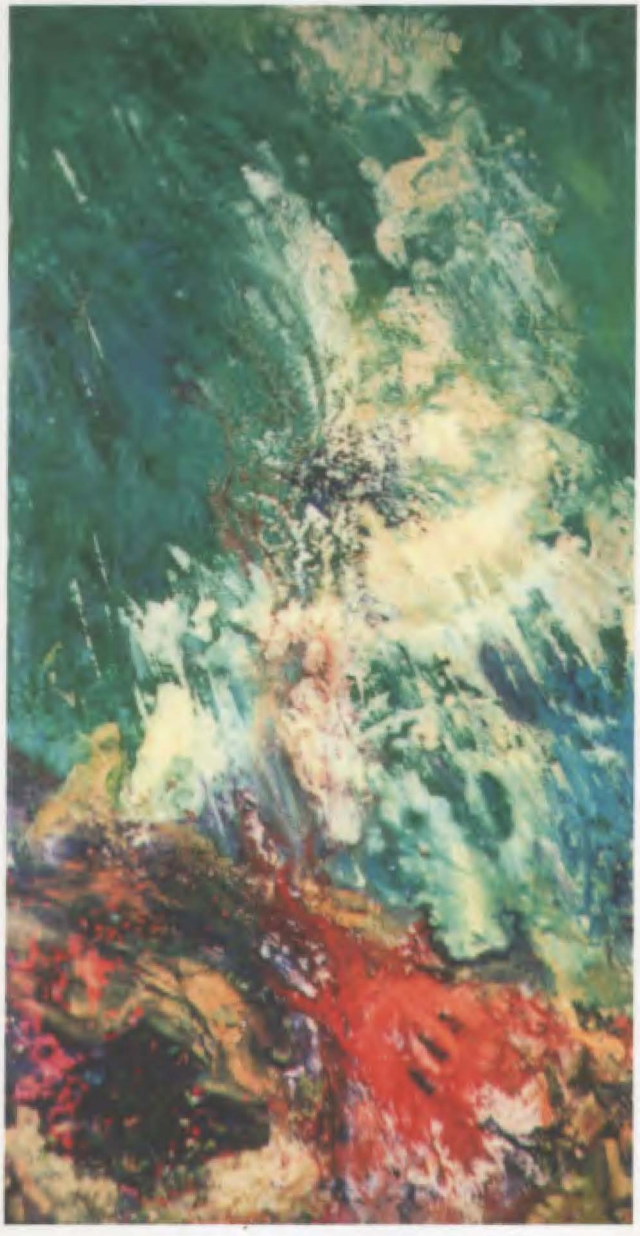
CRISE GLOBALE ET DESTINS DE L'OCCIDENT



ANDREI PELIPENKO

TRADUCTION D'A. TCHIKOVANI

EDITIONS PARISIS DdK

Renouveler le discours analytique

Le présent ouvrage est une recherche pluridisciplinaire sur la situation et la crise actuelle en Occident. Les aspects humanitaires de la genèse historique de la pensée occidentale et la formation du système culturel et civilisationnel y occupent une place centrale. La nécessité dans ce contexte de renouveler le discours analytique nous pousse à entreprendre la critique de l'expérience historique de l'Occident et de la pensée occidentale à proprement parler.

Convaincu que la diversité des modes de formation de sens est à la base du processus génétique et culturel, l'auteur analyse les niveaux hiérarchiques de la crise globale actuelle : neurophysiologique, macro-historique et local. Dans le cadre d'un discours théorico culturel, il introduit un certain nombre d'innovations conceptuelles, terminologiques et paradigmatiques. Une des idées maîtresses du livre est de proposer l'idée de stratification de types historico-culturels de l'homme : l'individu, le logocentrique, la personnalité et le porteur de la Nouvelle naturalité. Pour contrebalancer la tradition du « fondamentalisme humaniste » et les concepts de «l'homme philosophique abstrait », est avancé le principe de l'évolution cognitive, basée sur la complexification graduelle et historique des constructions mentales. L'épistème de la complexité est davantage différenciée et un chapitre entier lui est consacré.

Une importance particulière est conférée au concept de logocentrisme, comme qualité fondamentale de la conscience culturelle, renforcée pendant la période axiale ayant atteint son « âge d'or » au Moyen Age. Par ailleurs, la période du temps Axial, selon Jaspers, s'inscrit plus largement dans un processus global, lié à la révolution Dualiste. L'idée de déclin du logocentrisme est liée à la critique de la culture et de la pensée de type postmoderniste et la pensée postmoderniste est comparée à la pensée de la période de la conscience ante logocentrique.

La recherche d'approches permettant de renouveler radicalement le discours théorico- scientifique et l'élaboration de la position commune des experts qui travaillent sur le problème de la crise globale constitue l'objectif principal de l'ouvrage. Ne sont pas abordés sciemment les aspects économiques, démographiques, écologiques, technologiques, ainsi que toutes sortes de conjonctures politiques et économico financières à court terme. L'auteur s'intéresse en premier lieu à des facteurs plus profonds à la fois mentaux et historico culturels à partir desquels il peut poser les fondements d'un pronostic sur l'avenir historique immédiat.

Pour ce qui est de la critique du système de pensée occidentale formé après la Deuxième Guerre mondiale, est démontrée la nécessité d'abandonner catégoriquement l'idéologie du politiquement correct et d'un certain nombre de mythologèmes faussement humanistes du libéralisme de gauche utilisés comme armes par « la bureaucratie internationale ». Aussi, la nature polémique des énonciations est dictée uniquement par notre alarmisme et notre inquiétude pour les destins de l'Occident moderne, dont l'avenir est aujourd'hui plus problématique que jamais. Le contenu du livre peut être considéré comme l'ébauche d'une plateforme théorico scientifique pour un nouveau « Club de Rome », dont on ressent de plus en plus fortement le besoin.

Alexandre Tchikovani

PREFACE DE L'AUTEUR

Dans la communauté d'experts la situation aujourd'hui n'est pas sans inspirer quelque inquiétude. D'un côté les prémices d'une crise mondiale systémique se manifestent de plus en plus fortement, non seulement dans le domaine économique et financier, mais aussi dans un ensemble de paramètres culturels et civilisationnels. De l'autre, cette communauté d'experts ne parvient visiblement pas à maîtriser la compréhension de l'échelle et du caractère de la crise, et par conséquent, à élaborer les stratégies pour l'enrayer. Il y a pour nous plusieurs raisons à cela :

- Absence de base théorique adéquate et limitation du domaine d'analyse principalement par l'étude des conjonctures politiques, économiques, écologiques, démographiques à court terme et l'adoption d'approches technocratiques, au sens large du terme. Baisse d'intérêt pour une connaissance théorique en général causée par la « mort de la métaphysique » et la « pragmatisation » de la pensée.
- Inertie psychologique. Les intellectuels formés dans et par le système occidental de pensée, ne sont pas prêts psychologiquement à quitter le cadre de ses principes de base et à modéliser une réalité en dehors de ces principes. Cela montre bien une tendance de la civilisation Occidentale, et d'ailleurs de toute autre civilisation, de perpétuer indéfiniment son existence, tout en évitant de se transformer en profondeur. Civilisation dominante encore aujourd'hui, l'Occident, en universalisant ses principes et ses valeurs culturels et civilisationnels, n'est pas prêt à procéder à des changements systémiques volontaires, indispensables à sa survie historique.
- Problème de discours. Le discours contemporain d'expert reflète une vision du monde qui s'est formée en Occident après la Deuxième Guerre mondiale, avec ses principes de libéralisme, de démocratie, une forme de fondamentalisme humaniste, de droits de l'homme abstrait, d'individualisme et de rejet de la violence. Ces principes forment un cadre dont la pensée analytique a peur et qu'elle ne souhaite pas dépasser. Cela la pousse à déformer l'image de la réalité et à en ignorer les aspects "incorrects". Cette approche est de plus en plus inadéquate et devient un sérieux obstacle dans l'élaboration d'un agenda global anti crise.

Il est impossible, sans dépasser ce cadre, de bâtir de nouveaux modèles aptes à répondre aux défis de notre époque, modèles harmonisant les éléments individuels et sociaux. En effet, l'ancien dispositif est clairement inopérant. Il ne faut plus se soumettre au dictat de cette pensée pharisienne « politiquement correcte » qui interdit de désigner les choses par leurs vrais noms et qui nous oblige à accepter une image déformée et idéologiquement orientée de la réalité. L'aveuglement à la limite de la folie est en temps de crise mortellement dangereuse. On ne peut que constater le fossé qui sépare l'éclectisme des approches pragmatiques et relativistes propres à la pensée post moderne et le caractère métaphysique primitif des « valeurs

humaines universelles». Ignorer cela c'est laisser la place à tout un éventail de problèmes insolubles : par exemple, entre les principes déclarés de multiculturalisme et la pensée politique, basée sur l'évolutionnisme du XIXème siècle. Quand ce genre de problèmes sont non seulement non résolus, et même pas posés du fait de tabous internes ou externes, il est fait recours ouvertement à l'hypocrisie, aux deux poids deux mesures, au dédoublement de la pensée, et ce à la limite de la dissonance cognitive.
Est-il possible de comprendre les problèmes de l'Occident à partir de la Russie ? Le dialogue entre analystes russes et occidentaux s'oriente le plus souvent sur la situation en Russie et sur ses relations avec l'Occident. Pour l'Occident la Russie n'est pas un sujet, mais un objet « ethnoculturel ». Or la Russie n'est pas seulement un objet, c'est aussi un sujet et si les analystes occidentaux peuvent débattre des problèmes de la Russie, alors les analystes russes sont également en droit de débattre des problèmes de l'Occident. D'autant que ces problèmes concernent le monde entier et la Russie en particulier. Il va sans dire qu'un regard extérieur est souvent plus lucide qu'une vue de l'intérieur. La situation est unique car pour la première fois dans l'histoire il s'agit non pas d'une crise de civilisation socio centrique, mais bien d'une crise de civilisation anthropocentrique. Par conséquent, il est difficile à la pensée occidentale d'établir « un diagnostic » de l'intérieur. C'est pourquoi, un regard porté de Russie pourrait tout à fait avoir son utilité.

Tout cela pose le problème de l'élaboration d'un nouveau discours analytique, apte à formuler de façon correcte et adéquate des problèmes globaux et à trouver les voies pour les résoudre. La construction d'un tel discours est inévitablement liée à la rupture « des règles du jeu » établies, grâce auxquelles le système culturel existant contrôle les esprits et interdit à la pensée d'aller dans une direction que ce système juge dangereuse pour lui. En ne respectant pas sciemment ces règles, je ne cherche nullement à faire scandale ni même tapage publicitaire. Notre tâche est de dépasser l'inertie intellectuelle et la béatitude ambiante afin d'introduire dans la communauté d'experts une forme d'esprit alarmiste et la compréhension de l'échelle et du caractère de la crise à venir. Puisque la société ouverte proclame les principes de liberté et d'échanges sur n'importe quel sujet, même les plus difficiles, il est grand temps de traduire ce principe dans les faits. Sinon l'Occident perd son droit moral à prétendre être un modèle pour les sociétés non occidentales.

CHAPITRE 1

Données et limites du problème

Lorsque je discute avec des messieurs « politiquement corrects » je leur pose souvent cette question pour moi primordiale : les valeurs de « l'humanisme libéral » que vous défendez avec tant d'acharnement, constituent-elles, selon vous, le summum du développement culturel de l'humanité ou bien sont-elles, comme toutes valeurs, temporaires et céderont-elles un jour la place à d'autres valeurs ? Ceux parmi mes interlocuteurs qui ont le courage de ne pas esquiver et qui répondent avec franchise et honnêteté, avouent qu'ils auraient souhaité opter pour le premier postulat, mais que le bon sens les pousse à reconnaître la justesse du second. Et même si cet aveu est agrémenté de nombreux « mais » cela nous laisse espérer que l'esprit alarmiste qui plane aujourd'hui sur la société occidentale réveillera les esprits parce qu'on ne peut sauver que celui qui veut être sauvé.

