

Coopération ou conflit : critique de l'hyper orientalisme de Huntington

par S. Nielsen Jorgen *

trad.Pr Hellal Farida *



Notre rencontre ici à Alger a pour objet de débattre des problèmes relatifs au dialogue des civilisations. Je suis tenté de dire pour la énième fois, car ce thème a été ballotté de réunion en réunion, et ce, à maintes reprises, à travers le monde entier, de telle sorte qu'on se demande parfois s'il n'a pas été vidé de toute substance ! Cela, en fait, constituerait un sujet de recherche en soi et on s'y est probablement déjà essayé, à savoir tenter d'identifier les raisons pour lesquelles le dialogue des civilisations semble s'imposer de manière si pérenne comme thème de conférences et séminaires. Quelle que soit la raison, il n'y a guère de doute que le Professeur Samuel P. Huntington a touché une corde particulièrement sensible en soulevant pour la première fois la notion de « *conflit des civilisations* » dans son article paru dans le numéro de printemps de l'année 1993 de la revue *Foreign Affairs*. Six mois seulement après, à peu près le temps minimum requis pour réaliser une conférence de manière décente, la première conférence consacrée à ce thème eut lieu, et depuis d'autres se sont succédées.

Mais le sujet a aussi été adapté aux priorités locales. Ainsi, l'été dernier, j'ai été invité à prendre la parole sur ce même sujet à Kuala Lumpur dans un contexte suggéré ainsi par les précisions incluses dans l'invitation : « ...civilisations, telles que : *occidentale, chinoise, malaysienne...* » Et Huntington lui-même fit preuve d'élasticité : dans son ouvrage de 1997 qui élaborait la substance de son article de 1993, il établit d'une manière très générale une distinction entre civilisations *occidentale, latino-américaine, africaine, islamique, sinique* (chinoise), *hindoue, orthodoxe* (chrétienne), *bouddhiste* et *japonaise*¹. C'était déjà en ajouter trois aux six qu'il avait identifiées quatre ans auparavant. La

* Professeur d'Etudes Islamiques au Centre de recherche sur les relations christiano - musulmanes (Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations—CSIC) du Département de théologie de l'Université de Birmingham, Royaume Uni.

*Pr Hellal Farida Université d'Alger.

¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of the World Order* (Londres : Touchstone, 1998, carte 1.3, pp. 26 ff. La première édit. pub en 1996 aux USA par Simon et Schuster

civilisation malaysienne n'y figurait pas (en fait, selon la carte de Huntington, la Malaisie et l'Indonésie font partie de la civilisation islamique alors que la majeure partie des Philippines est considérée comme occidentale) et il a bien utilisé le terme « hindoue » et non « indienne ». On remarque en outre que les neuf civilisations que distingue Huntington trahissent une confusion dans les catégories de définitions : religieuse (islamique, hindoue, orthodoxe, bouddhiste), géographique (occidentale, latino-américaine, africaine, japonaise), ethnico-linguistique (latino-américaine, chinoise, japonaise).

De nombreux critiques et spécialistes ont émis des critiques acerbes à propos de la théorie de Huntington selon laquelle l'étape qui suivrait la fin de la Guerre froide dans l'histoire de l'humanité serait dominée par des tensions et conflits entre ce qu'il appelle « civilisations », bien que l'on se demande parfois si certains événements contemporains ne conspirent pas à lui donner raison. Répondant à la première vague de critiques— ceux qui avaient réagi à son article— et aux commentaires desquels il put à son tour réagir dans son livre, il reconnut l'existence de conflits entre ce qu'il dénommait « civilisations »¹, mais posa comme hypothèse que ces conflits tendaient à impliquer un degré moindre de tension et qu'ils étaient moins rebelles à la définition que ceux qui se manifestaient de part et d'autre du fossé séparant les dites civilisations. Je laisse ses adeptes et ses détracteurs débattre de ce problème qui s'inscrit hors du cadre qui m'a été fixé aujourd'hui. Plus lié à mes préoccupations est l'*essentialisme* qui fonde l'approche de personnes telles que le Prof Huntington et d'autres qui travaillent dans la même optique. Permettez-moi d'attirer d'emblée l'attention sur le fait que cette approche est celle de voix ayant un poids dans les milieux islamistes, dont les approches à la civilisation dite islamique et à ses « ennemis » semblent être le portrait parfait de celle de Huntington : elles comportent l'implication qu'il existe des caractéristiques fondamentales communes partagées par toutes les cultures musulmanes et qui les rendent essentiellement différentes de celles de toutes autres parties de la société humaine. Il y a une ironie dans le fait que l'assaut exprimé de manière si efficace contre « l'orientalisme » il y a à peu près deux décennies² ait suscité un modèle si puissant parmi les islamistes eux-mêmes, surtout si l'on prend en considération le fait que son attaque contre l'*essentialisme des orientalistes* impliquait une attaque contre tout essentialisme. De fait, un de ses critiques, Bobby Sayyid, laisse entendre que la critique portée par

¹ Ibid., p.137.

² Dans son *Orientalism* (Londres : Routledge and Kegan Paul, 1978).

