée dans les limites du respect de la propriété capitaliste, c'est à dire par le « marché » exclusif pour employer le langage de la vulgate dominante.

« Liberté, égalité, fraternité » - la devise n'a pas été inventée par Marx, comme tout un chacun le sait bien. La révolution française, comme toutes les grandes révolutions ais-je déjà écrit ailleurs, est en avance sur son temps et se projette loin en avant de ses exigences. Elle est donc à la fois révolution bourgeoise (et elle se stabilisera tardivement sur cette base) et percée plus avant, qu'elle avait vécu comme une révolution populaire et qu'on peut lire aujourd'hui comme amorçant la critique socialiste du système bourgeois. Tout comme les deux autres grandes révolutions des temps modernes – la russe et la chinoise – se projettent dans un projet de société communiste loin en avant des exigences et des possibilités immédiates de leurs sociétés.

La « propriété populaire » que la révolution française croit pouvoir et devoir donc garantir est celle de millions de paysans et d'artisans ; et le « marché » qu'elle protège est déclaré devoir être authentiquement ouvert et concurrentiel, excluant les monopoles et les rentes qu'ils produisent.

Mais cette propriété populaire est déjà, à l'époque, menacée sur sa droite et sur sa gauche. Sur sa droite par la bourgeoisie des grands entrepreneurs et capitalistes qui se cristalliseront dans le symbole que représentent ces fameuses « deux cent familles » propriétaires de la Banque de France. Sur sa gauche par tous les exclus de la ville (prolétaires et paupérisés précaires) et de la campagne (paysans pauvres et sans terre). Les soubresauts de la révolution française occuperont tout le XIXe siècle jusqu'à sa fin, à partir de laquelle la « République » se stabilise, adoptant la devise de la révolution, mais après avoir écrasé la Commune et vidé le terme de fraternité de son contenu d'origine, pour lui substituer éventuellement celui qui peut s'exprimer dans et par l'appartenance à la communauté « nationale ».

Toutes les ambiguïtés, les contradictions et les interprétations divergentes de « l'idéologie française » constituent la trame de cette histoire, jusqu'à nos jours. Et ce sont ces ambiguïtés dont on cherche aujourd'hui à se débarrasser par un retour brutal à la formule garantissant la suprématie de la sûreté de la propriété bourgeoise.

La raison bourgeoise remise en place droite sur ses pieds, n'est plus, ne peut plus être émancipatrice. Elle ne se dresse d'ailleurs plus que sur deux pieds : la liberté et la propriété. Désormais Bastiat et Von Hayek, qui affichent leur antipathie ouverte pour toute velléité de donner une importance quelconque à l'égalité, sont les représentants véritables d'une raison dégénérée, qui n'est plus même celle que les Lumières avaient conçue. Et pour autant que cette raison bourgeoise réduite à la liberté et à la propriété est celle de « l'idéologie états unienne », le recul – l'abolition en pensée de la révolution française, comme bien entendu de la russe et de la chinoise – n'est rien d'autre que l'expression de l'essentiel de ce qu'on peut entendre par l'américanisation du monde.

Cette raison bourgeoise, privée désormais de toute ambition émancipatrice, devient alors par la force des choses raison instrumentale, courte, creuse, irresponsable (et donc sans fondement éthique).

L'expression achevée de cette raison non émancipatrice se déploie dans le champ de « l'économique », définie d'ailleurs par ses inventeurs et défenseurs comme une « science pure » (« l'économie pure »). Je rappellerai ici fort brièvement les critiques que j'ai adressées ailleurs à cette rationalité tronquée. D'abord le fait qu'elle ne parvient jamais à établir par des arguments logiques (au sens le plus plat du terme) conséquents la véracité de sa proposition fondamentale : que la liberté des marchés produit un « équilibre général optimal ». Ensuite qu'elle s'entête à refuser de réfléchir sur les raisons de son échec, qui tiennent à sa conception irréaliste de la société, réduite à la somme des individus qui la composent. Au contraire elle tente de sortir de la confusion dans laquelle elle s'est installée en renforçant son axiome de départ (l'individu constitue la cellule exclusive dont est constituée la société) par l'invention de ces fameuses « anticipations ». Mais l'intégration de celles-ci dans les « raisonnements économiques » aggrave le chaos et ne conduit qu'à une seule conclusion possible : que le marché se déplace de déséquilibre en déséquilibre sans jamais tendre à l'équilibre (conclusion à laquelle Marx et même Keynes étaient parvenus depuis longtemps). La cerise sur le gâteau que la qualification « d'optimum social » voulait être disparaît à son tour. Qu'à cela ne tienne : l'économie pure renonce alors à cette ambition sans laquelle pourtant l'émancipation de l'être humain – le bonheur des Lumières et d'Adam Smith – perd son sens. L'être humain est déclaré irresponsable comme le marché à travers lequel il s'exprime. Les cyniques de l'économie pure oseront le

penser et le dire, et il faut les en remercier pour ce courage. Le marché peut produire trois milliards d'êtres humains « inutiles », une proportion grandissante de « pauvres » dans les pays les plus riches, peu importe. C'est, paraît-il, « rationnel ». La raison, devenue destructrice de l'être humain aliéné et /ou exclu, de la nature (que le calcul économique dit rationnel, toujours à court terme, implique) et de sociétés entières (donc de cultures humaines), non seulement renonce à être émancipatrice, mais accepte de remplir les fonctions d'une entreprise de démolition de l'humanité.

Je ne sais pas si les adversaires « culturalistes » du monde réel et des tendances de son évolution entendues comme « américanisation » par les uns, « occidentalisation » (générale) par les autres, peuvent être qualifiés de « rationnels ». Confrontés aux menaces « d'américanisation » les uns défendent donc les seules « valeurs culturelles », sans remettre en cause les tendances générales du système, comme si la réalité pouvait être découpée en tranches, comme le saucisson, afin d'en conserver « un morceau pour demain ». D'autres, ayant préalablement confondu capitalisme et « Occident », oubliant la réalité déterminante de celui-là au profit de l'affirmation gratuite et fautive d'un « Occident » éternel, croient pouvoir transférer le lieu de la confrontation du terrain de la réalité sociale en mouvement permanent au ciel d'un imaginaire culturel transhistorique pour tous.

L'ensemble hétéroclite de ces fourre-tout – l'économie pure des marchés imaginaires, plus le libéralisme faussement égalitaire, plus les élucubrations culturalistes transhistoriques – s'érige pompeusement en pensée « nouvelle », celle dite « post-moderniste ». La critique du modernisme bourgeois ayant été gommée et la raison ayant renoncé à être émancipatrice la pensée bourgeoise contemporaine est-elle alors devenue autre chose que celle d'un système désormais bien entré dans l'étape de sa sénilité ?

Sénilité dangereuse, et danger renforcé par le ralliement au principe d'irresponsabilité. Sénilité dangereuse parce que le système est parvenu à un stade caractérisé par la puissance monstrueuse de ses capacités destructrices. Destruction de l'être humain, de la nature, de sociétés toutes entières ai-je dit plus haut. La raison émancipatrice doit répondre à ce défi.

3. La raison est émancipatrice ou n'est pas.

Le concept de raison implique donc davantage que la mise au point d'un ensemble de procédures mentales qui permettent l'avancée de l'intelligence des rapports entre les objets et les phénomènes. Etant entendu que cette intelligence des rapports est aussi celle de la mesure de leur degré de nécessité, qui n'est absolue – ou presque – que dans les situations de banalité extrême sans grand intérêt. Le déploiement de la science – connaître davantage mais aussi et surtout connaître les limites de la connaissance – permet alors de situer le degré de liberté dont peut bénéficier l'action humaine, de définir les alternatives possibles et efficaces. Mais aussi de reconnaître qu'il y a incertitude (peu de certitudes absolues) et d'en apprécier autant que possible la marge.

Cet ensemble de procédures ne constitue pas à lui seul la raison, même si nombre de chercheurs dans les sciences dites de la nature ou dites de l'homme peuvent, en première approximation, non seulement s'y tenir (il le faut), mais s'en satisfaire, s'en contenter. Tous les êtres vivants – et

singulièrement les animaux supérieurs – mettent en œuvre, au cours de leur vie, des méthodes d'action et des choix qui témoignent d'un certain degré de ce type d'intelligence, au moins dans son palier premier – l'intelligence des rapports.

La raison exige davantage. Car l'émancipation suppose la responsabilité, sans laquelle les options entre différents possibles n'a plus ni portée, ni sens. Qui dit responsabilité dit alors éthique, dont les principes ne peuvent être évacués d'une réflexion qui souhaite être scientifique.

