

Orientalisme, Occidentalisme et Universalisme :

Histoire et méthode des représentations croisées entre mondes européens et chinois

de Jean-Yves HEURTEBISE

MA Éditions-ESKA, juin 2020

ET ANNEXES SUR LES QUESTIONS D'IDENTITÉ ET D'ASSIMILATION

La Chine est au cœur de l'actualité et des préoccupations, à la fois sanitaires et géostratégiques.

Le livre de Jean-Yves Heurtebise est donc particulièrement bien venu. Son projet est de traiter de l'universalisme en étudiant la manière dont l'Orientalisme est vu par les Occidentaux et réciproquement. Il se situe donc dans la filiation du livre de Edward Saïd qui date déjà de plus de 40 ans et qui est l'ouvrage de référence en matière d'études culturelles.

En relation avec cette thématique, je propose deux « annexes » : la première concerne la notion d'assimilation, très bien étudiée par Raphaël Doan dans un très beau livre qui lui est entièrement consacré ; et la seconde, pour alimenter un débat lui aussi très actuel dans le monde intellectuel, expose la thèse consistant à critiquer tous ceux - dont je fais personnellement partie - qui pensent que l'Europe en général et plus spécialement la France « s'américanisent » excessivement et sur de nombreux plans.

PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE DE J.-Y. HEURTEBISE (4^{ÈME} page de couverture)

Ce livre a pour but d'apporter un nouvel éclairage dans les études culturelles sur le monde chinois. Il se propose de fournir une analyse des représentations croisées entre les deux bords de l'Eurasie en lisant les discours (principalement philosophiques, plus que littéraires) émis sur « la » culture de « l'autre » à travers le prisme de la notion d'Orientalisme du côté européen et de la notion d'Occidentalisme du côté chinois. Au moment où la « guerre commerciale » entre Pékin et Washington bat son plein et où l'épidémie de Coronavirus réveille de part et d'autre la rhétorique de l'antagonisme civilisationnel, les relents du « péril jaune » et les accusations de néocolonialisme, il s'agit de sonder et questionner nos *a priori* sur les cultures de « soi » et de « l'autre », façonnés dans le contact continu (et l'hybridation inconsciente) avec ce dont on prétend se distinguer.

La première partie de l'ouvrage propose une étude relativement chronologique de ces interactions en se concentrant sur un certain nombre de moments historiques clés – surtout au sein de l'univers intellectuel européen (missionnaires, philosophes des Lumières, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger, Deleuze, etc.).

La deuxième partie propose une série de cas d'études des représentations entre Chine et Occident, en insistant davantage sur le regard chinois, dans les domaines esthétique, épistémologique, littéraire et géo-éco-politique.

Jean-Yves HEURTEBISE est maître de conférences à l'Université catholique Fujen à Taïwan. Il est aussi membre associé du CEFC (Le Centre d'études français sur la Chine contemporaine basé à Hong Kong et Taipei). Il a publié plus d'une quarantaine d'articles et chapitres de livres dans le domaine des études culturelles comparées (Europe/Chine) du point de vue géopolitique, politique, culturel (cinéma et peinture) et environnemental.

EXTRAIT DE LA PRÉFACE :

L'idée de supériorité culturelle et la prétention à incarner la civilisation contre la barbarie semblent aussi ancrées dans la culture chinoise que dans la culture grecque : « Confucius et ses disciples, tout au long des siècles, ont toujours perçu la culture chinoise comme supérieure à toutes les autres ; mais ils la considéraient aussi comme quelque chose que les personnes extérieures à cette culture pouvaient acquérir » (Ebrey 1996)⁸. De même, à Athènes, Isocrate affirmait autant la supériorité de la culture hellène que la possibilité aux non-Hellènes de se « civiliser » en devenant grec : « Notre ville a tant distancé le reste de l'humanité en pensées et discours que ses élèves sont devenus les enseignants du reste du monde ; ainsi le nom d'Hellènes ne suggère plus une race, mais une intelligence, et le titre 'Hellènes' s'applique plutôt à ceux qui partagent notre culture qu'à ceux qui partagent un même sang »⁹.

Cela pose un problème fondamental, autant philosophique que politique. Comment « concilier » les prétentions de ces deux cultures, plurimillénaires et complexes, à incarner LA civilisation ? Lequel de ces deux « modèles » civilisationnels serait « universel » (valable pour tous) et lequel serait « particulier » (valable pour quelques-uns) ? Du point de vue de l'universalisme, il n'y a qu'un seul universel : chacun doit devenir ou bien européen ou bien chinois (ou, bien entendu, encore autre chose si on introduit une autre « aire culturelle » dans l'équation) ; du point de vue du relativisme culturel, toutes les cultures se valent : aucune culture ne doit s'imposer à l'autre et chaque culture doit pouvoir rester elle-même et se

8. Ebrey 1996, p. 20 : "Confucius and his followers over the centuries saw [Han] Chinese culture as superior to any other culture; they also saw as something outsiders could acquire". Nous traduisons.