Edward Saïd contre l'orientalisme induit par implication une négation de l'Islâm, déplacé de sa position comme facteur significatif d'explication de tout ce qui constitue le monde musulman--ou la civilisation islamique--pour l'associer à certains domaines de spécialisation : l'ethnicité et l'idéologie.¹

Mon intention a été dans cette brève introduction d'attirer l'attention sur le fait et, j'en suis convaincu, que le concept même de « *civilisation occidentale* » recèle de sérieux problèmes. Je me pencherai tout d'abord sur le concept de « *civilisation* » avant d'entamer une brève réflexion sur la manière dont on pourrait incorporer la notion de civilisation occidentale dans ce concept, pour déconstruire ensuite l'ensemble en adoptant une approche susceptible d'éclairer la relation existant entre les civilisations « *islamique* » et « *occidentale* ». Le résultat escompté d'une telle démarche serait une compréhension de ce qui pourrait être impliqué dans tout débat sur les relations entre ces deux civilisations ; étant donné le cadre de réflexion choisi, les constats revêtiront cependant davantage de complexité, et il en ressortira la vision d'une relation plus active que perçue généralement entre ces deux dernières.

Le terme « *civilisation* » dérive de la racine latine « *civis* » qui réfère à toute personne résidant dans un établissement de peuplement bien établi, ou dans une ville. Il présente donc une grande similarité avec deux mots arabes souvent utilisés dans le même sens, « *tamaddoun* », signifiant civilisation, attribut associé à la ville, et « *thaqâfa* », appliqué à celui qui est cultivé, dans le sens d'associé à un établissement de peuplement. Il est important de noter ce à quoi, par implication, chacun de ces termes s'oppose, ce qu'il exclue : il s'agit des gros paysans, des païens (en anglais « *heathens* », c'est-à-dire originaires du « *heath* »- la lande), des barbares ou des *Berbères* (dans le sens de ceux dont le parler est un assemblage mal dégrossi de sons primitifs), ou encore, dans le monde médiéval arabe, des *A'râb*, les tribus du désert.

Le terme « *civilisation* » procède donc d'une forte attitude de supériorité, du sentiment d'être « *civilisé* » ou d'être un citoyen par opposition à un être « *étranger* ». Dans une large mesure, cette

¹ Bobby Sayyid, *A Fundamental Fear : Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Londres : Zed Books, 1997, p. 38 ; voir aussi « *Orientalism and anti-Orientalism : is there a Middle Way ?* » in Antonina Zheliazkova and Jorgen Nielsen, eds, *Ethnology of Sufi Orders : theory and Practice* (Sofia : IMIR, 2002, pp. 337-351).

supériorité peut s'identifier à une certaine vitalité au plan social, intellectuel et culturel, à une puissance, une créativité et des innovations au niveau économique et politique. Mais cette notion a toujours trop facilement glissé vers le sens d'une supériorité morale, aux termes duquel on affirme ses propres goûts, valeurs, connaissances, ordre social, comme étant supérieurs, voire constituant les fondements d'une supériorité matérielle, par rapport à d'autres. La religion n'a que trop souvent été mobilisée au service d'un tel sentiment de supériorité.

La résultante en est donc que les éléments communs à une société ou à un groupe de sociétés, ou tout au moins qui caractérisent les élites de ces sociétés, se transforment en éléments constitutifs d'une civilisation particulière et qui la distinguent des autres. Il en découle donc que le terme « *civilisation* » acquiert deux sens distincts mais intimement liés, sens que Huntington identifie de manière correcte. Il s'agit tout d'abord du sens de « *civilisé* » par opposition à « *non civilisé* »- ce qu'il appelle « *civilisation au singulier* » et d'autre part de « *civilisations au pluriel* », c'est- à-dire des civilisations différentes, chacune ayant ses propres caractéristiques la différenciant des autres civilisations.

Le débat sur ce qui constitue une « *civilisation* » dans cette dernière acception était particulièrement animé dans l'Europe du 19^e siècle, au moment où philosophes, hommes politiques, scientifiques et administrateurs coloniaux cherchaient un terrain d'entente sur les critères susceptibles d'être appliqués à l'ensemble des diverses sociétés et cultures qui leur étaient familières dans le monde « *civilisé* ». Il va de soi qu'à l'heure actuelle le débat, à un niveau primaire, se poursuit, au moment où les puissants de ce monde essaient de justifier leurs intérêts particuliers et de mobiliser un soutien en leur faveur. Dans cette perspective, le processus d'identification et de caractérisation des civilisations est devenu un des facteurs significatifs de la recherche occidentale, qui s'est de plus en plus élargie, comme cela est apparu de manière évidente dans le travail de l'équipe de savants dont se fit accompagner Napoléon en Egypte en 1798, et comme cela est perceptible actuellement dans l'intérêt croissant accordé à l'archéologie et dans la consécration de l'anthropologie et de la linguistique comme disciplines de plein droit, pour n'en mentionner que quelques-unes.