L'esprit faustien quitte, dit-on, ou a déjà quitté l'Europe ; le sens de cette métaphore mi poétique mi philosophique est cependant tragique : la race blanche (1) quitte l'arène de l'histoire. Le « Maure blanc » a achevé sa mission historique et la période de cinq cents ans qui a vu la domination de la civilisation blanche prend fin. L'idée est dans l'air et certains osent même l'exprimer clairement tandis que les ultimes tenants de l'esprit faustien fondent tous leurs espoirs ou dans quelques succès tactiques, ou dans les « valeurs éternelles », ou dans la capacité salvatrice de l'Occident à s'adapter à n'importe quel défi. Or, le temps historique continue de se densifier, de nouvelles tendances alarmantes apparaissent avec évidence et il devient de plus en plus difficile de percer le futur, en écartant d'un revers de main les questions difficiles. A quoi ressemblera le monde après la dévalorisation des « valeurs éternelles » ? Quelle part de l'ancienne civilisation occidentale sera reprise pas les « nouveaux barbares » et quelles seront les relations entre la civilisation de la Parole en déclin et la civilisation du Nombre (2) qui la remplacera ? Quel sera le degré de destruction du monde actuel lui-même en rapide mutation mais encore si familier ? Quelles seront les ressources que le système anthropologique (3) sacrifiera pour se transformer en une autre qualité évolutive ?

En quête de réponses on évoque souvent la «post humanité», la fin de la civilisation en tant que telle, la dégradation de la nature sociale et même biologique de l'homme et l'abandon par l'être humain de ses fondements socio-historiques qui se sont constitués durant ces cinq derniers millénaires. L'idée va même plus loin : on se demande si le cycle d'évolution sur la terre se terminera avec l'histoire humaine ou bien s'il se transformera en un autre cycle «post humain». Pourtant si nous revenons à la dimension humaine en laissant de côté les exagérations habituelles dues à notre

position chrono centrique, nous serons à même de reformuler cette question de la façon suivante : quelle est la profondeur et l'étendue de la crise dans laquelle plonge l'humanité, crise qu'on qualifie communément de systémique et globale ? De la réponse à cette question abstraite dépendra le choix des stratégies de vie concrètes.

Ainsi, c'est de la profondeur des destructions culturelles, historiques et mentales que dépend la manière dont la civilisation blanche s'effacera de l'arène de l'histoire : suivant un scénario-type d'accélération de l'entropie généralisée du système, d'extinction lente, de vieillissement et de dégradation ou bien, dans la mesure où la situation actuelle est sans précédent, cette extinction se fera selon les lois mystérieuses des processus systémiques qui rendent possibles n'importe quel méandre évolutif surprenant. Des auteurs de science-fiction dissertent avec aisance sur des solutions anti systémiques : clonage massif, réalisation technologique de l'idée de « cercle du temps » (4) etc. Mais pourrons-nous, pour autant, imaginer de telles solutions anti systémiques tout en restant sur le terrain des preuves scientifiques ? Ou bien le temps est proche où nous dirons : «tant pis pour la science».

L'interrogation sur l'étendue de la crise a également une dimension tout à fait dramatique. Généralement en périodes de crises, les systèmes culturels sacrifient facilement des pans entiers de la culture matérielle : artefacts, textes, connaissances avec leurs porteurs – les ethnies, et, bien entendu, les êtres humains. Ces systèmes ont toujours utilisé les moyens élémentaires traditionnels de transmission de l'expérience qui existaient bien avant l'émergence de technologies d'information. Aujourd'hui la capacité de stockage numérique est pratiquement illimitée et sera encore plus grande dans l'avenir. Puisque la technologie est universelle, le système vieillissant pourra se permettre de sacrifier beaucoup plus. Quel besoin y aura-t-il de sauvegarder des peuples en voie d'extinction si toutes les informations les concernant sont enregistrées sur des disques numériques et leur ADN conservé « au cas où » dans des éprouvettes ? La nouvelle conscience numérique n'a nul besoin de contact vivant, direct et sensible avec la réalité car cette conscience est un produit d'interaction supérieure entre l'homme et le milieu artificiel qu'il a lui-même créé. Nous constatons ici la profondeur des changements et leur nature systémique. Il ne peut en être autrement car toute l'histoire humaine n'est qu'une lente distanciation d'avec la nature. Les grandes avancées dans cette voie sont accompagnées de mutations systémiques dans la conscience et la psychophysiologie, nonobstant les objections avancées par les adversaires de l'évolution cognitive.(5)

Lorsqu'il est jeune, l'individu dont la conscience est éprise de métaphysique, considère la mort comme quelque chose d'irréel et lointain. En vieillissant, lassée par les imperfections de la vie et déçue par la métaphysique, sa conscience en arrive à reconnaître la réalité et l'irrémédiabilité de la mort. Pourtant elle ne parvient pas à se faire à l'idée qu'une génération « déshumanisée » vienne prendre

se reproduire dans « l'autre ». Ce processus se répète de génération en génération dans le microcosme humain, ensuite dans le macrocosme à l'échelle de l'histoire. Chaque tradition en déclin accuse ses héritiers d'altérité « non conforme » et en fin de compte de trahison de la nature de l'homme dont elle se proclame l'étalon. D'où cette aberration de vision historique tragi- touchante qui voit dans l'autre le reflet de soi, mais sous forme de copie imparfaite ou altérée.

Chaque système culturel vit selon sa propre horloge historique. L'Occident, au moins depuis la Renaissance, évoluait dans un temps historique en constante accélération et la vieillesse en l'atteignant l'a presque pris de court. Il n'y a pas si longtemps l'ardeur enivrante des projets totalitaires du communisme et du national-socialisme, a mis en marche une énergie manichéenne des masses, a fait naître l'expansion irrépressible de la volonté en constante affirmation de soi et l'optimisme eschatologique qui lui est propre. Ce fut-là, semble-t-il, un dernier sursaut. Les liens entre la volonté de violence et la volonté de vie sont vraisemblablement plus solides que ce que nous aurions souhaité.

L'être humain existe dans deux dimensions : la dimension micro et la macro – dans le monde à proprement parler des humains et dans les grands processus historico culturels. Le premier monde c'est « l'humain, trop humain » de Nietzsche, ou le « monde de la vie » selon le terme de la philosophie sociale moderne (N. Luhmann, J. Habermas). Le second monde c'est le monde des structures socio culturelles, des institutions et des interactions, dont le sens et les lois se révèlent dans un temps historique plus long. Ce monde « extérieur » à l'homme lui paraît particulièrement distant, et sa nature - inamicale et mystérieuse.

L'homme ordinaire n'aime généralement pas les conflits et les changements et sans comprendre comment fonctionne le monde qui se trouve au-delà de son champ de vision immédiat, il considère que les règles de son « petit chez soi » peuvent et doivent être appliquées également au macrocosme. L'expérience de l'histoire démontre toujours la fragilité et l'absurdité d'une telle approche. Des tentatives sans cesse renouvelées de jauger l'histoire à l'aune des lois « humaines », de lui imposer des règles morales conventionnelles et par là même passagères, de l'approcher avec des critères éthiques – tels sont les égarements propres à la conscience ordinaire mais pas seulement. L'expérience nous démontre sans cesse que les modèles de relations entre les humains ne peuvent en aucun cas être extrapolés sur les processus historico-culturels qui se déroulent à une échelle différente. Un regard moralisateur sur l'être historique déforme l'image adéquate de la réalité : le mythe (selon Lucien Lévy-Bruhl) domine l'expérience. Nous payons très cher ces extrapolations, parfois même trop cher. Cela va au-delà des pleurs pour la mort de Dieu ou des lamentations du type « pourquoi n'a-t-il rien vu venir ?!». Les

lois du grand monde systémique fonctionnent différemment de celles qui sont en vigueur dans le « petit » monde. La frontière qui s'étend entre le monde de l'homme et le monde de la culture révèle le phénomène dialectique de la double subjectivité. Ces deux subjectivités, celle de l'homme et celle de la culture s'influencent mutuellement et conversent entre elles dans leur genèse historique. Et lorsqu'il devient clair que les lois du macrocosme, c'est-à-dire de la vie et la mort des systèmes culturels, n'ont rien à voir avec la dimension humaine (trop humain !), le « roseau pensant » (B. Pascal) n'a d'autre choix que de se plaindre ou de déclarer, dépité, que ces lois n'existent pas, tout en se consolant dans diverses formes de fatalisme.

Que reste-t-il ainsi alors à la science face à la légitime crise de l'ontologie, au moment où la réalité s'entrevoit à peine au travers de l'emballage trompeur des signes (J. Baudrillard) et face à la crise de méthodologie qui a fait naître chez l'actuelle génération de savants une aversion névrotique pour l'édification de grandes théories explicatives. Se tourner vers soi ? S'enferrer dans une multitude de petits détails afin de ne pas voir l'horreur du monde qui nous entoure, tel ce dernier Romain, qui savoure la vue de la fontaine dans son jardin pour ne pas penser à la chute de l'empire ? Ou bien faut-il poursuivre ces jeux académiques par des disciplines scientifiques, tout en essayant de chasser l'idée qu'un jour inévitablement tout cela périra, sera rejeté et oublié ? En vérité, ces « petits bonheurs » découverts par Les Lumières ont bien servi les postmodernistes. Il est vain de vouloir éviter ces terribles questions : qui sommes-nous, d'où venons- nous, où allons-nous ? C'est peut être un faux espoir, mais on voudrait croire que plus nous cherchons les réponses à ces questions sacramentelles plus il y a de chances que nos réponses soient demandées par ceux qui viendront après nous. C'est ainsi que nous échapperons au néant.

En essayant de répondre à ces questions force est de constater que les approches étroites par des disciplines ne fonctionnent plus. Et il ne s'agit pas seulement de leur « étroitesse ». En établissant un lien entre le contenu des connaissances et les instruments de recherche conceptuels, terminologiques et méthodologiques, l'esprit oublie tôt ou tard que la nature de ce lien est secondaire et subordonné. Le discours se referme sur lui-même telle une chrysalide, se suffit à lui-même et se transforme en un jeu en soi. Les porteurs d'un tel discours généralement ne s'en rendent même pas compte. Rien d'étonnant à cela : tout domaine de connaissance, ainsi que tout sous-système culturel, en se séparant d'un tout syncrétique, génère et reproduit à l'intérieur de lui-même les caractéristiques de l'unicité originelle. En atteignant un certain niveau de maturité il invertit inévitablement l'objet et les moyens de la connaissance. La philosophie a déjà connu ce phénomène, lorsqu'en perdant tout lien avec la réalité, l'intellect blasé et désabusé s'est endormi dans l'auto contemplation narcissique ; elle commente alors les commentaires des commentaires et essaie de s'emparer des reflets maintes fois réfléchis les uns sur les autres.

Les philosophes sont les seuls à ne pas voir que la philosophie fait partie de la culture soumise aux lois d'auto organisation et qu'elle n'obéit pas à « un observateur absolu » transcendant la culture. Ces mêmes philosophes ont depuis longtemps renoncé à « leurs obligations directes » - d'expliquer le monde comme un tout et d'élaborer la méthodologie des sciences particulières. Leurs prophéties mi tristes mi coquettes qu'il n'y aura pas de philosophie au XXIème siècle, risquent, vraisemblablement, de se réaliser. La philosophie en tant que « pensée sur la pensée » (selon Hegel) est une tête qui s'imagine qu'elle peut vivre sans son corps et, plus encore, qu'elle peut le traiter avec mépris du haut de sa grandeur intellectuelle. Or la tête ne pense pas seule, le corps participe également. Quant aux codes verbaux et écrits, tout en étant prépondérants, ils ne sont pas les uniques langages de la culture. L'architecture, le costume, la nourriture, le monde des représentations, le monde des technologies et d'autres domaines humains sont des codes, des langages de la culture qui, comme l'expression verbale, ne se limitent pas uniquement au lexique. Par conséquent, ces codes ne sont point convertibles ils ne se lovent pas parfaitement dans « le lit de Procruste » des catégories philosophiques.

Au sens large du terme on pourrait qualifier de philosophiques ce genre de réflexions courtes et nécessairement éclectiques, contenues dans cet ouvrage. Mais au sens plus strict elles relèvent plutôt du discours de la théorie systémique de la culture.

Depuis la mort des absolus métaphysiques et la dévalorisation des spéculations abstraites et théoriques, le savoir est devenu plus utilitaire et plus pragmatique. D'ambitieuse et hautaine reine des sciences, la philosophie, quant à elle, s'est transformée en une modeste et servile discipline académique. La «pragmatisation» des connaissances ne signifie aucunement l'abandon de la théorie en tant que telle. La culturologie moderne aspire à se constituer en socle théorique de la nouvelle et pragmatique (dans le bon sens du terme) connaissance qui, elle-même, a besoin qu'on lui confère une forme systémique. Dire que ces prétentions se réalisent aujourd'hui serait une exagération.

