

Imaginaires en acte et raison politique pour une espérance interculturelle

Mohammed Nouredine Affaya*

RÉSUMÉ

L'auteur tente dans ce texte d'éclaircir certains aspects de l'imaginaire en relation avec l'Etat, la politique, mais aussi avec la violence et le mal, dans un contexte où la dialectique de l'identité et de l'altérité reste l'une des structures de l'imaginaire. L'imaginaire, débordant le champ exclusif des représentations, agit sur le monde et sur le mouvement de l'histoire. Mais le monde agit aussi sur l'imaginaire et ce sont les périodes de crise qui amplifient ses manifestations, appelées à "faire écran contre les peurs". C'est dans ce sens que la violence, face à laquelle différentes attitudes sont possibles, devient un élément symbolique pour interpréter nos forces. Jusqu'à quel point est-on en train d'assister à un nouveau mode de fonctionnement des imaginaires politiques et religieux ? Pour répondre à cette question l'auteur parle d'espérance interculturelle "dans un monde où les volontés de puissance du tragique brouillent les élans du communicationnel".

Mots clé: identité culturelle, politique, conflit, interculturalité

Quel sens peut-on donner à un terme aussi glissant et incontournable que l'imaginaire ? Est-il un dépôt de l'imagination, l'expression d'une mentalité, une référence idéologique, une tendance utopique, un tiroir d'archétypes, etc. ? Ou bien constitue-t-il un enjeu complexe dans la compréhension du réel et dans la marche de l'histoire ?

*Professeur de Philosophie, Université Mohammed V, Rabat
affaya@yahoo.fr

Comment cette catégorie, presque insaisissable, interfère dans les pesanteurs du vécu, dans les aventures de la politique, les pratiques intersubjectives de l'homme et dans la circulation des signes, des images, et des cultures?

Il n'est certainement pas aisé d'approcher toutes ces questions. Leurs complexités supposent une démarche nécessairement interdisciplinaire, voire, comme affirment certains chercheurs, un encyclopédisme difficile à prétendre détenir dans l'économie grandissante des savoirs et des disciplines. En vérité, notre ambition est beaucoup plus modeste parce qu'on tentera d'éclaircir certains aspects de l'imaginaire, de l'Etat, de la politique, de la violence et du mal, dans ce contexte où le tragique tend à dominer le communicationnel et où la dialectique de l'identité et de l'altérité focalise la production discursive et médiatique.

L'IMAGINAIRE EN ACTE

Il est admis qu'imaginer n'est pas simplement avoir des petites images dans l'esprit, et celui-là n'est pas une chose, n'est pas un tiroir. Imaginer, c'est posséder une conscience imageante ou imaginante, qui se donne le monde en le rendant présent. A travers l'imagination, je m'arrache de moi-même, et je tends vers l'objet imaginé, sans nécessairement le rencontrer. Je suis, alors, dans le monde imaginaire, dans un monde où la conscience de mon esprit ne se donne l'objet ou l'être que sous la forme de l'absence, absence concrétisée par un semblant ou un simulacre de présence. Il y a dans l'image une absence réelle de ce qu'elle représente et une fausse présence dont se déguise cette absence. L'imagination est donc " la faculté par laquelle l'homme est capable, soit de reproduire –en lui, ou en se projetant hors de lui– les images emmagasinées dans sa mémoire (imagination dite " reproductrice "), soit de créer des images nouvelles qui se matérialisent (ou non) dans des paroles, des textes, des objets, des œuvres, etc. L'imaginaire serait alors le mot qui désigne les domaines, les territoires de l'imagination " ¹. L'acte d'imaginer est, au fond, un facteur productif, de progrès, de découverte, de la personne dans sa vie, et à travers la fonction symbolique cet acte devient un " moment constitutif essentiel de toute pensée ". C'est pourquoi il serait difficile de réduire les effets de l'imaginaire à l'irréel, surtout parce que la civilisation actuelle est en même temps productrice d'une économie d'images considérables et créatrice d'outils (caméras, machines, appareils, etc.) pénétrant toutes les instances du vécu quotidien. Par l'imagerie publicitaire, l'espace de nos villes est submergé d'images de toutes parts, jusqu'au point où la liberté de l'accomplissement de la personne se trouve subjuguée sous la conformité presque toute faite de l'homme au modèle qui agit sur lui comme un moule,