9. Isocrates, *Panegyricus*, § 50 : "ἵσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γέγονασιν, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποιήκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας". Nous traduisons.

conserver comme telle (les Chinois doivent rester chinois et les Européens rester européens).

Au niveau politique, le récit des représentations croisées prend souvent la forme d'une présentation plus ou moins polémique entre d'un côté « l'universalisme européen » et, de l'autre, le « particularisme chinois ». Dans cette configuration, largement initiée par Voltaire¹⁰ et réactivée par une lecture postcoloniale de ces échanges (Zhāng 2001), « l'universalisme » européen serait lié au messianisme monothéiste de nature essentiellement impérialiste auquel s'opposerait la Chine comme symbole d'une résistance à « l'ordre mondial » fondée sur des particularismes culturels inaliénables dont la prise en compte devrait conduire à relativiser « nos » universaux.

Une telle vision, moderne et politisée, paraît pourtant historiquement et épistémologiquement douteuse. Imaginons que l'Empire romain eût survécu jusqu'à nous dans les formes qui furent les siennes sous Trajan (de la Tunisie à l'Angleterre et du Portugal à la Turquie), et qu'un Chinois s'aviserait d'en faire un symbole de résistance à l'Oncle Sam : cela paraîtrait pour le moins paradoxal et ce ne sont pas Étrusques, Carthaginois ou Judéens qui nous démentiraient. Faire de la Chine, dont les contours actuels sont l'héritage de 2000 ans de conquête impériale et dynastique, le symbole de la résistance à « l'Empire » relève du même paradoxe et les peuples Yue non-Hàn qui peuplaient la moitié sud de la Chine, repoussés progressivement jusqu'aux confins, tout comme les Dzoungars, s'ils existaient encore (Carruthers 1914¹¹), pourraient en témoigner. La formule fameuse de Tacite vaut pour toute formation impériale qu'elle soit romaine et antique, européenne et coloniale ou bien chinoise et dynastique :

10. Voltaire 1878b, p. 83 : « Cette fièvre des prosélytes est une maladie particulière à nos climats, ainsi qu'on l'a déjà remarqué ; elle a toujours été inconnue dans la haute Asie. Jamais ces peuples n'ont envoyé de missionnaires en Europe, et nos nations sont les seules qui aient voulu porter leurs opinions, comme leur commerce, aux deux extrémités du globe. »

11. Carruthers 1914, p. 376 : "When the Chinese [Qing Dynasty] invaded Dzungaria, they killed off her population to a man of six hundred thousand inhabitants not one remained".

« Ravager, massacrer, dérober, ils appellent cela dominer ; faire d'une terre un désert, ils appellent cela pacifier »¹².

Quant à l'époque contemporaine, en fait « d'alternative », on constate plutôt un alignement capitaliste dont la forme diffère (capitalisme plutôt d'État que privé). De ce point de vue, le maoïsme aura été plus une étape préliminaire qu'une véritable proposition alternative : « l'ouverture de l'économie chinoise dans l'ère post-Mao a permis au capital mondial d'avoir accès aux vastes territoires d'un monde non capitaliste – territoires préparés à la consommation capitaliste par des années de modernisation socialiste »¹³.

Que cette opposition entre « l'universalisme européen » et le « particularisme chinois » ne fasse pas sens historiquement n'est pas l'essentiel. Plus profondément ni l'universalisme ni le relativisme ne sont convaincants ou suffisants conceptuellement : le problème de l'universalisme est qu'il introduit un moule homogène qui détruit les différences ; le problème du relativisme est qu'il est incapable de penser l'échange et l'hybridation : si les Chinois doivent rester chinois et les Européens rester européens comment pourraient-ils s'entendre et vivre ensemble au sein d'une Terre dont les ressources sont aussi limitées que sont illimités les besoins des grandes nations ? Essayer de penser une alternative à l'universalisme et au relativisme constitue le versant philosophique de cette étude des représentations croisées entre la Chine et l'Europe – problème dont l'analyse n'a jamais semblé plus essentielle aujourd'hui que la Chine a atteint une capacité globale de projection de sa puissance (Boisseau du Rocher & Dubois de Prisque 2019).