Dans la même foulée, sociologues, philosophes et historiens commencèrent à s'intéresser au développement et au déclin des civilisations et à leur interaction ¹, ce qui généra fréquemment des

¹ Huntington, pp. 40-41.

arguments élaborés en faveur de la supériorité de la civilisation européenne, perçue désormais comme la culmination des tentatives de l'homme, ayant laissé derrière elle celles qui l'avaient précédée du seul fait de l'adoption d'un processus de progrès historique constant et de dépassement par rapport aux civilisations de l'Est (la Chine et la vallée de l'Indus) et de l'Égypte, processus qui, selon la thèse de Hegel¹, commença avec les Grecs et les Romains, pour aboutir au stade actuel. Le temps et l'expérience n'ont pas permis à cet optimisme de perdurer.

C'est ainsi qu'Oswald Spengler publia son *Déclin de l'Occident* sous l'impact du désastre général de la première guerre mondiale et plus particulièrement de la débâcle allemande et de la confusion qui caractérisa la fin de cette guerre. En 1934, Arnold Toynbee commit le premier volume de sa gigantesque *Études de l'Histoire*, où il identifia vingt et une civilisations, qu'il distingua de centaines de « cultures » qui ne méritaient pas d'être appelées « civilisations ». A partir de là, on assiste à l'écroulement de l'équation établie entre unités ou empires politiques et civilisations, si communément admise un siècle auparavant, avec l'adoption par Toynbee d'une analyse du développement et du déclin des états militaires, devenue familière depuis *la Mouqaddima* d'Ibn Khaldoun. De son point de vue, ce qui définit une civilisation est une vitalité spirituelle, un élan vital selon l'expression d'Henri Bergson, et non la mobilisation et le déploiement d'une supériorité technologique et militaire².

Mais ce pessimisme ne fut pas l'apanage de Spengler et de Toynbee, bien que leurs prémices et leurs conclusions fussent très différentes. Le résultat le plus clair de la deuxième guerre mondiale, fut le développement d'un sentiment puissant de l'existence d'un « monde civilisé », d'une civilisation au singulier, pour reprendre la terminologie de Huntington, le sentiment d'avoir vaincu de manière décisive la barbarie des puissances de l'Axe et qui sembla justifier une vision plus optimiste du monde et du progrès humain. La faiblesse de cette approche résidait bien sûr dans le fait que l'Union Soviétique était un des grands vainqueurs, mais l'histoire n'était alors pas écrite par les Soviétiques. En fait, cet optimisme trouva son épanouissement dans le contexte de la guerre froide, avec son discours sur la lutte entre le bien et le mal, au sein

¹ Voir en particulier l'étude des théories du déclin des civilisations in Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History* (New York : The Free Press, 1997), qui passe en revue ce sujet de manière globale, même si l'on n'est pas tenu d'accepter certaines de ses conclusions.

² Voir Herman, pp. 273-282.

duquel la libération des colonies et le démantèlement des anciens empires étaient considérés comme preuves supplémentaires de progrès.

Cet optimisme se transmua en triomphalisme au moment de l'effondrement soviétique, tel qu'exprimé de la manière la plus laconique dans « *la fin de l'Histoire* » de Francis Fukuyama¹. Le conflit de Huntington est donc le prolongement d'un long parcours de théorisation sur « *la civilisation* » et « *les civilisations* », où il paraît évident que ce concept est loin d'avoir été la victime d'un consensus. Cependant, afin de me fournir une base à partir de laquelle il me serait possible d'aborder la deuxième partie de ma communication, dans laquelle je tente d'identifier le sens du terme « *occidental* », permettez-moi de citer la définition que donne Huntington de « *la civilisation* » :

Une civilisation constitue l'entité culturelle la plus large. Villages, régions, groupes ethniques, nationalités, groupements religieux, tous possèdent des cultures distinctes situées à des niveaux divers d'hétérogénéité culturelle. La culture d'un village d'Italie méridionale peut différer de celle d'un village d'Italie septentrionale, mais les deux auront en commun une culture italienne commune qui les distinguera des villages allemands. A leur tour, les communautés européennes auront en partage des caractéristiques culturelles qui les distingueront des communautés chinoises ou hindoues. Les Chinois, les Hindous et les Occidentaux n'appartiennent cependant pas à une entité culturelle plus vaste. Ils constituent des civilisations.

Une civilisation est donc le groupement culturel le plus élevé de personnes et le niveau le plus large d'identité culturelle que des personnes possèdent, si l'on exclue ce qui les distingue des autres espèces. Elle se définit à la fois par l'existence d'éléments objectifs communs, tels que la langue, l'histoire, la religion, les coutumes, les institutions, et par l'auto-identification subjective des personnes. Les gens possèdent différents niveaux d'identité : un résident de Rome peut se définir lui-même comme étant, à des niveaux d'intensité différents, romain, italien, catholique, chrétien, européen, occidental. La civilisation à laquelle il appartient est le niveau le plus large d'identification par lequel il se définit de manière forte².

Cette définition comporte trois dimensions essentielles. Tout d'abord, relevons la structure qu'elle implique, qui prend une forme

¹ Fukuyama Francis, *The End of History and the Last Man* (Londres : Haamish Hamilton, 1992).