La culturologie théorique est appelée à réunir « la tête au corps ». La pensée du corps est ici en harmonie avec l'être. Le corps est le fruit universel de la culture et la philosophie n'est que sa partie intégrante qui obéit aux lois de l'ensemble. Ces lois continuent à fonctionner même lorsque la tête se plonge dans la jungle des réflexions à niveaux multiples. La culturologie théorique, tout en percevant et en interprétant les langages hétéroclites de la culture, découvre leurs strates sémantiques, dissimulés derrière leur « lexique », objet d'études de sciences spécifiques, et explore leur interaction dans le contexte d'un tout culturel. La grammaire, la syntaxe et l'étymologie des codes culturels sont les objets de la culturologie théorique.

A la différence de la philosophie, la culturologie cohabite avec la vie dans un monde de grandeurs et de concepts relatifs. Elle n'affiche point l'ambition de passer en force pour atteindre les choses en soi et ne participe pas à de telles discussions menant tout droit à une impasse. Le discours culturologique se contente de travailler avec les concepts des choses, sans éprouver ni regrets ni ressentiments pour l'incomplétude fatale des connaissances. La culturologie n'a pas de complexes métaphysiques, elle n'est pas perdue face à la richesse inépuisable de registres gnoséologiques et épistémologiques qui révèlent les concepts culturels des choses.

L'approche traditionnelle (qui remonte à Vico, à Herder et à d'autres) envisageait la présence dans toutes les cultures d'un ensemble de catégories universelles. Cette théorie cède aujourd'hui la place à une autre qui reconnaît l'existence d'une distance mentale entre culture contemporaine et culture étudiée. Cette approche est utilisée principalement par des philosophes- phénoménologues qui n'étudient pas le contenu divers de telles ou telles catégories soit disant universelles, mais reconstituent à chaque fois un contexte authentique propre à la culture étudiée. Un tel décalage de concepts de connaissance est tout à fait légitime et productif. Il faut seulement tenir compte du fait qu'en plongeant dans le contexte de la culture étudiée, il est impossible de se soustraire à l'influence des déterminants mentaux et linguistiques de la culture contemporaine. C'est pourquoi les compromis entre ces deux approches sont, d'une certaine façon, inévitables. Et il est probable que cela soit pour le mieux.

Le discours traditionnel philosophico-scientifique se place dans le cadre strictement délimité par les méthodologies et les disciplines. Depuis Les Lumières cette approche était considérée par la raison européenne comme la seule possible. Tous les domaines du réel étaient catalogués et classés par typologies pour faciliter ainsi à la raison son engouement essentialiste – atteindre les ultimes unités de l'analyse. A l'époque des Temps nouveaux on était encore loin des impasses gnoséologiques. Aujourd'hui une autre tâche s'impose : supprimer les séparations entre les disciplines dans lesquelles on essaie de transformer la réalité vivante et « incorrecte » selon les épistèmes méthodologiquement « corrects ». Il est urgent de libérer, tant qu'elle n'est pas encore asphyxiée, la pensée bloquée devant ce mur sans issue. C'est ce que la culturologie s'applique à réaliser.

Un culturologue ne pose pas les questions comme un philosophe. Il ne se demande pas : qu'est-ce que le monde, l'homme, la chose, l'histoire etc. de quelle façon, telles ou telles représentations du monde, de l'homme, de la chose, de l'histoire sont-elles apparues, se sont-elles développées, ont-elles été dévoilées. Il ne demande pas si Kant, Aristote ou Husserl ont raison, mais comment leurs idées ont pu apparaitre, se répandre, fonctionner dans un contexte historico culturel donné. L'aspect métaphysique, avec ses ribambelles de concepts d'absolus et de petits absolus, disparaît dans la culturologie en même temps

que les interrogations philosophiques abstraites et l'homme « philosophique » abstrait, concept que la théorie de la culture rejette catégoriquement. Elle affirme qu'il faut non seulement réunir d'une façon ou d'une autre l'homme et l'histoire humaine, mais qu'il est inadmissible de les analyser séparément. Par conséquent le principe d'historisme est formulé différemment. Il faut étudier non pas l'homme dans l'histoire, mais l'homme-dans-l'histoire, dans ce cas la genèse des mentalités, l'évolution de différents types d'homme, en tant que sujet de l'histoire, et même les cycles de vie des systèmes culturels sont les aspects d'un même et seul processus. Dès lors, le contexte de recherche de l'archéologie de la culture se compose de domaines profondément interdépendants : la mentalité humaine, les lois de formation des structures dans les systèmes culturels et leurs projections évolutives dans l'histoire.

Tout système culturel local – SCL – est fait de telle façon qu'il révèle ses structures de base seulement quand tombe le rideau, c'est à dire à son déclin. C'est à ce moment-là que la « sécularisation » érode le noyau de ses valeurs fondatrices et que l'intellect humain, dans sa quête de l'absolu, lui arrache ses derniers oripeaux. A cause de la toute-puissance de la raison, ces découvertes, n'apportent d'ailleurs pas le bonheur mais l'horreur et la désolation.

Le très grand intérêt porté par nos contemporains pour le lointain passé, l'anthropogenèse et les origines biologiques de l'homme et de la culture, est le signe indirect du passage prochain de l'immense et terrifiant bloc du passé et du présent vers un futur déjà proche. Ce passage imprédictible dévoile quelque chose d'extrêmement important dont la culture interdisait l'appréhension aux générations précédentes. Quel sera le résultat de la démystification des trucages de la culture manipulatrice – un sentiment de victoire ou, comme toujours, une froide aliénation existentialiste, une douleur universelle et la prostration ? Peut-être même pour couronner le tout et l'un et l'autre ?

Formulons cette question différemment : dans quelle mesure la conscience moderne est-elle capable de se distancier d'elle-même, d'observer de l'extérieur, du point de vue de l'aliénation conventionnelle, ce qui est communément admis comme naturel ; distinguer le particulier et le passager dans ce qui était considéré comme les valeurs humaines universelles ? Il y a vingt ou trente ans on désignait sous le terme d'« humanité », dans son assertion subjective, la partie européenne et « circum-européenne ». Et tout le monde trouvait cela naturel. La culture ne veut pas reconnaître le caractère conventionnel et limité de ses fondements, de ses idéaux, de ses langages, de ses valeurs. Elle les présente comme étant les seuls possibles, ou tout au moins, les seuls justes. Leur effondrement équivaut pour l'homme à l'effondrement du monde. Il ne lui reste qu'à penser à la vérité biblique : qui augmente la connaissance, augmente la douleur. Quitter le giron de la culture n'est pas chose facile, car elle n'aime pas laisser s'échapper « son matériel humain » sur un terrain neutre d'où est visible tout le mécanisme. Or, on assiste au-

jourd'hui non seulement à la fin de la culture locale, mais aussi à celle du macro système global d'où l'impossibilité de quitter le chemin de la connaissance douloureuse. Une interrogation se pose inévitable : où est le dénominateur commun qui désignera tout ce qui est condamné à disparaître : idées, valeurs, attitudes, institutions, formes et principes d'organisation de la vie ?

La réponse découle des principales idées de ce livre – c'est le Logos, qu'il ne faut pas comprendre dans l'assertion étroitement théologique de la tradition chrétienne ou œcuménique. Le Logos c'est une énorme couche culturelle où naissent signifiants et phénomènes représentant, dans leur interaction, le noyau essentiel de l'histoire de l'humanité et, par conséquent, de la culture et de la civilisation universelles (les postmodernistes et les partisans des civilisations locales ne sont évidemment pas d'accord avec cette définition). L'importance du Logos se voit grandie si nous présentons ce processus non pas comme une évolution qui suivrait une trajectoire simplifiée « défi-réponse »(6), mais si nous admettons partiellement et sous condition qu'il existe des lois immanentes lors de l'auto mutation de matrices culturelles et civilisationnelles. Plus bas, le terme est utilisé de deux façons : avec une majuscule et une minuscule. Le logos avec minuscule est un logos pris dans son assertion la plus large dans un contexte donné. Le Logos avec majuscule est le résultat de son « élévation » jusqu'à l'Absolu divin et de l'autonomisation à peine dissimulée de la culture. Ce statut, il l'a obtenu dans la tradition déictique et, en premier lieu, dans la tradition chrétienne.

Qu'est-ce qu'on entend par l'essence (le noyau) de l'histoire? Il est inutile de prouver encore et encore que le temps historique n'est pas un vecteur dirigé dans un infini fou et sur lequel on "enfile" de façon monotone et linéaire des enrichissements qualitatifs de tels ou tels paramètres culturels et civilisationnels. Inutile d'évoquer également la fameuse spirale de développement. Cependant je voudrais souligner que le processus historique a une architecture interne. On pourrait l'embrasser d'un seul regard sinon sur toute la durée de l'histoire (nous ignorons le futur) du moins sur le segment qui nous est connu. J'affirme, pour l'instant, sous forme d'axiome : si nous considérons comme un tout un espace historique connu, le Logos, en tant que dominante historiquement conditionnée pour un groupe de systèmes culturels locaux, se présente comme un centre architectural de cette espace. La formation et le raffermissement des principes logocentriques culturels et civilisationnels – est la phase centrale qui organise tout le processus historique. C'est pourquoi comprendre le sens profond du logocentrisme, c'est faire un pas de la connaissance à la compréhension, de la description à l'appréhension, arracher encore un voile du mystère de l'existence-dans-la-culture de l'humanité. Comme toujours, cela n'apportera pas le bonheur, mais peut être serons-nous un peu mieux armés face à l'avenir qui, c'est inévitable, s'approche à grands pas.

Lorsqu'on utilise la notion de Logos/logos il faut éviter deux extrêmes. Le premier est sa compréhension au sens très large comme début universel immanent à l'homme en général, ce qui englobe la langue, la pensée et la culture dans son intégralité. Le Logos était considéré autrefois de façon semi-inconsciente comme synonyme de culture. Cela s'est passé dans les conditions historiques données qui, par définition, évoluent avec le temps. En revanche si nous abandonnons le principe de l'historisme et, pour complaire à la métaphysique, si nous élargissons à l'infini la notion de logos, en voulant le débusquer partout, même dans les périodes archaïques, cette notion, sous cette forme saupoudrée, perd totalement son sens gnoséologique et euristique. La deuxième approche ne convient pas non plus. C'est une compréhension historiquement étroite du logos qui s'est détachée à l'époque antique du mythe et qui était liée à la vision déictique des peuples méditerranéens et en particulier, des peuples européens.(7)

La compréhension du logos/Logos, extrêmement importante pour le sujet de ce livre, est liée à un phénomène universellement répandu, celui du retard du concept par rapport au phénomène. Faute de concept adéquat et spécialisé pour tel ou tel nouveau phénomène nous sommes amenés à utiliser alors le concept le plus proche et le plus idoine. En règle générale la création, tôt ou tard, des formes culturelles spécialisées se déroule par l'émergence de sa base syncrétique, des blocs sémantiques de plus en plus concrets et de plus en plus étroits. Cela aboutit in fine au concept qui colle de plus près au phénomène. C'est aussi le parcours du concept du logos. Il aurait été souhaitable de trouver un autre concept pour désigner le logos, mais ce concept n'existe pas encore.

La notion de logocentrisme n'est sans doute pas moins sinon plus fondamentale que la notion de Logos. Le logocentrisme est plus important qu'un paradigme culturel et, l'est bien évidemment, beaucoup plus qu'un simple objet de la critique philosophique postmoderniste. C'est une modalité de l'existence culturelle dans laquelle le code verbal est dominant et systémique par rapport à d'autres systèmes de codes de culture et par rapport également à toutes sortes de rapports dominant-dominé dans diverses traditions locales. Ce ciblage latent du logos et du logocentrisme commence dès la genèse de la langue. Leurs premiers signes indirects à peine perceptibles apparaissent dans le haut paléolithique et prennent des formes adéquates et dominantes pendant la période axiale.