12. Tacite, *Agricola* 30. 6 : "Auferre, trucidare, rapere, falsis nominibus imperium ; atque, ubi solitudinem faciunt, pacem appellant." Nous traduisons.

13. Negri et Hardt 2000, 271 : "the opening of the Chinese economy in the post-Mao era, has provided global capital access to huge territories of non capitalist environment prefabricated for capitalist subsumption by years of socialist modernization." Nous traduisons.

Cet extrait est consacré au caractère universel ou particulier des catégories culturelles. C'est le deuxième axe du livre de J.-Y. Heurtebise. Le premier axe porte sur les « expressions philosophiques » des représentations croisées entre l'Europe et la Chine. Et le troisième « concerne la question, propre aux études culturelles à l'époque postcoloniale, de l'orientalisme. En effet, ce concept ayant été introduit par Edward Saïd pour penser le rapport au monde arabe, la question se pose de savoir comment le rendre pertinent dans le cas des représentations européennes sur la Chine ».

Le livre important d'E. Saïd dont il s'agit est « L'orientalisme ; l'Orient créé par l'Occident », paru initialement - en anglais - en 1978.

Plusieurs (ré)éditions sont parues depuis, et en plusieurs langues. Dans la préface de celle parue en français en 2003, l'année de sa mort, Edward Saïd écrit notamment :

Chaque nouvel empire prétend toujours être différent de ceux qui l'ont précédé, affirme que les circonstances sont exceptionnelles, que sa mission consiste à civiliser, à

L'ORIENTALISME

établir l'ordre et la démocratie, et qu'il n'utilise la force qu'en dernier recours. Le plus triste est qu'il se trouve toujours des intellectuels pour trouver des mots doux et parler d'empires bienveillants ou altruistes.

Vingt-cinq ans après la parution de mon livre, l'orientalisme nous force à nous demander si l'impérialisme moderne a jamais disparu, ou s'il ne perdure pas en fait depuis l'entrée de Bonaparte en Égypte, il y a deux siècles. On a dit aux Arabes et aux musulmans que la victimologie et l'insistance sur les déprédations de l'empire ne représentaient qu'un moyen de fuir leurs propres responsabilités actuelles. « Vous avez échoué, vous vous êtes trompés », affirme l'orientaliste contemporain.

Tout commence avec Bonaparte, continue avec le développement des études orientales et la conquête de l'Afrique du Nord ; des recherches du même type se développent au Vietnam, en Égypte, en Palestine et, au début du xx^e siècle, avec la lutte pour le contrôle du pétrole et des territoires dans le Golfe, en Irak, en Syrie, en Palestine et en Afghanistan. Puis ce sera l'avènement des différents nationalismes anticoloniaux, à travers la brève période des indépendances progressistes, l'ère des coups d'État militaires, les insurrections, les guerres civiles, les fanatismes religieux, les combats irrationnels et le retour de la brutalité absolue contre les derniers groupes d'« indigènes ». Chacune de ces phases suscitera sa vision faussée de l'Autre, ses images réductionnistes et ses polémiques stériles.

Briser les chaînes de l'esprit

Avec L'Orientalisme, je voulais m'appuyer sur la critique humaniste afin d'élargir les champs de lutte possibles et de remplacer par une pensée et une analyse plus profondes, sur le long terme, les brefs éclats de colère

12

PRÉFACE (2003)

irraisonnée qui nous emprisonnent. Ce que je tente ainsi de faire, je l'ai appelé « humanisme », un mot que, têtu, je continue à utiliser malgré son rejet méprisant par les critiques postmodernes sophistiqués.

Par humanisme, je pense d'abord à la volonté qui poussait William Blake¹ à briser les chaînes de notre esprit afin d'utiliser celui-ci à une réflexion historique et raisonnée. L'humanisme est également entretenu par un sentiment de communauté avec d'autres chercheurs, d'autres sociétés et d'autres époques : il n'existe pas d'humanisme à l'écart du monde. Chaque domaine est lié à tous les autres, et rien de ce qui se passe dans le monde ne saurait rester isolé et pur de toute influence extérieure. Nous devons traiter de l'injustice et de la souffrance, mais dans un contexte largement inscrit dans l'histoire, la culture et la réalité socio-économique. Notre rôle est d'élargir le champ du débat.

Au cours des trente-cinq dernières années, j'ai passé une bonne partie de ma vie à défendre le droit du peuple palestinien à l'autodétermination, mais j'ai toujours essayé de le faire en prenant pleinement en compte le peuple juif et ses souffrances, des persécutions au génocide. Ce qui compte le plus à mes yeux, c'est que la lutte pour l'égalité entre Israël et la Palestine ne doit avoir qu'un objectif humain, à savoir la coexistence, et non la poursuite de l'élimination et du rejet.