car l'image est tellement englobante qu'il est difficile de s'en démarquer, puisque sa puissance devient envahissante. Pourrait-on dire que ce rapport à l'image constitue une fuite du quotidien, du réel qui fatigue, qui fait mal, qui ennueie parce qu'il est répétitif, producteur de banalités, d'habitudes sclérosantes de l'existence?

Mais on pourrait objecter à ceci en disant qu'au lieu de l'imaginer, ce monde peut être pensé, et critiqué. Des interrogations sur la vie de l'homme, sur le temps, sur les manques et la complexité de l'existence conduisent la pensée à l'intelligence du réel plutôt qu'à sa fuite dans l'image reçue.

Cependant, parler de l'imaginaire semble, épistémologiquement, périlleux, car sa définition pose problème. Il ne peut être, selon Lucien Boia, "assimilé ni à la représentation de la réalité extérieure, ni au symbolique, ni à l'idéologie... Il n'existe pas de représentation identique à l'objet représenté, toute image, même la plus "réaliste" suppose une intervention –soit-elle minime– de l'imaginaire. D'autre part, il nous semble que l'univers des symboles appartient pleinement à l'imaginaire, constituant même son expression la plus concentrée et la plus significative. Et enfin, les idéologies peuvent légitimement être interprétées comme des mythologies sécularisées"². En plus, l'imaginaire, vu sa nature transhistorique et son caractère universels, est omniprésent dans tous les domaines, que ce soit dans la pensée scientifique ou l'action politique, que dans le monde de la création artistique et les élans de la mystique. Et si l'imaginaire construit ses structures et crée sa propre dynamique il n'en demeure pas moins qu'il arrive à agir sur le monde, et le monde agit sur lui, qu'il s'agisse d'idéologies, de mentalités, de mythes, de symboles, d'utopies, de religions ou d'archétypes. L'imaginaire déborde "le champ exclusif des représentations sensibles. Il comprend également les images perçues (et inévitablement "adaptées", car il n'existe pas d'image identique à l'objet), des images élaborées et des idées abstraites structurant ces images"³.

Certains chercheurs considèrent, malgré sa nature insaisissable et sa complexité, que l'imaginaire "peut-être utilisé comme un baromètre très sensible de l'évolution historique"⁴, car il fait irruption partout et agit à tout moment, "mais se sont surtout les périodes de crise qui amplifient ses manifestations, appelées à compenser les désillusions, à faire écran contre les peurs et à inventer des solutions alternatives"⁵. Les hommes font appel à l'imaginaire et à ses champs symboliques au moment où ils "désespèrent de l'histoire réelle".

Et pourtant on le retrouve partout, dans la pensée comme dans l'action, "il pèse de son poids immatériel sur la grande aventure de la connaissance ainsi que sur les rapports entre nations, entre groupes sociaux et entre individus, dans un contexte où le monde d'aujourd'hui présente un tableau paradoxal d'une homogénéisation croissante accompagnée d'une diversification croissante. Le territoire de l'imaginaire se recompose sans cesse, mais ses frontières ne reculent jamais"⁶, surtout parce qu'on est en train de vivre ce que Zaki Laïdi nomme le "passage de l'ère des "significations communes"

