

Village Philo

Saint PONS

Pentecôte 2011

Vivons-nous une crise de civilisation ?

Françoise DASTUR

Introduction

Nous avons choisi ce thème très vaste et très ambitieux -- d'où la nécessité de le laisser sous forme de question --, car le mot « crise » est aujourd'hui dans toutes les bouches. Il faut d'abord en rappeler l'étymologie : il vient du grec *krisis*, qui signifie décision, et il a surtout été utilisé en français dans le vocabulaire médical, où il désigne la phase décisive d'une maladie qui peut conduire soit à la guérison soit à l'aggravation et à la mort.

En réalité l'idée que la civilisation occidentale est en crise ne date pas d'aujourd'hui, mais elle était déjà devenue, comme nous le verrons, une question fondamentale pour certains penseurs européens au lendemain de la première guerre mondiale.

La grave crise financière de l'automne 2008, après celle des *subprimes* de l'été 2007, a ravivé cette question. Car cette crise financière semble avoir des racines beaucoup plus profondes qui tiennent au mode de vie occidental lui-même, lequel est aujourd'hui en passe de s'imposer à l'ensemble de la planète. On a en effet pris conscience que les progrès scientifiques, techniques et économiques produisent tout un ensemble d'effets négatifs non seulement sur le plan écologique, mais aussi au niveau social, politique et culturel. Il semble par conséquent que la crise que nous traversons affecte l'ensemble de la civilisation occidentale.

Il s'agira alors pour nous de privilégier trois axes de réflexion :

Le premier axe de réflexion prendra pour objet les aspects sociaux et politiques de la crise. Nous nous interrogerons sur les transformations de l'espace politique résultant des nouveaux instruments de communication et sur le sens à donner à ce que l'on nomme « mondialisation ». Mais il faudra aussi poser la question de la progression inexorable de l'individualisme et de la transformation des liens sociaux et familiaux qui en résulte.

Le second axe concernera les raisons de la crise économique et financière qui a secoué et secoue encore le monde. La question principale portera sur la place démesurée qui est

aujourd'hui faite à l'argent dans nos sociétés et sur l'impact que peut avoir ce « culte » de l'argent sur nos rapports avec la nature et avec les autres.

Le troisième axe de réflexion envisagera les raisons culturelles et morales de la crise. Nous nous demanderons si l'Occident est réellement entré dans une ère post-coloniale, s'il se voit véritablement confronté à ce que l'on a nommé « le choc des civilisations », et s'il nous faut effectivement, comme certains l'affirment aujourd'hui, constater l'échec du multiculturalisme.

Je voudrais en guise d'introduction montrer que, dès après la première guerre mondiale, l'idée que la civilisation occidentale traverse une grave crise a été un motif de pensée déterminant pour un certain nombre de penseurs européens. Un philosophe allemand, Oswald Spengler, publie entre 1918 et 1922 un ouvrage intitulé *Le déclin de l'Occident*, qui lui vaudra une célébrité mondiale. Puis à son tour, le poète et penseur français Paul Valéry se demande si l'Europe n'est pas entrée dans une phase critique et si la maladie dont elle souffre n'est pas mortelle dans *La crise de l'esprit*, un essai paru en 1919, d'abord dans une revue anglaise, puis dans la *Nouvelle Revue Française*. Le fondateur de la psychanalyse, le psychiatre autrichien Sigmund Freud écrit en 1929, l'année du krach boursier qui sera suivi d'une dépression se plongeant jusqu'au début de la seconde guerre mondiale, un ouvrage consacré au *Malaise dans la civilisation*, où il soutient l'idée que les progrès de la civilisation se paie d'une perte du bonheur. Edmond Husserl, philosophe allemand à l'origine d'un courant philosophique, la phénoménologie, qui deviendra dominant en France après la seconde guerre mondiale, prononce à Prague en 1935 une conférence sur « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » dans laquelle il montre que la cause de la crise « spirituelle » qui touche l'Europe provient de la technicisation de la science, devenue un pur calcul qui perd toute signification immédiatement compréhensible pour la vie quotidienne.

Il me paraît utile d'évoquer brièvement les arguments de ces différents penseurs avant d'en venir à l'époque contemporaine, car nous allons voir que leurs analyses ne sont pas sans pertinence.

Paul Valéry commence par souligner dans « La crise de l'esprit » que les destructions causées par la guerre de 1814-18 nous rendent conscients du caractère éminemment périssable de toutes les cultures, mais plus encore qu'elles nous mettent face à une crise qui, plus que la crise politique ou la crise économique, nous affecte en profondeur, car elle est celle de l'esprit. Ce qui a en effet été perdu par la guerre qui a déchiré les nations, c'est « l'illusion d'une culture européenne ». C'est donc le devenir de l'Europe qui est en question, d'une Europe qui avait peut-être atteint les limites de sa culture. La question est alors de savoir si l'Europe et l'esprit européen vont pouvoir garder leur suprématie, ou si au contraire elle deviendra ce qu'elle est du point de vue géographique, à savoir « un petit cap du continent asiatique ». Valéry, en européen convaincu, entreprend alors de mettre en évidence ce qui a fait le « génie » de l'Europe, qui vient de ce que l'Europe a autant donné au reste du monde qu'elle a reçu de lui. Valéry fait encore partie de ces penseurs, tel aussi Husserl, qui considèrent que l'Europe est un lieu privilégié, celui du progrès dans tous les domaines, alors que le reste du monde « ne progresse que de manière imperceptible », car l'Europe, affirme-t-il, est « une bourse » où les idées, les découvertes, les doctrines « sont cotées », c'est-à-dire constamment soumises à la critique, « une vaste usine, une machine à transformation, une usine intellectuelle incomparable ». L'Européen est donc cette « espèce de monstre » à la mémoire trop chargée, aux ambitions extravagantes et à

l'avidité de savoir et de richesse illimitée. C'est ce qui explique qu'il lui arrive de tomber dans le pessimisme, mais au moment où nous en sommes, précise-t-il, nous ne savons pas si c'est là un tremplin à partir duquel il peut rebondir ou au contraire le signe de sa disparition prochaine. Ce serait alors celle de l'esprit, qui est l'apanage exclusif de l'Europe, et « l'apparition d'une société animale, une parfaite et définitive fourmilière ».

Quand on relit ce texte aujourd'hui, on ne peut s'empêcher de se demander s'il est possible de donner, comme le fait Valéry, un tel privilège à l'Europe sans tomber dans une sorte d'ethnocentrisme. L'Europe est-elle donc le seul détenteur de l'esprit, que Valéry définit à partir de trois sources fondamentales, l'esprit juridique romain, l'universalisme chrétien et la science grecque ? Ne faut-il pas reconnaître dans un tel jugement porté sur l'esprit européen l'empreinte de la mentalité colonialiste qui a régné tout au long du XIXe siècle et dont les esprits les plus éclairés ne sont pas parvenus à se libérer ? Ne faut-il donc pas voir dans ce discours sur l'Europe et sur le pessimisme dans lequel elle est entrée une construction idéologique et le résultat d'une conception du monde issue du colonialisme ? C'est cette question que nous aborderons de front dans la troisième séance.

J'en viens maintenant aux penseurs allemands de l'entre deux guerres qui furent nombreux à aborder la question de la crise de l'Occident. On trouve en effet chez Spengler une tout autre conception de l'histoire. *Le déclin de l'Occident*, dont le premier tome parut à l'automne 1918, au moment même où l'Allemagne devait s'avouer vaincue, eut un immense succès et suscita une vive controverse dans les milieux intellectuels. Ce livre, d'un auteur très critique de la démocratie, mais qui le fut aussi du nazisme, fut admiré par l'historien britannique Arnold Toynbee, salué dès sa parution par l'écrivain allemand Thomas Mann, qui prendra cependant par la suite ses distances à l'égard du caractère trop fataliste et défaitiste de l'œuvre, et même défendu en partie par le philosophe allemand Adorno, mais fortement critiqué par le marxiste hongrois Georg Lukacs qui y voyait « une étape entre Nietzsche et Hitler ». Il doit son succès au contexte de sa parution, celui des années 1920, où sont mis en question le scientisme et le positivisme du XIXe siècle. Spengler appuie son pronostic d'un déclin de l'Occident sur une conception non européo-centrique de l'histoire qui s'inspire de celle d'un philosophe allemand de la fin du XVIIIe siècle, Herder (1744-1803), l'auteur des *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1783-1791), qui considérait, contre les tenants du progrès, que toutes les civilisations et toutes les époques sont égales en dignité et en perfection. Spengler soumet lui aussi l'idée de progrès cumulatif à la critique et nie l'influence déterminante de l'héritage gréco-romain et judéo-chrétien sur la civilisation européenne. Son originalité consiste à distinguer la culture de la civilisation : la culture est la phase créatrice des cultures, la civilisation leur phase descendante marquée par l'excès de rationalité, la prédominance des critères quantitatifs et matérialistes, le déracinement et le « nomadisme intellectuel ». La conception qu'il a de la culture est donc tragique, puisque les cultures selon lui succombent toutes par excès d'intellectualisme. Paradoxalement pourtant, Spengler, prône l'acceptation de ce déclin du monde occidental et fait l'éloge d'un « pessimisme courageux ».

Freud, dans *Malaise dans la civilisation*, reprend à sa manière la discussion ouverte par Spengler sur l'avenir de la civilisation, mais sans vouloir comme lui opposer culture et civilisation. L'idée fondamentale de Freud, c'est que la civilisation, et tout particulièrement la civilisation européenne, est fondée sur la répression des pulsions. Le terme de civilisation désigne par conséquent pour lui la somme des actions et institutions par lesquelles notre vie s'éloigne de celles de nos ancêtres animaux. Elle a deux finalités : la

protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux. Freud considère donc que la civilisation est un progrès et un bien, ce qui ne l'empêche pas de reconnaître qu'un « malaise » chronique accompagne ce progrès. L'accent est ainsi mis sur la précarité des assises de la vie en société et sur l'ampleur des compromis nécessaires à son maintien. Il y a en effet selon lui un Surmoi social, analogue au Surmoi individuel, qui représente l'idéal éthique auquel le moi doit se conformer, et qui émet des exigences sévères, dont la non observation entraîne un sentiment de culpabilité et une angoisse qui sont à l'origine de bien des névroses. Ici c'est à l'éthique judéo-chrétienne qui commande d'aimer son prochain comme soi-même que s'attaque Freud, en soulignant que ce précepte est en réalité inapplicable, ce que la civilisation ne prend pas en compte, de sorte qu'en voulant combattre l'agressivité naturelle de l'homme au moyen d'un tel commandement, elle ne parvient en réalité qu'à le rendre malheureux et à le pousser à désirer sa propre destruction. Le premier titre envisagé par Freud pour son essai était en effet « le malheur dans la civilisation », ce qui donne une bonne idée du pessimisme de Freud à l'égard de la possibilité pour l'homme marqué par la civilisation occidentale de parvenir au bonheur. L'essai se termine sur une question : les progrès de la civilisation parviendront-ils à dominer les pulsions d'agression et d'autodestruction, ces pulsions nihilistes que la civilisation, au lieu de les apaiser, semblent au contraire promouvoir ?

Le débat va se poursuivre et prendre une nouvelle tournure aux approches de la deuxième guerre mondiale et surtout après elle, en se centrant sur les profondes transformations de la civilisation européenne à l'époque de la technique moderne avec Husserl. Husserl considère, comme Valéry, que la civilisation européenne a un privilège sur toutes les autres, car elle est à l'origine de l'apparition de la philosophie et de la science. Mais il souligne également le fait que l'esprit européen de rationalité est entré en crise depuis le début du XXe siècle avec les progrès de la science moderne. La cause de la crise « spirituelle » qui touche l'Europe provient la technicisation de la science, devenue un pur calcul qui perd toute signification immédiatement compréhensible pour la vie quotidienne. Ce qui est donc advenu depuis l'époque des Lumières et qui est la cause de la crise actuelle de l'humanité européenne, c'est une déviation du rationalisme moderne qui a abouti à une conception du réel dominée par la mesure et les rapports quantitatifs. Il s'agit donc, pour remédier à la crise actuelle, de retrouver le sens premier du rationalisme, ce qui exige une refondation de la science à laquelle la philosophie doit travailler. Husserl donne ainsi une réponse finalement optimiste à la crise de l'humanité européenne qui se termine par un appel à combattre, « en bons européens », les déviations du rationalisme, l'échec de celui-ci n'étant qu'« apparent » et la crise elle-même n'étant pas une « fatalité impénétrable ».

Il faudrait encore dire un mot de deux autres penseurs allemands, qui ont tous deux développé une critique très acérée de la technique moderne, Ernst Jünger et Martin Heidegger.

Ernst Jünger (1895-1998) a, le premier ou l'un des tout premiers, su décrire et interpréter avec une rare perspicacité les événements dramatiques de la première moitié du XXe siècle, événements auxquels il a d'ailleurs lui-même participé de près. Rappelons en effet que la première guerre mondiale a duré quatre ans, qu'elle a fait aussi bien du côté des Alliés que de leurs adversaires des millions de morts (plus de cinq pour les Alliés, plus de trois pour l'Allemagne, l'Autriche, la Bulgarie et l'Empire Ottoman), et qu'elle s'est caractérisée par l'emploi d'armes nouvelles et particulièrement meurtrières telles que

grenades, bombes, obus, mitrailleuses, gaz mortels envoyés dans les tranchées et qu'on ne sent pas, et aussi chars d'assaut, avions et sous-marins. Cette guerre a été l'événement le plus décisif du XXe siècle, car elle s'est caractérisée par ce que Ernst Jünger a nommé, dans un essai paru en 1931, la « mobilisation totale », entendant par là la planification de l'ensemble des moyens techniques rendant possible la guerre de matériel, une guerre de masse qui exige la participation de tous les citoyens. La première guerre mondiale a en effet été une guerre populaire, à l'inverse des guerres précédentes, qui ne mobilisait qu'une partie de la nation et des moyens limités, et elle visait à l'élimination de l'ennemi, de sorte que les gouvernements qui la menaient devaient, pour mobiliser leurs peuples dans ce qui était une lutte à mort, utiliser la propagande et faire appel à leurs plus bas instincts. La description que fait le jeune Jünger, enrôlé à 19 ans comme volontaire dans l'armée allemande en 1914, blessé sept fois pendant la guerre, et décoré de l'ordre « Pour le mérite », dans un récit qui aura un grand retentissement, *Orages d'acier*, publié en 1920, où il décrit les horreurs vécues, mais aussi la fascination ressentie pour ce type de combat par le jeune homme qu'il était alors, montre que l'expérience du front est celle du non-sens et de la peur insoutenable, celle d'une absurdité absolue. Car la guerre n'était plus menée au nom d'idéaux à réaliser, comme ce fut par exemple le cas des guerres révolutionnaires, mais elle est devenue une pure épreuve de force, puisque, devant l'absence de sens du monde moderne, on ne s'en remettait plus qu'à la puissance des armes pour décider du sens du monde à venir. La question qu'il pose dans les essais et les romans qu'il publie par la suite a pour objet la révolution technique de la modernité. L'analyse qu'il en fait est intéressante car il ne tombe pas dans la foi naïve au progrès et il se tient également loin des vues pessimistes de ceux qui dénigrent la modernité. Selon lui, le monde technique est semblable à un gigantesque champ d'expérimentation auquel l'homme a peine à s'adapter. Mais alors que dans les années trente, la participation au processus de la révolution technique lui apparaissait comme l'unique possibilité pour l'individu, la question se pose pour lui après la deuxième guerre mondiale, au cours de laquelle il a également combattu, de savoir comment l'individu, dans un monde qui le contraint à adopter la forme de vie de la modernité technique, peut malgré tout conserver sa liberté.