Ainsi donc le logocentrisme désigne un paradigme culturel global qui s'est définitivement formé au Ier millénaire av. J.-C. et qui détermine jusqu'à aujourd'hui le régime mental et civilisationnel de la partie développée de l'humanité. La naissance du logocentrisme est liée aux processus fondamentaux : le détachement net de la culture de ses fondements naturels, son repli sur elle- même et la constitution de la Parole/Logos, comme source ontologique de la réalité, présentée sous forme de doctrines monistes dissimulant la mise en place de la conscience dualiste. Cela sera développé en détails plus bas.

Le logocentrisme marque donc la naissance de la synthèse macro culturelle secondaire qui remplace le paléo syncrétisme antique. C'était la seule réponse possible à la crise, à l'érosion et à la fragmentation destructrice de ce dernier à l'époque du déclin de l'antiquité classique à la fin de la deuxième moitié du deuxième millénaire av. J.-C. Au cours de son développement immanent et grâce aux théories sotériologiques, le logocentrisme a transformé la conscience dualiste en une conscience moniste. De ce fait il a donné naissance au système culturel et civilisationnel dominant dans l'histoire. Les signes du déclin de ce système sont apparus clairement au siècle dernier.

Dans le paradigme logocentrique, la parole sacralisée devient non seulement substitut (représentant adéquat) de la réalité mais également sa source ontologique. Elle devient une forme optimale et universelle du codage et de la représentation productive des relations de continuité et de discrétion. Pour cette raison la réalité linguistique exprime au maximum la réalité de la culture. Par ailleurs apparaît ici de façon légitime un autre problème très complexe de subordination et de configuration des systèmes de codes de la culture: l'interaction des différents langages de formation des cultures et de leur représentation dans le logos.

C'est pourquoi, dans ce contexte, le logocentrisme est quelque chose de plus important et de plus large que ce que l'on désigne comme objet de la critique post moderniste. L'homme moderne est le produit du système culturel logocentrique. La quête de la vérité et le refus de l'idée d'inaccessibilité de celle-ci, n'est pas une faculté éternelle de l'esprit humain. C'est le logocentrisme. Quand nous mettons toutes nos valeurs en relation avec un certain Absolu transcendantal (même privé de ses attributs religieux traditionnels) en le considérant comme un point de départ "hors du monde" qui englobe toutes les hiérarchies – c'est le logocentrisme.

Toutes sortes de principes et de systèmes normatifs – règles morales, statut social, tout en ayant des fondements plus antiques, sont vérifiés de façon logocentrique. Quand les réflexions spéculatives acquièrent un statut de plénitude ontologique autosuffisante et "se substituent" à la réalité existante – c'est le logocentrisme. Tous les discours de la culture écrite et livresque sont aussi du logocentrisme et non pas quelque chose qui serait propre à l'homme.

La destruction du paradigme logocentrique non seulement nous permet, mais elle nous oblige à faire abstraction de ce dernier, et là réside le cruel paradoxe de la dynamique historique.

Il y a encore une notion extrêmement importante que nous évoquerons souvent, celle de mentalité. Cette notion est contenue dans les systèmes cognitifs régulièrement reproductibles et elle est comprise comme le génome du système culturel, sa quintessence psychique. La mentalité n'est pas faite que de

jeux, de programmes, de comportements sociaux et d'orientations de valeurs. Y sont inclus non seulement les résultats du processus de formation de sens mais aussi les modes et les technologies de ce processus. Une telle compréhension de la mentalité aide à saisir comment dans un domaine historiquement aussi changeant que celui de la mentalité, se transforment (en évoluant? en se développant?), les modes et les technologies opérationnelles de la formation de constructions sémantiques. Nous proposons 4 niveaux d'analyse:

1. Les techniques cognitives de formation de sens.
2. Les structures mentales.
3. Les pratiques socio-culturelles.
4. Les phénomènes culturels donnés - corollaires de ces pratiques.

Ces quatre niveaux forment une hiérarchie des "étages" ontologiques de tout système culturel qui se développe dans le temps et dans l'espace historiques. En spécifiant les particularités de notre approche de ce problème nous ne pouvons éviter une question sacramentelle: "quel est cet héritage que nous refusons ?" Apparaissent ici les facteurs fondamentaux que je voudrais qualifier de préjugés, ou bien, selon F. Bacon, démons ou fantômes, termes utilisés couramment dans les sciences sur la culture. Le premier facteur – les aberrations stables liées à la notion d'évolutionnisme. Lorsque l'on en parle, surgit inévitablement, tel un lapin du chapeau, l'image de l'évolutionnisme classique du XIXe siècle avec son schéma linéaire de l'évolution historique selon lequel les peuples traverseraient les même étapes. Ce dogme absurde, qui justifie de fait l'européocentrisme avoué ou caché et la notion de progrès passablement discréditée, est indissociablement lié à la notion d'évolution socioculturelle.

Selon les postulats de la théorie néo-évolutionniste il n'y a pas de schéma commun, mais une direction commune et différentes branches de développement. On ne sait pas pourquoi mais ces preuves sont appréhendées avec difficulté. Qui plus est, la négation du schéma d'évolution commun est assimilée à la négation de l'existence même du processus historique ou de tous les facteurs déterminants. Notre position est très proche du néo-évolutionnisme. Il est important de noter que la reconnaissance de l'existence du vecteur magistral d'évolution ne suppose pas la hiérarchisation des systèmes culturels et civilisationnels locaux sur l'échelle d'on ne sait quels critères absolus : en d'autres termes, certaines cultures participent à une course-relais d'évolution magistrale, et d'autres, tôt ou tard, se retrouvent dans une impasse. Tant que ces dernières gardent leur vitalité elles arrivent à remplir leur mission immanente avec autant d'efficacité. Du point de vue de l'homme-sujet inclus dans ces systèmes, ces cultures ne sont absolument pas déficientes. Un culturologue impartial aurait la même vision des choses. Pour le moment je voudrais me désolidariser non seulement de l'évolutionnisme "classique", où l'approche "par modes de production" marxiste cohabite avec l'approche libérale et progressiste, mais aussi de toutes sortes de créationnisme ou de providentialisme, de localisme, de relativisme ou d'indéterminisme radical. Deuxième fantôme – la malédiction

de "l'anthropologie abstraite" – idée profondément fausse et mythologique par sa nature, de l'immuabilité métaphysique de la nature humaine qui se reproduit indéfiniment nonobstant les modifications du contexte historico-culturel. L'initiateur de ces modifications n'est autre que cet homme "philosophique" abstrait, avec sa volonté, sa liberté abstraite et ses besoins croissants.

Il serait exagéré de dire que les changements historiques des mentalités sont niés complètement. On reconnaît leur réalité mais ils ne sont presque pas pris en compte dans l'analyse concrète, ils sont repoussés à la périphérie des études comme quelque chose de secondaire et d'alluvionnaire qui altérerait très superficiellement l'essence universelle de l'homme. Or à chaque fois cette essence « métaphysique » est mise en avant du fait de l'universalisation inconsciente de la nature culturelle et anthropologique du chercheur ou tout du moins à cause de ses représentations anthropologiques ou du champ de vision historique. En termes généraux, l'homme d'Aristote c'est Aristote lui-même, l'homme de Kant – Kant lui-même etc. D'où l'existence d'innombrables extrapolations de structures mentales, des techniques et modes de pensée sur des situations très diverses du passé historique et préhistorique. Nous avons comme résultat une image de l'histoire de la culture qu'on ne peut même pas qualifier de terriblement déformée. C'est tout simplement une sorte d'histoire "philosophique" imaginaire, qui, tout en ayant sa valeur euristique propre, n'a rien à voir avec l'histoire réelle (8). Dans cette approche, l'homme abstrait est doté d'on ne sait quelles ambitions universelles, d'objectifs transhistoriques, et on y disserte sans fin sur la liberté comprise hors l'histoire.

Après la Deuxième Guerre mondiale l'anthropologie abstraite, humaniste et métaphysique a bénéficié de nouveaux soutiens. Evoquer les différences culturelles et anthropologiques souvent insurmontables qui existent entre les représentants de différentes sociétés, parler des types historiquement déterminés, de leurs mentalités, est, pour des raisons que l'on comprend aisément, considéré comme inconvenant. D'éminents auteurs ont édicté, sans la moindre hésitation, une absurdité évidente : à toutes les époques les hommes pensent de façon presque identique. Ceux qui osaient contester timidement étaient traités de racistes, de nazis, de colonisateurs. En d'autres termes il est édicté que seul change le contenu de la pensée, son "lexique" et non pas les structures mentales et encore moins les structures psycho-physiologiques. L'évolution cognitive de l'homme dans l'histoire est ainsi niée. Un arrière-goût de cette attitude idéologique se retrouve dans des domaines apparemment fort éloignés de l'idéologie. Dans la critique que Lévi-Strauss fait de la conception de la mentalité primitive de Lévy-Bruhl on perçoit un penchant pour la négation des différences cognitives fondamentales entre homme primitif et homme moderne. Les motifs idéologiques d'un pareil "tirage par les cheveux" sont évidents, quoique, peut-être, involontaires. En un mot, je suis partisan de la reconnaissance de l'évolution cognitive et du changement structurel des configurations mentales dans l'histoire. Ce changement est prouvé par de nombreux faits

scientifiques et représente en conséquence un "fait médical". Et si certains veulent en faire des déductions racistes, cela relève de leur seule responsabilité.

Même si on assiste ces derniers temps à un retour du balancier lent et hésitant, mais cependant réel, l'anthropologie philosophique traditionnelle est apparemment incapable de se libérer des entraves de la métaphysique humaniste abstraite. Tant pis pour elle, car la faillite de cette doctrine totalement idéologisée est évidente, non seulement pour un culturologue qui réfléchit de façon adéquate, mais également pour un historien qui est souvent horrifié des constructions métaphysiques des philosophes de la culture, terriblement éloignées des réalités historiques.

D'ailleurs, la connaissance de l'historien est, en règle générale, plus ou moins "polluée" par la mythologie de l'homme abstrait et par l'esprit des extrapolations européocentriques ouvertes ou cachées. Je ne dis pas cela pour chercher querelle à des confrères. Mon but est de formuler une thèse importante et simple : la réalisation du principe de l'historisme dans les sciences de la culture est impossible sans une profonde et minutieuse reconstitution des structures mentales et une stratification des types culturels et historiques de l'homme selon les différences cardinales et incontournables dans leur constitution mentale. Pour se libérer du fantôme de « l'homme philosophique » il suffit d'une chose, facile à formuler mais difficile à mettre en œuvre : il faut cesser de transposer ses propres automatismes et attitudes psychologiques sur les hommes d'époques et de cultures différentes. Voir l'autre dans le miroir déformé de sa propre ipséité, pire encore, le percevoir comme un soi-même « immature » avec les erreurs qui en découlent, est néfaste et dangereux. Aujourd'hui, en temps de crise, la conscience se libère spontanément des « fantômes » du logocentrisme et des stéréotypes psychologiques qui lui sont propres. Elle est dotée de moyens accrus, phénomène propre à chaque époque en situation de crise ou, pour simplifier, refoulée dans un espace situationnel élargi de liberté où dépérissent rapidement les normes cognitives logocentriques anciennes et s'en forment de nouvelles. L'esprit à la recherche de la connaissance est ainsi laissé « sans surveillance » et sans le contrôle discursif strict que les postmodernistes ont appelé « discours de pouvoir ». Dans ces conditions il faut faire preuve de beaucoup de courage pour oser regarder dans l'abîme de l'aliénation. Tel est le devoir de l'esprit à la recherche de la connaissance. Sa propension à se reconnaître dans l'autre, à voir son reflet dans les yeux du représentant d'une toute autre culture, est un infantilisme dangereux et impardonnable.

Il est significatif qu'à la base des extrapolations modernisatrices, il n'y ait pas d'arguments d'ordre rationnel ; ces représentations s'effondrent à la moindre critique véritablement rationaliste. Il s'agit là d'une attitude purement métaphysique qui enjoint de voir l'autre comme son propre reflet. Dans le cas inverse cet autre est inconsciemment et organiquement aliénable, impossible à connaître et inconsciemment effrayant. La conscience se refuse à laisser entrer en nous

cet autre, qui en n'étant pas comme il doit être remet en question notre propre identité. Comment ne pas se rappeler alors de l'aversion envers son double qui remonte à la nuit des temps – à « mon semblable, autre que ce qu'il doit être ».