² Huntington, p. 43

hiérarchisée, dans une large mesure à l'instar des structures de parenté segmentées de type patriarcal familiaires aux anthropologues qui ont étudié les sociétés. Deuxièmement, la culture est utilisée par l'auteur comme sous-catégorie de la civilisation. Troisièmement, nous avons une définition sur la base d'éléments à la fois objectifs et subjectifs. La première dimension me frappe comme étant parfaitement simpliste, même en limitant le débat à l'exemple des villages fourni par l'auteur. Elle ignore le fait que la dichotomie village-ville a souvent une signification bien plus grande et représente un fossé culturel bien plus important que celui qui existe entre les villages de deux régions ou de deux pays différents, à la fois au niveau objectif et au niveau subjectif. Dans l'Europe contemporaine en particulier, il y a dans certaines circonstances une probabilité d'identification objective aussi bien que subjective plus forte entre citadins de régions différentes qu'entre une ville et son arrière-pays rural. Et les circonstances constituent une autre raison permettant de démontrer que cette hiérarchie fondée sur la création de sous-catégories culturelles est contestable. Le choix de l'identification subjective dépend des circonstances et des motifs pour lesquels cette identification est effectuée. Ces choix se font non seulement sur des bases matérielles et idéologiques mais aussi par rapport au discours dominant du moment et du lieu - et la concurrence qui existe pour l'allégeance à une identification donnée s'inscrit dans un cadre où les discours se trouvent également en compétition¹.

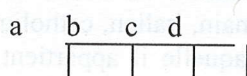
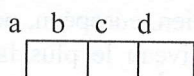
Cette réalité s'applique aussi à la deuxième dimension - l'utilisation de la culture comme sous-catégorie de civilisation - dont un des corollaires doit être une distance croissante entre les sous-cultures d'un même niveau, dans la mesure où elles se situent dans différentes sous-cultures d'un niveau plus élevé, et encore plus lorsqu'elles se situent dans différents « groupes de parenté segmentés ». C'est ce qu'on peut illustrer par un diagramme :

Civilisations :

A

B

Niveau de Cultures 1 :



Niveau de cultures 2 : a b a b a b a b

a b a b a b a b

¹ Ceci est très effectivement illustré au niveau local dans l'étude du quartier multiculturel de Londres, Southall, par Gerd Bauman, *Contesting Cultures : Discourses of Identity in Multi-Ethnic London* (Cambridge : Cambridge University Press, 1996).

Ici, les villages (sous- cultures) Aba et Abb (en lisant de haut en bas d'un niveau à l'autre) sont plus proches entre eux que ne l'est l'un ou l'autre par rapport à Acb et les trois sont plus proches entre eux que ne l'est l'un ou l'autre par rapport au village Bda. Il est évident que plus nous ajoutons de sous- niveaux, plus cette réalité devient claire.

Mais le problème est que dans le monde réel les choses ne se passent pas ainsi. J'ai déjà indiqué comment les choses se compliquent avec différents types de culture déterminés par les schémas constitués par l'économie, le lieu de résidence et la profession, ainsi que par le système de gouvernement, qui ont un rôle central dans la distinction entre ville et village. Mais le modèle de Huntington échoue également lorsqu'on l'applique à des régions qui, dans sa vision, constitueraient des frontières entre civilisations. La région méditerranéenne est à cet égard d'une pertinence indéniable pour mon propos, puisqu'une recherche considérable en anthropologie sociale a depuis longtemps démontré des points communs significatifs unissant toutes les sociétés rurales du pourtour méditerranéen¹, de telle sorte que l'on est tenté de suggérer que ce n'est pas la Méditerranée qui constitue une frontière, mais les Alpes et le Danube. Or la Méditerranée s'avère être le lieu où les frontières entre les civilisations occidentale, islamique et orthodoxe, se rencontrent.

Permettez-moi donc de me concentrer maintenant sur la troisième dimension et de réfléchir à la manière dont on pourrait réaliser une définition de ce qui constitue *la civilisation occidentale*, en prenant comme point de départ des éléments suggérés par Huntington lui-même². Il doit être tout d'abord clair dans notre esprit, nous dit Huntington, que cette civilisation ne se caractérise pas par la modernisation : celle-ci est commune à toute la planète. « *L'Ouest était Ouest bien avant qu'il devînt moderne* », affirme-t-il. Huntington avance que les traits distinctifs de la civilisation occidentale sont les suivants :

- a)-l'héritage classique : les bases hellènes et romaines ;
- b)-le christianisme occidental: le catholicisme et le protestantisme ;
- c)-les langues européennes et l'absence persistante d'une langue unique dominante ;

¹ Voir par exemple Pitt-Rivers, Julian, *Mediterranean Countrymen : essays in the social anthropology of the Mediterranean* (Paris : Mouton, 1963) ; et Périssian, Jean G, ed. *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society* (Londres : Weidenfeld and Nicholson, 1966).

² Huntington, pp. 69-72.

d)-la séparation des pouvoirs spirituel et temporel et l'histoire du conflit entre l'Eglise et l'Etat ;

e)-l'Etat de droit, fondement du constitutionalisme et de la protection des droits de l'homme;

f)-le pluralisme social : la signification de groupes identifiés par d'autres facteurs que le lien de parenté ;

g)-l'existence d'entités représentatives à différents niveaux de la société ; et enfin,

h)-l'individualisme.