Ce n'est pas un hasard si j'ai montré que l'orientalisme et l'antisémitisme moderne ont des racines communes.

1. NDÉ. Longtemps considéré comme fou, l'écrivain anglais William Blake (1757-1827) a laissé une œuvre littéraire et philosophique d'une grande richesse, orientée vers la reconquête de l'unité de l'être humain. Pour lui, Dieu n'existe que dans l'homme. Dénonciateur de la morale chrétienne, qui fonde à son avis l'esclavage moral, économique et politique dont l'homme est victime, il lutte pour une liberté dont l'imagination lui semble le principal instrument.

13

Note personnelle : La personnalité d'Edward Saïd me touche non seulement par la qualité de ses écrits et de ses engagements politiques, par son érudition et son humanisme, mais aussi par le fait qu'il a créé avec le grand Daniel Barenboïm une fondation pour promouvoir la paix au Proche-Orient par l'intermédiaire de la musique classique (Saïd était lui-même un excellent pianiste). C'est ainsi qu'est né le fameux « West-Eastern Divan Orchestra ».

ANNEXES SUR LES QUESTIONS D'IDENTITÉ ET D'ASSIMILATION :

ANNEXE 1 : EXTRAITS DU LIVRE DE RAPHAËL DOAN :

« LE RÊVE DE L'ASSIMILATION ; DE LA GRÈCE ANTIQUE À NOS JOURS », PASSÉS COMPOSÉS, 2021.

Je propose deux extraits, en en inversant l'ordre par rapport à celui du livre. En effet, le 1^{er} reprend les dernières lignes de l'ouvrage tandis que le second est tiré de la conclusion du chapitre 2, « À Rome, fais comme les Romains ».

1^{er} extrait :

REPENSER LE PROBLÈME FRANÇAIS

Depuis une dizaine d'années, la France est agitée par un débat sur « l'identité nationale. » On se demande ce que peut bien être « l'identité de la France », ce que c'est qu'« être Français ». On invoque des identités narratives, des définitions généalogiques, des distinctions géopolitiques. La France, ce serait un pays européen, démocratique, marqué par l'héritage judéo-chrétien et celui des Lumières ; ou bien un pays fondé sur ses conquêtes sociales, la solidarité entre citoyens et l'héritage républicain. Mais on sent que ces définitions ne suffisent pas, sans doute parce que le problème est mal posé. « L'identité nationale », d'un point de vue théorique, est une question sans réponse. On ne peut pas définir un pays, ni une culture, ni une civilisation, à travers une formule ou un texte. S'il y a des identités nationales, elles ne sont que pratiques, concrètes, vécues. C'est là que l'assimilation peut aider à y voir plus clair. Quand on souhaite assimiler une population, on doit l'entraîner vers une culture d'accueil. Et quand l'assimilation est réussie, les nouveaux venus partagent entièrement cette culture d'accueil. Or, ils n'ont pas eu besoin d'une expression théorique de cette culture, ou d'une définition de « l'identité nationale » pour la comprendre et l'adopter. Cela revient à dire que l'assimilation est la meilleure incarnation qu'il soit de l'identité nationale : être Français, tout étranger assimilé a confusément su ce que cela voulait dire. Il serait impossible de faire la liste de toutes les manières de penser, de parler et de vivre qu'adopte l'étranger qui s'assimile ; lui-même n'en est pas tout à fait conscient ; devenir Français, comme être Français, consiste en une infinité d'adaptations microscopiques. On en revient à la question des mœurs : l'identité française, c'est

un ensemble de mœurs et de manières. C'est ainsi qu'on la pensait, sans employer le mot d'« identité », au XVIII^e siècle – et on avait raison.

Allons plus loin : si nous avons aujourd'hui un débat sur l'identité nationale, c'est en réalité parce que nous connaissons une crise de l'assimilation. Personne ne se demanderait sérieusement ce que c'est, au fond, qu'être Français, si nous n'avions pas le sentiment que l'assimilation des étrangers est en panne. On dit parfois que la France n'a plus de modèle à proposer à ses jeunes, qu'elle n'offrirait pas de transcendance, d'idéal suffisamment mobilisateur. Peut-être est-ce vrai. Mais ce qui suscite l'impression d'une crise de l'identité nationale, c'est d'abord l'expérience de lacunes concrètes dans l'assimilation : le port du voile dans certains lieux publics, par exemple, ou *a fortiori* le refus de serrer la main aux femmes sont perçus par la plupart des Français comme contraire aux mœurs françaises, et donc comme un échec de l'assimilation. Sans de tels phénomènes, on ne se demanderait pas abstraitement ce que c'est qu'« être Français ». En somme, le problème de l'identité nationale est une question non pas de principes et de grandes idées, mais de mœurs concrètes, voire de manières, dont chacun fait l'expérience au quotidien. Être Français, c'est être spontanément reconnu comme tel par les autres dans la vie quotidienne. On critique parfois l'assimilation en demandant : comment définir ce à quoi les étrangers devraient s'assimiler ? On voit que la réponse n'est pas si difficile. Il n'y a pas besoin de définir une « francité » théorique. Il suffit d'inviter à copier, très concrètement, le mode de vie de la majorité des Français.