Les principes de l'éthique en question peuvent être ceux que l'humanisme universaliste a-déiste (et a fortiori a-religieux) inspire, des Lumières (et même avant) au marxisme et à nos jours. Mais ils peuvent tout aussi bien être ceux d'un humanisme universaliste déiste, voire religieux au sens qu'il s'inscrit dans une tradition religieuse particulière, chrétienne ou autre. Il y a de fortes probabilités que ces rivières convergent vers le même grand fleuve. L'exemple qui nous vient immédiatement à l'esprit est celui des théologiens de la libération que je lis comme étant des croyants pour lesquels être chrétien ce n'est pas s'arrêter au Christ mais partir de lui. Il pourrait y avoir d'autres interprétations religieuses (islamiques, bouddhistes et autres) ou philosophiques non occidentales (au sens que leur ancêtre n'est pas l'"hellénisme" commun aux peuples des mondes chrétiens et musulmans) qui voient le jour dans cet avenir commun à toute l'humanité à construire. C'est dans ce sens et dans celui là seul que la diversité dite culturelle (faute de meilleure qualification) est, plus qu'à « respecter » (« tolérer » est un terme péjoratif comme je l'ai dit ailleurs), à souhaiter voir se déployer dans toute sa richesse potentielle. Cette diversité – tournée vers la construction de l'avenir dans la tradition de la raison émancipatrice – je la distingue de la fausse diversité des spécificités héritées du passé dont les culturalistes font des invariants transhistoriques (ce qu'elles ne sont pas) pour s'y cramponner névrotiquement.

Retourner au défi auquel la raison émancipatrice est confrontée aujourd'hui, c'est inventer les moyens efficaces qui peuvent faire avancer vers des fins bien définies, progresser en direction de l'émancipation de l'aliénation marchande, s'éloigner des pratiques destructives du potentiel de la nature et de la vie, converger vers l'abolition des disparités gigantesques dites de « développement » (matériel) que l'expansion polarisante du capitalisme mondial produit nécessairement.

Le marxisme est pour moi l'instrument efficace qui permet à la fois d'analyser les défis et de définir des stratégies capables de changer le monde dans les directions précisées ici. A condition aussi qu'on considère que Marx n'a fait qu'amorcer la réflexion et l'action dans ce sens. Autrement dit qu'on se définisse comme partant de Marx et non s'arrêtant à lui.

Je n'irai pas ici au delà de cette conclusion formulée en termes très généraux. Je dirai seulement qu'il ne suffit pas de proclamer son attachement à la raison émancipatrice et même d'avoir également pris le soin de définir ce qu'on croit constituer les défis qu'elle doit surmonter pour en faire avancer la cause. Les difficultés véritables commencent ici même. Le marxisme entendu comme théorie et pratique vivantes, capables donc d'enrichissements permanents, ne peut avoir de recettes toutes prêtes en réponse aux défis, pas plus qu'aucune autre méthode propre à contribuer à la conceptualisation des exigences de la raison émancipatrice.

Les questions à régler, en théorie et en pratique, sont complexes et dans leur enchevêtrement ne permettent aucune solution unilatérale qui ignorerait les conflits entre les différents éléments

constitutifs du défi. J'en choisirai un seul exemple, parce qu'il me paraît constituer la dimension majeure du défi à l'échelle mondiale. Le gigantesque contraste centres/périphéries que le capitalisme a construit doit être déconstruit. Cela exigera certainement un certain développement des forces productives dans les périphéries du système, dont on doit reconnaître qu'il risque de reléguer au second plan les autres dimensions de l'émancipation. La contradiction est dans la réalité. Certains pensent la surmonter en abolissant l'un de ses termes. En persistant à ignorer 80 % de l'humanité, en se contentant de déclarer qu'il leur faut d'abord « passer par l'étape capitaliste », sans tenir compte que la polarisation immanente à ce système ne leur permettra jamais de « rattraper ». En ignorant l'ensemble des dimensions de l'émancipation au profit exclusif du développement préalable des forces productives. La raison émancipatrice, entre autre dans sa formulation marxiste vivante, doit pouvoir combiner les deux termes contradictoires du défi.

III. La modernité exacerbée du discours libéral contemporain

1. L'idéologie du libéralisme mondialisé est fondée sur un concept appauvri et exacerbé de la modernité. Les « idées générales » qui commandent la vision libérale dominante du monde dans le moment contemporain sont en effet simples et se résument dans les quelques propositions suivantes :

(i) L'efficacité sociale est confondue avec l'efficacité économique et celle-ci avec la rentabilité financière du capital. Ces réductions en chaîne traduisent la dominance de l'économique, propre au capitalisme. La pensée sociale atrophiée qui en résulte est « économiste » à l'extrême. Curieusement ce reproche – adressé à tort au marxisme – caractérise en fait la pensée libérale, qui est par excellence celle du capitalisme.

(ii) Le déploiement du marché généralisé (le moins régulé possible) et celui de la démocratie sont décrétés complémentaires l'un de l'autre. La question du conflit entre les intérêts sociaux qui s'expriment par leurs interventions sur le marché et ceux qui donnent son sens et sa portée à la démocratie politique n'est pas même posée. Economie et politique ne constituent pas deux dimensions de la réalité sociale ayant leur propre autonomie, opérant dans des rapports dialectiques ; l'économie capitaliste en fait commande la politique, dont elle annihile le potentiel créatif propre.

(iii) Le pays apparemment le plus « développé », celui dans lequel effectivement la politique est conçue et pratiquée tout entière au service exclusif de l'économie (du capital en fait) – les Etats Unis évidemment – est le meilleur modèle pour « tous ». Ses institutions et ses pratiques doivent être imitées par tous ceux qui espèrent être présents sur la scène mondiale.

(iv) Il n'y aurait pas d'alternative au modèle proposé, fondé sur les postulats économicistes, l'identité marché/démocratie et la réduction du politique au service de l'économique, l'option socialiste, tentée en Union soviétique et en Chine, ayant démontré qu'elle était à la fois inefficace en termes économiques et anti-démocratique au plan politique.

Autrement dit, les propositions formulées ci-dessus auraient les vertus de « vérités éternelles » (la « Raison ») révélées par le déploiement de l'histoire contemporaine. Leur triomphe est assuré, singulièrement depuis la disparition des expériences alternatives « socialistes ». Nous serions

bien parvenus, comme on l'a dit, au terme de l'histoire. La Raison historique a triomphé. Ce triomphe signifie donc que nous vivons dans le meilleur des mondes, au moins potentiellement, au sens qu'il le sera effectivement lorsque les idées sur lesquelles il est fondé seront admises par tous et mises en œuvre partout. Toutes les tares de la réalité d'aujourd'hui ne sont dues qu'au seul fait que ces principes éternels de la Raison ne sont pas encore mis en œuvre dans les sociétés qui souffrent de ces déficiences – singulièrement celles du Sud.

Dans cette vision simpliste et exacerbée de la modernité la diversité n' a plus sa place.

L'hégémonie des Etats Unis, expression normale de leur position d'avant garde dans la mise en œuvre de la Raison (libérale, forcément), est de ce fait, à la fois incontournable et de surcroît favorable au progrès de l'humanité toute entière. Il n'y a pas « d'impérialisme américain », mais seulement un leadership gentil (« benign », - indolore – comme le qualifie les intellectuels libéraux américains).

En fait, ces « idées » ne sont rien d'autre que des billevesées, fondées sur une para science – l'économie dite « pure » - et une idéologie d'accompagnement – le « post modernisme ». L'économie « pure » n'est pas la théorie du monde réel – le capitalisme réellement existant – mais celle d'un capitalisme imaginaire. Elle n'est pas même une théorie rigoureuse de celui-ci, dont les fondements et le développement des arguments méritent le qualificatif de « cohérents ». Elle n'est qu'une para science, plus proche en fait de la sorcellerie que des « sciences de la nature » dont elle prétend imiter le modèle. Quant au post modernisme, il ne constitue qu'un discours d'accompagnement, appelant à n'agir que dans les limites du système libéral, à s'y « ajuster ».

La reconstruction d'une politique citoyenne exige que les mouvements de résistance, de protestation et de luttes contre les effets réels de la mise en œuvre de ce système se libèrent du virus libéral.

2. Il s'agit là d' une véritable dérive. Car dans son déploiement en deux temps – la philosophie bourgeoise des Lumières puis son dépassement critique par les idéologies du socialisme , le marxisme en particulier – la modernité s'affirmait à la fois contradictoire et inachevée . Le libéralisme mondialisé qui a le vent en poupe aujourd'hui ignore la contradiction qui caractérise le monde réel façonné par la modernité capitaliste qu'elle proclame « achevée » (la fin de l'histoire). Elle ignore le fait que, sous les contraintes limitantes du capitalisme, la modernité promet beaucoup plus qu'elle ne peut produire et génère de ce fait des espoirs inassouvis.

La modernité amorce une avancée sociale potentielle gigantesque que résume le terme d'émancipation et dont témoigne les progrès de la démocratie politique, si limités aient-ils été. Elle a donné une légitimité à l'action des classes dominées, exploitées et opprimées et permis que celles-ci arrachent progressivement au pouvoir du capital dominant des droits démocratiques qui n'ont jamais été produits spontanément par la logique de l'expansion capitaliste et de l'accumulation. Elle a libéré un potentiel de transformation politique permettant l'épanouissement de la lutte des classes, établissant entre ces deux termes – politique et luttes de classes – le sens d'une équivalence qui leur donne toute leur force. Mais en même temps elle a

inventé et développé les moyens qui lui permettaient de réduire la puissance potentielle de la démocratie émancipatrice.

