

Ivan Segré

**L'Occident,
les indigènes et nous**

Éléments d'histoire et de philosophie

{extraits}

Éditions Amsterdam
2020

Sommaire

Préambule	11
Ouverture	21
Premier mouvement	
Le monothéisme hébraïque...	49
Du déclin de l'Empire romain à la fin du Moyen Âge	52
Empire et économie-monde (xvi ^e -xvii ^e siècle)	58
L'Orient et l'Occident (vii ^e -xx ^e siècle)	65
Les divisions ethnico-religieuses des mondes indigènes	68
Unifications et divisions en Occident	76
Chrétiens d'Occident et d'Orient, sunnites et chi'ites	84
Les alliances « impies »	86
Géopolitique des empires	89
La bataille de Poitiers (732)	91
L'hégémonie occidentale	94
Le rationalisme disciplinaire	98
Le royaume du marché	101
Premier intermezzo	
La guerre et la paix	107
Deuxième mouvement	
Le Nouveau Monde...	121
La soif d'or	124
La faim de sucre	130
La modernité conquérante	132
La grande transformation	139
Le choc des civilisations	146
Le quadrige	155
De l'autorité théologico-politique aux indépendances nationales	159
« L'homme qui parle »	170
Les <i>praxis</i> indigènes	175
Antagonisme « racial », antagonisme social	185
Idéalisme maritime et matérialisme agricole	201
L'ancien et le nouveau	214
Colonialismes	222

Second intermezzo	
Le sens de l'histoire	231
Troisième mouvement	
La traite atlantique...	257
L'Afrique subsaharienne et l'Asie occidentale	260
Les raisons de l'« esclavage des Nègres »	266
Les « habitudes déjà contractées »	278
Les premières explications de Wallerstein	281
Les secondes explications de Wallerstein	286
La capture et l'échange marchand (1)	290
L'essor de la traite atlantique et l'esprit du capitalisme	297
Le coût de l'esclave africain	302
Le commerce continental d'esclaves indiens	307
L'ode à la négritude de Gilberto Freyre	312
Du dispositif concentrationnaire à « la case de l'oncle Tom »	320
L'identité et la différence	324
Raisons et déraisons dans l'historiographie française	333
Las Casas, Sepulveda et le Prince	344
L'équivoque gouvernementale	353
La capture et l'échange marchand (2)	356
Le silence des souverains pontifes	363
La lettre volée de π^2	373
Géopolitique de l'abolition (1794-1888)	378
L'Afrique noire et les négriers	384
Les pas d'esclaves	397
« Et les Juifs » ?	399
Final	
Trois digressions	403
Digression ⌘	405
Digression ⌞	414
Digression ⌟	418
Notes	429

Ouverture

Une sempiternelle « lutte des classes ». Classes, mais aussi civilisations. Sans fin, celles-ci se font de l'œil, jouent les unes vis-à-vis des autres la même comédie du luxe que les riches vis-à-vis des pauvres.

Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*

Du jour où tombe l'antagonisme des classes à l'intérieur de la nation, tombe également l'hostilité des nations entre elles.

Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti Communiste*

Et pour les zapatistes, dont les communiqués se terminent souvent par un « *falta lo que falta* » que l'on doit se résoudre à rendre par « il manque ce qu'il manque », il ne fait pas de doute que la lutte se joue dans un rapport privilégié au pas-encore.