Des tentatives ont certes été faites pour abandonner la modernisation et atteindre un plus haut niveau d'historisme. Mais les succès sur cette voie ne sont que de petites brèches dans les bastions de l'inertie méthodologique ou plutôt psychologique. En cela, le fantôme de « l'homme philosophique » abstrait repose et sur le dogme anti évolutionniste de l'anthropologie culturelle (9), et sur l'idéologie pseudo humanitaire qui tabouise toute réflexion sur les différences organiques dans la nature humaine. « Les hérétiques » sont excommuniés de la science « respectable » (je dirais plutôt : idéologiquement servile). Bien que le dogme de l'égalité anthropologique abstraite ait perdu depuis longtemps son fondement scientifique, et que l'idée de stratification culturelle et anthropologique se répande, la plupart des auteurs ne veulent pas « y toucher ». Pourtant ils y seront obligés parce qu'il en est temps.

Le troisième préjugé qui empêche une approche plus adéquate de la culture est « le fantôme de l'économisme » ou plus largement de l'utilitarisme. En fait, c'est toujours une extrapolation des attitudes morales et des valeurs de « l'homme économique » néo européen sur toute l'étendue de l'histoire. La psychologie sociale du porteur de connaissance moyen, à l'époque où l'intellect rationaliste néo européen entre dans une phase de maturité sûre d'elle (son pic se situe au XIXème siècle), est présentée comme l'étalon universel, le point de référence, la formule fondatrice du développement applicable à toutes les époques et à tous les peuples. Tout en reconnaissant théoriquement et « éventuellement » la priorité des facteurs non économiques dans la culture, beaucoup d'auteurs n'en tirent aucune conclusion méthodologique. Dans leur analyse concrète, ils partent du principe selon lequel l'homme se laisse guider à toutes les époques tout d'abord par des considérations de confort et d'intérêt économique.

Sous la pression des faits et du bon sens certains auteurs reconnaissent du bout des lèvres : si l'on ne tente pas d'accommoder les faits, l'attachement de l'homme archaïque aux impératifs extra utilitaires, au détriment de besoins physiologiques, ne correspond absolument pas à la nécessité de survie. Néanmoins, forcés de reconnaître les faits, peu de chercheurs oseront abandonner les préjugés pan-utilitaires et changer réellement d'instruments d'optique. L'aspiration universelle à améliorer à l'infini les conditions matérielles d'existence est la force motrice des motivations humaines, le fondement de la vie et le moteur de l'histoire. Cette certitude est entrée profondément dans la subconscience et s'y est fixée en tant qu'axiome a priori. Cependant, tout en reconnaissant pour la forme l'existence de « l'influence réciproque » de facteurs extra utilitaires sur la fameuse « infrastructure » (pas plus que cela !), les économistes utilitaristes ne sont jamais prêts à réactualiser foncièrement leur modèle d'« infrastructure-superstructure ». Il ne s'agit pas ici seulement de « spectres de Marx », selon

J. Derrida. L'économisme technocratique moderne est souvent très éloigné du marxisme, pris au sens large. Ce n'est pas par hasard que pour les politiciens actuels la croissance économique est devenue une sorte de fétiche.

La pérennité des illusions pan économiques pourrait s'expliquer par le fait que cette idéologie s'est formée à l'époque de « l'impression » historico-culturelle de l'homme néo européen et de sa civilisation « économique ». Devenue une forme de son identité culturelle cette conception du monde a pénétré très profondément dans le subconscient. Ce qui explique les choses, mais ne les justifie pas. Si se libérer complètement des origines mythologiques de la pensée scientifique est impossible, nous pouvons au moins atteindre une plus grande distanciation réflexive de l'objet étudié. Ce faisant, nous augmentons le degré d'aliénation existentielle qui rend la connaissance de l'objet plus adéquate. Pour cela il faudra paradoxalement s'identifier avec l'objet, devenir cet objet et, dans le fond, abandonner le dualisme sujet-objet. Cependant cela ne doit pas se faire en imposant à l'objet notre propre ontologie, pratique utilisée malgré tout par « la raison législative » rationnelle (terme de Z. Bauman). Cela est un autre sujet.

L'histoire de la culture, et c'est loin d'être ma découverte, n'est pas en premier lieu l'histoire de l'activité économique, technologique ou industrielle. Tout en faisant partie de pratiques liées (à l'intérieur de la culture) aux programmes de structuration, de réglage et de stabilisation des relations sociales, cette activité occupe, dans la hiérarchie interne du système culturel, une place assez modeste. Les pratiques économiques, bien que liées aux programmes de base d'existence matérielle, n'ont jamais été facteurs systémiques de création de systèmes culturels, ni moteur principal de la dynamique historico-culturelle. On peut encore admettre cette approche lorsqu'il s'agit d'une époque contemporaine post-industrielle, mais avec beaucoup de réserves. Ce n'est pas par hasard qu'en temps de crise et de rupture la complexité du domaine économique et technologique est chaque fois la première victime de la chute et de la destruction. Et c'est cette partie d'elle même que la culture sacrifie le plus facilement et sans peine lors de ses restructurations systémiques. Je suis profondément convaincu, que pour des entités culturelles, ni les facteurs sociopolitiques, ni les facteurs économiques ou technologiques ne sont, en soi, systémiques. Sont systémiques les modes de constitutions mentales des hommes et la configuration interne du système, sa matrice structurelle.

Une autre erreur, qui découle des erreurs précédentes, est basée sur la psychologisation moderniste : le type psychologique de l'homme néo européen moyen est extrapolé dans deux directions – synchronique et diachronique. La vision du monde et les valeurs de l'homme du monde occidental libéral sont attribuées et aux hommes des époques révolues et aux représentants des sociétés contemporaines non occidentales. Théoriquement on accepte l'autre dans son intégralité, avec sa vision du monde et ses valeurs, mais en

réalité on l'accepte dans la mesure où cet « autre » est compatible avec l'homme occidental. D'où l'hypocrisie grossière du fameux « politiquement correct » et l'échec évident non seulement de la « politique du multiculturalisme », mais du projet multi-culturaliste. Les récentes tentatives de l'homme moderne pour chercher et pour se trouver de nouvelles identités, en principe, ne changent rien. Discrètement, les valeurs occidentales continuent d'être déclarées, ou sous entendues, comme universelles. Et pour corollaire - la loi fictive d'« augmentation des besoins » et l'obligation faite à tous d'aspirer à la transgression, terme de (Y. Kozeletsky), au « dépassement des frontières », à la « sortie hors des limites » et cætera. Le résultat de tout cela, c'est le technocratisme indémodable, couplé avec un mythe touchant, selon lequel tous les hommes, sans exception, aspirent à la liberté dans sa version libérale, bien évidemment.

Tout n'est pas si simple et si sommaire. Les tentatives sérieuses, parfois fructueuses, faites au XIXème siècle par quelques auteurs ou écoles scientifiques pour reconstruire un contexte culturel authentique des époques révolues, n'ont pas abouti pour le moment au changement décisif. On peut bien entendu dire que tout cela n'est plus actuel, car la critique postmoderniste (elle n'est pas la seule) a rejeté toutes ces conceptions positivistes et utilitaristes (au sens large) dans un passé lointain. Ces conceptions, si on les jette par la fenêtre reviennent par la porte et s'enracinent même dans un paradigme étranger pour elles, (postmoderniste par exemple). On en déduit que la question du « refus d'héritage » garde, ne serait-ce que partiellement, toute son acuité. Il est important de noter que les réflexions évoquées plus haut ne sont pas uniquement du journalisme philosophique et scientifique, mais une science à proprement parler. Il s'agit de se demander s'il est possible de sauver l'Occident et, si oui, par quels moyens ? Cette question exige à juste titre une approche d'ensemble scientifique et objective. Elle exige également une analyse plus profonde que celle utilisée dans les recherches consacrées aux conjonctures économiques ou politiques à court terme. La conception de la méthodologie pour une telle analyse est l'objet d'un autre livre. Ici il nous paraît possible, par nécessité, de se limiter à une expérience fragmentaire dans le cadre de quelques sujets limités.

CHAPITRE 2

A LA RECHERCHE D'UNE ISSUE

L'idée selon laquelle la civilisation Occidentale et les valeurs qui lui sont attachées ne sont pas le terminus de l'histoire du monde, mais un phénomène, certes grandiose et néanmoins passager, s'est imposée de façon quelque peu inattendue. Quoi qu'il en soit la conscience occidentale n'était absolument pas prête à quitter la scène de l'histoire. Il est vrai que l'on peut partir de différentes façons, tout le problème est là. Partir vite ou lentement. S'éteindre doucement, mais aussi fermer la porte derrière soi avec une force telle que "le monde entier tremblera" (Goebbels). On peut partir relativement en douceur ou bien dans des conflits sanglants. Cependant, la question essentielle pour celui qui part est la suivante : comment se perpétuer dans l'autre, en évitant ainsi les ténèbres du néant historique? En d'autres termes, de quelle façon et sous quelle forme perpétuer sa participation dans le processus d'évolution générale? Pour l'Occident contemporain la réponse à cette question est soumise aux circonstances de la future synthèse culturelle et civilisationnelle, évoquée plus haut. Il est donc pertinent d'analyser sous cet angle l'état des choses actuel.

Tout d'abord il faut se demander ce que nous entendons par « issue » à propos de la crise ? Le retour à un certain état souhaité du passé ? Cela ne se fait pas comme ça. Un énième renouvellement vers le mieux? Mais où est alors le but stratégique ? S'agit-il seulement d'une annihilation des tendances négatives ? Même dans cette perspective étroite et limitée il faut comprendre clairement la nature et l'orientation de ces tendances. L'essentiel est d'avoir le courage et la volonté d'entamer sa propre évolution. Sinon il est impossible aujourd'hui de venir à bout des manifestations les plus visibles de la crise. Les réponses à ces douloureuses questions doivent être recherchées, me semble-t-il non pas dans le domaine de l'économie, de la politique, de l'écologie ni de la technologie, quelle que indéniable que soit son importance aujourd'hui. La réponse se trouve d'abord dans le domaine de l'anthropologie de la culture.

Au début du livre a été évoquée le problème de l'interaction de l'individuel et du social déterminée dans toute société selon l'un des deux modèles : sociocentrique et anthropocentrique. La crise actuelle, comme cela a déjà été dit, est le premier cas de déclin et de disparition de l'histoire non pas du Système Culturel Local (SCL) socio centrique mais anthropocentrique. Le SCL occidental n'est évidemment plus capable dans les circonstances historiques actuelles de trouver des formes d'harmonisation acceptables du principe social et individuel. Cela signifie qu'il faut focaliser notre analyse de la situation actuelle en Occident sur le problème de l'humanisme, comme « point d'assemblage » de la conscience occidentale.

Donner aujourd'hui une définition de la crise de l'humanisme n'est plus le problème de la raison européenne tiraillée entre l'encensement pompeux de l'homme et sa dépréciation inversive, son abaissement au niveau de l'animal malade (Nietzsche) ou de l'erreur de l'évolution (Koestler) (9) . La tâche du renouvellement salvateur de la vie exige que l'on s'affranchisse résolument de la doctrine humaniste, qui caractérise la conscience occidentale. A son tour cela met à l'ordre du jour les questions suivantes :

- Abandon de la conception de l'homme « philosophique » abstrait, élaborée par la métaphysique néo européenne,
- Examen de la genèse de l'ensemble des valeurs humanistes occidentales non pas comme voie royale du développement de l'humanité, mais comme phénomène historique local,
- Analyse des paramètres d'une crise de la conscience humaniste contemporaine,
- Elaboration des modèles de sortie de cette crise.

Toutes ces questions méritent une étude approfondie, mais dans le cadre de cet ouvrage je ne veux pas répéter ce qui a été dit plus haut, c'est pourquoi je me limiterai à quelques remarques générales.

Comme nous l'avons signalé, l'idée de l'unité anthropologique de l'humanité est une des vaches sacrées de l'idéologie humaniste contemporaine, basée sur l'interprétation sociale- démocrate des idées du libéralisme et de la démocratie. Même si cette idée a comme socle les traditions universalistes et métaphysiques de la philosophie néo européenne remontant à l'Antiquité, elle a reçu, après la Deuxième Guerre mondiale, un puissant soutien idéologique (voir chapitre 1). Je formule donc ma première idée subversive : la dénonciation du nazisme qui dans l'après-guerre était légitime et juste, est néanmoins allée trop loin. Or, les extrêmes même les plus « justes », comme tout le monde le sait, sont dangereux. Avec le nazisme on a condamné également tout nationalisme, y compris le nationalisme bourgeois. Pourtant ce dernier fut une forme indispensable de l'auto identification sociale de l'homme néo européen. Un strict tabou fut imposé à toute forme de stratification de l'homme philosophique abstrait « un et indivisible », dont l'homme occidental est devenu, tacitement, l'archétype.