Martin Heidegger (1889-1976), qui fut le disciple de Husserl, a montré dès les années trente son intérêt pour les écrits de Jünger, et après, au contraire de ce dernier, s'être engagé aux côtés des nazis en 1933-34, il a commencé à développer à la fin des années trente et pendant les années quarante une crise du nazisme dans le cadre d'une réflexion plus large sur la technique moderne. Contrairement à l'image couramment répandue d'un Heidegger anti-moderne, ennemi de la technique et méprisant pour les sciences, et qui aurait ultimement cherché dans la poésie un refuge pour y développer un mode de pensée ésotérique, il faut souligner au contraire que la conception qu'il a de la modernité est en effet directement issue d'un débat avec la science contemporaine. Il montre ainsi, en accord avec ce qu'en disent les physiciens modernes, en particulier Werner Heisenberg, lauréat du prix Nobel en 1932 pour la création de la physique quantique, avec lequel il poursuit un dialogue, que la science moderne, qui a la prétention d'atteindre seule le réel dans sa véritable réalité, aboutit alors à l'affirmation de la *calculabilité* intégrale de tout ce qui est, ce qui représente l'achèvement de ce que Descartes avait projeté pour l'homme occidental, à savoir de devenir « comme maître et possesseur de la nature ». Heidegger montre que dans l'horizon de la technique moderne, la nature n'apparaît plus que comme stock et réserve énergétique et il met l'accent sur ce qu'il nomme le paradoxe de la technique moderne, le fait que d'une part, elle semble être le règne de la domination absolue de la nature par l'homme, mais que, d'autre part, le fait de voir dans la nature un simple

stock d'énergie se répercute sur l'être humain qui est lui aussi considéré comme un fonds exploitable et devient ainsi esclave de la technique. Voici par exemple ce qu'il écrivait en 1951 : « L'homme étant devenue la plus importante des matières premières, on peut compter qu'un jour, sur la base des recherches des chimistes contemporains, on édifiera des fabriques pour la production artificielle de cette matière première. Les travaux du chimiste Kuhn, auquel cette année la ville de Francfort a décerné le prix Goethe, ouvrent déjà la possibilité d'organiser et de régler suivant les besoins la productions d'êtres vivants mâles et femelles. Au dirigisme dans le secteur de la culture répond en bonne logique le dirigisme en matière de fécondation ».

On ne peut s'empêcher de penser en lisant ces lignes au roman d'Aldous Huxley, paru en 1931, soit 20 ans auparavant, *Le meilleur des mondes*, où les êtres humains sont tous créés en laboratoire et sont conditionnés durant leur enfance, les traitements qu'ils subissent au cours de leur développement déterminant leur future position dans la hiérarchie sociale, ce qui permet de résoudre les problèmes liés au marché du travail en produisant un nombre précis de personnes pour chaque fonction de la société. Heidegger, penseur toujours très controversé en France à cause de son ralliement au nazisme en 1933-34, peut cependant être considéré comme le premier penseur « écologique » et il est aussi paradoxalement celui qui est souvent invoqué par ceux qui mettent en question, dans le cadre du postcolonialisme, la suprématie de l'Occident.

Cette introduction un peu longue m'a semblé nécessaire, car il me semble que nous retrouvons chez ces penseurs de la première moitié du XXe siècle des arguments et des motifs de pensée au sujet de la technique moderne qui sont aujourd'hui les nôtres et qui se sont fait jour dans la presse ces dernières années et se sont singulièrement amplifiés après la catastrophe de Fukushima. Je cite dans l'ordre quelques exemples : un article de Eric le Boucher, journaliste et économiste, intitulé « Le déclin de l'homme blanc » en juin 2008 au plus fort de la crise monétaire et en mars-avril 2011, après Fukushima, « C'est le mythe du progrès et de la sécurité qui est en train de s'effondrer » du sociologue Ulrich Beck, un entretien avec Michel Serres, philosophe, « Nous sommes à la fin d'une ère », et « Le genre humain, menacé », papier signé de Michel Rocard, Dominique Bourg, écologiste et Florian Augagneur, philosophe.

J'en viens maintenant au thème de cette première journée :

I. Les aspects sociaux et politiques de la crise

Mondialisation, montée de l'individualisme et transformation des liens sociaux et familiaux

Ce qui nous paraît, me semble-t-il avoir le plus changé dans la perception que nous avons du monde dans lequel nous vivons, c'est que celui-ci s'est démesurément élargi, grâce aux technologies modernes, moyens de transport et de communication, jusqu'à s'étendre à la planète tout entière. C'est ce phénomène global, dans la mesure où il touche non seulement la sphère économique et financière, mais aussi la sphère culturelle et écologique, que l'on nomme depuis le début des années 1990 « mondialisation » en français et « globalization » en anglais. En fait le terme de « mondialisation » est apparu beaucoup plus tôt dans la langue française, dès les années 1960, tout comme l'idée selon laquelle il est désormais nécessaire de se situer à l'échelle planétaire. Je voudrais citer ici un livre paru en 1964, du philosophe grec et français Kostas Axelos, disparu l'an dernier, et dont la compagne est aujourd'hui parmi nous, qui s'intitulait « Vers la pensée planétaire »,

et dans lequel apparaissait déjà le terme « mondialisation ». Kostas Axelos y expliquait que la pensée doit aujourd'hui se faire planétaire d'abord parce que le monde est unifié par la technique qui couvre toute la planète et que via la technique nous sommes à l'heure de la planification de l'économie, de la politique et de la culture, mais aussi parce que mot « planète » qui signifie « astre errant » caractérise le statut de l'humanité moderne qui ne sait plus où elle va.

La question se pose cependant de savoir si, ce que le phénomène que le terme de « mondialisation » désigne est véritablement caractéristique de la seule fin du XXe siècle. Si l'on interroge les historiens, ils répondraient sans doute qu'en réalité une première « mondialisation » s'est organisée avec l'Empire romain autour de la Méditerranée, et il faudrait en dire de même de l'Empire perse qui l'a précédé et qui a, comme l'Empire romain, réuni en lui de nombreux peuples de différentes origines. Mais il est vrai que c'est surtout avec la découverte au XVIe siècle du « nouveau monde » qu'a commencé à se mettre en place un espace mondial d'échanges autour cette fois de l'Atlantique. Il faudrait donc reconnaître que la mondialisation telle que nous la connaissons aujourd'hui a véritablement commencé dès la fin du XIXe siècle, avec l'ouverture de nouvelles routes maritimes, le percement des canaux de Suez et de Panama, l'extension des lignes ferroviaires, et l'immigration de millions d'Européens qui ont peuplé les nouvelles terres d'outre-atlantique et occupé les empires coloniaux. Comme l'écrit l'économiste Daniel Cohen, dans un livre publié en 2004 et intitulé « La mondialisation et ses ennemis » :

« La mondialisation actuelle n'est que le troisième acte d'une histoire commencée il y a un demi-millénaire. Le premier s'est ouvert par la découverte de l'Amérique au XVIe siècle. C'est l'âge des conquistadores espagnols. Le deuxième se joue au XIXe siècle. C'est l'âge des marchands anglais ».

Pourtant ce phénomène de « mondialisation » s'est pour ainsi dire interrompu au cours de la première guerre mondiale et de la grande dépression qui a suivi au début des années trente, avec le retour du protectionnisme. C'est seulement après la seconde guerre mondiale que les échanges internationaux reprennent avec vigueur et connaissent une croissance spectaculaire. Mais j'ai été surprise d'apprendre que c'est seulement en 1973 que les chiffres du commerce mondial retrouvent leur niveau de 1913. C'est au cours des années 1990 que l'emploi du terme de « mondialisation » se généralise et cela coïncide avec une nouvelle révolution qui a lieu dans les moyens de communication, la révolution informatique qui permet des connections en temps réel entre toutes les activités industrielles de la planète. Je ne suis moi-même ni sociologue, ni historienne et encore moins économiste, je me borne donc à vous transmettre la définition que donne l'auteur d'un petit livre sur la mondialisation : « processus d'extension progressive du capitalisme à l'échelle planétaire » qui est à la fois une idéologie, le libéralisme, une monnaie, le dollar, un système politique, la démocratie, une langue, l'anglais. C'est toujours d'après les analyses des économistes, que l'on peut affirmer que le tournant s'est produit dans les années 1980, par l'imposition du libéralisme avec Reagan aux USA et Thatcher en Grande Bretagne, qui est à l'origine de l'unification des modèles économiques dans le monde, avec la Chine, qui se met à l'école du libéralisme, puis après la chute du mur de Berlin l'Union soviétique et l'Inde. C'est l'époque où la fin de la guerre froide donne l'illusion qu'une communauté internationale est constituée grâce au triomphe du capitalisme et où un américain d'origine japonais, Francis Fukuyama, chercheur en sciences politiques,

publie (en 1992) un livre intitulé « La fin de l'histoire et le dernier homme », dans lequel il défend l'idée que l'histoire humaine, envisagée comme un combat entre des idéologies différentes, touche à sa fin avec l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme forme finale de gouvernement pour les êtres humains. Ce livre fut l'objet de controverses de la part des philosophes et des écologistes, et en 1993, un spécialiste américain de sciences politiques, Samuel Huntington, écrivit en réponse un essai intitulé « Le choc des civilisations » dans lequel il défend la thèse selon laquelle le conflit entre les idéologies est remplacé par l'ancien conflit entre les civilisations. J'aurais l'occasion lundi de revenir sur cet essai qui a été à l'origine d'une longue controverse. Je reviens à cette période des années 1990 pendant laquelle de grandes conférences internationales sont organisées, telles le Sommet de la Terre de Rio en 1992, au cours desquelles les ONG (Organisations non gouvernementales) imposent la vision d'un monde interdépendant où les questions de la pauvreté, de la santé, de l'environnement doivent être abordées de manière globale. Mais cette apparente unification de l'espace planétaire ne doit pas faire illusion, car elle dissimule de profondes disparités entre les territoires qui comptent dans l'économie mondiale et qui sont essentiellement situés aux Etats-Unis, en Europe et au Japon, et d'autres qui sont complètement délaissés. Et les réseaux de transport et de télécommunication sont de même inégalement répartis. La mondialisation renforce donc les inégalités sur le plan géographique aussi bien que sur le plan social et l'écart entre riches et pauvres se voit augmenté de manière inédite jusqu'ici. Un cinquième de l'humanité consomme les quatre cinquièmes de la richesse mondiale. On est donc loin de la vision évoquée dans les années soixante par le sociologue canadien Marshall McLuhan d'un monde formant un village planétaire, un *Global village*, dans lesquels les moyens de communication audiovisuelle et la communication instantanée de l'information auraient permis l'unification culturelle d'une communauté mondiale.

C'est ce qui explique l'apparition du mouvement altermondialiste qui face à une logique de mondialisation libérale effrénée milite pour une mondialisation obéissant aux valeurs de démocratie, de justice sociale et économique, d'autonomie des peuples et de sauvegarde de l'environnement. Je rappelle que ce mouvement a pris naissance en 1999, au cours des émeutes qui ont eu lieu lors du sommet de l'OMC, l'Organisation mondiale du commerce à Seattle et qui furent le fait de militants venus du monde entier et mobilisés grâce à l'utilisation de moyens informatiques. Il y aura ensuite les émeutes de Gênes en 2001 contre le sommet du G8, et l'organisation des Forum sociaux mondiaux qui se présentent comme une alternative au Forum économique mondial qui se déroule chaque année à Davos et qui ont eu lieu à Porto Alegre (2001 à 2003), Bombay (2004), etc., le dernier s'étant tenu cette année à Dakar, où se rencontrent les organisations citoyennes du monde entier rassemblées autour du slogan « Un autre monde est possible »

Si maintenant je tente de broser à très grands traits un tableau du monde qui est aujourd'hui, au début du XXI^e siècle, le nôtre, il me semble qu'il faut mettre l'accent d'abord sur l'impact qu'on les techniques de communication sur notre mode de vie. Je voudrais pour cela m'appuyer sur les travaux bien connus d'un urbaniste et essayiste français, Paul Virilio, qui a entrepris de dénoncer le règne de la vitesse dans les sociétés modernes. Ce qui est particulièrement intéressant dans ses analyses, c'est qu'il met l'accent sur l'importance de la vitesse dans la constitution de la richesse des sociétés, car ce sont les moyens de transport les plus rapides qui permettent de dominer les populations, les territoires et la production des biens. Il y a eu une révolution des transports qui a

caractérisé la société industrielle et qui a profondément modifié le rapport que nous entretenons avec l'espace. Paul Virilio explique en effet de manière convaincante que, à partir de l'invention du train, le voyage n'a plus le sens d'une découverte du monde car il devient un simple moment à passer dans l'attente d'arriver à destination, et cela sera encore amplifié par le transport aérien, ce qu'atteste le fait qu'on dort dans le train et l'avion, où l'on projette même des films pour remplir cet intervalle de temps. Mais à partir du XXe siècle, une autre révolution a lieu, celle des transmissions, ce qui fait que nous n'avons même plus besoin de voyager, puisque tout nous arrive sans délai. Il faudrait donc analyser en détail les transformations qu'opèrent dans notre manière de nous rapporter au monde les techniques d'information, qui nous permettent d'être en quelque sorte en plusieurs lieux à la fois, puisque la distinction entre le réel et le virtuel tend à s'estomper, et qui nous soumettent à une sorte de dictature de l'immédiateté, de l'urgence. Nous vivons ainsi de plus en plus selon un temps discontinu, haché, une durée qui n'est plus rythmée comme elle l'était autrefois par un calendrier, voire une liturgie, et ce qui nous menace, c'est la dispersion. Cela a évidemment un grand retentissement sur les moyens d'information et les médias qui sont eux aussi soumis à la dictature de l'urgence, et sur la politique, tentée elle aussi d'obéir aux injonctions médiatiques, de sorte qu'elle se borne de plus en plus à des vues à court terme. Paul Virilio explique ainsi qu'il nous faudrait une sorte d'écologie du temps, car le temps de notre vie est comme pollué par la rapidité instantanée des transports et des transmissions. Il faut en outre bien voir que tout progrès a son revers, et que toute invention dissimule en elle-même à côté de son aspect positif un aspect destructeur. Paul Virilio explique ainsi qu'inventer un objet technique, c'est inventer en même temps un accident spécifique, l'invention du train étant aussi celle de la catastrophe ferroviaire, celle du bateau aussi celle du naufrage, celle de l'électricité aussi celle de l'électrocution etc. Je le cite : « *Cet aspect négatif de la technoscience et de la vitesse a été censuré. La technocratie n'accepte de voir que la positivité de son objet et dissimule sans répit l'accident, sans se rendre compte que nous l'avons innové nous-mêmes, en même temps que notre technologie* ». En regard de ce qui a eu lieu en 1986 à Tchernobyl et récemment à Fukushima, il semble que l'argumentation de Virilio ait quelque pertinence.