L'assimilation permet aussi de simplifier les débats actuels sur la laïcité. Contrairement à ce qu'on dit, nous ne connaissons pas une crise de la laïcité, au sens traditionnel de neutralité de l'État en matière de religion. L'État n'est pas accusé d'être sous la coupe d'une religion. Le plus souvent, quand on invoque la laïcité aujourd'hui, c'est en réalité pour parler d'assimilation – sans employer le mot. Ceux qui veulent la défendre critiquent les pratiques culturelles associées à l'islam, et non le problème que pose l'islam en matière de laïcité. Car il est clair qu'aujourd'hui, à voir

308

par les « exigences minimales de la vie en société ». En réalité, ce sont les exigences de la vie en France, et non celles de la vie en société en général, qui sont imposées par la loi. C'est un acte de pure assimilation. Cette hypocrisie institutionnelle ne peut avoir d'autre conséquence que de faire passer la laïcité ou les « principes républicains » pour des instruments de vexation des musulmans – alors qu'il n'en est rien.

Quelle conséquence doit-on en tirer ? Sans doute celle de la clarté. Depuis quelques décennies, alors même que le mot disparaissait du débat public, la France a *de facto* adopté une stratégie assimilatrice vis-à-vis de ses immigrés et enfants d'immigrés. Mais aucun gouvernement ne l'a jamais assumé, ni expliqué, ni même peut-être compris. Nous parlons de laïcité, nous invoquons la République, alors qu'il ne s'agit nullement d'un problème de neutralité de l'État ou de régime politique. Nous refusons de dire clairement que pour entrer dans la communauté française, les étrangers doivent en respecter les règles concrètes de vie. Ce n'est une question ni de laïcité ni de républicanisme : c'est un choix politique et culturel. Or, toute assimilation qui ne s'assume pas est vouée à l'échec. En se cachant derrière d'autres prétextes, elle entretient la confusion. Si je suis étranger, aujourd'hui en France, ai-je intérêt à me franciser ? Ai-je intérêt au contraire à valoriser mes origines ? Ce sont des questions fondamentales, auxquelles la République ne donne pas de réponse claire et explicite, alors même qu'elle a implicitement fait son choix. Le récent projet de loi sur le « séparatisme » illustre l'ambiguïté actuelle. En théorie, s'attaquer au séparatisme implique d'assimiler, puisque l'objectif est bien de recréer de l'unité et de l'homogénéité au sein de la société. Mais le président de la République ne définit ce séparatisme qu'en l'opposant à des « valeurs de la République », c'est-à-dire à des notions abstraites, et non à des mœurs concrètes. L'intitulé du projet de loi pourrait d'ailleurs perdre le terme de « séparatisme » au profit de la « défense des valeurs républicaines. » On appelle à « respecter les lois de la République », mais c'est une lapalissade : quel pays, même multiculturel, même communautariste, n'appelle pas à respecter sa loi ? Beaucoup de symptômes de ce séparatisme ne sont