Jérôme Baschet, *La Rébellion zapatiste*

Dans son *Choc des civilisations*, Huntington cite l'historien Matthew Melko, selon qui « il existe un consensus raisonnable sur le fait qu'il y a eu au moins douze grandes civilisations, dont sept n'existent plus (la Mésopotamie, l'Égypte, la Crète, la civilisation classique [gréco-romaine], la civilisation byzantine, l'Amérique centrale, les Andes), tandis que cinq subsistent (la Chine, le Japon, l'Inde, l'Islam, l'Occident) ». Et le théoricien des relations internationales d'ajouter : « Certains chercheurs considèrent aussi que la civilisation russe orthodoxe est distincte des civilisations byzantine et chrétienne d'Orient¹. » À s'en tenir là, le continent africain n'abriterait donc pas de civilisation. Huntington le remarque : « À l'exception de Fernand Braudel, la plupart des spécialistes des civilisations ne reconnaissent pas la spécificité de la civilisation africaine². » Mais un Africain, ou un Juif, ou un Algonquin, reconnaîtra-t-il « la spécificité de la civilisation » qui, au travers de tel ou tel professeur d'une université occidentale, prétend savoir ce qu'est ou n'est pas une civilisation ? À s'en tenir à la signification immédiate ou littérale du mot, la « civilisation », ce serait une manière de se conduire en personne « civilisée », par différence avec qui s'abandonne à ses pulsions. Autrement dit, ce serait une décence commune, *common decency* sous la plume d'Orwell, qui entend désigner par là l'*ethos* des classes populaires³. Mais revenons à une acception savante du mot.

Afin d'esquisser les contours d'une histoire des civilisations, il est commode de partir du fait religieux, ainsi que nous y invite Huntington : « de tous les éléments objectifs qui définissent une civilisation, le plus important est en général la religion⁴. » L'idée est alors de procéder par divisions successives, distinguant d'abord les religions des peuples sans écriture (totémismes, animismes, etc.) et les religions écrites. Cette première division corrobore pour l'essentiel le partage longtemps opéré entre peuples dits « primitifs » (ou « sauvages ») et peuples

dits « civilisés », la civilisation apparaissant à la fin du IV^e millénaire avant J.-C. lorsque sont bâties les premières grandes cités urbaines, véhicules d'une organisation sociale qui repose désormais sur la division du travail (villes et campagnes, travail intellectuel et manuel, maîtres et esclaves), la monnaie, l'accumulation des richesses et l'écriture, comme en Égypte et en Mésopotamie, d'où émerge un polythéisme impérial. Suivant ce fil, Mircea Eliade distingue d'une part « la sphère des religions complexes et élaborées, disposant d'une vaste littérature sacrée et écrite », d'autre part la sphère des religions dites « primitives », celles « des pasteurs nomades, des chasseurs, des populations encore au stade de la petite chasse et de la cueillette ». Et il observe que l'« intellectuel occidental » éprouve bien des difficultés à appréhender ces religions dites « primitives », quand ce sont « surtout des hommes des sociétés primitives » qu'il faudrait tenir compte si on souhaite pénétrer l'« univers mental de l'*homo religiosus*⁵ ».

Poursuivant l'étude empirique du phénomène religieux, on distinguera ensuite un monothéisme (judaïsme, christianisme, islam) et une sagesse orientale⁶ dont les trois déclinaisons principales sont hindouistes, bouddhiques et confucéennes. Enfin, clarifiant une question de méthode, on distinguera deux approches de la « littérature sacrée » : une approche « religieuse », une autre « critique ». L'approche « religieuse » des textes sacrés caractérise l'homme de l'Ancien Régime, l'approche « critique » caractérise l'homme du Nouveau. Et c'est alors qu'on retrouvera sur le plan méthodologique la principale distinction empirique proposée par Eliade dans *Le Sacré et le Profane*, à savoir d'un côté l'homme « religieux » (« *homo religiosus* »), de l'autre l'homme « areligieux », « profane », « occidental » ou « moderne » :

L'homme moderne areligieux assume une nouvelle situation existentielle : il se reconnaît uniquement sujet et agent de l'histoire, et il refuse tout appel à la transcendence. Autrement dit, il n'accepte aucun modèle d'humanité en dehors de la condition humaine, telle qu'elle se laisse déchiffrer dans les diverses situations historiques. L'homme *se fait* lui-même, et il n'arrive à se faire complètement que dans la mesure où il se désacralise et désacralise le monde. Le sacré est l'obstacle par excellence devant sa liberté. Il ne deviendra lui-même qu'au moment où il sera démystifié. Il ne sera vraiment libre qu'au moment où il aura tué le dernier dieu⁷.