Simultanément le capitalisme que la modernité accompagnait a entraîné un développement des forces productives à un rythme jamais connu auparavant dans l'histoire. Le potentiel de ce développement permettrait de résoudre les grands problèmes matériels de l'ensemble de l'humanité. Mais la logique qui commande l'accumulation capitaliste interdit qu'il en soit ainsi, approfondissant au contraire sans cesse une polarisation de la richesse à une échelle inconnue jusque là dans l'histoire universelle.

Les peuples contemporains sont donc confrontés aux défis que constituent le capitalisme et la modernité réellement existants. L'idéologie dominante s'emploie aujourd'hui simplement à ignorer le défi. Cette ignorance est exprimée d'une manière naïve, en dépit de la sophistication éventuelle de son langage, par les idéologues du libéralisme. Ce « discours des repus » ne reconnaît qu'une seule valeur humaine à laquelle elle réduit la modernité : la liberté individuelle. Au prix d'ignorer que cette liberté devient, dans le cadre du capitalisme, celle qui permet aux plus forts d'imposer leur loi aux autres, que cette liberté est parfaitement illusoire pour la grande majorité (l'hypothèse libérale imagine que chaque individu peut devenir un Rockefeller comme on disait naguère que chaque soldat possédait dans son sac à dos un bâton de maréchal), qu'elle heurte de front l'aspiration à l'égalité qui constitue le fondement de la démocratie.

Cette même idéologie fondamentale est partagée par tous les défenseurs du système – pour lesquels le capitalisme constitue un horizon indépassable, la « fin de l'histoire ». Les plus extrémistes n'hésitent pas à accepter que la société soit conçue comme une jungle « d'individus », à sacrifier l'intervention pacifiante éventuelle de l'Etat à des principes d'une gestion qui réduit le pouvoir public aux fonctions d'un instrument au service exclusif des « gagnants ». D'autres souhaitent donner un visage humain à cette dictature et tentent d'atténuer l'extrémisme du principe exclusif de la liberté individuelle en le diluant dans des propositions qui lui associent d'autres considérations pragmatiques de justice sociale et de « reconnaissance des différences », communautaires entre autre. Le post modernisme, par son invitation à « accepter » et à « s'ajuster » à la réalité contemporaine, à la « gérer » au ras des pâquerettes au mieux du possible immédiat sans plus, s'inscrit également dans cette perspective de négation du défi.

Pour les grandes majorités cette modernité en question est tout simplement odieuse, hypocrite, fondée sur la pratique cynique du « deux poids, deux mesures ». Leur rejet est donc violent, et cette violence est parfaitement légitime. Le capitalisme réellement existant et la modernité qui l'accompagne n'ont rien à proposer à ces majorités.

Le capitalisme est dès l'origine et en permanence traversé par des contradictions insurmontables qui invitent à penser son dépassement.

Ce besoin social s'exprime très tôt et dans tous les grands moments de l'histoire moderne. On le retrouve actif dans les trois grandes révolutions des temps modernes, la française, la russe et la chinoise. La révolution française occupe de ce fait une place exceptionnelle dans l'histoire moderne. L'aile jacobine radicale prend très tôt la mesure des contradictions du projet bourgeois et en exprime clairement la nature, à savoir que le libéralisme économique est l'ennemi de la démocratie. Elle tentera de faire triompher un concept de révolution populaire qui dépassait les

« exigences objectives » du moment, c'est à dire l'accomplissement des tâches strictement bourgeoises. De ce courant radical sortira donc une première génération de critiques communistes du capitalisme naissant (les babouvistes). De la même manière les révolutions russe et chinoise se projettent bien en avant des tâches qui s'imposaient immédiatement à leurs sociétés, et se proposeront un objectif communiste qui les dépassait largement. Ce n'est donc pas un hasard si chacune de ces trois grandes révolutions - à la différence des autres - a été suivie d'une restauration. Les avancées qui les ont marqué dans leur grand moment demeurent néanmoins des symboles vivants pour l'avenir, ayant mis au cœur de leur projet l'égalité des êtres humains et leur libération de l'aliénation marchande, avec une précocité toute particulière en ce qui concerne la révolution française.

D'une manière générale les conditions historiques qui ont accompagné le développement du capitalisme en Europe ont favorisé le mûrissement, dans les classes dominées, d'une conscience de classe politique. Celle-ci apparaît très tôt, dès les premières décennies du XIXe siècle, inspirées par les avancées les plus radicales de la révolution française. A la fin du siècle elle inspire la constitution de grands partis ouvriers qui contraindront le capital, au cours du XXe siècle, à « ajuster » à des revendications sociales qui ne ressortissent pas de la logique exclusive de l'accumulation du capital. La valeur « égalité » s'impose alors, en complément conflictuel avec celle de la « liberté ».

L'aliénation marchande conduit à privilégier la liberté parmi les valeurs humaines. Celle de l'individu en général certes, mais en particulier celle de l'entrepreneur capitaliste dont elle libère l'énergie et renforce le pouvoir économique. Par contre l'égalité ne procède pas directement des exigences du capitalisme, sauf dans sa dimension la plus immédiate, celle de l'égalité (partielle) des droits permettant d'une part l'épanouissement de la liberté d'entreprise et condamnant d'autre part le travailleur libéré à se soumettre au statut de salarié – vendeur de force de travail elle même marchandise. A un niveau plus élevé la valeur « égalité » entre en conflit avec celle de « liberté ». Or dans l'histoire d'une partie de l'Europe, si ce n'est celle de tout le continent, dans celle de la France en particulier, les deux valeurs sont proclamées sur pied d'égalité, comme dans la devise de la République. Ce n'est pas un hasard.

L'histoire complexe de l'Europe débouchait finalement sur un concept dual articulant l'économie d'une part et le politique d'autre part dans une dialectique qui respecte l'autonomie de chacun des deux termes.

3. La dérive est définie précisément par l'abandon de la dualité économie / politique à laquelle est substitué un concept unilatéral d'économie » sans politique ».

Les conditions propres à la formation historique de la société nord américaine prédisposaient à cette dérive , à laquelle l' Europe avait plus ou moins résisté jusqu'ici.

La culture politique est le produit de l'histoire envisagée dans sa longue durée, laquelle est toujours, bien entendu, propre à chaque pays. Celle des Etats Unis est sur ce plan, marquée par des spécificités qui tranchent avec celles qui caractérisent l'histoire sur le continent européen : la fondation de la Nouvelle Angleterre par des sectes protestantes extrémistes, le génocide des

Indiens, l'esclavage des Noirs, le déploiement de « communautarismes » associés à la succession des vagues de migrations du XIXe siècle.

Les sectes protestantes qui se sont trouvées dans l'obligation d'émigrer de l'Angleterre du XVIIe siècle avaient développé une interprétation fort particulière du christianisme, que ne partagent ni les Catholiques et les Orthodoxes, ni même – du moins au même degré d'extrémisme – la majorité des Protestants européens, y compris bien entendu les Anglicans, dominants dans les classes dirigeantes de l'Angleterre. La Réforme dans son ensemble rétablissait l'Ancien Testament que le Catholicisme et l'Orthodoxie avaient marginalisé dans une interprétation du Christianisme non comme faisant suite au judaïsme, mais comme rupture avec celui-ci. Je renvoie ici à ce que j'ai écrit ailleurs sur le sujet des spécificités réelles ou prétendues du Christianisme, de l'Islam et du Judaïsme. L'usage, devenu courant, du qualificatif de « judéo-chrétien », popularisé par l'expansion du discours américain-protestant, témoigne de ce renversement dans la vision des rapports entre ces deux religions monothéistes, auquel les Catholiques (mais pas les Orthodoxes) se sont ralliés sans grande conviction, mais plutôt par opportunisme politique.

La Réforme, comme on le sait, a été associée à la naissance du capitalisme dans une relation de cause à effet interprétée de manières fort différentes dans la pensée sociale moderne. On connaît la version popularisée de la thèse de Max Weber, devenue célèbre et certainement dominante dans le monde anglo-saxon et protestant, selon laquelle la Réforme aurait permis le capitalisme. Thèse venue en contrepoint – voulu je crois – de celle de Marx qui lit la Réforme comme un effet des transformations occasionnées par la formation du capitalisme. D'où la variété des protestantismes, selon que s'exprime à travers eux la protestation de classes populaires victimes du capitalisme naissant, ou des stratégies de classes dominantes.