Le rejet des horreurs du nazisme de même que la désagrégation du système colonial ont fait naître une induction psychologique, pour ne pas dire, psychopathique avec un contenu opposé, qui a contaminé la conscience occidentale d'après-guerre. La politique de dissuasion répressive et l'étranglement des écoles scientifiques aux résultats « non conformes» (10), a poussé certains scientifiques, et non des moindres, à adhérer à l'idéologie renouvelée d'égalité anthropologique et culturelle. D'autres ont commencé à se contorsionner pour étayer une thèse éminemment absurde d'absence de différences qualitatives dans la pensée des hommes appartenant à des époques et à des peuples divers. Selon cette approche, c'est le contenu de la pensée qui change alors

que ses structures et ses formes sont identiques pour tous les pays et toutes les époques. Comme si les structures cognitives étaient une sorte de « verre » que l'on peut « remplir » de n'importe quel contenu. D'autres encore se sont tus, préférant « laisser tomber » pour ne pas être affublés de diverses étiquettes : nazis, racistes, fascistes, colons, chauvins etc.

La doctrine d'égalité anthropologique de l'humanité a un fondement plus profond que l'aspiration historiquement programmé à dépasser la stratification de la société en états féodaux ; plus profond également que le maximalisme anthropologique (11) propre à la chrétienté occidentale. En effet, toute percée vers une nouvelle qualité dans l'évolution suppose obligatoirement une certaine « égalisation », un nivellement, une simplification de la complexité hétérogène du « milieu d'origine». Dans le cas présent il s'agit d'une égalisation doctrinale des différences culturelles et anthropologiques et des pratiques socio culturelles basées sur cette doctrine. Ce phénomène fut ainsi la condition indispensable à la formation de l'homme néo européen et de sa civilisation.

Avant tout je tiens à dire que je n'ai nullement l'intention de me faire l'avocat du nazisme sous toutes ses formes et, comme certains s'y attendent, de déplacer le débat dans le domaine des différences raciales et génétiques. Même si les récentes recherches, que l'on n'a pas eu le temps de stopper pour cause de politiquement correct, lèvent le voile sur des phénomènes fort intéressants. Il s'agit ici de stratification basée sur un tout autre principe, selon le type de constitution mentale. Un ensemble spécifique de schémas cognitifs et de techniques de formation de sens, dont les communautés ethnoculturelles héritent de façon constante. Nous avons parlé des types de constitutions mentales dans les chapitres précédents.

Je ne doute pas une seconde que le modèle des types culturels et anthropologiques décrits dans ces chapitres sera interprété de façon simplifiée. Cette interprétation se fera dans l'esprit de projections sociales et de mœurs. Je vais néanmoins essayer d'émettre quelques réserves. Je rappelle que chacune des structures mentales décrites plus haut est présente dans l'homme non pas sous une « forme pure » mais en tant que dominante. Ceci étant dit, il existe, en règle générale, dans la mentalité de l'homme contemporain à côté de la dominante deux autres sous dominantes de types différents. Elles peuvent être en interactions de « forces » très diverses, parfois proches jusqu'à semblables. Je pense par exemple à l'interaction de deux types de mentalités, presqu'équivalentes, la logocentrique et l'individuelle, propre aux grands hommes d'état. Il est important de noter que le développement des sous dominantes au cours de la vie ne peut en principe changer la place déterminante de la dominante, qui a un caractère innée. De plus, les frontières entre les types culturels et anthropologiques sont semblables aux frontières entre les espèces en biologie : il ne résulte de leur mélange aucune forme palliative capable de s'autoproduire de façon constante et stable. Il en découle que :

- Les types mentionnés ci-dessus existent dans des mondes temporels différents et ont des systèmes de valeurs différents et incompatibles,
- Aucun "consensus" n'est possible par définition entre ces types. Les contradictions et les conflits entre ces types sont un facteur déterminant de la dynamique historique,
- Dans chaque société les trois types coexistent : les post individus constituent la majorité. Suivent ensuite les logocentriques, et au maximum 5 à 7 pour cent d'individualités. Les sociétés peuvent, selon leur expérience historique, être orientées vers l'un ou l'autre type. Les sociétés orientées vers les individualités sont avant tout les sociétés occidentales, et celles de la périphérie culturelle et civilisationnelle de l'occident.
- Il est impossible aux sociétés, qui ne sont pas orientées vers la dominante individuelle, de procéder à une modernisation intégrale, ni d'adopter des valeurs humanistes, dans l'acception occidentale du terme,
- Toutes les formes d'harmonie sociale entre ces types sont palliatives, relatives et instables.

La capacité d'adaptation aux "règles du jeu" imposées par un type dominant ne doit pas induire en erreur. Même dans la société occidentale orientée vers le type individualiste, ainsi que dans toutes les autres sociétés, une grande part de la population n'est pas composée d'individualités. Ce phénomène de pseudo individualité est une cause latente pour les collisions culturelles et civilisationnelles de l'Occident contemporain et, je le répète, un des éléments de la crise systémique.

Pour comprendre le déclin de l'anthropologie humaniste, il est pertinent de partir d'une réflexion évidente, mais extrêmement désagréable pour la conscience occidentale : les caractéristiques propres à l'individualité pendant la Renaissance et au début de la période néo européenne, dont il est convenu de parler avec admiration et enthousiasme, sont aujourd'hui poussées à leurs extrêmes ce qui donne un petit bourgeois individualiste, obtus, vulgaire et infiniment égoïste qui n'a comme point commun avec l'individualité que le sentiment fort de son ipséité (12). Le système des fameuses valeurs « universelles », en réalité système de valeurs de l'humanisme libéral, est absolument inapte à relever de façon adéquate les défis dans ces temps de crise. Ces temps exigent une révision audacieuse des « méta-narrations » abstraites et humanistes telles que la guerre est un crime, le peuple - notion dans laquelle « démos » se confond imperceptiblement avec « ochlos » - a toujours raison et son expression démocratique est sacrée, tous les hommes aspirent à la liberté, la peine de mort est à abolir, etc.

Suivre ces méta-narrations, ou plus précisément ces mythologèmes, exacerbe un certain nombre de contradictions profondes et sérieuses qu'on ne peut résoudre dans le cadre des anciennes idées anthropologiques. Une contradiction parmi d'autres – l'impuissance de la société face à l'ipséité hypertrophiée d'un sujet particulier qui, de fait, sans être un individu, profite des conquêtes historiques de celui-ci sous forme de droits, libertés etc. Les techniques de

manipulation à l'aide desquelles la culture maintient sous son contrôle cette ipséité hypertrophiée, sont de plus en plus inopérantes et finissent par se retourner contre elle. Ainsi de la doctrine humaniste abstraite des droits de l'homme découle la conviction de la légitimité de vivre aux dépens d'autrui et donne comme résultat l'assistanat, le parasitisme social et la lumpenisation. De plus, en poussant jusqu'à l'absurde les opinions libérales de gauche on se retrouve devant une « idéologème » selon laquelle tous les riches sont a priori coupables envers tous les pauvres. Il est difficile d'imaginer plus grande bêtise! Cela n'a plus rien à voir avec le libéralisme dans son sens même le plus large. Cela est soit folie de la conscience culturelle, soit pressions faites à dessein dans l'intérêt de la bureaucratie internationale.

Le bien être constant et le fait qu'il n'y ait plus besoin de lutter pour la survie a non seulement corrompu l'homme occidental (surtout dans l'Europe du Sud) mais a créé aussi un nouveau problème. En ressassant en permanence le complexe imaginaire de culpabilité dû à son passé colonialiste, l'Occident a formé la conscience des « nouveaux barbares » - représentants des cultures non seulement ante mais anti individualistes qui sont convaincus que l'Occident leur est redevable. L'Occident paralysé par sa doctrine libérale et humaniste recule et abandonne ses positions devant la poussée agressive des barbares qui veulent parasiter le corps de la civilisation Occidentale, profiter de ses bienfaits sans pour autant lui apporter une quelconque contribution. Pire encore, ils la détestent et la méprisent ouvertement. L'idée qu'on ne puisse pas appliquer des critères individualistes, des attitudes et des formes de comportement socio culturels à des non-individualités, est constamment rejetée par le discours « politiquement correct ».

Sur ce fameux "politiquement correct", il est utile de dire quelques mots. Mode intellectuelle inoffensive à ses débuts, le phénomène est devenu plus tard un facteur empêchant complètement la compréhension adéquate de la réalité. Ne parlons pas pour le moment de la qualification éthique de l'élévation de l'hypocrisie en norme, de l'interdiction d'appeler les choses par leur vrai nom, de l'utilisation imposée d'euphémismes hypocrites, de l'offense à la logique la plus élémentaire et au bon sens, de l'ignorance de tous points de vue embarrassants, de l'interdiction de la parole, du remplacement de la réalité telle qu'elle est par une réalité "comme elle doit être", plus que douteuse. La cause profonde de ce phénomène est la suivante: dans l'histoire, chaque système culturel génère ses formes d'autodéfense contre la dynamique historique qui le détruit. Utilisant tout un éventail de moyens accessibles et acceptables la culture bloque, tabouise, abolit, sort de l'existant tout ce qui est hors système, tout ce qui est "incorrect", tout ce qui n'est pas commode. En effet, se met à fonctionner alors un méçanisme psychologique immémorial : en disparaissant du champ sémantique, un phénomène disparaît en quelque sorte de la réalité. Les soi-disant intellectuels ne sont pas si éloignés des chasseurs préhistoriques qui pensaient qu'une manipulation magique de l'image équi-

valait à l'action physique sur l'objet représenté sur cette même image. Quand l'inquisition défendait en son temps l'idéologie médiévale en pleine déliquescence, l'inquisition de velours du "politiquement correct" défend au dernier quart du XXème siècle l'idéologie libérale de gauche qui devient de jour en jour de plus en plus inadéquate. Ici, comme dans d'autres cas le système se défend et reste indifférent aux processus de développement global; ce qui lui importe c'est de perpétuer sa propre existence. La police du "politiquement correct" est appelée, en ce sens, à perpétuer le système dans la version libérale de gauche qui l'a enfanté. Le monde occidental, encore à l'avant-garde de la civilisation mondiale, est préoccupé avant tout de la prolongation de son statu quo. Imaginer qu'en agissant ainsi il évite un cataclysme pour lui-même et pour le reste du monde est une erreur fatale. C'est là que réside une contradiction insoluble de notre époque: les recettes pour résoudre les problèmes du monde sont puisées dans le livre de cuisine du libéralisme de gauche (au sens très large du terme) et d'idéologies proches, (sociale-démocrate) etc. Dans certains cas les politiques osent agir sans se référer à une autorisation idéologique qui leur enjoint de choisir non pas les solutions les plus adaptées et les plus efficaces, mais celles correspondant aux "règles du jeu" établies et reconnues comme acceptables d'un point de vue idéologique. Cette ambiance contre nature oblige les politiques à mentir, à se contorsionner, à chercher des justifications maladroites et à utiliser des manœuvres hypocrites et le deux poids deux mesures. Le principe de bon sens (à ne pas confondre avec le pragmatisme sans principes) n'est fondé sur rien: ni sur une vision du monde, ni sur l'idéologie, ni sur la politique, ni sur l'approche scientifique ou discursive. Or le besoin d'un tel discours est de plus en plus pressant. D'où ma deuxième idée subversive – à bas le politiquement correct! A bas l'idéologie libérale de gauche pharisienne, professée par l'international bureaucratique! A bas la démagogie humaniste abstraite qui érode l'identité culturelle et civilisationnelle de l'Occident! Je sais que je ne serai pas entendu ni par ceux qui croient aveuglément aux idées du multiculturalisme, ni par ceux qui exploitent, à des fins personnelles, l'idéologie du politiquement correct. Et pourtant... La Vérité (selon les postmodernistes elle n'existe pas) doit être dite!