Écrit en 1956, vraisemblablement à la lumière de l'existentialisme de Sartre, l'argument d'Eliade pourrait d'ores et déjà fixer les termes du « choc des civilisations » : d'un côté les « sociétés occidentales modernes », areligieuses ou profanes, de l'autre les sociétés indigènes, religieuses ou sacrées. Cependant, en scientifique exclusivement préoccupé par la connaissance de son objet, Eliade évite de porter un jugement de valeur, se limitant à reconnaître une « grandeur » à la condition de l'homme moderne : « Il ne nous appartient pas de discuter, ici,

cette prise de position philosophique. Constatons seulement qu'en dernière instance l'homme moderne areligieux assume une existence tragique et que son choix existentiel n'est pas dépourvu de grandeur⁸. » D'autres, dans le sillage de Descartes, Spinoza ou Platon, parleront plus volontiers de la rationalité joyeuse des mathématiques que d'une « existence tragique ». Mais quoi qu'il en soit, il y aurait donc d'un côté l'*homo religiosus*, de l'autre l'homme areligieux ou profane, assassin du « dernier dieu » et mathématicien. Et cette dichotomie fondamentale, pour qui ne sombrerait pas dans l'« orientalisme », traverserait tant l'Occident que l'Orient, bien que sous des modalités différentes. En témoigne une observation de Régis Debray au sujet de la recomposition des croyances dans une Europe par ailleurs largement laïcisée :

Les doctrines religieuses apparaissent plutôt comme des appareils à sublimer, canaliser et dompter nos pulsions naturelles à la crédulité. Sectes, spiritisme, astrologie, paranormal et voyance : la croyance à l'état sauvage s'en donne à cœur joie lorsque se défait l'institution qui la domestiquait. Une enquête récente sur les sentiments religieux des 18/29 ans dans l'Union européenne a pu déboucher sur ce diagnostic déconcertant (au regard d'une certaine candeur intellectualiste) : baisse du religieux, hausse des croyances. Près d'un jeune Européen sur deux croit en une vie après la mort. Églises et temples se vident, mais animisme, réincarnation, halloween, corps énergie et *Da Vinci Code* ont le vent en poupe⁹.

La « baisse du religieux » d'un côté (le « religieux » renvoyant aux dogmes et pratiques institués), la « hausse des croyances » de l'autre (les « croyances » renvoyant à une sorte de crédulité « primitive » ou « sauvage »), voilà qui nous ramène à la distinction entre religion écrite des sociétés « civilisées » et religion orale des sociétés « archaïques » : « Ce que l'on constate dès qu'on se replace dans la perspective de l'homme religieux appartenant aux sociétés archaïques, c'est que *le Monde existe parce qu'il a été créé par les dieux*, et que l'existence même du Monde n'est pas muet ni opaque, qu'il n'est pas une chose inerte, sans but ni signification. Pour l'homme religieux, le cosmos « vit » et « parle »¹⁰. » Il y aurait donc à un pôle le philosophe, disciple de l'« attitude théorétique » apparue avec les premiers géomètres grecs qui bâtirent une science déductive, démonstrative et universelle, et à l'autre pôle l'*homo religiosus*, dont la crédulité compulsive est plus ou moins domestiquée par des « appareils à sublimer ». Entre ces deux pôles, modernité rationaliste d'une part, archaïsmes indigènes de l'autre, se déploierait tout l'éventail, à la fois historique et géographique, des religions, plus ou moins développées, civilisées, rationalisées, selon qu'elles orientent vers l'« attitude théorétique » célébrée par Husserl dans la *Krisis* ou vers son contraire, sorte de *praxis* « sauvage », « primitive », « archaïque » et peut-être, en dernière analyse, puérile. Dans un *Essai sur Freud*, Paul Ricoeur observe en effet :