Les fragments d'idéologies et les systèmes de valeurs qui s'expriment sur ce terrain du religieux gardent toutes les marques de formes primitives de réactions au défi capitaliste. La Renaissance avait été plus loin par certains de ses aspects (Macchiavel en est l'un de témoins les plus éloquents). Or la Renaissance se déploie en terrain catholique (l'Italie). Et la gestion de certaines villes italiennes comme de véritables sociétés commerciales dirigées par le syndicat des actionnaires les plus riches (Venise en est le prototype) établit un rapport avec les formes premières du capitalisme plus franc encore que ne le sera le rapport protestantisme/capitalisme. Plus tard les Lumières qui se déploient dans des pays catholiques (la France) comme dans d'autres protestants (l'Angleterre, les Pays Bas et l'Allemagne) se situent plus dans la tradition laïque de la Renaissance que dans celle de la réforme religieuse. Enfin la Révolution française, par son caractère radical, donne à la laïcité sa pleine vigueur, quittant délibérément le terrain des réinterprétations religieuses pour se situer sur celui de la politique moderne, qui est largement le produit de son invention.

Or la forme particulière du protestantisme implantée en Nouvelle Angleterre va être appelée à marquer l'idéologie américaine d'une empreinte forte jusqu'à nos jours. Car elle sera le moyen par lequel la nouvelle société américaine partira à la conquête du continent, légitimant celle-ci dans des termes puisés dans la Bible (la conquête violente par Israël de la terre promise, thème répété à satiété dans le discours nord américain). Par la suite les Etats Unis étendront à la planète entière leur projet de réaliser l'œuvre que « Dieu » leur a ordonné d'accomplir. Car le peuple des

Etats Unis se vit comme le « peuple élu » - synonyme dans les faits de Herrenvolk, pour reprendre la terminologie nazie parallèle. Nous en sommes bien là aujourd'hui.

Les vagues successives d'immigration ont également joué leur rôle dans le renforcement de l'idéologie américaine. Les immigrants ne sont certainement pas responsables de la misère et de l'oppression qui sont à l'origine de leur départ. Ils en sont au contraire les victimes. Mais les circonstances – c'est à dire leur émigration – les conduisent à renoncer à la lutte collective pour changer les conditions communes à leurs classes ou groupes dans leur propre pays, au profit d'une adhésion à l'idéologie de la réussite individuelle dans le pays d'accueil. Cette adhésion est encouragée par le système américain dont elle fait l'affaire à la perfection. Elle retarde la prise de conscience de classe, qui, à peine a-t-elle commencé à mûrir, doit faire face à une nouvelle vague d'immigrants qui en fait avorter la cristallisation politique. Mais simultanément la migration encourage la « communautarisation » de la société américaine. Car le « succès individuel » n'exclut pas l'insertion forte dans une communauté d'origine (les Irlandais, les Italiens etc.), sans laquelle l'isolement individuel risquerait d'être insupportable. Or ici encore le renforcement de cette dimension de l'identité – que le système américain récupère et flatte – se fait au détriment de la conscience de classe et de la formation du citoyen.

Alors qu'à Paris le peuple s'apprêtait à partir « à l'assaut du ciel » (je fais ici référence à la Commune de 1871), aux Etats Unis les gangs constituées par les générations successives d'immigrants pauvres (irlandais, italiens etc.) s'entre-tuaient, manipulés avec un cynisme parfait par les classes dominantes.

Aux Etats Unis il n'y a pas de parti ouvrier, il n'y en a jamais eu. Les syndicats ouvriers, puissants, sont « apolitiques ». Ils le sont dans tous les sens du terme, n'ayant ni référence à un parti qui leur serait proche par nature, ni été capables de se substituer à son absence en produisant eux mêmes une idéologie socialiste. Ils partagent avec toute la société l'idéologie libérale qui domine sans rivale. Ils se battent sur des terrains limités et précis de revendications qui ne remettent pas en cause le libéralisme. En un sens ils sont « post modernistes », l'ont toujours été.

Les idéologies communautaires ne pouvaient pas constituer un substitut à l'absence d'une idéologie socialiste de la classe ouvrière. Même pour la plus radicale parmi celles-ci, celle de la communauté noire. Car par définition le communautarisme s'inscrit dans le cadre du racisme généralisé qu'il combat sur son propre terrain, sans plus.

Le résultat est que la société américaine méprise l'égalité. L'inégalité extrême n'est pas seulement tolérée, elle est prisée comme symbole de la « réussite » que la liberté promet. Or liberté sans égalité égale sauvagerie. La violence sous toutes ses formes que cette idéologie unilatérale produit n'est pas le fruit du hasard et n'est en aucune manière un motif de radicalisation, bien au contraire. La culture dominante dans les sociétés européennes avait jusqu'à présent combiné avec moins de déséquilibre les valeurs de liberté et d'égalité ; cette combinaison constituait d'ailleurs le fondement du compromis historique de la social démocratie. Il reste que malheureusement l'évolution de l'Europe contemporaine tend à rapprocher la société et la culture de ce continent de celles des Etats Unis, érigées en modèles et objets d'une admiration peu critique envahissante.

L'un des aspects les plus négligés dans l'analyse des différences qui opposent les idéologies « européennes » (dans leur diversité) à l'idéologie américaine concerne l'impact de la Philosophie des Lumières dans leur formation respective.

Comme on le sait la Philosophie des Lumières est l'élément de démarrage décisif dans la constitution des cultures et des idéologies de l'Europe moderne, au point que son impact soit demeuré majeur jusqu'à nos jours. C'est vrai non seulement pour les centres précoces du capitalisme en formation, qu'ils soient catholiques (France) ou protestants (Angleterre et Pays Bas), mais tout autant pour l'Allemagne et même la Russie. Par contre la Philosophie des Lumières n'a eu qu'un impact marginal aux Etats Unis, n'ayant en fait intéressé qu'une frange « aristocratique » (et esclavagiste !) représentée à la perfection par Jefferson, Madison et quelques autres, la Nouvelle Angleterre des sectes demeurant imperméable à son esprit critique. Sa culture dominante est plus proche des Sorcières de Salem que des Lumières « impies ».

Ce qui en est résulté, s'affermissant au fur et à mesure que se renforçait la bourgeoisie « yankee » issue d'abord de la Nouvelle Angleterre, c'est une substitution simple, et fautive : que la « Science » - (entendez les Sciences dures – la Physique) - commande le devenir de la société. C'est sans doute l'une des opinions communes les plus partagées aux Etats Unis, depuis plus d'un siècle, à la fois dans les classes dominantes et, par répercussion, dans le peuple.

J'explique, à partir de cette substitution, quelques uns des traits saillants de l'idéologie américaine. D'abord l'insignifiance de sa philosophie, réduite à la version la plus misérable de l'empirisme. Ensuite sa recherche éperdue de réduire les sciences de l'être humain et de la société à des sciences « pures » (et « dures ») : l'économie « pure » substituée à l'économie politique, la « science des gènes » à l'anthropologie et à la sociologie. Cette dernière dérive rapproche beaucoup, hélas, l'idéologie américaine contemporaine de celle que les Nazis avaient promue et a trouvé sans doute un terrain facilité par le racisme profond produit par l'histoire des Etats Unis. Autre dérive qui résulte de cette vision de la « Science » : l'attraction pour des constructions cosmologiques (le « Big Bang » en est l'expression la plus populaire). Les Lumières avaient fait comprendre que la Physique est la science des « parcelles de l'univers choisies comme terrains de la recherche », pas la science de l'Univers dans sa totalité, qui est un concept métaphysique, donc non scientifique. La pensée américaine est, sur ce terrain, plus proche de la vision prémoderne (pour ne pas dire moyen âgeuse) préoccupée avant tout de concilier Foi et Raison que de la tradition scientifique moderne. Cette dérive – en arrière – convenait bien aux sectataires du protestantisme de la Nouvelle Angleterre comme à la société baignant dans la religiosité diffuse qu'elle a produite.

La combinaison propre à la formation historique de la société des Etats Unis – idéologie religieuse « biblique » dominante et absence de parti ouvrier – a produit finalement une situation encore sans pareille, celle d'un parti de facto unique, le parti du capital.

Les deux segments qui constituent ce parti unique partagent le même libéralisme fondamental. L'un et l'autre s'adressent à la seule minorité – 40 % de l'électorat – qui « participe » à ce type de vie démocratique tronquée impuissante qu'on leur offre. Chacun d'eux a sa clientèle propre - dans les classes moyennes, puisque les classes populaires ne votent pas – et y a adapté son langage. Chacun d'eux cristallise en son sein un conglomerat d'intérêts capitalistes segmentaires (les « lobbies ») ou de soutiens « communautaires ».

La démocratie américaine constitue aujourd'hui le modèle avancé de ce que j'appelle « la démocratie de basse intensité ». Son fonctionnement est fondé sur une séparation totale entre la gestion de la vie politique, assise sur la pratique de la démocratie électorale, et celle de la vie économique, commandée par les lois de l'accumulation du capital. Qui plus est cette séparation n'est pas l'objet d'un questionnement radical, mais fait plutôt partie de ce qu'on appelle le consensus général. Or cette séparation annihile tout le potentiel créateur de la démocratie politique. Elle castré les institutions représentatives (parlements et autres), rendues impuissantes face au « marché » dont elles acceptent les diktats. Voter démocrate, voter républicain ; cela n'a aucune importance puisque votre avenir ne dépend pas de votre choix électoral mais des aléas du marché.