Dans un livre écrit en 1986, *La bombe informatique*, Paul Virilio met en parallèle la bombe atomique, et les risques de banalisation de l'industrie nucléaire qu'elle apporte, la bombe informatique, et la menace d'un contrôle cybernétique de la politique des Etats qu'elle comporte, et la bombe démographique, et le danger qu'elle fait planer à l'avenir d'une industrialisation du vivant, les progrès de la génétique pouvant ouvrir la voie à un nouvel eugénisme favorisant la sélection artificielle de l'espèce humaine.

Un autre aspect essentiel du monde qui est le nôtre est en effet l'accroissement considérable de la démographie au cours du dernier siècle. La population mondiale, qui était d'environ 700 millions en 1700, et de 1 milliard 800 en 1900, a atteint le chiffre d'un peu plus de 6 milliards en 2000 et en novembre de cette année elle dépassera le seuil des 7 milliards d'humains, en dépit de la baisse mondiale du taux de fécondité. Sur un planète que menacent donc le surpeuplement et les atteintes à l'environnement qui en sont la conséquence et sur lesquelles je ne m'étendrais pas, l'accès d'un nombre croissant d'individus à des réseaux de communication et d'information a deux effets inverses : le premier, c'est la prise de conscience en augmentation continue de la diversité culturelle, ce qui peut conduire à des communautarismes identitaires mais aussi, à travers l'expansion du tourisme, première industrie mondiale, à la muséification et à la folklorisation des cultures ; le second, c'est l'émergence d'une sorte de culture commune constituée par ce

que l'on nomme parfois le *globish*, le global english, sorte de langue internationale appauvrie qui n'a plus qu'un faible rapport avec la langue anglaise, par des produits culturels américains ou européens (films, séries télévisées, musique, etc.) et par des modes de vie adoptés de manière massive tels que sports occidentaux ou arts culinaires orientaux. La domination de la langue anglo-américaine provient de l'influence très forte exercée par les Etats-Unis dans les domaines économique, financier, scientifique, informatique et culturel. Parallèlement à ce que certains nomment l'impérialisme linguistique américain, le XXe siècle a été marqué par disparition accélérée d'un grand nombre de langues. Le linguiste français Claude Hagège estime qu'une langue disparaît tous les quinze jours, soit 25 par an environ, ce qui veut dire que le monde aura perdu dans un siècle la moitié de ses langues, voire davantage, à cause de l'accélération due aux moyens de communication nouveaux. Selon l'Unesco, 2500 langues sur les quelques 6000 parlées dans le monde sont aujourd'hui menacées de disparition. Et lorsqu'une langue disparaît, cela signifie la disparition de la culture traditionnelle des groupes humains qui la parlaient. A la disparition de la biodiversité, s'ajoute donc celle de la diversité humaine, ce qui pourrait avoir pour effet de transformer en prison mondiale le village global dont parlait MacLuhan où règnerait donc la plus grande uniformité en fait de comportements, de modes de vie et de moyens de communication.

Ce qui est paradoxal, c'est que cette tendance à l'uniformisation sur le plan mondial va de pair avec une montée irrépressible de l'individualisme. Certes le développement de l'individualisme, qui privilégie les droits et les intérêts des individus par rapport à ceux du groupe, de la famille, de la corporation ou de la caste, n'est nullement un mal en soi, puisqu'il repose sur les deux principes de la liberté individuelle et de l'autonomie morale qui sont des facteurs d'émancipation. Il ne fait pas de doute que ce qui caractérise les sociétés occidentales modernes, c'est un individualisme inconnu des sociétés anciennes. Dans ces dernières les normes du comportement individuel étaient fixées par le groupe qui définissait de manière hiérarchique la position de chaque individu, alors que dans les sociétés occidentales modernes, ce sont les valeurs d'égalité et de liberté qui dominent. Mais les sociétés modernes ont cependant connu des régimes totalitaires dans lesquels l'Etat était doté, au nom du bien commun, d'un pouvoir illimité de contrôle sur les individus. En Europe ces régimes appartiennent au passé, et on a même pu assister dans les pays de l'Est autrefois communistes à un renversement spectaculaire, l'intérêt collectif y étant désormais frappé de suspicion. On est donc passé d'un extrême à l'autre, du totalitarisme à l'ultralibéralisme et au développement démesuré du pouvoir économique de certains individus qui n'est plus limité par un pouvoir politique devenu trop faible.

La contrepartie du développement de l'individualisme est donc la dégradation des anciennes solidarités et l'affaiblissement du sens de la responsabilité envers autrui qui coïncide d'ailleurs avec l'extension du développement urbain, la ville devenant un espace de plus en plus anonyme, avec la disparition du commerce de proximité, la compartimentation de la population dans de grands ensembles immobiliers et le développement de la circulation automobile nécessaire pour relier les centres-villes-bureaux aux banlieues-dortoirs. Les individus sont de plus en plus atomisés et voués à la solitude, alors même que par le biais des nouveaux moyens de communications ils tendent à multiplier leurs relations avec autrui sur le plan virtuel. La désintégration des liens familiaux et des liens de voisinage est à l'origine de comportements à l'égard d'autrui marqués par la plus profonde indifférence et une sorte de sous-développement affectif qui semble caractériser de plus en plus les jeunes générations. Edgar Morin cite, dans son petit livre intitulé « Pour une politique de la civilisation » paru en 2002 le cas d'un homme

âgé de 64 ans mort dans la plus extrême solitude dans un appartement du 19^e arrondissement de Paris et dont le cadavre ne fut découvert que cinq ans après.

C'est donc sur la question de la dégradation des liens familiaux que je voudrais conclure. Le développement de l'individualisme conduit à la volonté de s'émanciper à l'égard des liens familiaux, mais il n'en demeure pas moins que tout individu s'inscrit dans une chaîne générationnelle qui constitue l'élément premier de sa socialisation. On sait que la famille élargie, comprenant plusieurs générations vivant sous le même toit, a fait place aujourd'hui, en partie à cause de l'urbanisation croissante, à ce que l'on a nommé la famille « nucléaire » définie par la seule relation parents-enfants et la non cohabitation de plus de deux générations. La grande cassure, pour employer une expression utilisée par la sociologue Evelyne Sullerot, auteur de « La crise de la famille », livre paru en 1997, s'est produite, en ce qui concerne la France, pendant la période 1965-1975 avec l'évolution des idées sur le mariage et la sexualité. Ce qui a été déterminant pendant toute cette période, c'est le Mouvement de libération de la femme (MLF) et les revendications que ce mouvement a mis au premier plan touchant au contrôle de leur corps par les femmes qui a été à l'origine du droit à la contraception et à l'avortement, ainsi qu'à la reconnaissance de l'autorité parentale et non plus seulement paternelle. Il en est résulté une diminution du nombre de mariages et du nombre d'enfants par femme, une augmentation des divorces, de l'union libre et des familles monoparentales. C'est ce qui a pu conduire à parler d'une « crise de la famille » qui s'est aggravée dans les années qui ont suivi, où entre 1975 et 1985, qu'Evelyne Sullerot nomme « la décennie du narcissisme », la famille se voit rejetée vers la droite par la gauche, arrivée au pouvoir en 1981, et c'est l'individu et son accomplissement personnel qui devient l'instance de référence, et non plus le couple, en même temps que le féminisme s'étant imposé, les femmes ont en grande majorité choisi de concilier vie familiale et vie professionnelle et ont recours aux techniques de procréation assistée qui s'appuient sur la création des premières banques de sperme, ce qui a pour effet un ébranlement du système de parenté et des notions de filiation, de maternité et de paternité, puisque les donneurs demeurent dans l'anonymat, et que la parenté génétique se voit dévalorisée, la structure familiale reposant désormais davantage sur la libre volonté des individus. La fin du XX^e siècle verra ainsi se multiplier les divorces, les naissances d'enfants hors mariage (près de 50% en 2006, le PACS ayant été instauré en 1999) et les familles recomposées. La conclusion d'Evelyne Sullerot, ancienne résistante, très engagée dans le mouvement féministe et co-fondatrice du planning familial et qui ne peut donc être soupçonnée de conservatisme, est peu optimiste : elle souligne le fait qu'il y a une indéniable relation entre les ruptures familiales et les comportements à risques des jeunes et déclare : « *Fini le temps des illusions. Les couples qui se font, se défont, se refont à la recherche du bonheur pour soi ne sont pas parvenus à créer des familles bénéfiques à leurs enfants* ».

Cette montée de l'individualisme dans les sociétés modernes, bénéfiques en ce qu'elle promeut la liberté et la responsabilité personnelle, a aussi pour envers l'égocentrisme, qui est une perte de la capacité pour l'individu de mettre en question ses propres choix de vie. Edgar Morin me semble donc avoir raison d'affirmer, dans *Pour une politique de civilisation* : « *Il y a crise dans la relation fondamentale entre l'individu et la société, l'individu et la famille, l'individu et lui-même* ». Le but qu'il se proposait dans ce petit livre sous le nom de « politique de civilisation », expression que le président de la République a tenté d'utiliser comme un slogan, c'est, expliquait-il « *la qualité de la vie, le bien-vivre, et non le seul bien-être, lequel, réduit à ses seules conditions matérielles, produit du mal-être* ».

Que le bien-être ne puisse pas être réduit à ses seules conditions matérielles, n'est-ce pas effectivement ce que la civilisation occidentale moderne a oublié, ce que certains économistes d'aujourd'hui, tels Amartya Sen et Joseph Stiglitz, qui ont tous eux reçu le prix Nobel d'économie (respectivement en 1998 et 2001), ont commencé à faire valoir. Nicolas Sarkozy leur avait en effet confiés en 2008, une mission de réflexion sur le changement des mesures de la croissance, chose apparemment oubliée aujourd'hui et qui ne cadrerait guère avec le slogan ultralibéraliste : « Travaillez plus pour gagner plus ».

III. Les raisons culturelles et morales de la crise. Postcolonialisme, « Choc des civilisations » et multiculturalisme

Introduction

Nous en venons donc au troisième et dernier volet de notre débat concernant la « crise de la civilisation », qui concerne un des traits dominant des sociétés modernes en Europe, à savoir le fait qu'elles sont des sociétés multiculturelles et qu'elles accueillent un nombre important d'immigrants, d'hommes, de femmes et d'enfants appartenant à des cultures et à des civilisations parfois profondément différentes, et dont certains proviennent des anciennes colonies, ce qui est le cas surtout pour l'Angleterre et la France. A l'heure de la crise économique et financière que nous connaissons depuis quelques années, la question de l'immigration et du multiculturalisme a pris une nouvelle importance, attisée en France par le débat qu'a voulu instaurer le gouvernement sur « l'identité française ». Il est vrai que le monde contemporain connaît de grands mouvements de migration, mais cela n'est en réalité nullement nouveau, car la migration humaine est un phénomène aussi vieux que l'humanité. Nous savons aujourd'hui que nos ancêtres lointains sont tous originaires de l'Afrique, qui est donc le berceau de l'humanité, et à partir de là ils ont peuplé le Moyen-Orient, l'Asie, l'Océanie et l'Europe avant d'aller vers le continent américain. On ne peut donc guère se considérer comme un « autochtone », comme issu du sol, de la terre qui se dit en grec *khthon*, où il habite, qu'en prenant en compte une série limitée de générations. Nous nous réclamons aujourd'hui en Europe de l'appartenance à une nation, la nation française, la nation italienne ou la nation allemande, mais il faudrait prendre conscience du caractère historique de l'idée nationaliste qui est apparue en Europe à la fin du Moyen-Age et s'est développée pendant la période des Lumières, à la fin du XVIIIe siècle, au moment de l'expansion coloniale de l'Europe en Amérique, en Asie et en Afrique, et de l'effondrement en France de la monarchie de droit divin. Dans ces formes de communauté anciennes que furent les monarchies ou les empires, régnait une sorte de tolérance à l'égard des particularismes locaux, ce qui permettait une coexistence plus ou moins pacifique entre les ethnies qui les peuplaient, malgré les grandes différences de langues et de coutumes qui les séparaient. Cette situation a commencé à changer avec l'éveil progressif des sentiments nationalistes au cours du XIXe siècle. On sait pourtant que ce qui caractérise l'idée nationaliste, c'est la centration excessive sur ce qui est considéré comme « propre » à une communauté et la tendance à l'homogénéisation qui a été particulièrement forte en France, foyer natal de l'idée de nation, où obligation fut faite à tous les enfants d'étudier dans les écoles publiques la même langue nationale, ce qui produisit la progressive éradication de toutes les différences dialectales et régionales.