Dans le chapitre III de *Totem et Tabou*, Freud applique à l'histoire des religions une grille de lecture qui n'est pas sans rappeler la loi des trois états d'Auguste Comte : « À en croire les auteurs, l'humanité aurait, dans le cours des temps, connu successivement trois [...] systèmes intellectuels, trois grandes constructions du monde : conception animiste (mythologique), conception religieuse et conception scientifique. » Pourquoi ces trois étapes ? Il n'est pas douteux que le choix de cette séquence historique ne soit guidé, dès le début, par des considérations psychanalytiques ; ces trois états correspondent en effet à trois moments exemplaires de l'histoire du désir : narcissisme, – choix d'objet, – principe de réalité¹¹.

Le père de la psychanalyse est un héritier du positivisme, animé d'une foi inébranlable dans la science et nourri par l'anthropologie de son temps, laquelle tendait à se représenter les peuples « primitifs » comme un témoignage vivant de l'enfance de l'humanité, dont la civilisation occidentale aurait été l'âge adulte. Les critiques d'une telle représentation – parfois dite « eurocentrée », parfois dite plus largement « progressiste¹² » – ont été nombreuses, notamment chez les ethnologues, depuis Mauss jusqu'à Descola, et bien sûr chez les penseurs des nations colonisées, Fanon, Césaire ou Gandhi. Mais le cas de Freud est décidément singulier, car s'il s'inscrit pour une part dans l'intellectualité de son temps, empreinte d'eurocentrisme, pour une autre part – la plus essentielle –, la découverte de l'inconscient est donc, suivant le mot célèbre du psychanalyste, le troisième « démenti infligé à la mégalomanie humaine » après ceux de Copernic et de Darwin, le décentrement n'étant plus cette fois d'ordre cosmique ou biologique, mais d'ordre psychologique, subjectif, intime, la psychanalyse se proposant « de montrer au *moi* qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique¹³ ». Comment interpréter la tension entre d'une part la radicalité du décentrement ainsi mis au jour, l'ego n'étant plus « maître dans sa maison », et, d'autre part, une représentation « progressiste » distinguant trois étapes d'un développement à la fois civilisationnel et psychologique : « conception animiste (mythologique), conception religieuse et conception scientifique » ? Est-ce à dire que, pour paraphraser une autre célèbre formule du psychanalyste, *où sont les archaïsmes indigènes, là doit être la modernité occidentale* ? Ou est-ce à dire, tout au contraire, que la modernité occidentale n'est pas moins archaïque, ou plus civilisée, que l'altérité indigène, le « malaise » y étant même, peut-être, plus prononcé encore à mesure que la puissance occidentale s'imagine « maître dans sa propre maison », si ce n'est pas, en outre, dans celle d'autrui ?

Après avoir achevé son *Homme Moïse*, Freud décède en 1939. En 1952, l'Unesco publie une brochure de Claude Lévi-Strauss intitulée *Race et histoire*, dans laquelle l'ethnologue observe : « On sait, en effet, que la notion d'humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de