310

les polémiques qui s'enchaînent à ce sujet depuis des décennies, le principal enjeu d'assimilation en France concerne les Français musulmans. La difficulté semble venir d'un profond quiproquo jamais élucidé par les autorités françaises. Ce quiproquo, c'est que les musulmans de France ont le sentiment qu'on leur impose une sorte de « pacte de 'Omar » inversé, alors que la France souhaiterait au contraire les assimiler. On a vu que dans l'islam médiéval, les minorités non musulmanes étaient humiliées et mises à l'écart par des mesures – telles que celles énoncées dans ce pacte du VIII^e siècle – qui ressemblaient beaucoup, en apparence, à ce que la France actuelle impose aux musulmans au nom de la laïcité : ne pas faire étalage d'idolâtrie, ne pas exposer de symboles religieux, ne pas empêcher les individus de changer de religion, ne pas bâtir de constructions trop visibles, etc. Par conséquent, du point de vue de l'histoire de l'islam, les musulmans semblent être traités par la France comme des vaincus humiliés. Alors même qu'au contraire, du point de vue français, la France leur propose de rejoindre intégralement sa société, comme d'autres communautés avant eux. Voici le cœur du quiproquo : nous adoptons des règles comme l'interdiction du voile à l'école parce qu'implicitement, nous souhaitons que les musulmans partagent le mode de vie français. Mais dans l'inconscient collectif et historique musulman, ces règles sont des brimades destinées à humilier et à séparer des communautés. La France introduit des normes qui, sans qu'on le dise jamais clairement, ont valeur d'invitation à rejoindre un modèle de société ; mais, précisément parce que nous n'avons jamais assumé leur sens, elles sont perçues comme des gestes d'hostilité. La loi de 2004 est intitulée « loi encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics ». La circulaire d'application prétend même qu'elle a pour but de renforcer « la liberté de conscience » et « la liberté de chacun y compris dans le choix de son mode de vie ». Or, rarement une loi, dans les dernières années, aura autant fait, au contraire, pour contraindre et influencer le mode de vie d'une population afin de l'assimiler. Il en va de même avec la loi de 2010 sur le voile intégral, justifiée

309

pas contraires à la loi, comme le fait de refuser de serrer la main aux femmes. En outre, au nom de la lutte contre le séparatisme, le président de la République souhaite « enseigner davantage la langue arabe à l'école », car « notre jeunesse est aussi riche de cette culture plurielle », et il faudrait « exalter » cette pluralité linguistique et culturelle. On peut vouloir s'orienter dans cette voie, mais on en saisit mal l'intérêt pour lutter contre le séparatisme. La République avait forcé les Bretons et les Provençaux à oublier, à l'école, leurs langues régionales, au nom de l'unité de la société française. Si l'on veut préserver cette unité, pourquoi encourager l'inverse ?

En réalité, depuis la loi de 2004, nous avons fait le choix. Il serait plus honnête, plus respectueux et plus sain à l'égard des Français d'origine immigrée de l'assumer : contrairement au monde anglo-saxon, la France poursuit, comme depuis des siècles, la voie de l'assimilation. Celle-ci n'a pas à reposer sur un préjugé de supériorité : nous ne sommes plus au XIX^e siècle et nous ne croyons plus à un « devoir de civilisation ». Il ne s'agit pas de dire que la culture française serait supérieure aux autres. Le but est plus modeste et plus simple : c'est l'harmonisation culturelle. Pour préserver l'unité de notre société, le réflexe français est de chercher à faire en sorte que les Français partagent entre eux un degré élevé de ressemblance dans leur mode de vie et leurs façons de penser. Comme on l'a vu tout au long de ce livre, c'est plutôt un réflexe humaniste et universaliste que l'expression d'un ethnocentrisme étroit. Implicitement, la France s'est déjà engagée dans cette voie : elle promeut l'assimilation sans le savoir. Il ne tient qu'à nous de cesser de jouer à Monsieur Jourdain, et d'assumer ce que nous avons collectivement commencé à faire.

Ce qui frappe, dans l'effondrement de l'Empire romain, c'est finalement une logique d'assimilation portée à l'excès, et presque vidée de son sens. Longtemps, les Romains avaient d'instinct encouragé ou contraint les peuples qui leur étaient soumis à devenir semblables à eux. Ils s'étaient mélangés à eux, avaient construit le cadre matériel de leur nouvelle vie, les avaient fait servir à la défense de l'empire. Ils leur avaient en même temps ouvert tous les avantages de la romanité, et acceptaient parfaitement que d'anciens étrangers puissent accéder aux plus hautes fonctions de l'empire, à la condition - presque évidente pour les contemporains - qu'ils se comportassent en Romains. Avec les défis démographiques posés par la fin de l'Antiquité et l'arrivée massive de Barbares, l'empire fit naturellement le choix qu'il avait toujours fait : inclure, assimiler, puis utiliser contre de nouveaux ennemis. Mais la machine s'était grippée. « L'aspiration mimétique du Barbare à se faire Romain mit une Rome inquiète et vieillissante au défi de la surextension⁶⁵ », écrit Régis Debray. Soit essoufflement civilisationnel, soit impossibilité matérielle d'assimiler tant de populations nouvelles, on ne savait ou ne voulait plus romaniser. On sauvait les apparences en appelant « Romains » les Barbares accueillis et en leur confiant la garde des frontières. Mais ces nouveaux Romains n'en étaient pas vraiment ; eux-mêmes avaient une conception superficielle de la romanité, qui consistait en une fidélité au pouvoir et à l'empire plutôt qu'au partage d'une culture commune. Au moment où tout le monde devenait romain sur le papier, plus personne ne cherchait à le devenir en pratique. Ce qui ne serait pas arrivé au monde grec, où l'on ne faisait pas semblant d'être grec si on ne l'était pas, si l'on ne parlait pas la langue, si l'on n'était pas frotté d'hellénisme. L'universalisme romain permit d'étendre la romanité à l'Europe entière, mais il la conduisit aussi à se vider de sa substance. Le Wisigoth du V^e siècle, tout en aspirant peut-être à « être Romain »,