C'est à partir de là que la question du multiculturalisme et du postcolonialisme doit être posée. Et nul n'est mieux placé pour cela que Michèle Baj-Strobel, spécialiste de l'histoire de l'art et ethnologue, qui a elle-même vécu dans plusieurs pays, Sénégal, Guyane, Antilles et aujourd'hui Laos, et qui est l'auteur d'un extraordinaire livre sur *Les*

Gens de l'Or, Mémoire des orpailleurs créoles du Maroni (Ibis Rouge Editions, 1998). Je suis particulièrement heureuse de sa participation à ce week-end philo, car elle a été mon élève en terminale au lycée de Mulhouse en 1964-65, au cours de ce qui fut ma toute première année d'enseignement.

Ingeburg Lachaussée

La valeur culturelle de l'argent

Nous vivons à une époque où l'argent est omniprésent. La valeur monétaire semble avoir pris le dessus, laissant de côté d'autres valeurs intellectuelles ou morales. Parler de la valeur culturelle de l'argent nous conduit dans une dimension où l'économique, le politique et la culture /la civilisation forment un tout, où l'argent est un symbole. En effet, il faut l'admettre, outre son utilité sur les marchés, l'argent est lui-même une belle invention de l'homme, une invention qui lui a permis et qui lui permet encore de réaliser les grandes œuvres de civilisation, non pas au sens de leur coût, mais du point de vue de la puissance que l'esprit monétaire représente. L'argent est un langage qui exprime ce que nous sommes. Nous parlons argent, nous pensons argent sans le nommer. Il détermine aussi notre comportement en société sans qu'il soit explicitement question d'argent. Penser et dépenser ont partie liée. On peut nous objecter que tout n'est pas argent, tout ne peut être pensé à travers la valeur monétaire, qu'il y a tout de même des biens non marchands comme l'amour ou la justice, les vertus cardinales. Le vécu en témoigne. Mais l'argent se décline de multiples manières, la structure monétaire repose sur une conception de la valeur.

Mais qu'est-ce qu'au juste la valeur ? Nous parlons souvent de valeurs aujourd'hui. C'est d'abord une notion économique et comptable. Les communautés se réclament de valeurs pour s'opposer à d'autres. Les individus arborent « leurs valeurs ». Une publicité dit : « Parce que je le vaut bien ». On peut entendre : « j'ai mes valeurs », l'affirmation de la détermination d'un individu qui veut se distinguer d'autres valeurs. Ici la valeur signifie l'identité subjective ou l'individualisation des valeurs. La valeur de l'argent est autre. C'est la valeur partagée, car mon argent ne vaut rien, si les autres, le groupe ne le reconnaît aussi comme le sien. La réciprocité, la reconnaissance sont la matrice de la valeur argent. Le sociologue allemand Georg Simmel parle du « communisme de l'argent » : il n'y a pas d'argent sans communauté. L'argent n'est pas une valeur isolée. Il présuppose un système d'échange entre les hommes. De plus, il n'a d'existence que dans la circulation. L'argent qui reste entre les mains d'une personne ne contribue en rien au maintien de la communauté monétaire. Seule, la circulation constitue la communauté. Mais il y a une bonne et une mauvaise circulation. La trop grande concentration provoque des pathologies comme celle du capitalisme actuel dans lequel l'argent stagne trop ou lors de la crise

financière en 1720 provoquée par les agissements de John Law, banquier et aventurier écossais. Or, ce n'est pas la grande richesse qui tue l'argent, c'est sa mauvaise utilisation, sa mauvaise circulation. Quand l'argent circule bien, il crée de la richesse, matérielle et culturelle, rend possible l'innovation et fait œuvre de civilisation.

L'argent est la valeur universelle à laquelle presque toute société se réfère. Il crée une communauté monétaire déterminée par la confiance et la durée, les deux garants de la monnaie/argent. Le terme allemand « Währung » (monnaie) vient de « wahren » (durer). L'argent a donc deux caractéristiques principales : il s'inscrit dans une communauté et dans le temps. Il n'est pas une simple valeur matérielle dont l'utilité est purement économique ; il renvoie à autre chose, à un sens qui se réalise dans l'histoire, dans la vie des personnes, dans l'existence des communautés. J'en veux pour preuve les difficultés actuelles de l'union monétaire européenne. La simple existence de l'euro n'a pas du tout effacé d'un coup de baguette magique le rattachement à des fonctionnements et des modes d'existence dans la monnaie et dans l'argent. Donner, récolter, redistribuer l'argent restent des actes liés au fond culturel des peuples, à leur traditions monétaires qui se poursuivent dans des ramifications les plus subtiles et les plus inattendues, chez les individus, dans les institutions. Prenons un exemple de la vie quotidienne. En Allemagne, dans un restaurant, au moment de payer la note, on ne donne pas le pourboire de la même façon qu'en France. En France, le serveur rend la monnaie et le client laisse le pourboire sur la table. En Allemagne, on indique au serveur la somme qu'il peut garder. D'un côté manifestation, geste ostentatoire qui exprime la générosité, voire le cœur magnanime ; le client se comporte en quelque sorte en seigneur, de l'autre côté les choses se passent de manière plus prosaïque presque comme un exercice comptable, plutôt neutre et peu ludique. A travers cet exemple on peut aussi comprendre ce qui caractérise les échanges monétaires. Il y a trois dimensions : le don, la réciprocité et le vol, autrement dit le trop plein, le juste milieu et la perte. Bien que tout le monde réclame le juste prix des choses, dans l'échange monétaire les trois dimensions sont toujours à l'œuvre.

La valeur culturelle de l'argent nous met en présence de la matérialité de l'argent et, en même temps, elle évoque sa transcendance. Le sociologue allemand Georg Simmel qualifie l'invention de l'argent de « grande œuvre culturelle » (Kulturleistung). En effet, la culture monétaire requiert des aptitudes intellectuelles et psychiques. La mise à prix est une mise à distance qui nécessite le recul et la réflexion. Avec l'argent, nous sortons de la subjectivité pour nous mettre en relation avec les choses et le monde. Les choses comptent pour nous, ont de la valeur et par cette valorisation nous les faisons exister d'une autre manière. Valeur et être se rejoignent. De ce point de vue, l'argent n'est plus un simple outil ou moyen de paiement, un objet extérieur à nous, imposé par un ordre économique et social. Il est une mise en relation avec le monde. Pour voir les choses de cette manière, il faut sortir de la perception la plus répandue que nous avons de l'argent, à savoir qu'il existe à côté de nous comme une donnée économique neutre. Si nous acceptons de changer de regard et de lui attribuer une valeur plus large, cognitive et herméneutique, il faut que nous nous demandions comment il est possible qu'il soit à la fois une valeur particulière (le prix de tel objet) et une valeur de référence générale. L'argent participe de deux régimes différents : il est concret et abstrait à la fois, solide et fragile, il est dans le temps et hors du temps. A ce titre il devient un objet philosophique intéressant. Tout se passe comme si le corps et l'esprit était réunis dans le concept d'argent. Matière et forme se retrouvent, l'union de l'âme et du corps se concrétise. Ainsi nous trouvons dans l'argent une structure cristalline qui, tel un diamant, avec sa matérialité comprimée et dense, brille mais que le feu peut dissoudre en un rien de temps. Car l'argent est aussi un

rien, à certaines conditions. Son essence s'évanouit quand nous ne prenons pas soin de lui. Culture de l'argent signifie aussi l'attention portée à l'argent, à l'observation et à la réflexion, à son double langage.

I. Les représentations de l'argent

Les langues sont riches en proverbes qui nous renseignent sur les représentations de l'argent que nous véhiculons : « l'argent gouverne le monde » ; « un sou est un sou » ; « l'argent n'a pas d'odeur » ; « il n'y a pas de petites économies » ; « les bons comptes font les bons amis » ; « l'argent ne fait pas le bonheur » (en allemand : « L'argent seul ne fait pas le bonheur »). De même qu'on dit « gagner de l'argent » en français et « Geld verdienen » (mériter de l'argent) en allemand. La Bible nous dit que « l'argent est un mauvais maître et un bon serviteur ». La formule de Benjamin Franklin « Le temps, c'est de l'argent » est célèbre. Freud établit une relation entre l'argent et les excréments.

Personne ne peut être indifférent à l'argent. Vivre c'est payer comme nous indique le mot hébreu « shalom » qui veut dire « paix » et aussi « restituer intégralement » et « payer ». Mais quel est le prix des choses ? Y a-t-il des biens sans prix, à part la vie elle-même ?

Dans l'actualité de la crise financière, le capitalisme est considéré comme un fléau, comme l'autre, le tout autre qui enrichit les riches et qui appauvrit les pauvres. Il serait une puissance maléfique qui déstabilise le monde, crée la dépendance et l'aliénation. D'un côté force diabolique qui entraîne tout sur son passage, de l'autre côté le manque, la pénurie. L'argent est lié à la passion, à l'excès. Il déborde toujours, s'échappe ou il représente l'impuissance. Quand les philosophes en parlent (Rousseau, Aristote, par exemple) ils le considèrent comme cause de dérèglement. Manifestement l'argent met en danger les esprits, il peut les corrompre. C'est la raison pour laquelle Aristote place l'analyse de l'argent au cœur de son *Ethique à Nicomaque* et distingue le bon et le mauvais usage de l'argent. Il faut un juste milieu, aussi dans les affaires monétaires.

Dans la littérature l'argent est le signe de la puissance, des vices et des vertus des hommes. Il y a maints exemples qui montrent que l'argent est un élément moteur du récit ou de l'action théâtrale. Il peut ralentir ou accélérer l'action, révéler ou cacher l'intention des protagonistes. Son rôle est celui d'un langage universel qui dépasse le simple dire. L'avare est la figure littéraire qui incarne la rétention de l'argent. Il est synonyme de refus de la vie. L'avare, obsédé par l'idée de la mort, ne veut rien transmettre à la génération qui suit. Le blasé ne reconnaît la valeur de rien. Le fils prodigue gaspille son héritage, mais le père, malgré la perte financière, l'accueille de nouveau dans sa maison. Le marchand de Venise de Shakespeare prête de l'argent et réclame une livre de chair du corps de son débiteur en cas de non-paiement de la dette. Ici s'ouvre une dimension de l'argent où l'argent quitte sa valeur marchande, son objectivité sociétale. Ici, la circulation de l'argent est synonyme de vie, sa rétention est le fait du vieux barbon, son gaspillage est lié à la jeunesse, à l'erreur et à l'inexpérience. L'argent n'est plus une donnée extérieure, imposée par la société, il est le révélateur d'un mode d'être de l'homme, de sa relation à autrui, de la subjectivité. L'argent se mue en langage et, en fin de compte, l'argent, c'est l'homme.

En affirmant cela, nous soulevons une grande question de notre civilisation occidentale dans laquelle on a, depuis ses origines grecques, opposé l'argent et l'homme : d'un côté, la

sphère de l'esprit (la philosophie, la religion), de l'absolu et de l'autre côté le monde matériel (économie), le monde des choses. Ce dualisme se prolonge dans le problème philosophique du rapport du corps et de l'esprit. Ce dualisme dont nous sommes tributaires se répercute au niveau de toutes les institutions, dans la division des sciences, dans l'enseignement. Partout, on considère qu'il y a un intérieur et un extérieur, un avant et un après et que les liens qui les relient sont des liens de cause à effet, donc relèvent de la mécanique de Newton. La quantification est le modèle dominant de la connaissance encore aujourd'hui. Nous le trouvons partout à l'œuvre : dans les sciences (surtout la physique), dans les institutions (les universités et à l'école où l'on mesure les compétences, les « skills »). Notre époque, outre le fait d'être dominée par l'argent, est avide de classements, d'évaluations selon les critères de la quantification. On peut penser qu'il y a un rapport entre ces deux tendances. L'argent est le quantificateur par excellence. La réalité monétarisée est découpée en quantités. Les prix affichés dans les magasins en témoignent. Tout le monde comprend l'artifice. Quand nous voyons des prix comme par exemple 9 euros 99 nous n'avons pas seulement à faire à une stratégie commerciale. Nous sommes dans la zone du vouloir dire de l'argent. L'argent a la capacité de trancher et de faire irruption. Il ne naît pas, n'a pas d'origine, donc pas d'odeur. S'il y a un malaise dans la civilisation, il peut être identifié à l'embarras que nous éprouvons devant la quantification qui est un trait essentiel de la culture monétaire.

II. La culture monétaire

Historiquement la culture monétaire suit le troc, l'échange d'une marchandise contre une autre. Le troc est le fait de petites communautés, de la proximité et de la solidarité mutuelle. Il suppose un consensus plus fort que celui des liens dans la culture monétaire, car les membres de la communauté donnent la priorité à la communauté et non pas à la liberté des individus et à leurs droits. La valeur prend ici la forme de la valeur d'usage étendue. Le troc est donc une forme de communisme où la propriété est partagée. Il est significatif qu'actuellement nous constatons un retour au troc (p. ex. jardinage contre un cours de yoga). Aujourd'hui l'argent fatigue, il lasse, il suscite la méfiance, il est synonyme d'injustice sociale. Est-ce le besoin de revenir à des choses plus simples, à un monde où les cours de la bourse, les rémunérations injustes sont absents, où le don de soi est plus important que la valse des valeurs monétaires ? Est-ce la réaffirmation d'une autre communauté, loin de la société qui ne connaît que des individus qui défendent leurs droits ? Est-ce la réaction à un capitalisme qui a perdu le sens de l'argent ?