l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée. Là même où elle semble avoir atteint son plus haut développement, il n'est nullement certain – l'histoire récente le prouve – qu'elle soit établie à l'abri des équivoques ou des régressions¹⁴. » Singulière observation dont il convient de débrouiller les fils. En premier lieu, l'ethnologue paraît entériner un jugement de valeur, l'Europe, ou l'Occident, étant cet espace civilisationnel désigné par l'adverbe de lieu – « là » ; espace qui aurait donc abrité le « plus haut développement » non de la technologie, ou de la science, ou de l'appareil de production, mais de la « notion d'humanité ». Cependant l'affirmation est aussitôt relativisée, du fait d'une « histoire récente » qui aurait rappelé la fragilité de cette « notion », « là même où elle semble avoir atteint son plus haut développement ». À quels événements de l'« histoire récente » pense l'ethnologue en 1952 ? À l'évidence, il pense à la Seconde Guerre, laquelle était « mondiale » parce que les nations occidentales se partageant le monde, les ondes du conflit se propagèrent depuis un épiscentre européen jusqu'aux autres continents. Mais ce furent principalement les nations occidentales qui donnèrent libre cours à leur agressivité sauvage durant ce conflit (bien que l'impérialisme nippon y ait joué un rôle non négligeable), dévastant un continent et causant la mort de près de 60 millions d'hommes, femmes et enfants, des civils pour une écrasante majorité. Christian Ferrié, dans un livre sur Pierre Clastres, écrit : « Les guerres de scission des Sauvages n'ont rien à voir avec les guerres de dévastation et d'extermination qui caractérisent l'époque moderne : les *guerres* menées par les communautés *primitives* sont des *guerres primitives*, dont la faculté destructrice est d'ailleurs sans commune mesure avec les guerres modernes¹⁵. » Est-ce en ce sens que Lévi-Strauss souligne la fragilité de la « notion d'humanité » en Occident ? En ce cas, il ne s'agirait pas seulement de relativiser la supériorité occidentale en matière de développement civilisationnel, mais bien de la remettre en question, puisqu'en 1952 l'« histoire récente » prouverait, semble-t-il, que ce n'est pas en Occident que fut atteint le « plus haut développement » de la notion suprême, celle d'« humanité ».

L'anthropologue Jared Diamond objecte toutefois à l'argument de Ferrié lorsque, distinguant entre les guerres que mènent les sociétés acéphales analysées par Clastres et celles que mènent les appareils d'État modernes, il constate le caractère paradoxalement plus létal des « guerres primitives ». En effet, si, en termes de valeur absolue, les guerres modernes sont extraordinairement plus meurtrières, en termes de valeur relative les guerres des sociétés traditionnelles seraient, à l'en croire, *dix fois plus meurtrières* : « Il apparaît que les valeurs *les plus élevées* pour n'importe quel État moderne (l'Allemagne et la Russie au xx^e siècle) ne représentent qu'un tiers des valeurs *moyennes* pour les sociétés traditionnelles [...]. Les valeurs *moyennes* pour les États modernes représentent environ un dixième des valeurs moyennes pour les petites sociétés. » Autrement dit, l'individu des sociétés traditionnelles a *dix fois plus* de chance d'être victime

d'un conflit meurtrier que l'individu des sociétés modernes. Et Diamond de conclure : « Le lecteur sera peut-être étonné d'apprendre, comme je l'ai été tout d'abord, que la guerre de tranchées, les mitrailleuses, le napalm, les bombes atomiques, l'artillerie lourde et les torpilles sous-marines produisent des taux de mortalité moyens dans le temps bien inférieurs à ceux causés par des lances, des flèches et des massues¹⁶. » L'une des raisons du caractère dix fois plus meurtrier (en valeurs relatives) des guerres primitives ou sauvages, poursuit Diamond, est que dans les guerres auxquelles se livrent les sociétés traditionnelles, on tend à l'anéantissement de l'autre, hommes, femmes et enfants, tandis que « les États victorieux préservent en général les populations vaincues afin de les exploiter plutôt que de les exterminer¹⁷ ». Yuval Noah Harari, dans le prolongement de Diamond, observe pour sa part :

Le déclin de la violence est largement dû à l'essor de l'État. Tout au long de l'histoire, la violence est le plus souvent née d'affrontements locaux entre familles et communautés. [...] Les premiers cultivateurs, dont la communauté locale était l'organisation politique la plus importante, souffraient d'une violence endémique. En se renforçant, royaumes et empires devaient serrer la bride aux communautés, en sorte que le niveau de violence décrût¹⁸.

À s'en tenir à une « histoire récente » qui serait celle de l'affrontement armé des nations industrielles à l'occasion de deux guerres mondiales successives, s'il y a certes lieu d'observer « des équivoques et des régressions », néanmoins celles-ci ne remettraient donc pas en cause le fait que c'est bien « là », en Occident, que la « notion d'humanité », à en croire l'ethnologue, « semble avoir atteint son plus haut développement ». C'était en tout cas, quelques décennies auparavant, la conviction déclarée de Max Weber, qui précisait en outre, pour sa part, que ce « plus haut développement » était dû à une particularité rationaliste de l'Occident.

