

Une universalité métisse?

François Laplantine (*)

**Le projet
d'universalité métisse
est celui de la transformation
du globe en monde.
La globalisation est
un processus de domination
qui exclut les uns et
rend homogènes les autres
alors que le devenir métis
du monde est fait
de diversité
et de multiplicité
en mouvement**

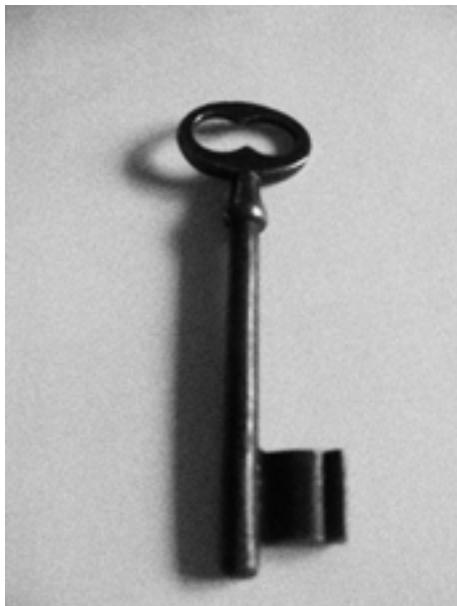
La mondialisation est une vieille histoire qui a commencé avec Christophe Colomb mais que l'on peut faire remonter bien en deçà, à l'Empire romain. Cependant la mondialisation dont il est question aujourd'hui crée un rapport résolument inédit à l'espace et au temps. Un rapport à l'espace qui rétrécit et donc nous rapproche les uns des autres. Un rapport au temps qui s'accélère, mais crée, lui, de la distance et de l'exclusion.

La *mondialisation contemporaine* (ou *globalisation*, terme très proche du précédent et que nous interrogerons plus loin en proposant d'introduire un troisième dans le débat) est un processus de *totalisation* mais plus précisément de *totalisation mercantile*. Dans ce processus, les lois du marché international tendent à occuper *tout* l'horizon, la création littéraire et artistique, bref la «culture» devenant des valeurs de consommation, des «produits» équivalents à d'autres «produits». La logique de la mondialisation est une logique cumulative : celle de la capitalisation de signes (biens, capitaux, technologies) concentrés dans un certain nombre de pays d'Amérique du Nord, d'Europe et de quelques pays d'Amérique latine et d'Asie du Sud-Est ou plus exactement monopolisés par les classes privilégiées de ces derniers.

La logique de la mondialisation - que l'on peut aussi qualifier de *marchandisation* - crée de la domination par privatisation. Mais elle crée aussi de l'indifférence (littéralement: sans différence) et de la monotonie. Elle produit une société sans extériorité, sans *dehors*, au sens de Maurice Blanchot. Cependant cette uniformisation réifiante et destructive (tant de la nature que d'industries entières et d'emplois) n'est pas sans susciter des réactions, des formes d'anti-mondialisation mais aussi d'anti-cosmopolitisme souvent résolument nationalistes : le retour au local en réaction au global.

(*) Anthropologue, professeur d'anthropologie à l'université Louis Lumière (Lyon).

Nous reproduisons ce texte déjà publié dans la Revue Culture en mouvement (n°55, mars 2003) avec l'aimable autorisation de l'auteur et de la revue.



La mondialisation engendre de l'anti-mondialisation, du rejet global non seulement de l'économie capitaliste mais aussi des institutions politiques qui paraissent lui être nécessairement associées. À une globalisation qui exclut répond un rejet lui aussi global systématique et sans nuance de tout ce qui est perçu et plus encore vécu comme

occidentalisant. Les replis identitaires, ethniques et religieux se nourrissent de cette association sans limites et non problématisée du capitalisme, de la richesse, de l'«Occident» et par extension des valeurs critiques de la modernité. Pour une partie importante des populations exclues, *tout* est rejeté en bloc, globalement et indistinctement. Ainsi à une globalisation intégrale de la planète par marchandisation répond une anti-globalisation intégriste, pouvant aller jusqu'au terrorisme, réaction de désespoir qui se nourrit d'humiliation et est faite ressentiment.

Une «fausse universalité»

En fait, la mondialisation qui n'a jamais cessé d'être prédatrice depuis le début de la conquête coloniale est, selon l'expression d'Adorno, une «fausse universalité». Mais il convient auparavant de nous interroger sur le fait que nous disposons de trois termes qui ne sont pas rigoureusement équivalents : mondialisation, globalisation, universalisation.