Une chose est sûre, l'argent peut perdre sa dimension civilisationnelle car il est ambivalent. Regardons maintenant d'abord, en quoi il fait œuvre de civilisation. Prenons l'argent comme un objet philosophique, examinons l'étoffe dont il est fait, bref, étonnons-nous de l'existence de l'argent. Pourrait-on vivre dans une société sans argent ? Le troc - nous l'avons vu - convient aux communautés de petite taille, quid alors des sociétés qui sont obligées de vivre avec l'argent ? Y a-t-il un lien intrinsèque entre la société et l'argent ? Ce qui nous appelons aujourd'hui « société », ce grand ensemble d'individus, n'a de réalité (sociologique) que depuis la société de masse, donc depuis la deuxième moitié du 19^{ème} siècle. C'est à cette époque aussi qu'est née, en Allemagne, la réflexion sur la société et l'argent (Karl Marx, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Weber)

Le maniement de l'argent, que ce soit sur le plan philosophique ou sur le plan concret, fait appel à la capacité de faire abstraction de la réalité donnée. La force d'abstraction est nécessaire, en d'autres termes c'est une valeur cognitive. Dans son abstraction, l'argent n'a pas d'odeur, il est incolore, ne comporte aucune trace subjective. Pour connaître quelque chose je dois distinguer le sujet et l'objet, sortir de l'amalgame dans lequel le petit enfant perçoit le monde. La faculté de distinguer, de différencier, de spécifier est nécessaire. C'est la psychogenèse de la valeur et le passage obligé vers la maturation intellectuelle. La monnaie/l'argent, c'est l'âge adulte. Dans la tradition sociologique, l'argent est synonyme d'intellect, de rationalité (le découpage, les catégories), de ville (le grand nombre). En un sens on peut dire que la compréhension est un exercice philosophique qui requiert à la fois le regard pour le tout et l'observation du détail. Dépenser est penser et juger, réclame la pertinence. C'est un exercice de traduction, le passage de l'abstraction à la réalité concrète.

L'argent a souvent été comparé au langage. Les paroles sont des pièces de monnaie, qui circulent. Parler c'est se référer à la validité de la monnaie et faire crédit. Croire que le sens et le vouloir dire aboutissent à la compréhension par l'interlocuteur. Ici apparaît la notion de confiance, essentielle au monde monétaire et au langage. Le langage, aussi bien que l'argent, nous oblige à composer avec la matérialité du donné (l'argent concret) et son inscription dans un horizon qui dépasse le sujet parlant ou la personne qui a affaire à l'argent (dépenser, économiser, prêter, gagner). La confiance est un pari sur l'avenir. On doit faire confiance parce qu'on vit dans l'incertitude. Autrement on n'en aurait pas besoin. La valeur culturelle de l'argent est donc fondée sur le principe d'espérance ce qui nous permet d'affirmer que la crise monétaire actuelle est une crise de confiance.

L'argent et modernité ont partie liée. La liberté, la démocratie, la naissance de l'individu, le droit, toutes les manifestations de l'esprit moderne ont été possibles parce l'homme est sorti de la « minorité » et de la dépendance directe d'autres personnes. On ne paie plus de sa personne, on paie avec de l'argent, on n'est plus rémunéré en nature, mais avec de l'argent. La convertibilité des choses et des valeurs est la caractéristique de la modernité. Nous renversons des valeurs grâce à la valeur suprême, l'argent, le jocker incolore, indolore, la pure potentialité. Mais nous sommes toujours rattrapés par l'ambivalence : un proverbe anglais dit : « the devil must have his due », le diable réclame toujours sa part. L'angélisme monétaire s'avère dangereux. Le paraître, la pièce de monnaie luisant avec ses beaux symboles de souveraineté flatteurs ne doivent pas nous faire oublier qu'un sou est un sou.

L'argent, comme toute autre œuvre culturelle, accomplit des choses merveilleuses, le progrès, les grandes œuvres de la civilisation, bref la grandeur de l'homme, mais une pièce de monnaie a toujours deux faces, comme les êtres humains. La face cachée de l'argent, le non-dit de la monnaie, est qu'il doit s'incarner dans un être humain, un Etat, une économie, une entreprise. La tentation de l'abstraction est présente dans l'argent, autrement dit, ériger l'argent en un absolu, un autre dieu, le dieu Mamon. Le tout argent tue l'argent. Dans la mythologie grecque, le roi Midas meurt malgré sa richesse. Certes, il peut tout transformer en or, mais il meurt parce qu'il n'a pas de pain pour manger. Tout capitalisme doit tenir compte de la réalité sans s'envoler dans l'abstraction monétaire. L'argent doit se traduire pour se maintenir. Sans cela il contribue à se détruire lui-même. Dans *Capitalisme, socialisme et démocratie* (1947) Joseph Schumpeter a indiqué cette loi à savoir que le capitalisme est l'architecte de son propre déclin.

III. Les choses

Il y a différentes formes de cultures monétaires. Le capitalisme actuel en est une. Nous parlons volontiers de société de consommation, mais le terme société de marchandises serait plus judicieux, si l'on veut critiquer cette société. La consommation n'a rien de condamnable, mais le statut des marchandises est plus préoccupant quant à la possibilité de créer une véritable économie qui, comme le dit si bien Amartya Sen, est une science morale ou une science sociale. Le monde est meublé de marchandises, d'objets. A suivre Marx, ce qui distingue le capitaliste du marchand, c'est que le capitaliste n'accorde aucune importance aux choses. Seules les transactions ont de la valeur pour lui, donc l'accumulation du capital. Le capitalisme d'aujourd'hui a fortement accentué la sphère de l'abstraction (paiement par carte de crédit, la titrisation, les produits dérivés de la finance). Mais les choses sont délaissées, sont devenues des produits. Or, le rapport argent-choses est au cœur de la culture monétaire. Revaloriser l'argent et la puissance monétaire passe par une culture des choses. L'argent doit s'incarner dans la vie. L'une des pathologies les plus flagrantes de notre économie actuelle est le culte de la gratuité. L'économie de la gratuité, à part le mensonge économique évident, est, sur le plan des idées, pire que les idéologies communistes qui proclamaient la même chose, les mêmes biens de consommation pour tout le monde. L'économie du rabais détruit l'économie dans sa substance parce qu'il détruit la notion de valeur et de prix. La valse des prix des compagnies aériennes low cost, des chemins de fer et dans beaucoup d'autres secteurs créent un climat d'insécurité dans lequel le client ne décide plus. Il doit être à l'affût de la bonne occasion. L'économie devient un jeu, comme la bourse est un jeu pour le trader. La généralisation de ce système est à l'origine de graves déséquilibres. Mais l'économie doit être création de valeurs : fabriquer le bon fromage, produire le bon vin, créer la belle robe. Si dans une économie on perd la notion de soin et de qualité, la perte se répercutera aussi sur les hommes. Brader les choses peut conduire à se désintéresser des hommes et de les solder en quelque sorte. La face cachée de cette négligence est la dévalorisation constante du consommateur et du producteur. Tout ce qui se brade, n'a pas de valeur. Les soldes permanentes en sont le signe manifeste. Si la chaîne de création de valeur est détruite, si l'argent ne joue pas son rôle de reconnaissance de la valeur, le travail est déconsidéré et les emplois sont menacés. Dans un chapitre important au début du *Capital*, Karl Marx parle du « fétichisme de la marchandise ». Le caractère social de la marchandise crée la « mystique de la marchandise ». La table, nous dit Marx, se met sur la tête, elle ne touche plus le sol, dans son bois naissent des idées bizarres et des fantasmagories et on a l'impression qu'elle se met à danser de par sa propre volonté. Cette description qui préfigure le concept de valeur d'échange fait comprendre la « mystique sociale », la tourmente des marchandises prises dans l'ensemble des rapports sociaux. Les choses, les personnes ne sont plus elles-mêmes, elles sont socialement transfigurées. Sur ce point l'argent et les choses se rapprochent. Entre la pure matérialité et le symbole investi, comme la table de Marx, les « fantasmagories », entre le naturel et le surnaturel, il faut des médiateurs qui font la jonction et qui rappelle constamment l'existence des deux mondes. L'homme fait partie des deux, il a un corps et un esprit.

Pour Norbert Elias, le langage est « relation humaine devenue son ». De même, nous pouvons dire que la valeur de l'argent est l'argent devenu culture. A travers l'argent et le rapport à l'argent s'opère un apprentissage de la vie, de la dépense, du gain, de la dette, des intérêts. Le langage financier reflète, par ces expressions, la dimension humaine de

l'argent. La crise de la civilisation que nous traversons touche au problème du fiduciaire, de la confiance, du rapport au temps et de la place d'autrui. Voilà les trois dimensions que l'argent en tant que valeur culturelle nous fait comprendre. Seul, quand nous comprenons le prix des choses, du travail qu'il faut pour les produire, nous aurons compris le prix de la vie. Les problèmes économiques ne sont que la face visible du prix de la vie, car l'économie est une forme particulière de la culture.

Quelques ouvrages pour approfondir la réflexion :

Niall Ferguson, *L'irrésistible ascension de l'argent*, Paris, Ed. Saint Simon, 2009

-Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité - le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002

- Karl Marx, *Le Capital*, (chap. Le fétichisme de la marchandise), Paris, Gallimard, 2008

-Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1990

-Richard Sennett, *La culture du nouveau capitalisme*, Paris, Albin Michel, 2006

-Georg Simmel, *La Philosophie de l'argent*, Georg Simmel, Paris, PUF, 1999

-Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988

-Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004

-Emile Zola, *L'argent*, Paris, Flammarion, 2009

-Virginie Deviliers, Jacques Sojcher (éd.) *L'argent, valeur et valeurs* in : *Revue de l'Université de Bruxelles*, 2002/2

Michèle-Baj Strobel

Le lointain chez nous : crises récurrentes des banlieues à la lumière des études postcoloniales.

Plan

Les traces du lointain et les empreintes du passé.

Les suites coloniales sous les regards des dominés

L'oubli, les silences et les mémoires enfouies

Le postcolonial en scène mondialisée

De quoi les crises des banlieues sont-elles le symptôme?

Préambule

A Mulhouse, l'année de philosophie

Evoquer en quelques mots l'année de philo qui a introduit une nouveauté majeure dans nos esprits et notre vécu. Elle a apporté quelque chose d'inouï et de totalement différent par rapport à tout ce que nous avons entendu et vécu jusqu'alors. Cette nouveauté insoupçonnée et, en un sens désirée, nous a mises en face d'approches différentes du monde et de la vie.

Par la suite, l'ethnologie m'a permis de suivre cet appel de la différence, de la dissonance, car ce qu'apportent les expériences de l'altérité, ailleurs que chez nous, c'est la mise en perspective de conceptions nouvelles, de manières différentes de penser, de vivre et de se représenter ce qui semble faire partie d'un sens commun partagé.

Peut-on expérimenter le monde à partir de la différence plutôt que de l'identité? Autrement dit, la différence culturelle peut-elle être un objet de connaissance? N'est-on pas réduit à un certain désenchantement du monde face à, selon Henri Michaux, « une terre rincée de son exotisme »?

Ce qui importe en fait c'est la confrontation à d'autres formes de subjectivité et d'autres modes de sensibilité, de créativité surtout, l'altérité n'étant pas tant du domaine du savoir que du sensible.

C'est donc par le biais d'une approche visuelle que j'aimerais d'abord interroger le lointain chez nous.

Les traces du lointain et les empreintes du passé

Si je connais plusieurs grandes villes de France, je ne connais pas leurs banlieues. Ou plutôt, je les ai aperçues de loin, rapidement, en entrant dans les villes, à la vitesse des trains. Elles restent des non-lieux; je ne sais pas ce qui s'y vit, ce qui s'y échange entre les gens amalgamés dans les barres d'immeubles, les tours, mais par contre on apprend souvent ce qui s'y déroule dans les journaux, on voit des images de luttes, de violence, de haine et de rejet. Un écran périphérique cerne un peu partout le cœur des cités et entre les deux mondes très peu de liens si ce ne sont les lignes de trafic et de transport, en grève, en lutte, wagons tagués, abîmés, empreintes d'insécurité. On apprend ainsi que les gens des banlieues sont à la fois des pauvres, des exclus, des enfants de l'immigration, des jeunes ghettoïsés et porteurs d'un héritage issu en partie du « temps des colonies ».

Si je ne connais des banlieues que ce dont on parle, je connais assez bien l'un ou l'autre de ces pays d'où proviennent leurs habitants. Ainsi, la ville de Bafulabé ou celle de Kayes d'où peut venir le balayeur sarakole, le hameau de Fonds des Nègres d'où vient le chauffeur de taxi haïtien, le village de Batié nord d'où vient l'éboueur lobi, la mechta des environs de Sétif d'où vient le chômeur algérien, j'y ai passé plus de temps que dans leur habitat respectif actuel en banlieue. Et ce qui me paraît évident c'est que tous ces gens très différents ont élaboré, dans leurs pays d'origine bien des choses en commun, que les gens de chez nous dans nos villes, ne connaissent pas.

A cette diversité des occupants des tours et des barres fait face une implacable uniformité. De Lille à Marseille, de Paris à Perpignan, les mêmes quartiers, les mêmes espaces verts minuscules, les mêmes contraintes de vie, une sorte de délabrement et tout le contraire d'une invite à partager quelques moments ensemble comme j'ai pu le faire chez eux, à Kayes, à Fond des Nègres. A cette multiplicité d'expériences et d'origines, répond une même claustration, comme si la participation au développement et à la vie européenne devait passer par un nivellement et un abrasement des aspérités identitaires anciennes et originelles. Se fondre dans un moule, devenir français, s'intégrer, être assimilé, autant de contraintes obligées, mais s'intégrer à quoi? À quel mode de vie? La diversité est une richesse, comment avoir des rapports réciproques si nous n'envisageons pas la diversité, l'échange et la surprise comme mode relationnel évident, si nous gommons et n'acceptons pas les différences?

A tous ces gens de l'ailleurs chez nous, je trouve au moins trois points en commun:

Le sens de l'hospitalité,

Le sens de la parenté au plus large

Les flux et les déplacements

En contrepoint que leur offrons-nous et que trouvent-ils dans les banlieues des villes?

Aux trois points respectifs, nous répondons par :

L'exclusion, l'expulsion (qui s'oppose à l'hospitalité)

La barrière raciale, le racisme, qui s'opposent à la parenté et

La frontière et les limites s'opposent au flux et aux libres déplacements.

Entre ces oppositions, à l'intersection de ces différences se portent justement les regards de la sensibilité postcoloniale.

Développons l'idée d'hospitalité:

Faut-il évoquer la tradition de la Teranga sénégalaise?

On sait que, selon Jacques Derrida, « l'hospitalité c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres... Elle touche à la demeure, au chez soi, au lieu du séjour familial, autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi, aux autres... »

Quel accueil les habitants des banlieues peuvent-ils faire à l'étranger ? Quel est l'étranger, à part la police, qui vient les voir, prendre un verre, boire un thé ? Ne sont-ils pas privés de cet art de vivre, de cet honneur de recevoir autrui chez soi ?.