*

Dans sa « Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie de la religion », Max Weber soutient en effet que « la culture occidentale a développé un "rationalisme" d'un type particulier ». Il en veut notamment pour preuve, en science la géométrie, la mécanique, la physique ou la chimie, en musique l'« harmonie rationnelle » et l'invention d'un système de notation, en architecture l'« utilisation rationnelle de la voûte gothique », en peinture la perspective, en droit la « théorie juridique rationnelle », en politique l'État moderne :

Seul l'Occident connaît l'« État » tout court, au sens d'une *institution* politique fondée sur une « constitution » rationnellement établie, sur un droit

rationnellement établi et sur une administration régie par des règles rationnellement établies, les « lois », et confiée à des fonctionnaires *spécialisés*¹⁹.

Autant d'inventions qui, depuis la géométrie euclidienne jusqu'au « statut de fonctionnaire *spécialisé*, ce pilier de l'État moderne et de l'économie moderne de l'Occident²⁰ », témoigneraient donc d'une particularité occidentale, dont le centre irradiant pourrait être ce que Hegel appelle « un libre intérêt de la pensée en tant que pensée ». En regard, si d'autres ères culturelles ont produit nombre d'inventions techniques, scientifiques et organisationnelles, celles-ci seraient toutefois demeurées en deçà du « concept²¹ », de même, poursuit le sociologue, que la créativité productive et marchande de l'Islam, de l'Inde ou de la Chine serait demeurée en deçà du « capitalisme » à proprement parler, lequel, en Occident, repose d'une part sur « l'organisation capitaliste du travail (formellement) libre », d'autre part sur « la *comptabilité* rationnelle des firmes et la distinction *juridique* entre les fonds de l'entreprise et la fortune personnelle », d'où suit « l'autonomisation moderne des entreprises visant un profit ». Et si l'émergence de la géométrie puis de la mécanique ne fut pas « tributaire d'intérêts capitalistes », en revanche « l'exploitation *technique* des connaissances scientifiques, ce facteur décisif pour les conditions de vie de nos masses, a manifestement été tributaire, en Occident, des primes économiques qui y ont été associées²² ». Révolutions politique, artistique, technoscientifique, capitaliste et industrielle seraient donc liées, au moins en ce sens qu'elles seraient toutes des créations de la culture occidentale, entre le XIII^e et le XIX^e siècle, de Venise à Londres. Fernand Braudel, dans sa *Grammaire des civilisations*, explique ainsi que l'hégémonie occidentale prend toute sa mesure avec la révolution industrielle (XIX^e siècle), mais plonge ses racines dans la mathématisation de la nature (XVII^e siècle) et, plus en amont, dans les prémisses médiévales du capitalisme marchand, lequel aurait ensuite ordonné la science aux réquisits de l'économie :

La Chine a possédé très tôt, beaucoup plus tôt que l'Occident, une science, une ébauche de science, assez fine et poussée. Mais pour franchir l'étape décisive [de l'industrialisation], elle n'a pas connu cet élan économique qui a soulevé l'Europe, cette tension « capitaliste » qui, en fin de course ou à mi-course, lui a permis de franchir l'obstacle et dont longtemps à l'avance l'incitation s'est faite sentir, dès la montée des grandes villes marchandes du Moyen Âge et surtout à partir du XVI^e siècle. Toutes les forces de l'Europe, les matérielles et les spirituelles, ont travaillé à cette naissance, fruit d'une civilisation prise dans sa pleine épaisseur et sa totale responsabilité²³.