L'Etat américain est, de ce fait, au service exclusif de l'économie (c'est à dire du capital dont il est le fidèle serviteur exclusif, sans avoir à se soucier d'autres intérêts sociaux). Il peut l'être parce que la formation historique de la société américaine a bloqué – dans les classes populaires – la maturation d'une conscience politique de classe.

4. La modernité exacerbée dans les formes du libéralisme sans contraintes décrite dans les paragraphes précédents est à l'origine d'un conflit idéologique grandissant au sein de l'aire culturelle « occidentale » dont l'expression la plus aigüe oppose dans le moment actuel l'Europe aux Etats Unis.

Les développements précédents ont permis de repérer l'origine de la différence qui paraît encore visible aujourd'hui entre la société et la culture américaines d'une part, celles de l'Europe d'autre part. Le fonctionnement et les intérêts du capital dominant aux Etats Unis et en Europe ne sont probablement pas aussi différents qu'on le suggère parfois (par l'opposition bien connue du « capitalisme anglo-saxon » et du « capitalisme rhénan »). La conjonction de leurs intérêts explique sans doute la solidité de la « triade » (Etats Unis-Europe-Japon). Mais les jugements de la société, les projets sociétaux qui hantent les esprits, même d'une manière implicite, sont passablement différents. Aux Etats Unis la valeur liberté occupe seule tout le terrain sans que cela ne fasse problème. En Europe celle-ci est sans arrêt contrebalancée par un attachement à la valeur égalité avec laquelle elle doit composer.

Il reste que l'alignement des segments dominants du capital transnationalisé européen sur le libéralisme sans contraintes menace l'Europe qui n'est pas à l'abri d'une dérive appauvrissante de même nature. Avec le ralliement libéral de ses partis socialistes et la crise du monde du travail elle y est déjà bel et bien engagée. Mais l'Europe pourrait l'éviter. Car l'Etat a été en Europe (et peut redevenir) le point de passage obligé de la confrontation des intérêts sociaux, et, à partir de là favoriser les compromis historiques qui donnent un sens et une portée réelle à la pratique démocratique. Si l'Etat n'est pas contraint de remplir cette fonction par les luttes de classes et des luttes politiques qui gardent leur autonomie vis à vis des logiques exclusives de l'accumulation du capital, alors la démocratie devient une pratique dérisoire, ce qu'elle est aux Etats Unis.

L'idéologie américaine est un libéralisme sans contraintes déguisé en fondamentalisme para religieux et emballé dans une rhétorique « démocratique » insipide. Cette idéologie remplit les fonctions que le pouvoir attend d'elle. Car bien entendu l'idéologie américaine en question n'est

pas la cause de l'expansion impérialiste des Etats Unis. Celle-ci obéit à la logique de l'accumulation du capital, dont elle sert les intérêts (tout à fait matériels). Mais cette idéologie convient à merveille. Elle brouille les cartes.

L'idéologie européenne suivra-t-elle l'exemple de cette dérive , fût-ce sans déguisement para religieux ?

Par ailleurs l'exacerbation de la modernité « occidentale » à la dérive s'articule alors avec les dérives complémentaires – en dépit de leur opposition apparente- qui frappent les périphéries du système et dont j' examine dans ce qui suit les exemples arabes et africains.

IV. Dans le monde arabe : la dérive de l' Islam politique

1. L'erreur fatale est de croire que l'émergence de mouvements politiques mobilisateurs de larges masses se revendiquant de l'Islam est le produit inévitable de l'irruption sur la scène de peuples culturellement et politiquement arriérés incapables de comprendre un autre langage que celui de leur obscurantisme quasi atavique. Erreur hélas largement diffusée par les médias dominants, simplificateurs, repris dans les discours pseudo-scientifiques de l'eurocentrisme et du mauvais « orientalisme ». Des discours fondés sur le préjugé que seul l'Occident pouvait inventer la modernité, tandis que les peuples musulmans seraient enfermés dans une « tradition » immuable qui les rend incapables de comprendre la portée du changement nécessaire.

Les peuples musulmans et l'Islam ont une histoire, tout comme ceux des autres régions du monde, qui est l'histoire d'interprétations diverses des rapports entre la raison et la foi, celle des transformations et des adaptations mutuelles de la société et de sa religion. Mais la réalité de cette histoire est niée non seulement par les discours eurocentriques, mais tout également par les mouvements contemporains qui se réclament de l'Islam. Les un et les autres partagent en effet le même préjugé culturaliste en vertu duquel les « spécificités » propres aux différentes trajectoires des peuples et aux religions qui sont les leurs seraient de nature intangible, incommensurable et transhistorique. A l'eurocentrisme des occidentaux l'Islam politique contemporain n'oppose qu'un eurocentrisme inversé.

L'émergence des mouvements qui se réclament de l'Islam est en fait l'expression d'une révolte violente contre les effets destructeurs du capitalisme réellement existant, contre la modernité inachevée, tronquée et trompeuse qui l'accompagne. C'est l'expression d'une révolte parfaitement légitime contre un système qui n'a rien à offrir aux peuples en question.

2. Le discours de l'Islam proposé en alternative à la modernité capitaliste (à laquelle sont assimilées sans nuance les expériences de modernité des socialismes historiques) est de nature politique et nullement théologique. Les qualificatifs d'intégriste et de fondamentaliste dont on l'affuble souvent ne correspondent en rien à ce discours qui d'ailleurs n'y fait guère allusion sauf chez certains intellectuels musulmans contemporains qui s'adressent dans ces termes plus à l'opinion occidentale qu'à la leur.

L'Islam proposé est en l'occurrence l'adversaire de toute théologie de la libération. L'Islam politique appelle à la soumission, pas à l'émancipation. La seule tentative de lecture de l'Islam qui allait dans le sens de l'émancipation fut celle du soudanais Mahmoud Taha. Condamné à

mort et exécuté par le pouvoir de Khartoum, Taha n'a été revendiqué par aucun parti de la mouvance islamique, ni « radical », ni " modéré " et n'a été défendu par aucun des intellectuels qui se revendiquent de la " renaissance islamique " ou même seulement expriment le souhait de dialoguer avec ces mouvements .

Les hérauts de la " renaissance islamique " en question ne s'intéressent pas à la théologie et ne font jamais référence aux grands textes qui la concernent . Sur ce plan ce qu'ils entendent par Islam paraît n'être qu'une version conventionnelle et sociale de la religion , réduite au respect formel et intégral de la pratique rituelle . L' Islam en question définirait une " communauté " à laquelle on appartient par héritage, comme l'ethnicité, et non une conviction personnelle intime et forte. Il s'agit seulement d'affirmer une « identité collective », rien de plus. C'est la raison pour laquelle l'expression d'Islam politique, par laquelle l'ensemble de ces mouvements sont qualifiés dans les pays arabes est certainement plus exacte.

3. L'Islam politique moderne avait été inventé par les orientalistes au service du pouvoir britannique en Inde, avant d'être repris tel quel par le pakistanais Mawdudi. Il s'agissait de « prouver » que les Musulmans croyants ne sont pas autorisés à vivre dans un Etat qui ne serait pas lui-même islamique – anticipant sur la partition de l'Inde – parce que l'Islam ignorerait la possibilité d'une séparation entre l'Etat et la religion. Les orientalistes en question ont omis d'observer que les Anglais du XIIIe siècle n'auraient pas davantage conçu leur survivance hors de la Chrétienté !

Abul Ala Al Mawdudi reprend donc le thème selon lequel le pouvoir émane de Dieu et de lui seul (wilaya al faqih), refusant le concept de citoyens ayant le droit de légiférer, l'Etat n'ayant que la charge d'appliquer la loi définie une fois pour toute (la « charia »). Joseph de Maistre avait déjà écrit des choses analogues accusant la Révolution du crime d'avoir inventé la démocratie moderne et l'émancipation de l'individu.

Récusant le concept de la modernité émancipatoire, l'Islam politique refuse le principe même de la démocratie – le droit pour la société de construire son avenir par la liberté qu'elle se donne de légiférer. Le principe de la Shura que l'Islam politique prétend être la forme islamique de la démocratie ne l'est pas, étant prisonnier de l'interdit de l'innovation (ibda), n'acceptant à la rigueur que celui de l'interprétation de la tradition (ijtihad). La Shura n'est que l'une des multiples formes de la consultation qu'on trouve dans toutes les sociétés pré-modernes, pré-démocratiques. Bien sûr l'interprétation a parfois été le véhicule de transformations réelles, imposées par des exigences nouvelles. Mais il reste que par son principe même – le refus du droit à la rupture avec le passé – celle-ci enferme dans l'impasse le combat moderne pour le changement social et la démocratie. Le parallèle prétendu entre les partis islamiques – radicaux ou modérés puisque tous adhèrent à ces mêmes principes « anti-modernistes » au nom de la prétendue spécificité de l'Islam – et les partis démocrates-chrétiens de l'Europe moderne n'a donc rigoureusement aucune validité, bien que les médias et la diplomatie des Etats Unis y fassent sans cesse allusion pour légitimer leur soutien à des régimes éventuellement « islamistes ». La démocratie chrétienne s'inscrit dans la modernité, dont elle accepte le concept fondamental de démocratie créatrice comme l'essentiel de celui de laïcité. L'Islam politique refuse la modernité. Il le proclame, sans être à même d'en comprendre le sens.