Autre point: la parenté, elle est beaucoup plus vaste, plus dense et variée que ce que nous entendons par lien de parenté. Elle va au-delà de l'alliance et de la filiation, et englobe la convivialité parentale, familiale, ethnique et la place d'un individu dans un groupe, dans un quartier d'origine, un territoire où s'expriment tous les rapports sociaux, économiques, politiques, et religieux. À cette polyphonie relationnelle nous opposons le plus souvent des conduites basées sur le faciès de l'individu, la couleur de sa peau, son origine raciale et nous excluons les liens qu'il tisse avec les siens, nos gouvernants régissent et contrôlent implacablement le « regroupement familial ».

Les flux et déplacements.

Un seul constat: pour certaines sociétés sahéliennes, par exemple, il est essentiel de se déplacer, d'émigrer, de quitter son pays d'origine et aussi d'y retourner. Il faut bien admettre que les migrations inter africaines, par exemple, sont cent fois plus importantes que celles des peuples africains ex-colonisés vers leurs anciennes métropoles et d'une

manière générale, les migrations vers la France ne concernent qu'une part infime des mouvements de populations mondiaux.

Lavi latè c'est alé douvan, disent les créoles. Voyager, bouger est pour certains le sel de l'existence parce que ce n'est qu'ainsi que l'on évolue et que l'on gagne le boire et le manger.

À cette volonté de flux et de mouvements nous opposons les frontières, le cloisonnement, l'exclusion, la poussée hors du pays dit d'accueil et le refus d'identité. Polarisées sur leurs frontières, l'Europe, la France, contrôlent les espaces et s'interrogent sur ceux que l'on peut admettre et ceux qu'il faut refouler: l'étranger, l'immigré, le sans papier, le clandestin.

Une conception différente ferait référence aux flux, c'est-à-dire à des ouvertures transnationales et diasporiques qui conjuguent et admettent régulièrement une pluralité d'héritages ainsi qu'une réelle conception de l'hospitalité. Est-il étonnant que la chape de l'uniformité spatiale, telle qu'elle se vit dans les banlieues, ne puisse que susciter la volonté de créer des différences, des transgressions, des oppositions, des haines territoriales ? C'est ainsi que les périphéries de l'hexagone, les DOM, les banlieues, sont devenues le révélateur des hantises de la société française et le catalyseur d'une réflexion identitaire et raciale.

(On compte environ 8 à 9 Millions de personnes issues des anciennes colonies et les jeunes issus de cette immigration se posent des questions sur leurs origines et les raisons des discriminations dont ils sont victimes.)

Les suites coloniales sous les regards des dominés

L'étranger de l'intérieur, en France métropolitaine, n'est pas seulement celui qui vient d'ailleurs, il vient probablement le plus souvent d'un territoire commun que nous avons mis en place, colonisé, départementalisé, structuré puis occulté jusqu'à ce que des voix nouvelles, issues de ces mondes-là, viennent nous parler de leur désarroi, de leur propre volonté de se faire entendre, d'ouvrir d'autres sillons et de donner de la voix à leur façon, afin de tracer les contours de leur propre présence au monde.

« Il y a au cœur de toutes les puissances impériales, une incroyable faculté d'oubli – une incroyable fabrique de l'oubli » (Stuart Hall, Entretien)

La gestion des pages sombres de l'histoire occidentale, l'esclavage, la plantation, la colonisation, et le caractère inachevé de la décolonisation qui est encore à inventer, sont les grands oubliés de nos archives mais constituent précisément les thèmes mis en avant par les études postcoloniales.

Elles apparaissent en France plus de trente ans après leur émergence dans les universités anglophones et commencent à faire débat avec de multiples controverses. En tous cas, l'irruption de ce débat n'a pas suivi la voie académique, voire littéraire, des anglo-saxons mais elle a été impulsée par des acteurs sociaux, au cours de luttes territoriales, dans les villes et les banlieues.

Interrogeons d'abord:

L'oubli, les silences et les mémoires enfouies

Nombreux sont ceux qui affirment que la France est malade de son passé colonial. Pour l'avoir longtemps relégué aux marges de son histoire, marginalisé à l'université et dans les manuels scolaires, il est revenu tel un boomerang sur la scène politique. Plus que cela en fait, il a soulevé et réactivé (en les mettant au jour) des strates plus profondes cachées, non dites.

Lorsque l'Occident a commencé à nouer d'étroites relations avec ces sociétés du lointain afin de les coloniser au cours du XIX^e s. ces rencontres se sont produites sur fond d'un passé déjà lourd de contacts et de dégâts relationnels. La plupart des sociétés étaient en fait déjà perturbées, abîmées ; les Amérindiens décimés, les Marrons des Guyanes structurés en groupes indépendants, et les sociétés africaines du Golfe de Guinée ou de l'intérieur des terres, déjà amplement disloquées et spoliées.

Au XIX^e siècle (à partir des poussées impériales, vers 1830) ces sociétés n'étaient plus que des survivances, des vestiges mutilés à la suite des bouleversements que l'Europe leur a infligés depuis la « belle époque » de la première mondialisation inaugurée au XV^e s avec son lot de traites, de triangle commercial, et de plantations esclavagistes. Oublie-t-on que c'est l'exploitation avide des contrées exotiques et de leur population, entre le XVI^e et le XIX^e s. qui a permis l'essor du monde occidental ?

« Le rapport d'étrangeté entre les sociétés du lointain et la civilisation industrielle consiste surtout dans le fait qu'en elles, cette civilisation industrielle retrouve son propre produit, mais sous un aspect négatif qu'elle ne sait plus reconnaître. La simplicité, la passivité apparente de ces sociétés ne leur sont pas intrinsèques, ces caractères sont plutôt le résultat de notre développement à ses débuts avant qu'il ne revienne s'imposer du dehors à des sociétés préalablement saccagées pour que le développement lui-même puisse naître et croître sur leurs débris. » (C. L-Strauss, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, 2010)

Plus encore, avec l'émergence des états-nation occidentaux, ce qui s'est mis place « ce sont les lignes directrices de l'histoire de l'humanité entière ». En effet, « pour rendre compte des événements qui se sont déroulés dans cet espace mondial depuis le XV^e s., l'Europe est restée l'unique référence comme si elle seule avait l'autorité de commenter ces événements, de tracer les contours et les lignes directrices de l'histoire de l'humanité et de les déchiffrer. » (Mamadou Diouf)

Cette notion centrale d'un passé commun, dénié, occulté, mais qui a intimement et durablement touché colonisateurs et colonisés afin de le transformer en une histoire partagée, et la réticence à considérer cette dyade comme incontournable, explique les difficultés à penser les situations actuelles, postcoloniales.

Le processus de l'oubli, d'amnésie, de l'occultation, du refoulement sont donc remis en acte, réinterrogés, en divers constats. Ainsi, par exemple :

Les historiens français : *Les lieux de mémoire* de Pierre Nora ne contiennent, en trois tomes, qu'une seule référence à la période coloniale par le biais de l'expo de 31.

Les thèses scientifiques des étudiants africains portant sur leur histoire propre sont passées sous silence ou peu reconnues.

Les manuels scolaires ne mentionnent la traite et l'esclavage que depuis quelques années, dans les pays d'outre mer. Or ces moments essentiels de notre histoire sont à mettre en étroite relation avec la construction de l'état et de la nation.

Le postcolonial en scène mondialisée

Les études postcoloniales, en procédant à un véritable retournement de perspective, nous taraudent de leur aiguillon et, à bon escient, ne cessent de « déconstruire notre bibliothèque coloniale », (l'expression est de Valentin Mudimbe) notre impériale lecture de l'histoire et, plus que cela, elles explicitent les perturbations qui secouent notre temps et nos espaces fortement en crise.

Le terme postcolonial désigne cette situation d'enchevêtrement de temporalités et de territoires. Le *post* ne renvoie pas à une séquence avec un avant et un après, il englobe toutes les phases de la colonisation : le temps des Empires, des Indépendances, la période qui a suivi ces indépendances jusqu'à aujourd'hui où nous sommes tous en situation postcoloniale. Une autre grille de lecture s'impose, elle suppose une « nouvelle esthétique du partage » (E. Saïd), l'espoir d'une reconnaissance réciproque redonnant à chacun son histoire, sa culture et sa dignité grâce à une résistance aux représentations étouffantes de l'Autre, comme semblable mais inférieur.

En réalité, un grand doute plane sur l'universalité des valeurs occidentales. Les indigènes, anciens colonisés et descendants de toutes ces générations au faciès basané nous prouvent que ces fameuses valeurs et lumières des droits de l'homme, de la démocratie et des libertés individuelles se sont arrêtées aux portes des colonies, et qu'elles n'y ont pas été ou trop partiellement appliquées. Comment concilier cet antagonisme?

De quoi les crises des banlieues sont-elles le symptôme?

Pelle-mêle on dénombre : la montée des revendications identitaires et communautaires, les débats et controverses sur l'immigration, le Manifeste des Indigènes de la République, les révoltes des banlieues en octobre-novembre 2005, les aspects positifs de la colonisation, la ghettoïsation des quartiers... Toutes les crises mises bout à bout depuis les années 80 (les Minguettes) la récurrence des violences urbaines, dessinent de nouvelles frontières intérieures dans la soc. française. : les beurs, les minorités plus ou moins visibles, les métèques, la racaille, etc, termes qui marquent une rupture entre citoyens reconnus et citoyens de seconde zone.

Analyse des Causes: (Ahmed Boubaker, in *La situation postcoloniale*, Sciences Po éditions)

Dès la première génération d'immigrés, « les Invisibles de la République » (1950-60) étaient toujours les parents pauvres de la grande classe ouvrière: droits rognés, déracinement solitaire le plus souvent, pas de liberté de circulation, expulsion, situation de non droit, la clandestinité sociale a viré rapidement à l'invisibilité. Ils étaient « confinés dans leur seule force de travail ».

Puis la deuxième génération a fait irruption sur la scène publique à partir des années 80 où l'on parle des « cités oubliées de la République » et de la marche pour l'égalité des droits. (1983).

Ce faisant, la société française qui a marginalisé ses immigrés est devenue, sans le reconnaître, multiculturelle et multiethnique mais a rechigné à l'accepter, préférant toujours favoriser la volonté d'assimilation, car poser publiquement la question ethnique aurait été une remise en cause de l'universalité du modèle républicain. Ceci dit cela se passe sur fond de la montée de l'extrême droite qui devient le seul lieu de représentation de la visibilité croissante des minorités. L'étranger immigré est vu par le prisme de l'extrême droite, c'est sa seule fenêtre de présence au monde.

Au début des années 90, 3^e génération

Nouvelles émeutes des banlieues; Vaux en Velin.

En fait, la reconnaissance sociale, l'accès à l'emploi, restent des mirages pour les sous-citoyens de banlieues. Les fils sont stagiaires perpétuels, on assiste à l'accroissement des dérives mafieuses, ethniques, islamiques des quartiers.

La réponse consiste généralement à favoriser la gestion policière des minorités délinquantes. (Emeutes de 2005 et émeutes larvées depuis lors.)

Que disent à ce propos les études postcoloniales?

Si l'on observe une telle montée en puissance des revendications et des malaises de divers groupes minoritaires c'est que, selon Benjamin Stora,

--« le discours républicain, centralisateur et jacobin ne fonctionne plus avec efficacité. Inchangé depuis la III^e République, ce modèle a toujours lutté contre tous les particularismes régionaux, linguistiques et n'a eu d'autre fonction que de dissoudre les minorités, les groupes, au profit d'une République, « patrie des droits de l'homme », dépositaire d'un universalisme à proposer au monde entier ». Les enfants d'immigrés, toujours non intégrés politiquement sont porteurs de la mémoire anticoloniale très puissante de leur père. L'universalisme à la française, que Bourdieu qualifie de *chauvinisme universel* s'est toujours évertué à débarrasser l'espace public des us et coutumes propres aux communautés et aux individus différents.

-- Le malaise français consiste à mettre en avant une certaine idée de la grandeur française, basée sur l'appropriation induite de territoires et une certaine nostalgie de l'Empire que les ex-colonisés ne peuvent pas admettre. Il n'y a jamais eu en France de critique radicale du système colonial. La perte de l'Algérie et de l'Empire colonial avaient atteint l'orgueil national. On a préféré masquer cette blessure.

-- Cette nostalgie repose aussi et de surplús sur le déni d'un passé commun, forgé de concert. Entre colonisés et colons le lien fut de réciprocité ou du moins comparable à une forte relation, même inégalitaire : langue imposée qui devient commune, nobles ancêtres communs, éducation, conversions religieuses.

-- La colonie fut donc une coproduction qui prit forme mais ailleurs, pas en métropole, dans la colonie. Les relents de la plantation ont semé leur graine dans les banlieues désertées de valeurs humanistes. C'est pourquoi le malaise des banlieues est chronique, la question n'est pas résolue dans le temps, mais se répète de génération en génération à cause de la non intégration politique au sein de l'identité nationale et de la reconnaissance du multiculturalisme qui est dominant aujourd'hui. La France est condamnée à s'ouvrir puisqu'elle est déjà plongée dans un monde nouveau.

Conclusion

On peut admettre que les études postcoloniales ont construit un champ spécifique parfaitement légitime au sein des sciences sociales mais on néglige parfois le fait que leur cohérence profonde porte aussi sur les conséquences du traumatisme colonial. Cette dimension psychologique paraît déterminante. Même si la plupart des jeunes africains n'ont pas connu la colonie, les systèmes de domination mis en place ont fortement structuré la pensée, les conduites, les mémoires et l'existence de ces populations, il en est de même pour les jeunes créoles des DOM, toujours « dominés » marqués par la plantation, toute leur expression artistique en est fortement imprégnée.

En fait, le principe de la colonisation ne repose pas simplement sur la domination politique et économique dans le but d'instaurer des échanges inégaux, le travail forcé, le monopole commercial et l'échange inégal des biens, car en profondeur, la colonisation a aussi été assortie d'un choc civilisationnel qui a perturbé les valeurs des colonisés en leur imposant une subjugation économique et politique durables. La dépendance est née là, de cet impensé là, mais elle a aussi instauré une nuisible dévalorisation de soi, individuellement et collectivement. Ne disent-ils pas : « *Nos croyances, nos traditions se sont révélées incapables de nous éviter la domination, l'humiliation, que valent-elles encore ?* »

Ce questionnement a pu conduire, aux Antilles par exemple, à un surinvestissement identitaire ou alors à une accélération de l'acculturation. Ce qui, dans les deux cas, a induit des troubles de l'identité.