Huntington reconnaît que *la civilisation islamique* a également bénéficié de l'héritage classique, bien que, affirme-t-il, à un degré moindre. Cependant, l'impact de l'héritage classique est tout autant inégal à travers les différentes régions de l'Europe, qu'il l'est à travers le monde islamique. Alors qu'en Europe méridionale, il a survécu pendant plusieurs siècles, particulièrement dans les structures de l'Eglise catholique, l'héritage de la philosophie et de la littérature classique s'est manifesté à une époque bien plus tardive et a eu un impact plus fort en Europe septentrionale pendant et après la Réforme ; il a été particulièrement puissant aux 17^e et 18^e siècles, mais ce n'est qu'à partir de là qu'il s'est diffusé en direction du Sud, vers l'Europe méditerranéenne.

Le point de vue de Huntington en ce qui concerne *l'héritage classique* ignore aussi de manière grave l'impact de la culture arabo-islamique sur le développement de l'Europe médiévale. Il ne s'agit pas là seulement des processus bien connus de la transmission de certaines parties de l'héritage grec—relevant de la philosophie, des sciences et des mathématiques—mais de quelque chose de plus profond. J'estime personnellement, et mon point de vue porte dans une large mesure l'influence de George Makdisi¹, que la culture arabo-islamique fait tout autant que l'héritage gréco-romain partie de l'héritage classique européen. En son temps, l'arabe a eu autant d'impact sur le savoir en Europe occidentale que le latin et le grec.

La durée de cet impact fut, bien sûr, bien plus courte, mais, à travers l'Espagne et la Sicile, le savoir arabo-islamique devint le modèle qui guida la conception des Universités de Bologne, de Paris et

¹ En particulier son magistral *The Rise of Humanism* (Edinburgh University Press, 1990).

d'Oxford, tant du point de vue de la structure institutionnelle que de celui des structures d'enseignement et de savoir. Il fallut étouffer cette source, car elle abreuvait la christianisation de l'Europe occidentale et l'établissement de la Chrétienté catholique dont les Croisades furent également une composante. Le fait que tant de savoir avait une origine non- chrétienne signifiait qu'on ne pouvait le reconnaître et cette réalité subit un destin similaire à celui de certains écrits d'Aristote ou de certaines traditions scientifiques estimées être une menace pour l'Eglise. De la même manière, *l'héritage gréco-romain* fut absorbé de manière sélective par les cultures islamiques de telle sorte que dans certaines régions il eut un impact plus fort que dans d'autres et qu'il se manifesta davantage dans certains domaines de la recherche ou dans certaines parties de la société que dans d'autres. Si donc l'on analyse cette seule catégorie de manière simple, il devient très difficile d'émettre une généralisation et particulièrement difficile d'identifier une frontière. Si on devait décrire le modèle qui a existé, on devrait y percevoir davantage de gradations et de nuances, de transitions et d'interaction, plutôt que de frontières et de lignes de séparation.

Il me semble possible d'entreprendre une analyse similaire des autres caractéristiques identifiées par Huntington. Un siècle ne s'est guère écoulé depuis l'époque où le latin était encore dans une large mesure la langue dominante dans le domaine du savoir dans la plus grande partie de l'Europe; et l'on peut à juste titre affirmer que l'anglais est entrain de commencer à le remplacer. Et si l'on jette un regard sur d'autres parties du monde, il n'est pas difficile de constater une pluralité de langues qui dépasse de loin celle de l'Europe, même dans le monde arabe, dans la mesure où l'on met en œuvre des définitions de la langue plus souples que celles auxquelles on recourt communément dans la région.

De la même manière, il est difficile de concevoir comment l'on ne pourrait pas également considérer que le monde islamique est caractérisé par l'Etat de droit, en l'occurrence, la Chari'a. L'on pourra rétorquer, à bon escient, qu'au cours de l'histoire, il n'a pas été rare que des dirigeants autocrates, souvent d'origine militaire, exercent des abus vis-à-vis de la loi, la détournent, ou tout simplement l'ignorent, mais le même argument peut être invoqué en ce qui concerne l'histoire de l'Europe occidentale. Le danger qui nous guette ici est encore une fois de se laisser séduire par le discours essentialiste, qui sélectionne une dimension, en l'occurrence l'Etat de droit, en en faisant l'essence de la civilisation européenne, et une autre dimension, le pouvoir autoritaire,

comme étant l'essence de l'autre, qu'il soit islamique (Huntington), arabe (Toynbee) ou asiatique (Marx).

Il me serait tout à fait loisible de soulever des questions similaires quant aux autres caractéristiques de « *la civilisation occidentale* » identifiées par Huntington. Mais cela revient-il à dire que nous aboutissons à un néant ? Je ne le crois pas. Tout d'abord, j'estime qu'une condition sine qua non doit être remplie : le concept de « *civilisations* » doit être soumis à une critique solide et détaillée dans le sens où je l'ai suggéré. Avant tout, je considère que l'idée qu'il existe quelque chose d'« essentiel » qui distingue une communauté ou « *civilisation* » d'une autre recèle une faille centrale. Mais ceci ne revient pas à dire que l'on n'est pas en droit d'examiner ce qui rend les communautés, les personnes, les nations, différentes les unes des autres. Car les différences ne peuvent être niées, bien qu'elles ne constituent pas l'essence.