ne ressentait plus aucune pression à changer sa personne, son mode de vie, ses références mentales. Parfois, au contraire, on l'encourageait à rester tel qu'il était, à cultiver ses vertus propres, jugées plus saines que la décadence morale reprochée aux Romains. Dès lors qu'on n'encourageait plus d'aucune manière à devenir Romain, l'assimilation était morte ; et avec elle, c'était Rome qui était vouée à disparaître.

ANNEXE 2 : LA FRANCE S'AMÉRICANISE-T-ELLE ?

Ma réponse personnelle est positive. Elle se nourrit d'ailleurs des réflexions de Régis Debray sur ce sujet - comme d'ailleurs sur bien d'autres.

Mais on trouve des arguments en faveur d'une réponse négative dans **l'article - fort bien documenté - de Zineb Dryef paru dans Le Monde du 21 décembre 2020.**

Pour alimenter le débat sur ce sujet très actuel, j'en donne ci-après de larges extraits :

« “Cela fait quarante ans que l'élite intellectuelle nous fait le coup de l'américanisation“, rappelle l'historien des idées François Cusset, professeur de civilisation américaine à l'université de Nanterre. “Les Français semblent imaginer que l'actualité intellectuelle mondiale se réduit à un dialogue entre la France et l'Amérique ; la France incarnant l'universel et l'Amérique ses dérives identitaires“.

Prenons le cas précis de l'intersectionnalité, dont on semble croire qu'elle est une idée américaine. Cet intérêt pour l'analyse croisée des questions de genre, de classe et de race est mondial, soutient Cusset. La question coloniale ou postcoloniale concernant la quasi-totalité de la population planétaire, elle est abordée par tous. “Les laboratoires de recherche en sciences humaines en Inde, en Asie ou en Afrique travaillent sur ces questions. L'Amérique latine croise indigénisme et marxisme depuis des décennies, et le Brésil est le plus grand pays multiculturel avec les États-Unis. Ce n'est pas l'université américaine qui envahit le village gaulois ; c'est le village gaulois qui continue à se fermer à ce qui n'est ni une vague ni une vogue ! Ces débats ont lieu partout, à Calcutta, à São Paulo, à San Francisco... C'est tout à fait mondial“.

Institutionnellement, les gender studies et les black studies sont bien nées aux États-Unis dans le courant des années 1970 – les universités américaines sont les premières à proposer ces cursus. “À cette époque, l'université américaine a vu l'arrivée d'étudiants venus de différentes minorités, très politisés“, décrit le sociologue Stéphane Dufoix. “Ils se sont rendu compte qu'on ne parlait pas d'eux et de leur histoire, et ce sont eux qui ont réclamé la création de ces nouveaux cursus. C'est comme ça que sont nés les black studies, les latino studies, les gay et lesbian studies... “

Ces dernières années, les rayons des librairies françaises se sont enrichis de cette littérature intersectionnelle, souvent américaine. Des livres qui étaient épuisés ou jamais traduits, notamment sur l'afroféminisme. “Évidemment, et heureusement, il y a des influences et des transferts politiques et culturels, bien sûr“, souligne l'historienne Florence Rochefort, rappelant que les féministes françaises et américaines se sont toujours mutuellement nourries de leurs travaux respectifs. “On peut prendre l'exemple du Deuxième Sexe, de Simone de Beauvoir, qui va être un peu oublié en France après sa parution (en 1949). Il sera relu par les féministes américaines dans les années 1960. Betty Friedan, sans la citer, va beaucoup s'en inspirer. Il y a des allers-retours“.

Pour Stéphane Dufoix, qui travaille à une histoire mondiale des sciences sociales, cette affaire d'invasion de l'université française par des postcoloniaux, indigénistes et décoloniaux venus d'outre-Atlantique ne tient pas la route. “Ce dont parlent ceux qui s'attaquent à ces courants, ce ne sont pas des écrits académiques mais d'une pensée militante qui serait anti- occidentale“, explique-t-il.