Le traumatisme a aussi eu des prolongements chez les peuples colonisateurs où se lit, selon Marc Ferro, une *trahison* de leurs propres valeurs républicaines. Des deux côtés de la barre coloniale, il faut prendre appui et comprendre les événements à la lumière du concept de violence symbolique. Celle-ci (qui peut être masquée ou affichée), est intimement liée aux blessures identitaires subies ou occultées.

Mais il ne faut pas négliger le fait que ces blessures constituent la texture presque invisible et pourtant fondamentalement structurante des relations politiques et culturelles entre les peuples et les classes sociales de part et d'autre des territoires.

Le chercheur qui étudie ces sociétés, éprouve alors ce paradoxe (un invisible et un non dit fondamentalement structurant) à chacun de ses dialogues et quand il ou elle observe et s'approche, il se demandera d'abord : D'où parles-tu ? De quoi ou de qui t'autorises-tu ? Alors une forme de « décloisonnement » du monde, comme « l'ouverture d'un enclos, la levée d'une clôture » peut s'opérer. Ce sont les termes employés par Jean Luc Nancy pour dire l'avènement de quelque chose de nouveau, allant peut-être du cœur à la périphérie et vice versa.

ANNEXE

Genèse et Développements des études postcoloniales.

Celles-ci désignent une réappropriation militante du fait colonial et de son héritage par des intellectuels ex colonisés, formés à l'occidentale et établis dans les universités du monde dit développé. Ces études ont été constituées en domaine de spécialité dans les universités anglophones (dans les départements de littérature d'abord) à partir des années 1980. Elles ont permis d'opérer un retour critique sur l'héritage de l'idéologie exportée par l'Europe colonisatrice et dont l'hégémonie, selon eux, se perpétuerait sous d'autres formes par delà l'émancipation politique des anciennes colonies. Ce courant a reçu peu de résonance en France jusqu'à ces dernières années et une importante bibliographie est maintenant disponible, elle est souvent polémique et contradictoire.

Citons les Australiens Bill Aschroft, Garret Griffith qui publièrent « *The Empire Writes Back* », les universitaires indiens, installés aux Etats-Unis comme Homi Bhabha, Arjun Appadurai, Gayatri Spivak (traductrice de Derrida en anglais).

L'ouvrage phare des études postcoloniales reste cependant *Orientalism* de Edward Saïd (prof. de littérature anglaise à Columbia, NY. Palestinien, chrétien) paru en 1978 et traduit en français en 2005. Selon lui, l'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient. Les Européens ont *orientalisé* l'Orient et en ont fait une construction imaginaire pour entre autre servir l'expansion coloniale.

Du côté de l'Afrique noire, il faut mentionner le linguiste et romaniste Valentin Mudimbe (Camerounais) qui propose à son tour une lecture culturelle de la domination coloniale « *The Invention of Africa* » ouvrage qui reprend un peu la thématique de Saïd appliquée à l'Afrique. Il dresse une sorte d'archéologie du savoir sur le continent colonisé en dénonçant l'ethnocentrisme du discours occidental tout en soulignant combien il est difficile de sortir des sentiers européens pour définir une perspective proprement autochtone. D'autres reprendront cette même thématique : Achille Mbembe, Mamadou Diouf, qui a traduit les plus importants textes des subalternes Indiens en français pour les diffuser en France et dans les ex-colonies francophones d'Afrique noire.

Entre 1980 et 1990, aux Etats-Unis, où la majeure partie de ces études est initiée, règne paradoxalement ce que l'on a appelé « *The French Theory* » à l'heure du postmodernisme

et du poststructuralisme. Foucault, Deleuze, Lacan, Lyotard, Bourdieu, etc., sont ainsi sollicités et il est plutôt étonnant de s'apercevoir que les productions d'une avant-garde française servent en quelque sorte à dénoncer l'hégémonie culturelle de l'Occident.

Les Subaltern Studies

Nées en 1982, sous forme de volumes collectifs, publiés par Oxford University Press-Delhi, les *subaltern studies*, sont le fruit des réflexions de chercheurs Indiens en particulier et, faut-il l'ajouter, en diaspora et formés dans les universités occidentales. Réunis autour de l'historien bengali Ranajit Guha, ils entendaient inverser le point de vue élitiste de l'historiographie de l'Inde coloniale. Cette dernière, quelle soit impérialiste, nationaliste ou marxiste tendait selon eux, à réduire les classes « subalternes » (le terme vient de Gramsci) de l'Inde à une simple masse de manœuvre manipulée par des cadres issus d'autres couches sociales, politiquement plus avancés qu'elle et occultait ainsi l'autonomie de pensée et d'action du peuple et surtout sa propre culture de résistance. Le travail critique des subalternes a incontestablement renouvelé les perspectives de l'histoire coloniale dominante et œuvré de concert avec les chercheurs des études postcoloniales. Il s'agit de « provincialiser l'Europe », de « détricoter les grands récits d'égalité des droits, de citoyenneté, d'état-nation, qui ont fait l'histoire de l'Europe et que l'on a plaqué sur l'histoire de l'Inde ». Les plus célèbres sont à part Guha, Partha Chatterjy ; Dipesh Chakrabarty et Gayatri Spivak (*Can the subaltern Speak ?* » Ashis Nandy, auteur de *The Intimate Enemy*, 1983, Homi Bhabha, *The location of culture*, 1990, et traducteur de Franz Fanon en anglais.

Là encore, il faut bien remarquer que l'une des sources essentielles de leur réflexion provient d'auteurs dont les écrits en français une fois traduits en anglais, leur ont fourni de précieuses bases d'analyse. Ceci est paradoxal dans la mesure où en France au moment de leur parution, ces écrits n'ont pas eu les échos attendus dans les ex-colonies françaises ni été amplifiés par la suite, grâce aux subalternes justement.

Ces ouvrages sont marqués par les luttes et résistances anti coloniales avant les indépendances africaines ou au tournant vers la fin des années 50 et 60.

Citons pour les années 50 : Albert Memmi, *le portrait du colonisé*, 1950

Franz Fanon: *les Damnés de la terre* avec préface de J.P. Sartre ; 1961

Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme et Cahier d'un retour au pays natal 1950, mais aussi

G. Balandier, *la situation coloniale*, un article prémonitoire paru 1951 ;

Néanmoins entre ces penseurs et les chercheurs actuels on note bien des divergences.

1/ Ne pas disloquer deux mondes : les colonisés et les colons dans un simple rapport de domination binaire. La co-présence des uns et des autres a été source d'aménagements, d'accommodation, de résistances et d'incessantes négociations.

2/ S'attacher à décrypter le passé dans le présent : les relents et résurgences coloniales ne sont pas étouffées, elles surgissent à tout propos, les crises des banlieues en sont la preuve tangible. Le va et vient entre passé et présent est la voie incontournable de l'héritage colonial qui peut être investi et analysé par toutes sortes de regards divergents.

Pôle africain:

Ce dernier a suscité ce que l'on désigne par l'expression *La pensée atlantique* qui envisage les exils et mouvements océaniques et transnationaux comme unité de leur analyse. Ainsi, Paul Gilroy: *Black Atlantic*, traduit en français en 2003.

Mamadou Diouf qui a traduit en français la plupart des textes essentiels des auteurs indiens dans son ouvrage *Historiographie indienne en débat*, 1999,

Achille Mbembe, *Afriques indociles*, 1988, *De la postcolonie*, (2000) *Sortir de la grande nuit*, 2011.

BIBLIOGRAPHIE

APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001

ASSAYAG, Jackie, « Intellectuels en diaspora et théories nomades », *L'Homme*, N° 156, 2000.

BALANDIER, Georges, « La situation coloniale, approches théoriques » *Cahiers internationaux de sociologie*, vol 11 ; 1951.

BANCEL, N. et BLANCHARD, P. et VERGES, Françoise, *La république coloniale, Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel, 2003

BHABHA, Homi, *Les lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007

BANCEL, N. et al. *Ruptures postcoloniales*, Paris, La Découverte 2010

BLANCHARD, BANCEL & LEMAIRE, *La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005

CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 2004 (1950)

CESAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Poésie, Présence africaine, 1983 (1939)

CESAIRE, Aimé, *Nègre je suis, nègre je resterai*. Entretiens avec Françoise Vergès, Paris Albin Michel, 2005

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Marseille, Agone, 2009

DIOUF, Mamadou, *L'historiographie indienne en débat*, Paris, Karthala, Sepsis, 2009.

FANON, Franz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2003 (1968)

GILROY, Paul, *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003

HALL, Stuart, *Identités et cultures, Politique des cultural Studies*, Paris, Edition Amsterdam, 2007

LAZARUS, Neil, *Penser le postcolonial, Une introduction critique*, Paris, Editions Amsterdam, 2006.

LEVI-STRAUSS, Claude, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris La librairie du XX e siècle, 2011.

MBEMBE, Achille, *De la postcolonie*, Paris, Karthala, 2000

MBEMBE, Achille, *Sortir de la grande nuit, Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris La Découverte, 2011

SENGHOR, Léopold, S. *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, Préface de J.-P. Sartre, Orphée Noir, Paris, PU, 1985, (1948).

SMOUTS & AL., *La situation postcoloniale*, Paris, Sciences Po Les presses, 2007.

STORA, Benjamin, *La guerre des mémoires*, Paris, l'Aube poche, 2011,

Le « gouvernement de l'argent organisé »

Éléments pour expliquer la crise de 2008

Marcel Drach

Dans son discours d'octobre 1936 au Madison Square Garden, Franklin Delano Roosevelt, candidat à sa réélection après quatre ans de New Deal, déclara : « Nous savons maintenant qu'il est tout aussi dangereux d'être gouverné par l'argent organisé que par le crime organisé. » Cette formule, qui ne tergiverse pas avec la réalité, garde toute sa pertinence pour caractériser la conjoncture politique et morale qui a donné le jour à la plus grande escroquerie financière du capitalisme contemporain. Elle souligne sans ambages ce que l'affaire Madoff démontre – et c'est là un des enseignements de l'essai de Manya Steinkoler – à savoir l'intimité de la dérégulation et de la criminalité financières. Cette connivence est en cause non seulement dans la crise de 1929, à laquelle Roosevelt avait à faire, mais aussi dans celle de 2008, qui a emporté la pyramide de Madoff. Quelques indications sur l'organisation du gouvernement de l'argent, telle qu'elle s'est déployée durant les trois dernières décennies, donneront une idée des auspices sous lesquels a pu prospérer le crime de Bernard Madoff.

*

Le gouvernement de l'argent organisé, pour tirer vers Foucault la formule de Roosevelt, a été instauré par les politiques néolibérales qui ont pris le pouvoir en Etats-Unis, à la fin des années 1970, et aux Etats-Unis, au début de la décennie 1980. Il consiste en deux grandes stratégies.

La première est le recentrage de l'intervention économique de l'Etat sur la politique monétaire. Pour nous en tenir aux Etats-Unis, elle donne lieu d'abord (de 1980 à 1982, début du premier mandat Reagan) à une lutte brutale contre l'inflation, menée de pair avec une offensive non moins brutale contre les syndicats. Elle combine ensuite de façon très réactive la défense de la stabilité des prix et le soutien de la croissance. Technique dans laquelle s'illustrera Alan Greenspan, de 1987 à 2006, à la tête de la banque centrale américaine (Fed). Ainsi, pour prévenir la récession qui menace, après l'effondrement des valeurs internet (mars 2000) et les attentats du 11 septembre 2001, la Fed fait plonger ses taux directeurs entre 2001 et 2004. Pour stopper ensuite l'inflation suscitée par le crédit bon marché, elle les relève abruptement en 2005 et 2006. Deux actions décisives dans l'enchaînement qui a conduit de la crise immobilière à la crise financière. La première a accéléré l'endettement et la hausse des prix sur le marché de l'immobilier ; l'autre a agi en sens inverse, faisant éclater la bulle immobilière et chuter les titres financiers adossés à celle-ci.

La politique monétaire fait donc advenir un gouvernement de l'argent. A deux égards. D'une part, pour autant qu'elle privilégie la lutte contre l'inflation, elle gouverne *pour l'argent*, c'est-à-dire pour préserver ses fonctions de mesure et de réserve de valeur.

D'autre part, en agissant sur l'économie par le taux d'intérêt, elle gouverne *par l'argent* – par son coût. En cela strictement néolibérale, elle est une stratégie d'intervention économique de l'Etat qui obéit à un principe de moindre ingérence : n'agir que pour faciliter les mécanismes du marché et protéger les avantages compétitifs (compromis par l'inflation) ; réguler l'économie sans s'y immiscer (par la loi et la fiscalité, notamment), ce que permet l'action indirecte par le taux d'intérêt.

La dérégulation financière est la seconde stratégie.

Elle consiste, d'une part, à déplacer, des technocrates vers les actionnaires, le curseur du pouvoir dans l'entreprise. Cette emprise accrue de la logique financière sur le management des sociétés a eu deux effets : un recentrage drastique de ce dernier sur le profit à court terme, afin, à chaque exercice, de verser des dividendes élevés – la norme devenue exigible depuis les années 1980 est un « retour sur investissement » de 15%, après impôt ; et une modification, sous la pression des dividendes, du partage des revenus au détriment de la rémunération salariale. Aux Etats-Unis et dans l'Union européenne, la part de la très grande majorité des salariés a diminué de 7 à 8 % de PIB (produit intérieur brut), entre 1982 et 2005. Aux Etats-Unis, la crise de 2008 a pour origine la prospérité perverse de la finance dérégulée sur l'appauvrissement. En effet, les classes moyennes, dont les revenus ont été affectés par la déformation du partage du PIB en faveur des profits, n'ont maintenu leur modèle de consommation que par le crédit. Et le crédit leur a été offert sans limites, parce que les banques se sont appuyées sur l'innovation financière toujours plus sophistiquée, induite par les marchés financiers. Et parce que les autorités de régulation (la *Security and Exchange Commission*, la SEC, notamment, dont M. Steinkoler évoque l'aveuglement à l'égard de Madoff) ont accordé toujours plus de libertés à la spéculation. C'est ainsi que la titrisation des crédits immobiliers dits « *subprime* »,

autrement dit destinés à des emprunteurs de solvabilité médiocre, a simultanément neutralisé les dégâts sociaux de la dérégulation financière et mis celle-ci en crise.