Le premier (qui se réfère au monde) comme le second (qui se réfère au globe et à ce qui englobe) implique un concept de *totalité* pouvant, par glissement sémantique mais al emballement politique ou économique, conduire à du totalitarisme. Le troisième (qui, lui, se réfère à l'univers, *cosmos* et par extension au cosmopolite) renvoie moins au con-

cept de totalité que *d'unité*, mais aussi *d'infini* au sens d'Emmanuel Levinas. Or s'il existe un universalisme occidentalisant qui n'est somme toute qu'un communautarisme majoritaire (homme-blanc - hétérosexuel - propriétaire légitime des signes, du sens et des valeurs), il est possible d'envisager une forme d'universalité conçue cette fois comme ce qui déborde l'«Occident» et qui n'a pas grand-chose à voir avec *l'universalisme* abstrait, global et général. L'universalisme totalise, assimile, «civilise», tend à faire advenir indistinctement occidental. L'universalité métisse pluralise, diversifie, fait éclater l'idée d'un centre du monde exclusif et dominant.

Le rationalisme classique et la philosophie du XVIII^e siècle ont permis des avancées considérables dans le domaine du droit et du politique, et il n'est nullement question pour nous d'envisager un retour en deçà de ces conquêtes. Néanmoins cette pensée a une conception homogénéisante de la «civilisation» et de l'«humanité», comme le relativisme (qui, lui, est l'horizon épistémologique dans lequel se forme le communautarisme) à une conception particularisante des cultures. L'un et l'autre sont incapables de penser la tension métisse entre l'universalité (et non le général) et la singularité (et non le particulier).

Les héritiers des Lumières, tant libéraux que marxistes, peuvent difficilement accepter, en ce qui les concerne, de mettre en question un paradigme uniformisant d'assimilation. Ainsi la conception française de la nation demeure-t-elle universaliste et totalisante, ce qui ne manque pas de donner lieu à des réactions différencialistes. Dans la sociologie durkheimienne comme dans l'anthropologie maussienne, qui se sont construites dans un modèle résolument républicain, au sens français du terme, tout est susceptible de s'intégrer, de tenir ensemble et non de s'entretenir. La construction par Marcel Mauss du «phénomène social total» implique la possibilité d'une socialisation totale, sans reste, qui est la conception d'une société sans *dehors*. Cette sociologie et cette anthropologie, par rapport auxquelles nous pouvons par ailleurs, reconnaître une dette, n'ont pas été en mesure de penser la crise européenne des années 30. Elles n'ont pas vu la barbarie arriver. Alors qu'à la même époque, en France, des intellectuels

plus jeunes - Caillois, Leiris, mais surtout Bataille - mettaient en crise l'optimisme universaliste hérité des Lumières. Alors qu'il y eut des chercheurs de la même génération que Durkheim - Max Weber, Georg Simmel mais aussi Sigmund Freud - qui ont mis en évidence les limites tant de la socialité que de la raison instrumentale.

Le débat contemporain sur la mondialisation me semble être aujourd'hui enfermé et arrêté dans un ronronnement binaire, dans une alternative qui se présente à bien des égards *comme* une impasse. Tout se passe comme s'il n'y avait pas d'autre choix possible qu'entre la soumission à la structure ou à la réaffirmation de la culture, la logique totalisante de la conjonction qui intègre ou la logique particularisante de la disjonction qui sépare et enferme chaque groupe dans des prisons communautaires, ethniques, religieuses.

Irréductible multiple

Ce que je propose d'appeler l'universalité métisse, c'est une conception exigeante de l'universel qui n'existe pas sans mouvement, ce mouvement que les philosophes présocratiques perçoivent dans le cosmos. L'univers ainsi compris, ce n'est pas l'un, mais l'un dirigé vers (l'autre), la flexion de l'un, sa courbure. Cette universalité contredit l'universalisme abstrait et général et permet d'entrevoir que ce qui nous apparaissait initialement comme «moi» nous vient d'ailleurs et ne cesse de se construire dans une singularité partagée avec d'autres. Elle

Le principe d'incomplétude (*)

Maurice Blanchot

« Je répète, pour Bataille, l'interrogation : pourquoi « communauté » ? La réponse est donnée assez clairement : « A la base de chaque être, il existe un principe d'insuffisance... » (principe d'incomplétude). C'est un *principe*, notons-le bien, cela qui commande et ordonne la possibilité d'un être. D'où il résulte que ce manque par principe ne va pas de pair avec une nécessité de complétude. L'être, insuffisant, ne cherche pas à s'associer à un autre pour former une substance d'intégrité. La conscience de l'insuffisance vient de sa propre mise en question, laquelle a besoin de l'autre ou d'un autre pour être effectuée. Seul, l'être se ferme, s'endort et se tranquillise. Ou bien il est seul, ou il ne se sait seul que s'il ne l'est pas. « La substance de chaque être est contestée par chaque autre sans relâche. Même le regard qui exprime l'amour et l'admiration s'attache à moi comme un doute touchant la réalité. » « Ce que je pense, je ne l'ai pas pensé seul. » Il y a là une intrication de motifs dissemblables qui justifierait une analyse, mais qui a sa force dans un pêle-mêle de différences associées. C'est comme si se pressaient au portillon des pensées qui ne peuvent être pensées qu'ensemble, alors que leur multitude en empêche le passage. L'être cherche, non pas à être reconnu, mais à être contesté : il va, pour exister, vers l'autre qui le conteste et parfois le nie, afin qu'il ne commence d'être que dans cette privation qui le rend conscient (c'est là l'origine de sa conscience) de l'impossibilité d'être lui-même, d'insister comme *ipse* ou, si l'on veut, comme individu séparé : ainsi peut-être existera-t-il, s'éprouvant comme extériorité toujours préalable, ou comme existence de part en part éclatée, ne se composant que comme se décomposant constamment, violemment et silencieusement. Ainsi, l'existence de chaque être appelle l'autre ou une pluralité d'autres (car c'est comme une déflagration en chaîne qui a besoin d'un certain nombre d'éléments pour se produire, mais risquerait, si ce nombre n'était pas déterminé, de se perdre dans l'infini, à la manière de l'univers, lequel lui-même ne se compose qu'en s'illimitant dans une infinité d'univers). Il appelle, par là, une communauté : communauté finie, car elle a, à son tour, son principe dans la *finitude* des êtres qui la composent et qui ne supporteraient pas que celle-ci (la communauté) oublie de porter à un plus haut degré de tension la *finitude* qui les constitue ».