Par contre, ce dont nous devons être conscients est ce dans quoi nous sommes effectivement engagés. En d'autres termes, nous devons nous demander dans quelle mesure ce à partir de quoi nous participons à cette recherche pourrait avoir une incidence sur la manière dont nous percevons les choses. Il s'agit souvent de partis pris, nés de ce à quoi nous avons été exposés, qui font que les choses dans lesquelles j'ai grandi, celles que je comprends et que je peux traiter en toute confiance, ont tendance à être « *meilleures* » que celles qui sont étranges. En outre, il y a des degrés dans ce caractère étrange de fait, avant de saisir ce qui se passe réellement, nous aboutissons à une structure de parenté segmentée du type suggéré dans mon diagramme ci-dessus.

L'influence du *discours dominant* entre également en jeu, comme la manière qui prévaut à un moment donné de se prononcer sur des phénomènes et de les catégoriser : ainsi, il y a cinquante ans, peu de personnes auraient songé à expliquer les événements politiques en termes de conflit entre, par exemple, l'Islâm et le Christianisme. A cette époque, les catégories tendaient à être impériales par opposition à colonisées, et ne tardèrent pas à s'enchevêtrer avec les catégories opposant capitalistes contre communistes ou socialistes. Les conflits locaux et régionaux étaient de nature nationale ou tribale par nature et le national était souvent défini en termes racio-linguistiques. Au Moyen-Orient, il était encore banal de parler de tensions entre Persans et Arabes en termes de conflit entre sémitiques et aryens ou indo-européens, comme s'il y existait « *un esprit sémitique* » essentiellement différent de l'indo-européen. En Europe même, on pouvait alors évoquer ce que Huntington définit comme distinguant l'Occidental et l'Orthodoxe en termes de

conflit entre Occidental et Slave. Mais, étant donné qu'au cours des dernières décennies, par esprit de convenance, la religion est devenue un signal de plus en plus favori, particulièrement pour les média (la guerre civile libanaise qui débuta en 1975 fut de mon point de vue l'un des facteurs clé de cette évolution) nous avons tendance à considérer la religion comme un élément primordial de « l'essence » caractérisant et opposant un groupe à un autre. Et, à chaque changement de discours, les groupes changent pour s'adapter aux nouvelles identités et dans la foulée aux frontières qui les séparent.

Une autre raison qui fait qu'aujourd'hui nous tendons si facilement à être attirés vers une analyse de différences essentielles est, je le soupçonne, le phénomène des voyages de longue distance, tout d'abord par mer et ensuite par air. Nous quittons une ville d'un continent pour atterrir dans une autre ville située dans un autre continent ; nous sommes frappés de constater des différences remarquables. Il devient alors très aisé, ayant atterri à Istamboul, après un voyage de quatre heures en avion, à partir de Londres, d'observer combien cette ville est « orientale », si évidemment différente. Il n'en serait pas de même si l'on effectuait le même parcours entre les deux villes par voie de terre et à un rythme plus détendu. Car en procédant ainsi, on fait l'expérience des changements et des symbioses qui se manifestent lentement et progressivement tout au long de ce parcours : les styles architecturaux de la Méditerranée orientale, très mamelouk, caractérisant certains édifices et monuments de Florence ; la vie sociale qui anime les rues, des familles de plusieurs générations léchant les vitrines le soir ; les changements graduels qui marquent l'apparence des villes et villages lorsqu'à la faveur de ce voyage nous pénétrons aux Balkans. Dans ce spectre plein de nuances et de gradations, Sofia, Thessalonique et Edirne sont-elles « européennes » ou « orientales » ? Où se situe la prétendue frontière entre les deux prétendues civilisations ? Je suis certain que cet exercice de réflexion, appliqué à n'importe quel autre parcours aboutirait au constat d'une image aussi incertaine, faite de nuances en gris, de mélanges et d'interaction.

Pour ma part, la notion de civilisations en conflit, qui a séduit tant de secteurs des media, de la politique et du monde universitaire, est avant tout le résultat de la mondialisation des media. D'une part, il existe une difficulté pour toute personne ordinaire résidant dans une petite ville des provinces anglaises ou françaises à comprendre ce qui se passe, disons au Nigeria septentrional, en termes de luttes pour s'assurer le contrôle des ressources politiques locales, régionales et nationales, ou en termes de conflits entre les intérêts économiques des éleveurs de bétail et

ceux des propriétaires terrains, des paysans et des commerçants des villes. Il est plus commode de comprendre la chose en termes de conflits entre musulmans et chrétiens et donc d'insérer cette interprétation dans le cadre de leçons d'histoire apprises à l'école ou de récits transmis de génération en génération.

Par ailleurs, il est également plus aisé pour les parties en conflit de faire appel à un soutien en provenance d'autres continents, méthode à laquelle se prêtent particulièrement bien les media modernes, en recourant au seul facteur de sympathie et de solidarité possible conçu dans une telle optique, en l'occurrence l'existence d'une religion commune. Nous avons été les témoins d'un tel processus lors de l'internationalisation du conflit soudanais, de l'effondrement de l'ex-Yougoslavie, de la guerre en Tchétchénie et dans l'instabilité qui a affecté l'Indonésie et les Philippines méridionales.