« Capitalisme » est alors un mot essentiellement heureux sous la plume de l'historien, puisqu'il paraît réunir en lui « toutes les forces de l'Europe, les

matérielles et les spirituelles ». L'anthropologue Jack Goody, s'écartant résolument du sillage de Hegel, a pour sa part souligné l'ancienneté du préjugé qui dénie à l'Asie la puissance du « concept », depuis Aristote jusqu'à Marx :

Globalement parlant, le contraste entre l'Europe et l'Asie, et la dévaluation de l'Orient liée à ce contraste, ont pris racine très tôt dans l'histoire de l'Occident. L'antagonisme des Grecs et des Perses a lié les Asiatiques au modèle d'une autorité despotique et à l'image d'une splendeur barbare ; dans la *Politique*, Aristote les décrit comme plus serviles que d'autres peuples. [...] Marx suivit la voie de ses prédécesseurs (qui reflétait aussi le sentiment populaire) en constatant l'état immobile de l'Asie : une économie agricole fondée sur l'irrigation, une paysannerie servile dominée par un pouvoir despotique. [...] Le modèle marxiste des phases de développement formalisait des certitudes largement répandues, fondées sur l'expérience européenne ; elles excluaient l'Asie, que son histoire conduisait vers une forme « orientale » stagnante de la société, l'« exception asiatique »²⁴.

Le rationalisme scientifique, technologique, artistique, juridique, militaire ou marchand, ou encore la « dynamique du capitalisme », est-ce donc un trait particulier de l'Occident, une forme qui le caractérise en premier lieu et qu'il aurait ensuite plus ou moins diffusée auprès des autres civilisations ; ou bien doit-on juger, conforté en cela par un monde devenu « multipolaire », que le rationalisme en question n'est aucunement le propre d'une civilisation, étant rigoureusement semblable aux États-Unis, au Brésil, en Afrique du Sud, au Kenya, en Russie, en Inde, en Chine ou au Japon, moyennant les spécifications que les variantes culturelles et les contingences historiques, inévitablement, imposent partout ? Il existe toute une palette d'appréciations chez les philosophes, les ethnologues et les historiens, depuis Hegel et Weber, convaincus de la particularité rationaliste occidentale, jusqu'à Goody, convaincu de l'existence d'une particularité non pas occidentale mais eurasiatique, l'Islam, l'Inde et la Chine ayant été tout aussi rationalistes, lettrées, urbaines, techniciennes, productives, guerrières et marchandes que l'Europe, dont la prétendue hégémonie ne serait en fin de compte, à l'échelle d'une histoire multimillénaire, qu'une parenthèse d'à peine un siècle (de 1860, lorsque les Français et les Anglais, à l'occasion de la seconde guerre de l'opium, saccagent puis incendient le palais d'été de l'empereur de Chine – « Tous les trésors de toutes nos cathédrales réunies n'égaleraient pas ce splendide et formidable musée de l'Orient²⁵ », écrit Victor Hugo –, à l'avènement de la puissance économique japonaise au début des années 1970), autrement dit une nuance, sinon un éternuement²⁶. Et c'est sans compter ceux qui, philosophes ou ethnologues, jugent que toute société, quelle qu'elle soit, « civilisée » ou « primitive », hégémonique ou fragile, s'institue dans l'imaginaire et qu'à cette lumière les mathématiques européennes, arabes, hindoues ou chinoises ne sont

pas un témoignage de civilisation davantage probant que les mythes et les rites de sociétés dites « primitives ». Ainsi Castoriadis écrit :