à celle des “risques partagés”⁷. Tout le monde est exposé aux influences de tout le monde. Le Nous et les Autres acquièrent de nouveaux modes de transmission et forment leurs identités et leur altérité à travers des modes complexes de médiation. L’imaginaire, dans ce jeu de connexion et d’intersubjectivité, constitue une grille indépassable dans le regard de soi et de l’Autre et dans le travail considérable qui se fait dans l’émigration des corps, des signes, des images, bref dans le processus interculturel complexe qui s’opère dans le monde, que se soit à travers les dispositifs médiatiques, les principes humanitaires ou les négociations des cultures politiques. La dialectique identitaire reste l’une des structures de l’imaginaire. “ L’histoire même, comme le note Boia, n’est, en quelque sorte, qu’un discours multiforme autour des principes opposés et complémentaires d’identités et d’altérité ”⁸. Il est évident que l’imaginaire peut déformer les faits, les simplifier ou les amplifier, les caricaturer ou les dramatiser, de la même façon qu’il participe à un jeu, souvent compliqué, du réel et de la fiction, mais il demeure un des filtres déterminants dans le travail de la représentation, et un facteur, souvent non déclaré, qui agit sur le mouvement de l’histoire.

RAISON POLITIQUE ET IMAGINAIRE DE LA VIOLENCE

Dans son livre sur *La Méditerranée sous Philippe II*, Fernand Braudel a tenu à remarquer que la civilisation ne se fait pas uniquement par l’échange, l’amour et la reconnaissance; elle se construit aussi par le soupçon et la haine. Pour lui, la civilisation qui domine une époque c’est celle qui sait imposer sa haine aux autres. Une telle affirmation semble, sans doute, très choquante. Mais, venant de l’un des grands spécialistes des civilisations méditerranéennes, elle me semble au moins fondée sur ce que les leçons de cette région nous enseignent.

Or, comment la haine pourrait être envisagée comme un des éléments fondateurs de l’histoire ? Jusqu’à quel point la violence et la guerre contribuent-elles aux mouvements des civilisations, à leur gloire et à leur décadence ? Et enfin, comment la force impose-t-elle son droit ?

Pour approcher ces questions, il faudrait, certainement, s’interroger sur la politique, la guerre et le droit. Qu’est-ce que la politique ? Question, constamment reformulée selon les contextes et les péripéties de l’histoire. Pour le sociologue Max Weber, le concept de politique est extraordinairement vaste et embrasse toutes les espèces d’activité directive. Mais, sans rentrer dans les détails des différents aspects de la politique, Weber la définit comme étant la “ direction du groupement politique que nous appelons aujourd’hui “Etat”, ou l’influence que l’on exerce sur cette direction ”.

Mais qu'est-ce qu'un Etat ? Weber répond que celui-ci ne se laisse définir sociologiquement que par le moyen spécifique qui lui est propre, ainsi qu'à tout autre groupement politique, à savoir la violence physique. Mais la violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'Etat –cela ne fait aucun doute–, elle est son moyen spécifique. En effet, la relation entre Etat et violence est tout particulièrement intime. Depuis toujours, les groupements politiques les plus divers ont considéré la violence physique comme le moyen normal du pouvoir. Mais, pour Weber, il faut concevoir l'Etat contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé, revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. Ce qui est, en effet, le propre de notre époque c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'Etat le tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du " droit " à la violence. Par conséquent, conclue Max Weber, " nous entendons par politique l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les Etats, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un même Etat ".

D'autre part, et depuis Machiavel, il est devenu presque évident de regarder la force et la ruse comme les deux moyens propres au politique. On a voulu voir dans la force une sorte de reflet du corps, dans la ruse celui de l'esprit. On a même, comme le remarque Julien Freund, considéré que ces deux moyens étaient à l'origine d'institutions distinctes, la force étant le principe de l'armée et de la police, qui utilisent quant à elles des éléments matériels et techniques, la ruse étant celui de la diplomatie qui fait appel aux ressources de l'intelligence. En fait, l'histoire se montre fréquemment méprisante à l'égard des chefs qui n'ont vaincu que parce qu'ils manœvraient des masses stupides et sauvages, qui n'ont triomphé que par la force brutale et barbare et par l'effusion de sang, la tuerie et les massacres, tandis qu'elle vante l'adresse des chefs calculateurs et ingénieux qui ont triomphé en utilisant la ruse, la malice. En fin de compte, la force passe pour le moyen de l'inculture et la ruse par celui de la civilisation.