Il existe une autre dimension dont je constate l'absence presque totale dans le discours concernant « *les civilisations* ». Dans une large mesure, ces discours ont un caractère élitiste dont le plus grand danger réside dans le fait qu'il soit injecté de manière simpliste dans le discours populaire. A mon sens, les données et analyses mises en œuvre sont « sui generis » élitistes. C'est, en effet, la culture des chercheurs et des classes lettrées de milieu urbain qui détermine les définitions et cela en partie du fait que ces classes sont les créatrices des sources où nous puisons et aussi parce qu'aujourd'hui ce sont ces mêmes classes qui produisent le discours lui-même. Il apparaît ainsi que l'Europe occidentale et ses héritiers des Amériques (y compris l'Amérique latine) et d'Australie, possèdent *une civilisation commune*. Nous disposons d'un héritage intellectuel partagé qui unit au-delà des diverses traditions intellectuelles des groupements nationaux linguistiques particuliers. Cet héritage est le produit d'un fond de savoir détenu en commun et issu des structures de *l'Eglise catholique romaine médiévale*.

Au fur et à mesure que l'Eglise perdit de son monopole sur les connaissances, de nouvelles tendances, plus séculaires ont surgi, mais celles-ci se sont construites sur la base d'un fondement référentiel commun. Au fur et à mesure que le français et l'allemand devinrent les langues d'une élite dirigeante plus sécularisée en Europe orientale, la production intellectuelle, essentiellement celle de la Russie, fit désormais partie également de l'espace intellectuel européen. Mais c'est ce même espace qui généra le scandale des idéologies racistes et absolutistes et de la barbarie des deux guerres mondiales, expérience qui doit infailliblement constituer le défi majeur aux composantes que Huntington prétend être celles de la civilisation occidentale.

Mais la vie des communautés repose sur plus d'un héritage intellectuel. Si l'on plonge sous ce qui constitue la surface des élites lettrées, on constate d'autres phénomènes. Une « *Enquête sur les valeurs européennes* » menée sur une large échelle et s'étalant des années soixante aux années quatre-vingts a laissé entendre que la soi-disant *christianisation de l'Europe* était un phénomène tout à fait superficiel. Les symboles et la langue de la Chrétienté catholique acquirent une position dominante au Moyen Age, mais souvent n'offrirent qu'un vernis superficiel se superposant à des valeurs et pratiques plus anciennes, dont certaines refirent surface quelques siècles plus tard, par exemple lors de la mise en évidence de pratiques populaires nationalistes au 19^e et au 20^e siècles. Au niveau des cultures villageoises ou des guildes commerciales et artisanales de l'Europe médiévale, l'Europe ne devint pas une « *civilisation* » commune. Comme déjà indiqué ci-dessus, il subsistait à ce niveau un fonds commun considérable dans tout le pourtour méditerranéen.

Cette interaction s'étala sur une plus large surface, ce qui n'empêcha pas la survivance significative de régions distinctes. D'une part, les échanges le long de la grande route de la soie signifiaient que les biens culturels, objets matériels, idées ou méthodes et structures d'économie et de gouvernance se déplacèrent dans un mouvement de brassage et s'influencèrent mutuellement de l'extrême partie orientale de la Chine, en passant par l'Asie Centrale et les régions turco-persanes pour pénétrer au Moyen-Orient et autour de la Mer Noire et aboutir aux rives Nord et Sud des régions méditerranéennes, ainsi qu'au long des rivières et lignes côtières d'Europe du Nord, de Kazan à Dublin—et vice versa. D'autre part, des régions distinctes ont subsisté jusqu'à cette période moderne ; il s'agit de régions qui étaient plus intégrées au niveau intérieur qu'au niveau extérieur. Certes, elles ont évolué au cours de l'histoire.

Il y a douze siècles, il aurait été possible d'identifier le Nord-Ouest celtique par opposition au Nord-Est des Vikings, ou prêté attention à la concurrence qui régnait entre la Chrétienté latine et d'Europe méridionale et la version celtique de cette Chrétienté au Nord. Il ne s'agit pas là de simples curiosités de nature historique, puisqu'en fin de compte la victoire de la version latine devait donner le ton à ce qui devait devenir l'Europe catholique de la Renaissance.

Mais en même temps, l'on peut arguer que l'orientation consultative du système de gouvernance tribale de l'Europe septentrionale préchrétienne fut plus conséquente en ce qui concerne le développement de la démocratie européenne que « *la démocratie* » de

l'antique Athènes, que l'on invoque plus communément comme source, et cela bien que celle-ci fût plutôt le fournisseur du langage et de la terminologie de cette « démocratie ». Cependant, il semble qu'il faille sérieusement concevoir l'unité méditerranéenne qui est posée par Braudel comme hypothèse¹ et qui, comme je l'ai suggéré, constitue plus qu'une région frontalière.