L'Islam proposé ne mérite donc certainement pas d'être qualifié de « moderne » ; et les arguments appelés au secours sur ce terrain par les amis du « dialogue » sont d'une platitude extrême, allant de l'usage des cassettes par ses propagandistes à l'observation que ceux-ci se recrutent dans des couches « éduquées » -ingénieurs par exemple ! Le discours de ces mouvements ne connaît d'ailleurs guère que l'Islam wahabite qui rejette tout ce que l'interaction entre l'Islam historique et la philosophie grecque avait produit en son temps, comme il se contente de ressasser les écrits plats du plus réactionnaire des théologiens du Moyen Age – Ibn Taymiya. Bien que certains de ses hérauts qualifient cette interprétation de « retour aux sources » (voire à l'Islam du temps du Prophète), il ne s'agit en réalité que d'un retour aux conceptions en vigueur il y a deux cents ans, ceux d'une société arrêtée dans son développement depuis plusieurs siècles.

4. L'Islam politique contemporain n'est pas le produit d'une réaction aux abus prétendus de la laïcité, comme on le dit malheureusement trop souvent.

Car aucune société musulmane des temps modernes - sauf dans la défunte Union Soviétique – n'a jamais été véritablement laïque, encore moins frappée par les audaces d'un pouvoir « athé » agressif quelconque. L'Etat semi moderne de la Turquie kémaliste, de l'Egypte nassérienne, de la Syrie et de l'Irak baathistes, s'était contenté de domestiquer les hommes de religion (comme cela s'était souvent produit auparavant) pour leur imposer un discours destiné exclusivement à légitimer ses options politiques. L'amorce d'une idée laïque n'existait que dans certains milieux intellectuels critiques. Elle n'avait pas beaucoup de prise sur l'Etat ; et celui-ci, emporté par son projet nationaliste a parfois reculé sur ce plan, comme en témoigne l'évolution inquiétante inaugurée du temps même de Nasser, opérant une rupture avec la politique que le Wafd avait adoptée depuis 1919. L'explication de cette dérive est peut être évidente : refusant la démocratie les régimes en question on lui substituait « l'homogénéité de la communauté », dont on voit le danger grandir jusque dans la démocratie en régression de l'Occident contemporain lui même (cf. Diversité héritée du passé et diversité dans l'invention du futur).

L'Islam politique propose de parachever une évolution déjà largement entamée dans les pays concernés, visant à rétablir un ordre théocratique conservateur sans fard associé à un pouvoir politique de type « mamelouk ». La référence à cette caste militaire dirigeante jusqu'à il y a deux siècles, se plaçant au-dessus de toute loi (en feignant de ne connaître sur ce plan que la « charia »), accaparant les bénéfices de la vie économique et acceptant – au nom du « réalisme » - de s'intégrer en position subalterne dans la mondialisation capitaliste de l'époque, vient d'emblée à l'esprit de quiconque observe tant les régimes post nationalistes dégradés de la région que les nouveaux régimes prétendus islamiques, leurs frères jumeaux.

5. Il n'y a, de ce point de vue fondamental, guère de différence entre les courants dits « radicaux » de l'Islam politique et ceux qui voudraient se donner un visage « modéré ». Le projet des uns et des autres est identique.

Le cas de l'Iran lui même n'échappe pas à la règle générale, en dépit des confusions qui ont été à l'origine de son succès, dues à la concomitance entre l'essor du mouvement islamiste et la lutte conduite contre la dictature du Shah socialement rétrograde et politiquement pro-américaine. Dans un premier temps les extravagances extrémistes du pouvoir théocratique étaient compensées par ses positions anti-impérialistes, dont il tirait sa légitimité et qui lui donnait un écho de

popularité puissant au delà des frontières de l'Iran. Mais progressivement le régime devait démontrer qu'il était incapable de relever le défi d'un développement économique et social novateur. La « dictature des turbans » (les hommes de religion) qui avait pris la relève de celle des « casquettes » (des militaires et des technocrates), comme on le dit en Iran, se solde par une fantastique dégradation des appareils économiques du pays. L'Iran qui se targuait de « faire comme la Corée », se range aujourd'hui dans le groupe des pays du « quart monde ». L'insensibilité de l'aile dure du pouvoir aux problèmes sociaux auxquels les classes populaires du pays sont confrontées est à l'origine de sa relève par ceux qui se sont auto-qualifiés de « réformateurs » porteurs d'un projet capable certes d'atténuer les rigueurs de la dictature théocratique, mais sans renoncer pour autant à son principe – inscrit dans la constitution (« wilaya al faqih ») – sur lequel repose le monopole d'un pouvoir amené alors progressivement à renoncer à ses postures « anti impérialistes » pour intégrer le monde comprador banal du capitalisme des périphéries. Le système de l'Islam politique est en Iran dans l'impasse. Les luttes politiques et sociales dans lesquelles le peuple iranien est désormais ouvertement engagé devront conduire un jour ou l'autre au rejet du principe même de la « wilaya al faqih » qui place le collègue des hommes de religion au dessus de toutes les institutions de la société politique et civile. C'est la condition de leur succès.

L'Islam politique n'est en définitive rien de plus qu'une adaptation au statut subalterne du capitalisme comprador. Sa forme prétendue « modérée » constitue de ce fait probablement le danger principal qui menace les peuples concernés, la violence des « radicaux » n'ayant d'autres fonctions que de déstabiliser l'Etat pour permettre l'installation du nouveau pouvoir comprador. Le soutien lucide que les diplomaties des pays de la Triade alignés derrière les Etats Unis apportent à cette « solution » au problème est parfaitement cohérent avec leur volonté d'imposer l'ordre libéral mondialisé au service du capital dominant.

6. Les deux discours du capitalisme libéral mondialisé et de l'Islam politique ne sont pas conflictuels mais au contraire parfaitement complémentaires. L'idéologie des « communautarismes » à l'américaine que l'air du temps s'emploie à populariser oblitère la conscience et les luttes sociales pour leur substituer de prétendues « identités » collectives qui les ignorent. Cette idéologie est donc parfaitement instrumentalisée par la stratégie de domination du capital parce qu'elle transfère les luttes de l'aire des contradictions sociales réelles au monde de l'imaginaire dit culturel, transhistorique et absolu. Or l'Islam politique est précisément un « communautarisme ».

Les diplomaties des puissances du G7 et singulièrement celle des Etats Unis savent ce qu'elles font en choisissant de soutenir l'Islam politique. Elles l'ont fait en Afghanistan, qualifiant ses Islamistes de « combattants de la liberté » (!) contre « l'horrible dictature du communisme », qui n'était en fait qu'un projet de despotisme éclairé, moderniste, national populiste, ayant eu l'audace d'ouvrir les écoles aux filles. Elles continuent à le faire de l'Egypte à l'Algérie. Elles savent que le pouvoir de l'Islam politique a la vertu – pour elles – de réduire à l'impuissance les peuples concernés et par conséquent de s'assurer sans difficulté de leur compradorisation.

Avec le cynisme qui le caractérise, l'establishment américain sait tirer un second profit de l'Islam politique. Les « dérives » des régimes qu'il inspire – les taliban par exemple – (qui ne sont en rien des dérives mais bel et bien inscrits dans la logique de leurs programmes) peuvent être exploitées chaque fois que l'impérialisme estime utile d'intervenir, brutalement s'il le faut. La

« sauvagerie » attribuée aux peuples qui sont les premières victimes de l’Islam politique permet d’alimenter « l’islamophobie ». Cela fait accepter plus facilement la perspective d’un « apartheid à l’échelle mondiale » qui est l’aboutissement logique et nécessaire d’une expansion capitaliste toujours plus polarisante.

Les seuls mouvements politiques se réclamant de l’Islam qui sont condamnés sans nuance par les puissances du G7 sont ceux qui s’inscrivent – par la conjoncture locale objective – dans des luttes anti-impérialistes : Hezbollah au Liban, Hamas en Palestine. Ce n’est pas un hasard.

V. La dérive ethniciste en Afrique : le cas de l’ Ethiopie

1. Les réactions de dérive des victimes de l’expansion capitaliste face au défi que constitue alors la modernité prennent des formes diverses. L’ ethnicisme en est une, particulièrement ravageuse en Afrique, mais non exclusivement dans cette région, comme on le voit par les exemples de l’ Europe orientale.