La dérégulation financière consiste en effet, d'autre part, à autoriser l'usage des innovations financières les plus risquées et les plus permissives à la fraude, et à lever les contraintes institutionnelles qui limitaient la spéculation, depuis la crise de 1929. L'innovation financière s'est déployée dans trois directions.

L'invention de techniques démultipliant les possibilités de spéculation à partir des transactions et des titres de base des marchés, non seulement des marchés financiers, mais aussi des marchés des biens (céréales, pétrole, etc.). On regroupe ces techniques sous le nom très approprié de « produits dérivés ». Les principaux sont les *options* d'achat ou de vente, les *crédits titrisés* (CDO ou *collateralized debt obligation*), les assurances contre le risque de défaillance des débiteurs, les fameux *rédit default swaps* (CDS), créés en 1994 (les CDO datent de la même période) par la banque JP Morgan. Dans le film documentaire de Charles Ferguson, *Inside Job* (2010), est évoqué l'échec de Brooksley E. Born, présidente de la *Commodity Futures Trading Commission*, l'autorité américaine de régulation des marchés à terme des matières premières et denrées. Inquiète de la prolifération spéculative et de l'opacité des produits dérivés sur ces marchés, elle tenta en 1998 de renforcer leur contrôle et leur transparence. Lawrence Summers, alors secrétaire-adjoint au Trésor, la contraignit, sous l'injonction de Robert Rubin, secrétaire au Trésor, et d'Alan Greenspan, président de la Fed, à renoncer à ce projet.

Seconde direction, la mise au point de modèles de spéculation faisant appel aux sciences mathématiques : mentionnons l'équation de Black et Scholes (1973), donnant le prix d'un dérivé d'action (option d'achat ou de vente), ou la théorie fractale (1973-74), due à

Benoît Mandelbrot et appliquée par lui à ce qu'il nomme le « hasard sauvage » des marchés financiers.

L'organisation systématique, en troisième lieu, du masquage de l'information, dans l'architecture des instruments financiers innovants. Là encore, la titrisation des crédits *subprime* est typique de cette désinformation construite : par la mise hors du bilan des banques, des crédits titrisés, par la valorisation des titres, basée sur le prix des biens immobiliers et non sur la solvabilité des emprunteurs, par la complaisance des agences de notation, payées par les émetteurs des titres adossés aux crédits, pour noter ces mêmes titres.

Puisque la titrisation s'est illustrée comme l'innovation la plus directement en cause dans la crise financière de 2008, donnons quelques indications sur son dispositif. Ce dernier articule une technique de refinancement des crédits accordés par une banque, à un effacement de l'information concernant la solvabilité des bénéficiaires de ces crédits, c'est-à-dire leur capacité à les rembourser. Là encore, le calendrier de cette technique est avant tout néolibéral. Elle apparaît aux Etats-Unis début 1970, mais elle prend son essor à partir de 1985, lorsque son champ d'action est élargi à d'autres produits que les prêts immobiliers (achats de voiture et crédits sur cartes bancaires). Le crédit immobilier classique, ou crédit hypothécaire (puisque la banque prend en garantie une hypothèque sur le logement acheté par son client), consiste en un prêt que la banque finance par les dépôts et l'épargne de ses clients, et qu'elle conserve à l'actif de son bilan jusqu'au remboursement intégral du prêt. La titrisation consiste dès lors en une suite d'opérations effectuées par la banque. Pour nous en tenir à l'immobilier, voici comment elles s'enchaînent. La banque commence par regrouper en « blocs » les créances hypothécaires correspondant aux crédits qu'elle a accordés. Ces créances portent deux

catégories de risques : celle du « *prime market* », à risque de non remboursement faible, car concernant des emprunteurs aux revenus élevés et stables ; celle du « *subprime market* », à risque de non remboursement élevé, car concernant des ménages aux revenus modestes et exposés au chômage. Les banques ont poussé ces derniers à s'endetter en leur accordant des taux d'intérêt faibles les deux premières années, et renégociables dans de bonnes conditions ensuite, si le prix du logement acheté avait entretemps augmenté (ce qui fut le cas tant que la bulle immobilière enfla). Les banques se sont montrées en outre de moins en moins prudentes sur la qualité des emprunteurs, afin de vendre plus de crédits : ne prenant pas d'informations sérieuses sur l'emprunteur une fois sur trois, ne demandant pas d'apport personnel une fois sur deux. Les taux d'intérêt rapportés par les crédits *subprime* étaient en effet supérieurs à ceux des *prime*, et la titrisation permettait de les refinancer très rapidement. Pour comprendre ce dernier point il faut considérer la suite du processus.

Les blocs de créances sont donc constitués de tranches de crédits sûrs (*prime*) et de tranches de crédits moins sûrs (*subprime*). Ces blocs sont vendus à une société financière créée spécialement par la banque à cet effet, appelée *Special Purpose Vehicle* ou « société ad hoc ». C'est à cette étape que vont se nouer refinancement et opacité. Refinancement : la société ad hoc crée et émet alors, sur les marchés américain et internationaux, des titres, sorte d'obligations, fondés sur les blocs de créances : c'est l'opération dite de « titrisation ». Les acheteurs des titres sont rémunérés au moyen des intérêts rapportés par les blocs de créances et payés par les débiteurs *prime* et *subprime*. La vente de ces titres, *Mortgage Backed Securities* (« titres garantis par hypothèque ») ou *collateralized debt obligation*, à des investisseurs du monde entier, permet à la banque, via son « véhicule spécial », de collecter de l'argent frais qu'elle va pouvoir prêter derechef à des acheteurs de logement.

Opacité : elle est organisée par une série de manœuvres. Tout d'abord, la banque efface de l'actif de son bilan les créances cédées à sa société ad hoc. Il en résulte une sous-évaluation par les autorités monétaires (Fed et SEC) des risques pris par la banque, en particulier des risques de défaillance des emprunteurs *subprime*. En second lieu, le mélange, dans les blocs de créance auxquels sont adossés les titres vendus aux investisseurs, de créances *prime* et *subprime*, rend presque impossible l'évaluation de la qualité et donc du risque de ces titres. Enfin, l'émission des titres par la société ad hoc ne peut avoir lieu sans être notée au préalable par une agence de notation. C'est à cette note que s'en remettent les investisseurs pour prendre leurs décisions. Or, au cours des années qui ont précédé la crise de 2008, le jugement des agences de notation a été entaché par deux faits majeurs. Elles notaient les créances sous-jacentes aux titres, non pas en fonction de la solvabilité des acheteurs de logement, mais d'après la valeur de ces logements, laquelle augmentait de pair avec la bulle immobilière. Le choix de ce second critère donnait des notes plus attractives en oblitérant le risque mesuré par le premier. De plus, le fait que les émetteurs de titres payent les agences pour être notés, introduisait un principe de corruption dans leur notation.

Corrélat de l'innovation débridée, la levée des contraintes institutionnelles limitant la spéculation est l'autre aspect du dispositif de la dérégulation financière. Retenons deux exemples, toujours américains. A la fin des années 1970, les caisses d'épargne, *Savings and Loans*, limitaient leurs prêts au financement des logements. Arguant du fait qu'elles étaient pénalisées par la hausse des taux d'intérêt, amorcée en 1979, elles obtinrent des autorités monétaires passées au néolibéralisme, une double déréglementation. D'un côté, elles ont été autorisées à diversifier leur actif, autrement dit à investir non plus seulement dans le logement traditionnel, mais dans des placements plus rémunérateurs et beaucoup plus risqués (entreprises, immobilier spéculatif, obligations douteuses). De l'autre côté, du

côté du passif, les taux d'intérêt qu'elles pouvaient offrir à leurs déposants étaient libérés. Elles étaient ainsi en mesure d'attirer une épargne plus abondante, pour l'employer à des placements plus rentables sur des marchés financiers livrés depuis le début des années 1980 à la grande dérégulation reaganienne. Converties à une pratique de prise de risques excessifs, cyniquement baptisée par les économistes « aléa moral » (« *moral hazard* »), les caisses d'épargne ont essuyé une crise sans précédent de 1983 à 1989. Plus de 700 établissements, sur environ 4000, ont fait faillite durant les deux premiers mandats de Ronald Reagan. En 1989, le Congrès des Etats-Unis dût adopter un plan de sauvetage des caisses d'épargne, au moment du krach des *junk bonds* (obligations spéculatives douteuses).

Deuxième exemple. En 1933, le Congrès vote le *Banking Act*, plus connu sous le nom de *Glass-Steagall Act*, qui sépare deux métiers jusqu'alors cumulés par les banques : la banque de dépôt (*commercial banking*), qui consiste à recevoir des dépôts et à faire des prêts, et la banque d'investissement (*investment banking*), qui se consacre aux opérations sur les valeurs mobilières (actions et obligations). Lors de la crise d'octobre 1929, les déposants, pris de panique à l'idée que leur banque avait essuyé de lourdes pertes en spéculant sur les actions, avaient retiré massivement leurs dépôts. Il en résulta pour l'industrie bancaire, alors morcelée en de très nombreuses banques de faible taille, des milliers de faillites en chaîne et consécutivement une contraction drastique des crédits aux entreprises qui transforma la crise financière en crise économique. Averti par les audiences de la Commission des affaires monétaires et des finances du Sénat, au cours desquelles la comparution des dirigeants de banques avait démontré leur responsabilité dans le krach, le législateur décida de cloisonner la profession. Lehman Brothers abandonna alors ses activités commerciales, pour n'être plus qu'une banque d'investissement, J.P. Morgan se

scinda en J.P. Morgan & Co., banque de dépôt, et Morgan Stanley, banque d'investissement.

La Fed tentera d'assouplir ce cloisonnement à partir de 1986, et c'est sous la pression du lobby réclamant la légalisation de la fusion entre Citicorp et Travelers Group, dont sortit la plus grande banque américaine, Citigroup, que la majorité républicaine du Congrès abolit le *Glass-Steagall Act*, en novembre 1999 (*Gramm-Leach-Bliley Act*). Cette régression institutionnelle permit aux banques commerciales comme Citigroup de titriser les crédits qu'elles accordaient à leur clientèle, en particulier les crédits immobiliers classés *subprime* ; et elle incita les banques d'investissement à se lancer dans le marché immobilier. La bulle immobilière des années 2001-2006, à laquelle a contribué le décloisonnement bancaire, est à l'origine de la crise financière mondiale, précipitée par la faillite de Lehman Brothers, en septembre 2008. S'étant lourdement exposé sur le marché des crédits titrisés, Citigroup a essuyé lors de cette crise des pertes considérables la menaçant de faillite. Robert Rubin qui, quand il était secrétaire au Trésor, avait facilité la fusion de Citicorp et Travelers en 1998, avait, une fois entré au directoire de Citigroup, poussé la banque à s'engager sans retenue sur le marché des titres de crédits *subprime*. En novembre 2008, Citigroup reçut 25 milliards de dollars de l'Etat, au titre du plan de sauvetage lancé par Henry Paulson, secrétaire au Trésor de George W. Bush, et annonça 52.000 licenciements.

Etant donné le dispositif dont on vient de dessiner les grandes lignes, on voit à quel point les « valeurs » promues par le gouvernement de l'argent organisé ont pu être propices à l'escroquerie hors norme de Bernard Lawrence Madoff. Ces valeurs se nomment cupidité – « *greed is good* » est sa devise – et tromperie. Historiquement, le *Arte-Filosofia – Vivons-nous une crise de civilisation ? – www.artefilosofia.com*

crime de Madoff se situe donc dans une période qui a voulu en finir avec les « Trente Glorieuses » consécutives à la seconde guerre mondiale, et renouer avec les décennies libérales qui ont conduit à la crise de 1929 et à la guerre. Dans son livre, *The Conscience of a Liberal*, paru en 2007 (traduction française : *L'Amérique que nous voulons*), Paul Krugman caractérise ainsi ces trois cycles. De 1865 à 1933, c'est le « long Âge doré » (*Gilded age*), à savoir, l'instrumentalisation de l'Etat par une oligarchie économique, les *Robber Barons* (« Barons voleurs »), la répression des mouvements sociaux, tel le massacre, en avril 1914, des mineurs en grève de Trinidad¹, dans le Colorado, et une forte inégalité des revenus, qui ancre la crise de 1929 dans la sous-consommation populaire : en 1927, les 10% les plus riches captent 45% du revenu national. De 1933 à 1980, se déploie un cycle initié par le New Deal de Roosevelt et la doctrine keynésienne, qui prend appui sur la démocratie économique (pouvoir syndical fort) et politique (consensus bipartisan), qui engage l'Etat dans le soutien de la croissance et de l'emploi, dans la protection sociale et la réduction des inégalités de revenu. C'est durant cette phase que se forme la classe moyenne américaine : en 1977, les 10% les plus riches ne s'approprient plus que 33% du revenu national.

En 1980, avec l'élection de Ronald Reagan, les « conservateurs de mouvement » arrivent au pouvoir après une lente conquête dont les prémices remontent au tout début des années 1950. Leur idéologie promeut la liberté du marché, le profit, le renforcement du pouvoir des actionnaires dans l'entreprise. Ils veulent détruire les institutions du New Deal.

¹ C'est par cet événement que s'ouvre un roman récent de Thomas Pynchon, *Against the Day* (traduction française : *Contre-jour*, 2008). La Garde nationale tira sur les mineurs et leurs familles, qui faisaient grève pour protester contre les conditions de travail quasi esclavagistes des mines d'argent de Trinidad. Il y eut soixante-huit morts dont des femmes et des enfants. Les Rockefeller, propriétaires des mines, durent accepter, sous le choc politique suscité dans le pays par cette tuerie, de faire des réformes qui constituèrent l'amorce du code du travail américain.

L'affaiblissement des syndicats, les attaques contre l'Etat providence (redistribution et protection sociale), la restriction de la politique économique à la politique monétaire, la dérégulation et la mondialisation financières sont leurs principaux accomplissements. Les inégalités de revenus retrouvent leur niveau de 1929, à la veille du krach : 44% du revenu national pour les « top 10% », en 2005. Dès lors, le recours forcené au crédit et à la titrisation s'appuie, dans un contexte d'appauvrissement des pauvres et de la classe moyenne, sur l'imaginaire de consommation promu par le New Deal. Et la politique monétaire d'Alan Greenspan, centrée sur le maniement des taux d'intérêt, s'efforce de soutenir la croissance sans cesse menacée de ralentissement par une demande structurellement insuffisante. Comme en 1929, une grande crise tranche le nœud liant la spéculation financière au partage inégal du revenu national.

*