Lorsque donc, comme pour la culture du maïs chez certaines tribus indiennes du Mexique ou pour la culture du riz dans des villages indonésiens, le travail agricole est vécu non seulement comme un moyen d'assurer la nourriture, mais à la fois comme moment du culte d'un dieu, comme fête, et comme danse, et qu'un théoricien vient dire que tout ce qui entoure les gestes proprement productifs dans ces occasions n'est que mystification, illusion et ruse de la raison – il faut affirmer avec force que ce théoricien-là est une incarnation beaucoup plus poussée du capitalisme que n'importe quel patron. Car non seulement il reste lamentablement prisonnier des catégories spécifiques du capitalisme, mais il veut leur soumettre tout le reste de l'histoire de l'humanité, et prétend en somme que tout ce que les hommes ont fait et voulu faire depuis des millénaires n'était qu'une ébauche imparfaite du *factory system*. Rien ne permet d'affirmer que la carcasse de gestes constituant le travail productif au sens étroit est plus « vraie » ou plus « réelle » que l'ensemble des significations dans lequel ces gestes ont été tissés par les hommes qui les accomplissaient. Rien, sinon le postulat que la vraie nature de l'homme est d'être un animal productif-économique, postulat totalement arbitraire et qui impliquerait, s'il était vrai, que le socialisme est impossible à jamais²⁷.

Abordant la question d'un possible clivage civilisationnel entre l'Occident et les peuples anciennement colonisés – les « indigènes » –, trois orientations se présenteraient donc à nous : la première, considérant que les formes supérieures, c'est-à-dire rationnelles de la civilisation sont grecques et romaines et que l'Europe en a principalement hérité (de manière active, en radicalisant l'antique processus de rationalisation des rapports des hommes à la nature et des hommes entre eux), attribue l'hégémonie occidentale à sa supériorité civilisationnelle ; la deuxième conteste que l'Europe soit davantage que l'Islam, l'Inde ou la Chine le moteur d'une rationalisation de l'activité humaine et, en conséquence, attribue l'hégémonie occidentale à un épiphénomène, la structure civilisationnelle véritablement hégémonique étant plus largement eurasiatique²⁸ ; enfin la troisième orientation conteste non pas le fait de l'hégémonie occidentale ou eurasiatique mais l'axiologie qui en découle, soit le primat accordé aux formes dites « supérieures » de civilisation, la prétendue supériorité culturelle ou civilisationnelle, qu'elle soit européenne, arabe, perse, hindou, chinoise ou japonaise, n'étant que l'expression d'un préjugé ethnocentriste accouplé au droit du plus fort : « Songeons ainsi à l'expansion des Polynésiens qui occupent dès le xiii^e siècle un énorme triangle maritime, d'Hawaï à l'île de Pâques et à la Nouvelle-Zélande : ce n'est pas là un maigre exploit. Mais l'homme des civilisations les a rejetés au second plan, loin derrière lui. Il a effacé, dévalorisé leur succès²⁹. »

Cependant ces trois orientations, aussitôt distinguées, s'entremêlent, puisqu'on peut successivement les adopter sans réelle contradiction, en jugeant par exemple que d'Euclide à Galilée, d'Archimède à Newton, un lien logique et historique signale une spécificité rationaliste à certains égards occidentale³⁰ (1), mais en conférant à cette spécificité, ou à cette particularité rationaliste, une signification événementielle et contingente dans l'histoire des civilisations lettrées, techniciennes et marchandes (2), enfin en rappelant, avec Jared Diamond, que le développement civilisationnel s'apprécie selon une multiplicité de critères et que « la complexité de la langue », par exemple, qui à l'évidence distingue l'homme de l'animal, n'est pas corrélée à la « complexité sociale », au développement technique et scientifique ou à la puissance militaire (3) :

On sait maintenant qu'il n'y a aucune corrélation entre la complexité de la langue et la complexité sociale. Les peuples technologiquement primitifs ne parlent pas des langues primitives, comme je l'ai découvert dès le premier jour que j'ai passé dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée, au sein de la tribu des Foré. La langue des Foré possède une grammaire dont la richesse est susceptible d'enchanter un linguiste, avec des postpositions, comme en finnois, des formes duelles, outre le singulier et le pluriel, comme en slovène, et des temps de verbes, ainsi que des constructions de phrases comme je n'en avais jamais rencontré jusqu'ici dans aucune langue, pour ne rien dire des huit tons subtilement différents des voyelles dans la langue des Iyau de Nouvelle-Guinée³¹.

{fin de l'extrait}