La modernité triomphante produite par le flux de la libération nationale des années 1950 et 60 s’ était investie dans un projet de construction nationale transethnique , tant dans les Etats qui acceptaient la soumission aux exigences de l’impérialisme néo-colonial que dans ceux qui aspiraient à s’en libérer par le « socialisme » (en fait des formules nationales populistes) . Le reflux a remis en question la légitimité des pouvoirs issus de la libération nationale . Les classes dirigeantes aux abois ont alors le plus souvent cherché à reconstruire une légitimité nouvelle sur la base de l’ethnicité (ou de la religion) . Les classes populaires urbaines et les paysanneries avaient vécu leur « spécificité ethnique » sans conflit avec leur adhésion au projet national tant que celui-ci , dans son déploiement permettait l’espoir de mieux être .Ce ne sont pas les peuples mais les classes dirigeantes qui ont remis à l’honneur l’ »authenticité ethnique » . Le poisson pourrit par la tête , dit-on en Afrique.

Les exemples de ce modèle de dérive ne manquent pas . Dernier en date, la Cote d’ Ivoire , jadis saluée comme modèle triomphant de la modernité capitaliste .

Si je choisis ici le cas de l’ Ethiopie c’ est parce qu’il me paraît par beaucoup d’aspects exemplaire . L’ Ethiopie historique vivait dans un système de la famille féodale, originaire du Nord du pays puis étendu dans des formes particulières aux régions méridionales conquises au XIX ième siècle par Ménélik . Elle a connu par la suite deux formes de modernisation , la première franchement capitaliste mise en œuvre par l’ Empereur Hailé Selassié , la seconde nationale populiste sous la conduite du Derg et de Hailé Mariam Mengistu . L’épuisement successif de ces deux expériences de modernité est à l’origine de la dérive ethniciste promue par les classes dirigeantes au pouvoir à Addis Abeba.

2. Au cours de la période de « restauration impériale » qui a suivi la libération du pays (1942) jusqu’à la chute de l’Empire (1975), l’Ethiopie a fait l’objet de politiques systématiques de « modernisation » par son intégration dans le capitalisme mondial, promues par le pouvoir et sa classe dirigeante.

Dans ce cadre les membres de la classe dirigeante (généralement les « bonnes familles » de l’aristocratie, dont les enfants ont été en partie au moins éduqués pour occuper les meilleures

positions dans l'Etat modernisé ; mais aussi des « parvenus » - enrichis dans le commerce) se sont emparés, avec la complicité des autorités, de lots de terres agricoles importants parmi les meilleures. Ils y ont développé des productions exclusivement marchandes (pour l'exportation et le nouveau marché urbain en expansion), et ont eu recours à une diversité de moyens d'exploiter la main d'œuvre (salarier en partie, mais surtout fermages). De surcroît tous les moyens affectés par l'Etat au « développement agricole », qu'il s'agisse de crédits bancaires ou de subventions (pour les équipements importés), ont été exclusivement dirigés vers cette petite minorité de bénéficiaires du nouveau capitalisme agraire. Les travaux d'infrastructure de desserte (routes) ont également privilégié les régions concernées par cette expansion.

Rien – ou à peu près – n'a été fait pour le reste du pays rural, condamné de ce fait, à végéter. Mais on ne signale encore aucun « mouvement » paysan de révoltes, de protestation ou de revendications, sinon des explosions très localisées, sporadiques, comme il en avait toujours eu dans l'histoire ancienne du pays. Dans les régions touchées par la modernisation les paysans n'étaient donc que les « objets » passifs de la transformation sociale, non les « sujets » actifs de celle-ci.

La paupérisation produite par ce modèle de développement – en dépit des « succès » que traduisent les taux de croissance des productions d'exportation – a pris, avec les années 1970 de sécheresse et de famines – des allures dramatiques. Mais ce n'est pas le monde rural frappé qui a fait tomber la monarchie : c'est une révolte de l'armée (en guerre prolongée en Erythrée) et des élites urbaines radicalisées (les étudiants en particulier).

Le nouveau régime (le Derg – de 1975 à 1991) a procédé à une réforme agraire radicale, supprimant d'un trait de plume la presque totalité des formes médiévales d'exploitation de la paysannerie, mettant en place de ce fait une gigantesque « petite paysannerie » libre de petits propriétaires/exploitants familiaux. La réforme n'a pas été le produit d'un mouvement paysan, mais octroyée par la nouvelle classe politique dirigeante issue de segments de la petite bourgeoisie et des intellectuels urbains radicalisés, se revendiquant de ce fait du socialisme et même de sa version « marxiste léniniste ». Elle n'en a pas moins été très bien reçue par les paysans.

Le bilan de la période est mixte. Côté positif : des efforts (modestes mais réels) pour améliorer l'accès des paysans au crédit et aux facilités d'écoulement de leurs productions, des routes, et surtout des écoles et des centres de santé. On observe également des signes de naissance d'une conscience politique des masses rurales, produite par le complexe de soutiens et de conflits entre celles-ci et les administrations chargées de leur encadrement, qui ont pris la relève des anciennes aristocraties et de l'Eglise. Côté négatif : la bureaucratisation croissante de l'encadrement administratif des villages (et avec elle la corruption), des projets vagues et désordonnés de « coopératives », sans grande suite, mais surtout la ponction que le recrutement pour l'armée représentait.

3. La crise de ce système est toute entière le produit de conflits qui se sont développés à l'intérieur de la nouvelle classe dirigeante « étatiste-socialiste ».

Par delà la diversité des raisons de ces conflits et des formes de leur expression, on doit noter la dérive majeure à laquelle ils ont finalement conduit. Le « pouvoir » s'affirmait « pan éthiopien »,

refusant de faire une quelconque référence à la diversité des « ethnies » qui constituent la nation éthiopienne. La force d'opposition majeure, qui a « pris le maquis » (EPRP) et fait alliance avec le front de libération de l'Erythrée dans la conduite de la guerre civile, a opté pour une vision « plurinationale fédérative » de son projet d'une Ethiopie nouvelle (amputée de l'Erythrée).

La dérive a entraîné un déplacement du thème central des débats au sein de la classe politique radicalisée. La préoccupation centrale des différents segments de cette classe tournait autour de la question : comment construire une alliance nationale populaire associant travailleurs urbains (qualifiés rapidement de « prolétariat »), paysanneries et intellectuels « révolutionnaires » ? Les réponses, claires ou confuses, les propositions de stratégies et de tactiques, les moyens définis pour atteindre les objectifs, les luttes pour le pouvoir qui pouvaient être cachées derrière les argumentations des uns et des autres, s'articulaient toutes autour de la question centrale de « l'unité populaire ». La guerre civile lui a substitué une nouvelle question : la question « ethnique ». A noter que l'adhésion à l'ethnicité reste le fait exclusif de fractions des classes moyennes urbaines, qui parfois ont pris l'initiative de créer des « mouvements de libération » (oromo et autres). Dans les campagnes aucune force organisée ou spontanée ne se revendique de ces mouvements « ethniques ».

La nouvelle constitution – « fédérale » - et les dispositions curieuses et peu démocratiques qui la caractérisent (droits de vote réservés exclusivement aux « ethnies » dites majoritaires dans chacune des régions entre lesquelles le pays a été partagé), envenimeront-elles les relations entre les « ethnies » dans les masses populaires ? Jusqu'à présent, fort heureusement, cela n'est pas le cas. La dérive façon yougoslave a donc été évitée.

VI. Diversité culturelle héritée et diversité dans l' invention du futur

1. Toutes les sociétés humaines ont une histoire au cours de laquelle elles se sont transformées, tantôt par des changements mineurs et progressifs opérés dans la logique de leur système, parfois par des changements qualitatifs de système. Les protagonistes de ces derniers qu'on peut appeler révolutions – ont toujours proclamé leur volonté de ne rien reprendre au passé : les Lumières se proposaient de détruire l'ancien régime dans tous ses aspects, la Commune de Paris et les révolutions socialistes de « faire table rase du passé », le maoïsme d'écrire « sur une page blanche » une histoire nouvelle de la Chine.