Cette révision doit tenir compte de ses composantes orientales et occidentales, en prenant en considération le fait que dans ce contexte l'oriental subit une influence de plus en plus forte de l'ottoman et de l'orthodoxe en termes d'images externes et d'auto-perception, n'exerçant guère d'impact sur cette mer dans son ensemble en tant qu'unité économique². D'autres recherches suggèrent que, en adoptant certains critères, il serait légitime d'identifier, pour une certaine période, une région culturelle commune du littoral atlantique s'étendant du Maroc à l'Ecosse, parallèlement aux régions culturelles similaires entourant des voies d'eau, par exemple, les bassins du Rhin et du Danube, ainsi que la région commençant dans la région de la Baltique, s'étendant le long des fleuves russes et aboutissant à la Mer Noire.

Aujourd'hui, les choses n'ont guère changé. La précipitation des anciens Etats communistes d'Europe centrale à joindre l'Union Européenne et l'OTAN suggère que la frontière entre civilisation occidentale et monde orthodoxe est entrain de se déplacer vers l'Est. A moins que ce soit la catégorisation initiale qui ait été minée à la base ? Les tensions multiples existant entre le Maroc et l'Espagne- allant des droits de pêche à la gestion des flux migratoires et de commerce (licite et illicite), de souveraineté sur des séquelles d'empire, telles que les enclaves- entrent-elles dans le cadre d'un conflit entre Chrétienté et Islâm ou relèvent-elles de conflits d'intérêt entre Etats, lesquels ont toujours constitué le plat principal dans le menu de la politique et de l'histoire ?

Deux questions fondamentales demeurent donc posées : sur quelle base Huntington a-t-il fondé ses civilisations ? Quelles sont les prémices à partir desquelles aujourd'hui nous discouvrons de manière si commune de ce qui est occidental, et à plus forte raison, de civilisation ? De mon point de vue, la définition de Huntington est avant tout une

¹ Fernand Braudel, *The Mediterraneans and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols. (Londres : William Collins, 1972).

² Molly Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean* (Princeton University Press, 2000).

définition politique. Si l'on prend les propres définitions de cet auteur, il apparaît difficile de justifier la distinction qu'il établit entre occidental et latino-américain autrement que comme une distinction basée sur des considérations politiques (OTAN et autres facteurs). Il me semble qu'il sous-estime de manière grossière les points communs, le continuum existant entre l'Espagne et le Portugal, d'une part, et l'Amérique latine d'autre part, mais l'Espagne et le Portugal ne font pas partie de sa sphère latino-américaine. Sa civilisation africaine, pour être précis, la partie subsaharienne, non-islamique du continent, jouit du minimum d'attention dans cet ouvrage et le plus souvent, elle est présentée selon les critères qui font qu'elle n'est pas « *occidentale* » plutôt qu'en termes de ce qu'elle est. Elle devient une « *civilisation* » par défaut, parce que Huntington ne sait pas quoi en faire selon ses propres termes. Son monde « *orthodoxe* » comprend les Balkans (bien qu'en excluant l'Albanie, qui est « *islamique* ») et l'ancienne Union Soviétique, y compris le Kazakhstan, laissant les autres Etats d'Asie Centrale de côté et les transférant dans la sphère « *musulmane* ». En adoptant les propres termes de Huntington, on se serait attendu à ce que le Kazakhstan et de larges pans de la Sibérie fussent exclus de ce qui est « *orthodoxe* » ailleurs, particulièrement en Afrique, l'auteur n'hésite cependant pas à tracer une ligne de démarcation civilisationnelle à travers des Etats qui existent.

Puisque le critère adopté est, de mon point de vue, avant tout politique, il est également simplement spéculatif, et par essence, temporaire. Depuis, grosso modo, la dernière décennie, la frontière orientale de « *la civilisation occidentale* » s'est étendue en direction de l'Est pour inclure deux nouveaux pays membres de l'OTAN ainsi que ceux qui sont sur la liste d'attente. Il sera difficile de maintenir cette approche au cas où l'opposition interne au sein de ces pays –même à leur adhésion à cette Union croît en tandem avec l'hésitation grandissante qui s'exprime parmi certains Etats-membres de l'UE au projet d'expansion. Mais ces alliances politiques ne vont pas de pair avec d'autres dimensions liées aux échanges culturels et humains qui persistent et traversent les frontières. L'on peut songer à l'adhésion du Mexique à la NAFTA, aux réseaux transnationaux de la culture et du commerce chinois à travers le monde entier, à l'Eglise catholique et romaine. Et ainsi de suite.

Face à ces données, nous pouvons également entamer un travail plus constructif, particulièrement entre chercheurs, pour faire progresser « *le dialogue des civilisations* ». La tâche consiste, d'une part, à déconstruire toute l'approche manipulatrice qui a affecté le concept de civilisation selon des approches qui rejoignent celles que j'ai esquissées dans cette communication. Il s'agit, d'autre part, d'identifier les

nombreux domaines où des points communs et des intérêts partagés s'imbriquent les uns dans les autres et de les mettre en relief, dans un effort qui soit une fin en soi. Cela revient à dire que pour certains objectifs nous disposerons de collègues naturels situés dans un réseau de pays, de lieux, d'institutions, de disciplines, alors que pour d'autres objectifs, le réseau aura une autre configuration. En procédant ainsi, nous pourrions assurer un enrichissement et une diversification de notre compréhension mutuelle et en même temps être capables de rompre avec les tentatives stériles et futiles de créer des monolithes et des frontières là où il n'en existe point.