Ce problème est lié organiquement à une autre contradiction, insurmontable dans le cadre du discours libéral et humaniste : celle qui réside entre les principes déclarés du multiculturalisme et la présentation de facto de la civilisation Occidentale comme la plus importante et comme déterminant la direction du développement de toute l'humanité. Il ne s'agit pas seulement de l'échec de "la politique du multiculturalisme" que les grands politiciens européens reconnaissent enfin du bout des lèvres. Il ne s'agit pas non plus du refus des représentants d'autres cultures d'être assimilés culturellement, comme l'espéraient les intellectuels de gauche, qui ont été à l'origine de tout ce "multiculturalisme". En réalité, la particularité culturelle, quintessence de l'expérience historique d'un peuple et de sa mentalité, n'est pas un complément exotique aux fameuses "valeurs universelles humanistes", prétendues proches et familières à tous. Une culture différente, c'est tout d'abord un autre système de valeurs. Correcte ou

incorrecte, peu importe, elle est autre. Comment, du point de vue du libéralisme humaniste et du multiculturalisme, construire des relations par exemple avec un cannibale ? Reconnaître et respecter ses anciennes traditions de cannibalisme, puisqu'elles ont autant "le droit d'exister que d'autres" ? Parce qu'un cannibale est aussi un homme ! Et les droits de l'homme le concernent également ! Ou bien le tuer, car un cannibale, comme le prouve l'expérience historique, ne se rééduque pas et il est impossible de lui faire passer le goût de tuer et de manger des humains ? Le discours libéral et humaniste contemporain n'a pas de réponses à ces questions car ce discours ne reconnaît pas une évidence : l'harmonisation constante et stable des relations entre les cultures (la sienne et une autre) sur la base du principe d'égalité (parité) est par définition impossible. Le nivellement de l'hétérogénéité, l'effacement des contradictions et des différences de potentiels énergétiques a comme résultat une augmentation de l'entropie, et pas seulement dans les systèmes physiques. Le même phénomène se produit dans tous les systèmes y compris socioculturels. C'est pourquoi les doctrines d'égalité culturelle et anthropologique, de valeurs universelles humanistes, d'« étouffement » des différences mentales, d'évitement à tout prix de la résolution violente des conflits – sont autre chose que la mollesse sénile de la civilisation occidentale tombée dans un sentimentalisme gâteux. C'est la formule pour déclencher son auto destruction et elle peut fonctionner partout ailleurs.

Le vrai problème réside en ce que la philosophie humaniste confond constamment deux aspects de l'Etre : le monde de l'homme et le monde systémique de la culture qui apparaît sous forme d'institutions sociales, de traditions, de normes et d'autres éléments régulateurs supra-personnels., La conscience humaniste, comme cela a été dit dans le chapitre 1, transpose toujours « les éléments humains, trop humains » (Nietzsche) sur le niveau historico culturel, essayant ainsi d'imposer à l'histoire son discours éthique. Les lois et les interactions du monde des institutions et des relations socio culturelles se trouvent au- dessus du monde de l'homme et sont présentées comme une simple continuation quantitative de ce dernier. Et pour cela ce monde des institutions est présenté comme relevant des règles de la morale humaniste. Et s'il y a incohérences, cela n'est que circonstance regrettable à écarter et cela, en principe, ne compromet pas l'homogénéité du monde individuel et social. Même si la philosophie sociale contemporaine s'est déjà penchée sur la dichotomie de ces deux mondes, individuel et systémique, les dernières conclusions restent à formuler. La différence entre les systèmes de repérage de l'individu et de la société n'est pas quantitative, mais qualitative. Ces systèmes sont gérés par des lois différentes et les extrapolations directes entre eux sont impossibles. C'est pourtant ainsi que procède la conscience humaniste avec une obstination, qu'elle pourrait mieux utiliser ailleurs. Les débats sur la peine de mort (voir chapitre 3) en sont un exemple. Quand ses adversaires font appel à une «aporie» galvaudée sur le choix entre l'exécution d'un innocent et la relâche de dix malfaiteurs, ils posent une question, pour eux rhétorique : « qu'est ce qui est mieux » ? Ils ne comprennent pas que sans préciser « mieux pour qui ?», cette interroga-

tion rhétorique devient pure démagogie. Pour un accusé, en dehors de toute autre circonstance, ne sont bien entendu acceptables que les décisions qui lui permettront de rester vivant. Pour la société la question de la vie ou de la mort d'un sujet n'est pas d'une importance capitale. Pour l'anthropocentriste - c'est la métaphysique et le caractère « irremplaçable » de la vie humaine, pour la société – ce sont des unités opérationnelles manipulables, soumises aux lois de la statistique. Et voilà ma troisième idée subversive : pour la société, aussi regrettable que cela soit, il est plus important de ne pas relâcher dix malfaiteurs, quant à la mort d'un innocent, ce n'est pas une perte significative. Je rappelle encore une fois qu'il est impossible de concilier et d'harmoniser les positions de la société et du sujet donné, représenté par un groupe qui défend ses intérêts. Comme il est impossible de trouver un dénominateur commun pour les kilomètres et les kilogrammes. Il faut enfin décider clairement laquelle de ces deux approches est prioritaire et pour quelles raisons. Il n'est pas question de choisir une fois pour toutes : il en est assez de la métaphysique éthique ! Le problème est d'élaborer les critères les plus souples pour choisir une position optimale dans chaque cas concret. En effet, ce n'est pas la recherche d'une quelconque échelle universelle de valeurs qui pose en général problème, mais la méthodologie du choix du modèle situationnel pour résoudre chaque cas particulier. Dans ce cas la conception des différents types humains et des structures mentales pourrait tout à fait convenir.

La morale humaniste préconise de ne pas accepter la misère et la faim dans le monde, d'assister les pays pauvres et de réduire l'écart entre les riches et les pauvres. Il est admis que la pauvreté est toujours un mal, et l'aisance matérielle toujours un bien. Cela ne prend pas en compte le fait qu'une telle approche métaphysique n'est peut être applicable qu'à un individu ou à un petit groupe d'individus. A l'échelle de grandes entités et processus historiques, tout n'est pas si simple. L'égalisation du niveau de vie fait baisser l'écart entre les potentialités de différents groupes socioculturels et mène, là encore, à l'entropie et à l'extinction de la dynamique sociohistorique. Lorsque quelques générations vivent dans le confort et la prospérité cela entraîne inévitablement la corruption et la dégradation rapides de la société. C'est pourquoi il est illusoire de vouloir surmonter ces tendances négatives sans réfuter la compréhension abstraite et métaphysique de ce qui est « bon » ou « mauvais ». Autre idée subversive : si du point de vue de celui qui a faim, la faim ne devrait pas exister, du point de vue des processus macro sociaux, la faim dans le monde est nécessaire ! Cela n'est pas du cynisme, mais seulement la compréhension de ce que sans fortes contradictions, il n'y pas de développement. Echapper à cette loi est impossible.

La négation du principe de responsabilité collective est encore une "méta-narration" découlant de l'impossibilité de voir l'autre comme réellement autre. La cause en est que l'humanisme libéral se refuse à voir dans tout sujet autre chose qu'un individu. Les qualités personnelles, et par conséquent, le statut

personnel avec tous les droits et libertés qui lui sont inhérents, est a priori attribué à tous, sans exception. Or là où il n'y a pas de personnalité, il ne peut y avoir de responsabilité personnelle. Si un sujet, pour quelque raison que ce soit, se dérobe au choix moral personnel et agit comme agent inconscient de la volonté collective, par cela il perd le droit d'être considéré comme sujet de la responsabilité personnelle. En général et c'est ma quatrième idée subversive, les porteurs de la conscience ante morale ne peuvent être que sujets de la responsabilité collective. Ce n'est ni du fascisme, ni du nazisme, ni aucun autre « isme » terrifiant. C'est tout simplement du bon sens.

En conclusion de tout ce qui a été dit : la contradiction universelle pour l'histoire entre le social et l'individuel ne peut plus se résoudre dans le cadre de l'humanisme libéral avec son principe métaphysique de morale "universelle". Cette dernière n'a jamais existé dans l'histoire. Elle ne pouvait pas exister d'autant que l'autorégulation de tout organisme socioculturel protège son hétérogénéité interne contre l'égalisation mortifère. Quant aux doctrines philosophico religieuses de la morale universelle, leur vocation cachée consiste à ne pas être transposée directement, mais à influencer indirectement le contexte culturel général, tout en remplissant d'autres objectifs. Mais cela est un autre débat.

Suivant la logique du paradigme moniste, traditionnellement suivi par la culture logocentrique, la conscience humaniste lie a priori les doctrines monistes à la vérité. Elle considère que dans toutes les contradictions il n'existe qu'une seule position véritable et juste et que les contradictions peuvent être résolues en se basant sur un seul principe (13). Cependant suivre la sentence de Plotin selon laquelle « l'unité est un bien, la multiplicité un mal » a, ces derniers temps, un coût trop élevé. Le contexte intellectuel de la modernité veut qu'on abandonne des stéréotypes monistes : la recherche de la Vérité unique doit être remplacée par une élaboration des critères relatifs de « choix de position » et ce, dans le contexte de la multiplicité incontournable des « systèmes de comptage ». Par exemple, il ne s'agit pas de débattre pour dire laquelle des deux positions, sociale ou individuelle, est universelle et normative en général et ce qui est plus important, comment les concilier de façon non-contradictoire. Il s'agit de savoir sur quel élément repose le choix de l'une de ces positions dans chaque cas concret. N'est-ce pas là un objectif pour l'intellect postmoderniste ? C'est bien plus important et plus intéressant que de jouer les frondeurs ou d'afficher une méfiance maladive pour les évidences. A vrai dire, le discours contemporain pose la question non pas de comment trouver une seule Vérité, mais comment, sans prétendre à l'universalité, choisir au mieux parmi deux ou plusieurs positions. Le critère du mieux n'est pas lié à sa proximité avec la norme abstraite et universelle, mais au pragmatisme, au sens le plus strict du terme. Le postmodernisme qui menaçait d'en finir avec les méta-narrations est déjà mort, le monisme logocentrique, lui, est toujours vivant.

Quand les leaders occidentaux demandent à leurs élites scientifiques et intellectuelles où sont les idées nouvelles, les doctrines, les théories, ces questions sont quelque peu hypocrites. Une autre question en retour s'impose : êtes-vous donc prêts à comprendre, ou du moins, à entendre ces mêmes idées nouvelles? D'ailleurs pour poser une telle question, il semble bien qu'il n'y ait personne : l'élite intellectuelle occidentale est loin de produire aisément de nouvelles idées. Même un simple cri d'alarme sans décisions importantes, ferait « pousser des cris d'orfraie ». Il suffit de se rappeler pour cela la réaction au livre de Thilo Sarrazin.

Il n'y a pas de quoi se réjouir des problèmes de l'Occident. En Russie les choses vont encore plus mal. Les objectifs de la révolution bourgeoise et démocratique ne sont même pas encore atteints. Cela signifie que ce qui est en Occident en crise apparemment finale, n'est pas encore vraiment né en Russie. Les intellectuels pro occidentaux repoussent cette idée, mais qu'est-ce que cela change ? Le système russe est socio-centrique et anti-entropique par définition, l'individu y ayant toujours occupé une place marginale ; ce système continue à bloquer de ses dernières forces le développement de la conscience individuelle et historique, il n'a aucune perspective et est totalement désarmé devant les défis de la modernité. L'individualisme contemporain en Russie par sa nature n'est pas bourgeois, mais barbare : il n'a jamais été lié ni à une éthique de travail, ni à une responsabilité sociale. Le problème de l'ethos russe c'est un bras de fer permanent entre l'individualisme barbare et le paradigme de servir, qui est la norme dans toutes les sociétés logocentriques. Ce dernier disparaît sous nos yeux et une sorte d'individualisme bourgeois se forme dans les milieux européanisés de nos grandes villes. Est-il possible que ce processus désespérément en retard, joue son rôle s'il y a une réédition de la deuxième version historique du projet Modernity sur la base civilisationnelle de l'Europe de l'Est (14) ? Espérons que l'avenir proche répondra également à cette question. En tout cas le centaure constitué « d'anthropologie communiste » et de débris de l'humanisme des Lumières et des Romantiques, est déjà enterré. Et tant que dure l'agonie de ce pseudo empire rien de stable ne le remplacera. Le discours humaniste en Russie reste pour le moment théorique et abstrait. Mais il n'est pas question maintenant de la Russie.