(*) Extrait de « *La communauté inavouable* », Les Editions de Minuit, 1990, pp.15-17.

est faite d'un mouvement de confrontation (mais aussi de réfutation) qui n'admet ni fin ni frontière.

Cet universel, qui est aujourd'hui à construire dans la résistance, ne peut être toujours et partout identique. Il ne saurait être l'*«Occident»*. Il ne

Retour au conflit

Michel Wieviorka

La différence culturelle est rarement socialement neutre ou indéterminée. Elle comporte généralement une charge de conflictualité, elle véhicule des demandes qui viennent mettre en cause une domination subie, une exclusion vécue, un mépris ou une indifférence rencontrés dans l'expérience de la vie quotidienne, au travail, en ville, une privation qui peut être économique ou symbolique. La société n'est pas un univers sans historicité où chaque groupe serait distant des autres, protégé des risques de dissolution culturelle ou de violence par l'éloignement géographique, elle n'est pas non plus une simple juxtaposition de groupes culturellement distincts cherchant à s'affirmer ou à exister, elle est faite d'interpénétrations et de relations constantes, entre ces groupes comme en leur sein. La diversité culturelle ne se réduit en aucune façon à l'image d'unités incommensurables les unes aux autres et dont les membres partagent des caractéristiques communes, et la différence pure n'est pas le problème - c'est pourquoi le racisme des extrêmes droites s'arrête souvent aux frontières: nous n'avons rien à reprocher aux Africains ou aux Maghrébins, disent-elles alors en substance, pourvu qu'ils restent chez eux.

La différence culturelle fait problème précisément parce qu'elle inclut ou véhicule des significations d'un autre ordre, parce qu'elle va de pair avec des inégalités, des relations de subordination, d'exploitation, de discrimination, de rejet, de négation, parce qu'elle concerne des personnes qui se sentent plus ou moins menacées dans leur être, niées, écrasées ou exclues à la fois comme individus et comme membres d'une collectivité. On le voit particulièrement nettement avec l'immigration.

(*) Extrait de « *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat* » (sous la dir. de M. Wieviorka), Editions La Découverte, 1996, p.56.

permanence ouvert au multiple. Ainsi les citoyens français sont-ils tous aussi français les uns que les autres (et non pas «néo», comme on dit au «Québec «néo-québécois»). Seulement voilà: il y a plusieurs manières d'être français, plusieurs façons de «plier» (au sens de Gilles Deleuze) une culture qui n'a rien d'homogène: il y a en France des plis italiens, juifs, arméniens, polonais, arabes. Ce qui est en question ici, c'est l'irréductibilité de la multiplicité à la pluralité (par exemple communautaire). «Le multiple», nous rappelle Gilles Deleuze, «ce n'est pas ce qui est fait de beaucoup de parties, c'est ce qui est susceptible d'être plié de différentes manières».

Telle est l'une des différences, et elle est de taille, entre le global et l'universel. Ce dernier ne saurait englober, définir, pas plus qu'il ne peut être définitif, arrêté, essentialisé, fixé dans une loi (comme l'«impératif catégorique» de Kant, lequel se présente comme métá-culturel et métá-historique). L'universel n'est pas donné, mais à élaborer. Il est en évolution permanente et ne cesse de différer de lui-même.

Si l'universalisme conçoit l'universel comme *être* ou comme *état* (d'indivision et d'indifférence), il ne peut envisager l'universel comme devenir, *devoir-être*, c'est-à-dire comme *éthique*. Le projet d'universalité métisse est celui de la transformation du globe en monde. La globalisation est un processus de domination qui exclut les uns et rend homogènes les autres alors que le devenir métis du monde est fait de diversité et de multiplicité en mouvement ■

surplombe pas, ni ne supervise. Il ne «fonde» pas, mais questionne notre commune humanité. Il est en