Mais dans la réalité le passé n'a jamais pu être intégralement effacé. Certains de ses composants ont été récupérés, transformés pour être mis au service des logiques nouvelles ; d'autres ont survécu comme moyens de résistance freinant le changement . La combinaison spécifique du nouveau et de l'ancien, propre à chacune des trajectoires historiques considérées, constitue la première source de diversité, en partie donc héritée. Les modalités de la laïcité telle qu'elles sont conçues et pratiquées dans les sociétés entrées dans la modernité capitaliste fournissent un bel exemple de cette diversité. La laïcité est d'autant plus radicale que la révolution bourgeoise le fut (comme en France). Par contre lorsque la transformation capitaliste s'est frayée son chemin à travers des compromis entre la nouvelle bourgeoisie et les anciennes classes dominantes (comme presque partout ailleurs en Europe) la laïcité n'exclut pas la survie d'une référence religieuse dans les comportements publics. Il y a même des Eglises nationales (dans les pays protestants) qui se sont moulées dans le nouveau système du capitalisme et ont survécu comme telles encore qu'elles aient perdu le pouvoir coercitif dont elles bénéficiaient avant la modernité. La séparation

Etat/religion, qui définit le concept de laïcité, est donc, selon les cas, plus ou moins formellement affirmée. Signalons ici, au passage, que la modernité, qui implique cette séparation ne dit rien de plus. Modernité n'est pas synonyme de négation de la foi religieuse. Un « athéisme d'Etat » (on n'en connaît guère que le modèle tenté par le communisme soviétique) agit un peu comme une religion d'Etat : l'un et l'autre violent le principe même de la modernité, qui laisse les opinions – philosophiques, religieuses, politiques, idéologiques, scientifiques – au seul jugement libre des individus.

Cependant l'insistance sur la nécessité de reconnaître et de respecter la diversité héritée – que le discours contemporain dominant a mis à la mode – n'est pas sans conséquence. Car elle sert le plus souvent à légitimer des politiques visant à renforcer des pouvoirs conservateurs, comme on l'a vu à l'occasion du débat européen concernant précisément la laïcité. A quoi sert la référence aux valeurs chrétiennes dans une déclaration des droits ?

2. Il y a bien d'autres domaines de la réalité sociale caractérisés par la diversité, dont les racines sont souvent lointaines comme en témoigne la variété des langues et des religions. Cette diversité a survécu, même si les éléments qui la constituent ont eux mêmes été transformés au cours de l'histoire.

La multinationalité et/ou la multiculturalité au sein d'un Etat moderne, c'est à dire formé de citoyens ayant un droit égal à construire leur avenir, pose-t-elle problème à la pratique de la démocratie ? constitue-t-elle un défi pour celle-ci ? Différentes attitudes sont proposées en réponse à cette question.

Les partisans farouches de l'homogénéité nationale et culturelle comme seul moyen de définition de l'identité commune et nécessaire selon eux pour l'exercice des droits du citoyen, n'hésiteront pas à proposer soit « l'assimilation forcée » des récalcitrants (souvent minoritaires) soit, s'ils sont démocrates, le divorce et la partition de l'Etat. En attendant ils n'accepteront, en second best, qu'une « tolérance » de la diversité. Les guillemets sont là pour nous rappeler qu'on ne tolère éventuellement que ce qu'on n'aime pas (« il faut tolérer sa belle mère »). Ils prôneront alors une construction « multi communautaire » - à l'américaine – sans jamais renoncer en fait à hiérarchiser les positions de ces « communautés » dans le système national. Pour eux l'identité communautaire – qui est héritée et ne peut être l'objet d'un choix personnel – est essentielle. On affirme ici un certain « droit à la différence », mais au prix de nier son contraire complémentaire et de statut égal – le droit à la ressemblance, au traitement identique – et plus généralement le droit individuel inaliénable de ne pas accepter d'être défini par son appartenance à une communauté héritée.

La modernité émancipatrice est fondée sur tout autre concept de la démocratie, qui implique l'égalité rigoureuse de tous les droits et devoirs (et la création des conditions pour que cette égalité devienne réalité) et simultanément le respect des différences. Respect est un terme plus fort que tolérance. Il implique que les politiques d'Etat créent les conditions de l'égalité en dépit de la diversité. « En dépit » signifie ici seulement qu'on ne tente pas de figer la diversité en question, qu'on laisse l'histoire faire son travail et peut être conduire à une assimilation qui alors n'est plus forcée. On agit pour que la diversité ne se solde pas par la juxtaposition de communautés fermées et de ce fait nécessairement hostiles les unes aux autres.

Il est utile de rappeler ici que les socialistes ont prôné la mise en œuvre de ce type de dynamique délicate, qu'il s'agisse des austromarxistes ou des bolchéviks. Il est utile de rappeler que les classes modernes – les classes ouvrières et des fractions importantes des bourgeoisies – envisageaient favorablement ce type de solution sauvegardant les avantages du grand Etat dans lequel la multinationalité devient source de richesse et non d'oppression appauvrissante. Tandis que les partisans de « l'homogénéité communautaire » se recrutaient plutôt dans les classes anciennes et les paysanneries traditionnelles.

Ce rappel permet de prendre la mesure de la régression que représentent les propositions qui caractérisent l'air du temps dominant. L'insistance sur les « communautés » procède d'une véritable trahison des concepts de la modernité émancipatrice ; elle accompagne une dégradation de la démocratie, par la négation des dimensions multiples de l'identité (nationalité peut être, mais également classe sociale, sexe, appartenance idéologique ou religieuse éventuelle etc.). Le discours de l'air du temps ne connaît plus de citoyens, qui sont à la fois des individus et des personnes à identités multidimensionnelles, il leur substitue des « gens » (des « consommateurs » pour les économistes, des spectateurs de télévision pour les politiciens), dès lors manipulables à la fois comme individus amorphes et comme sujets de communautés héritées et imposées.

3. Les diversités héritées posent problème, puisqu'elles existent. Mais à se fixer sur elles, on perd de vue d'autres diversités, autrement plus intéressantes, celles que l'invention du futur génère nécessairement dans son mouvement. Ces diversités sont autrement plus intéressantes parce que leur concept procède de celui-là même de la démocratie émancipatoire et de la modernité toujours inachevée qui l'accompagne.

Dire que des politiques doivent être mises en œuvre pour que la liberté des individus ne se déploie pas au détriment de leur égalité mais qu'au contraire l'une et l'autre de ces deux valeurs puissent avancer ensemble, c'est dire que l'histoire n'est pas finie, que des transformations du système sont nécessaires et qu'il faut lutter pour qu'elles aillent dans le sens d'avancées de l'émancipation réelle. Qui pourrait dire alors qu'il n'y a qu'une seule voie, une seule recette dont l'un ou l'autre aurait le monopole de la connaissance – répondant à ce besoin ?

Les utopies créatrices autour desquelles peuvent se cristalliser les luttes en leur donnant des objectifs perspectifs ont toujours trouvé leur légitimation à partir de systèmes de valeurs divers, qu'ils fassent appel à une version quelconque de l'humanisme laïc ou soient d'inspiration religieuse (les théologies de la libération). Leur complément nécessaire – les systèmes d'analyse de la société – s'inspirent de théories sociales scientifiques elles mêmes diverses. Les stratégies proposées pour avancer avec efficacité dans la direction convenue ne peuvent être elles mêmes le monopole d'une organisation quelconque.

Ces diversités dans l'invention du futur ne sont pas seulement inévitables, elles sont bienvenues pour quiconque ne partage pas un dogmatisme quelconque qui lui donnerait la certitude vaine d'un savoir qu'il vaut mieux savoir toujours inachevé.

BIBLIOGRAPHIE

Manuel Castells, *La société en réseau*, Fayard 1958.
Francis Fukuyama, *The end of history*, Washington 1989.
Michael Hardt et Antoni Negri, *Empire*, Exils 2000.
Samuel Huntington, *The Clash of civilizations*, New York 1996.
Eustache Kouvélikis, *Philosophie et révolution*, Actuel Marx, PUF 2003.
François Lurçat, *L'autorité de la Science*, Cerf 1995.
John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil 1993.
Jeremy Rifkin, *La fin du travail*, La Découverte 1996.
Alain Tourraine, *Critique de la modernité*, Seuil 1994.
Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion 2002.
Chen Yan, *L'éveil de la Chine*, L'aube 2002.

Lectures associées : Ce texte s'articule sur d'autres écrits de l'auteur :

Critique de l'air du temps, L'Harmattan 1997 ; notamment chapitre 6 (post modernisme ou utopie néo-libérale déguisée) et 8 (l'économie pure ou la sorcellerie du monde contemporain).
Marx et la démocratie, La Pensée, Octobre-Décembre 2001.
Judaïsme, Christianisme, Islam, Social Compass, Vol 46 N° 4, 1999.
Les dimensions destructives de l'accumulation du capital, Alternatives Sud, Vol III, N° 2, 1996.
Au delà du capitalisme sénile, pour un XXIe siècle non américain, PUF, 2002, notamment les sections consacrées à Marx et Keynes et les annexes I (les défis de la modernité), II (capitalisme imaginaire et capitalisme réellement existant), IV (le paradigme du développement), V (le culturalisme) et VII (diversité héritée et diversité dans la construction de l'avenir).
Le virus libéral, Le Temps des Cerises, 2003.
The American ideology, Ahram Weekly N° 638, Mai 2003, Le Caire.
L'ethnie à l'assaut des Nations, Yougoslavie, Ethiopie, L'Harmattan 1994.
Samir Amin et Ali El Kenz, *Le Monde arabe, enjeux sociaux et perspectives méditerranéennes*, L'Harmattan 2003.