Sur les décombres de la tradition humaniste en pleine décomposition, quelque chose de semblable au post humanisme peut-il apparaître ? Théoriquement - oui. La mort de la métaphysique et la relativisation de la conscience conduisent à une thèse fondamentale et, aujourd'hui, subversive – les hommes sont différents ! C'est pour cette raison que le nouvel humanisme renonce aux doctrines de la morale universelle en la remplaçant par le principe de relativisme moral. Cela signifie qu'il ne faut pas imposer à tous sans exception une seule et même langue, mais parler à chacun dans sa propre langue. Avec un barbare – en barbare ! Avec un esclave – comme avec un esclave. Une telle approche exige une réflexion culturologique profonde et, comme le montre l'ex-

périence historique, en cas de nécessité impérieuse, la société est capable de résoudre des problèmes autrement plus difficiles. L'essentiel est que cette nécessité soit réellement comprise. Une telle transformation mentale permettrait de conserver en partie les valeurs humanistes traditionnelles, mais dans un format plus restreint et plus concret donc plus opérationnel. Sinon elles seront tout simplement rejetées par la conscience occidentale contemporaine, avec sa nausée sartrienne, sa vacuité, et sa foi en rien sauf en des intérêts immédiats. La conscience non occidentale n'a jamais complètement compris ni admis ces valeurs. Si ce changement dans la conscience se produit, cela marquera l'avènement d'une révolution dans l'anthropologie philosophique, culturelle et psychologique et annoncera la fin de « l'homme philosophique » abstrait. Et, à son tour, cela signifie que la mythologème de l'égalité culturelle et anthropologique ne pourra plus endiguer les tendances vers l'émergence de nouvelles strates et de nouvelles hiérarchies. Un lecteur indigné imagine tout de suite les nouveaux olympiens – l'élite d'un avenir proche : des demi dieux qui prolongent leur existence à l'aide des bio et nanotechnologies et qui manipulent, à l'aide de ces mêmes technologies, la conscience des «petites gens ». Quelques réserves que j'exprime, on m'attribuera, j'en suis sûr, la paternité de cette image anti-utopique. Je n'ai pas l'intention de me justifier. Je suis certain, par ailleurs, que l'avenir est à la méritocratie, à la philosophie que sera le post humanisme, basé sur une approche différenciée envers les porteurs de structures mentales différentes. Il ne s'agit pas ici d'une quelconque version du mondialisme : la méritocratie est le pouvoir des plus méritants et non pas de ceux qui sont nés par hasard dans des pays riches.

La synthèse de la tradition en décomposition de l'humanisme libéral avec les représentations éthiques de l'Orient constitue une des autres issues possibles. En réalisant la synthèse des civilisations euro atlantique et extrême orientale, il est envisageable, par exemple, de vaincre les éléments individualistes extrêmes de la conscience occidentale en la "greffant" sur l'éthique confucéenne modernisée.

D'ailleurs imaginer les contours du post humanisme sous un tout autre aspect est possible. Il s'agit là de changements saltatoires des caractéristiques mentales d'une grande partie de l'humanité. Cela s'explique peut-être par le mouvement évolutif de la mentalité de type transitoire (individuel) vers une nouvelle qualité globale et systémique, appelée plus haut la Nouvelle naturalité. La description de ce type culturel et anthropologique en gestation sous nos yeux, nécessite un débat spécifique et détaillé. J'indiquerai seulement que sa principale différence avec les autres types réside en ce que la mentalité n'est pas seulement un appareil relativement intègre, inclus dans le réseau du système social et s'en détachant par la force de son ipséité grandissante, mais qu'il est déjà un système autonome. Le développement de sa « socialité » en tant que telle, se retire en fond de scène et disparaît.

(En ce sens, les prédictions de F. Fukuyama sont justes). L'évolution intérieure mentale et culturelle de l'homme apparaît au premier plan comme un système relativement autonome. A cet égard, la disposition historique traditionnelle, l'homme est système social, perd dans un certain sens son actualité évolutive et devient automatiquement reproductible. Mais la coordination interne des sous-systèmes mentaux de l'homme, dont chacun possède sa propre constitution sémantico culturelle spéciale (voir plus haut), se retrouve sur la ligne de front du développement.

Ce n'est pas une énième utopie sur les thèmes de « la renaissance spirituelle » dont nous sommes écœurés depuis longtemps. Cependant il s'agit ici non pas de la renaissance de quelque chose ayant existé par le passé, mais d'une percée saltatoire vers une nouvelle qualité. Il est vrai que les formes de cette nouvelle qualité ne sont habituellement pas visibles à partir de la qualité précédente puisque naît de ce saut évolutif quelque chose de complètement inattendu.

Pourtant la nouvelle conscience humaniste devra résoudre un certain nombre de problèmes parmi lesquels :
- La formulation d'une nouvelle conception de sujet humain,
- L'élaboration de formes entièrement nouvelles pour l'harmonisation du social individuel,
- La relativisation et la contextualisation de ce qui jusque-là était considéré comme constantes culturelles et anthropologique universelles,
- Elaborer des critères de stratification des sujets historico-culturels en fonction de leur structure mentale
- Purger la nouvelle doctrine anthropologique de toutes connotations racistes et autres,
- Créer sur sa base une nouvelle éthique relativiste, suffisamment souple et viable,

Toutes ces tâches, étroitement imbriquées, sont extrêmement complexes et exigent un courage intellectuel certain. Or dans les périodes de crises systémiques il n'y a pas de solutions faciles.
La résolution ne serait-ce que partielle de ces tâches ne permettra pas seulement à l'Occident de résoudre les tâches tactiques d'adoucissement des manifestations de la crise systémique. Apparaîtra ainsi la possibilité de convertir une quantité maximale de son expérience culturelle et historique dans une synthèse à venir. Cette expérience sera ainsi préservée d'un rejet brutal et d'une négation radicale. Pour entrer dans le futur, il faut changer. Facile à dire, difficile à faire !

NOTES

1. J'espère que l'utilisation du mot « race » n'est pas un crime en soi.
2. Il ne s'agit pas ici d'arithmétique mais d'orientation de la conscience sur un code non pas verbal mais numérique.
3. AC – notion plus large que culture car le terme englobe une partie de la nature participant directement à l'activité humaine.
4. Il s'agit de la possibilité technique hypothétique de rediriger le vecteur temps et de revenir perpétuellement vers le passé pour y vivre un nombre potentiellement infini de vies parallèles.
5. Vollmer G. Théorie évolutive de la connaissance. Les structures innées de la connaissance dans un contexte de biologie, psychologie, linguistique, philosophie et théorie de l'art. M., 1998. P : 196.
6. La culturologie ne se pose pas la question de l'universalité ou du caractère euristique de la compréhension héraclitienne du logos comme unité des contradictions, au-dessus d'elles. Elle se demande pourquoi une telle compréhension a pu apparaître précisément sur le sol européen (grec) et précisément à cette époque.
7. La réponse à la question insidieuse : " Pouvons- nous en fait savoir quelle est l'histoire réelle?" – est l'objet d'un autre débat. Pour le moment je me permets d'affirmer, que ce n'est pas parce que la réponse à cette question n'est pas claire que nous n'avons pas le droit de réfuter les spéculations notoirement indéfendables.
8. Par exemple, " Les fonctions du cerveau humain sont les mêmes pour toute l'humanité"
9. F. Boas "The mind of primitive man" Rev. New York: Macmilan, 1952, page 135. Il est significatif que, chez F. Boas, cette affirmation va de pair avec le relativisme culturel auquel les postmodernistes pourraient souscrire avec bonheur.
10. L'alternance de motifs humanistes et misanthropes dans la culture européenne – est un autre sujet.
11. J'en veux pour exemple le démantèlement de certains courants de la psychologie et de la culturologie qui mettaient en lumière la diversité mentale des types culturels et anthropologiques de la société. De telles recherches ont été ébauchées, par exemple, dans les années 60 aux Etats-Unis.
12. Il ne faut pas oublier que lorsqu'elle parlait de l'humanité, la pensée néo européenne avait en vue, avant tout et encore, l'humanité européenne. Jusqu'au milieu du XIXème siècle la doctrine de l'égalité anthropologique ne s'appliquait pas aux autres races et peuples.
13. On ne peut pas dire que ce thème n'a pas du tout existé dans la pensée occidentale. Le plus souvent il s'est limité à une nostalgie mélancolique toute spenglerienne pour la chevalerie et pour le spiritualisme ante bourgeois du Moyen Age.
14. Les postmodernistes le nient dans leurs discours mais à en juger par leur rigorisme et leur intolérance envers tout ce qui ne correspond pas au code moderniste, ils restent prisonniers de cette doctrine.
15. De manière générale, la perspective de l'auto-accomplissement (J. Habermas) du projet Modernity sur la base culturelle et civilisationnelle de l'Europe de l'Est mérite un débat à part.

BIOGRAPHIE

Andrei Anatolievitch Pelipenko est né en 1960 à Kalouga (Russie). Culturologue, artiste peintre et homme de lettres. Etudes à l'Ecole des beaux-arts et à l'Université Lomonossov de Moscou. Docteur d'état de philosophie et d'histoire de l'art, professeur des universités. Dans les années 1980-1990 il exerce beaucoup comme artiste peintre. Ses œuvres se trouvent dans des galeries d'art et collections privées de Russie, de France, d'Allemagne, d'Autriche et d'autres pays.

Domaines de compétences : culturologie théorique, aspects culturologiques de la théorie de l'art, euristique. Durant 20 ans il élabore une orientation qui lui est propre – la théorie sémantique et génétique de la culture. Auteur de plus de 100 ouvrages dans ce domaine il a travaillé à l'Institut d'état de théorie de l'art, à l'Université d'état de la culture et des arts de Moscou, à l'Institut russe de culturologie. Actuellement il occupe un poste de chargé de recherches en chef au Centre de recherches scientifiques près l'Université psycho - sociale de Moscou.

Monographies :

- La Culture, comme système. Monographie. En collaboration avec I.G. Yakovenko. Moscou, 1998.
- Systemische Kulturwissenschaft als neune Wissenschafttssdisziplin. Dans le recueil: Kultur-wissenschaft-Russland. S.151-169. Graz.2000.
- La Révolution dualiste et la genèse sémantique dans l'histoire. Monographie. Moscou, les Editions « Siècle21 ». 2007.
- L'Art dans le miroir de la culturologie. St-Petersbourg, Histoire-Nestor 2010.
- L'Appréhension de la culture. 1ère partie. La Culture et le sens. Rosspen 2012.
- Le Monde implicatif et la culture. Lambert academic. 2012.
- Auteur du roman « Les Jeux des démons » (ACT. 2005-2006) et bon nombre d'autres œuvres littéraires.

Dépôt légal : janvier 2014
ISBN –EAN : 9782954737713

Achevé d'imprimer en janvier 2014
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : janvier 2014
Numéro d'impression : 401260

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®

Andrei PELIPENKO

Andrei Pelipenko est diplômé en histoire de l'art et docteur en philosophie. Peintre, culturologue et homme de lettres, il est actuellement chercheur au Centre de Recherche Scientifique de l'Université psychosociale de Moscou. Il s'intéresse particulièrement à la théorie de la culture, à l'heuristique, aux aspects culturologiques de l'histoire de l'art. Depuis 20 ans il a développé une théorie originale de la culture basée sur une théorie de la signification génétique de la culture. Il est l'auteur d'une centaine de travaux sur cette thématique, dont notamment : La culture comme système. Monographie, avec I.G. Iakovienko (Moscou 1998) ; Systemische Kulturwissenschaft als neune Wissenschafttssdisziplin (Kultur-wissenschaft-russland. S.151-169. Graz.2000) ; La révolution dualiste et la génétique du sens en histoire (Moscou Vek21, 2007) ; L'art dans le miroir de la culturologie (2010) ; Conception de la culture. La culture et le sens ; Le monde implicatif et la culture (Lambert Academic, 2012). Il est aussi auteur d'un roman Le jeu des démons (Ed. AST 2005).

EDITIONS PARISIS DdK

ЕЛЬЦИН ЦЕНТР

Couverture : Tableau de Pelipenko : la Pente

ISBN 978-2-9547377-1-3

9 782954 737713

3 €