François Cusset concède que des dérives existent, qu'une avant- garde universitaire très provocatrice se complaît à la surenchère rhétorique – étudiants comme enseignants – de la même manière qu'en France, des courants activistes exagèrent leurs positions et manipulent ces concepts de façon outrancière. Ces exemples extrêmes, peu représentatifs du travail scientifique sur ces questions, viennent un peu plus brouiller le débat. “Mais, imaginer qu'il s'agit d'une pensée américaine – cette simplification à outrance ! – nie la circulation qui est au cœur de la fabrication des idées, des concepts et des mouvements scientifiques“, poursuit Dufoix.

Si de nombreux auteurs liés aux études postcoloniales ou aux études décoloniales sont publiés aux États-Unis ou y enseignent, beaucoup ne sont pas d'origine américaine. “Lorsque Edward Said publie L'Orientalisme [considéré comme le texte fondateur des études postcoloniales], en 1978, il est enseignant aux États- Unis, mais son intérêt pour la question est lié à sa propre biographie, celle d'un enfant né de

parents palestiniens, élevé en Egypte avant de partir en Amérique. L'écriture de cet ouvrage s'appuie sur une forme de circulation complexe des idées : celles des philosophes français des années 1960-1970 – Foucault, Derrida, Deleuze – et celles de Gramsci telle qu'elle a circulé aux États-Unis. »

(...) La French Theory¹ a inspiré des générations de chercheurs américains, devenus aujourd'hui des références des gender studies. "L'université américaine a accueilli énormément d'intellectuels étrangers – des Indiens, des Africains, des Latino-Américains, des Chinois parfois en danger chez eux ou alors plus banalement mieux payés que dans leurs pays, souligne François Cusset. Le plein déploiement de ces studies est beaucoup lié au fait que l'université américaine est un hub mondial."

(...) Bien avant notre ministre de l'éducation, "Baudelaire ou les frères Goncourt s'inquiétaient déjà de l'américanisation", rappelle Ludovic Tournès, professeur d'histoire à l'université de Genève et auteur d'Américanisation. Une histoire mondiale (XVIIIème -XXIème siècle) (Fayard). Baudelaire a même forgé cet adjectif, "américanisé". Toujours employé de façon péjorative, il traduit surtout un sentiment antiaméricain : "La répulsion de la France est liée au fait qu'elle partage avec les États-Unis de considérer que son modèle est potentiellement universel", soulève Ludovic Tournès. "Sauf que la France, depuis les guerres mondiales, est en déclin, alors que les États-Unis, au même moment, sont sur une pente ascendante. Il y a une espèce d'aigreur d'un universalisme en déclin envers un universalisme en ascension".

(...) Au milieu des années 1980, le débat se grippe. À l'époque, on parle beaucoup du caractère politically correct qui se développe dans les universités outre-Atlantique. Le "PC", qui est d'abord une manière de réfléchir aux stéréotypes véhiculés par le vocabulaire, devient en France synonyme de bien-pensance et de dictature des minorités.

(...) "La défense de cet universalisme républicain a été historiquement construite en France contre le modèle américain", souligne Stéphane Dufoix, qui rappelle la distinction opérée par Régis Debray à la suite de l'affaire du voile, en 1989, entre les concepts de démocratie à l'anglo-saxonne et de république à la française : la république, incarnée par la France, ne reconnaît pas de différence entre les individus, tandis que la démocratie, incarnée par le modèle américain, laisse proliférer les particularismes et la tyrannie des minorités. "La démocratie, ce qui reste quand on éteint les Lumières", écrivait le philosophe. "Cela explique pourquoi ceux qui attaquent ces mouvements postcoloniaux ou décoloniaux les imaginent venir des campus américains", observe Dufoix.

(...) [Ludovic Tournès] souligne le mésusage que l'on fait du mot "américanisation". Ludovic Tournès l'envisage comme "la construction d'un sentiment d'appartenance à une nation qui s'est conçu d'emblée à l'échelle de la planète" : c'est la mondialisation d'un certain nombre de produits et de pratiques venues des États-Unis, mais c'est aussi la façon dont ce pays digère des pratiques venues d'ailleurs et dont les pays influencés par l'Amérique se réapproprient à leur tour ces pratiques et objets importés.

Il s'agit d'un processus de long terme, pas d'un débat de deux semaines sur la cancel culture. "Que l'on s'imprègne de certains débats, que l'on s'en inspire, cela est certain ; mais la société française ne se transforme pas sur le modèle états-unien", soupire Ludovic Tournès. Depuis le temps qu'on crie à l'américanisation, on devrait être américains depuis un siècle, or on ne l'est pas, n'en déplaise à Régis Debray. »

¹ Je rappelle que cette expression n'est autre que le titre du livre de François Cusset, lequel livre constitue en France le socle théorique aux Cultural Studies (Ch. B.)