Or, le problème consiste, d'une part, à faire l'analyse respective de la notion de force et de celle de ruse et d'autre part à déterminer leurs rapports. S'agit-il de deux moyens hétérogènes au sens de la prétendue opposition entre le corps et l'esprit, sont-ils également l'un et l'autre spécifiques du politique ? Ou, au contraire, l'application de la force n'exigerait-elle pas de l'intelligence stratégique et tactique ainsi que diplomatique, donc la ruse ? S'il en est ainsi, on peut se demander si les succès de la ruse en politique ne sont pas précaires lorsqu'ils ne sont pas soutenus par la force ou ne peuvent être exploités par elle, de sorte que la force apparaîtrait seule comme le vrai moyen spécifique du politique, la ruse n'étant qu'une des manières de l'appliquer¹⁰.

C'est à ce titre que Machiavel dit qu'il faut donc savoir qu'il y a deux manières de combattre, l'une par les lois, l'autre par la force : la première est propre aux hommes, la seconde propre aux bêtes, mais étant donné que, bien souvent, la première ne suffit pas,

il faut recourir à la seconde. C'est pourquoi le prince doit savoir bien pratiquer la bête et l'homme. Ce qui n'équivaut pas à avoir pour gouverneur une demi bête et demi homme, mais plutôt qu'il faut qu'un prince sache utiliser l'une ou l'autre nature, et que l'une sans l'autre n'est pas durable. Par conséquent, un prince doit savoir bien utiliser la bête, il doit choisir le renard et le lion, car le lion ne peut pas se défendre des filets, et le renard des loups; il faut donc être renard pour connaître les filets, et lion pour faire peur aux loups¹¹.

Si, pour certains, l'Etat, quelque soient ses fondements et ses moyens, est un Etat du Prince, pour d'autres il s'agit d'un Etat de classes qui exige un contre-pouvoir social pour neutraliser sa violence. Michel Bakounine n'hésite pas à considérer que " l'Etat, c'est le mal ", mais un mal historiquement nécessaire. L'Etat n'est pas la société, il n'en est qu'une forme historique, aussi brutale qu'abstraite. " Il est né historiquement, dans tous les pays, du mariage de la violence et du pillage, en un mot de la guerre et la conquête... Il a été, dès son origine et il reste encore à présent la sanction divine de la force brutale et de l'iniquité triomphante ".

Quelles que soient les attitudes qu'on peut avoir à l'égard de l'Etat, il est –et restera– un facteur de régulation des violences ou des dérapages que la société peut engendrer. On parle d'Etat de droit. Le droit vient, effectivement, pour organiser et gérer les conflits que traverse la société. Si la grammaire est la loi d'une langue, le droit est la grammaire d'une société, nationale ou internationale.

Mais d'où vient la loi ? Par qui est-elle faite et qui sert-elle, en fait ? Quelle est sa valeur ?

La philosophie classique fait du droit une conséquence de la Raison : autrement dit, il préexisterait dans le sujet raisonnable, une préfiguration de ce qui doit être, des rapports justes à établir. Le droit découlerait de la loi rationnelle que tout homme porte en lui. Mais les vicissitudes que connaissent les lois et les droits, variables selon les temps et les lieux, laissent penser que la loi et le droit sont une création continue qui évolue en même temps que les sociétés. Le droit ne ferait alors qu'entériner des situations de fait.

Devons nous alors, refuser le droit comme valeur, comme exigence de justice ? Non, mais l'histoire et la vie nous enseignent qu'un idéal, soit-il imaginaire, ne se réalise jamais de lui-même, à moins de s'en remettre à une justice divine, qu'il faut des forces sociales capables de se battre –jusqu'à risquer sa vie s'il le faut– pour obtenir et vaincre la résistance de ceux qui s'y opposent. La force peut et doit être mise au service du droit, autrement celui-ci n'est qu'un vœu pieux. Ces forces existent. La question de l'Irak a montré, et montre chaque jour, que ces forces existent, malgré les tendances guerrières et violentes qui se manifestent ça et là. Surtout que la guerre est toujours fortement déterminée par des facteurs complexes inhérents à la situation politique dans laquelle elle se décide.

La guerre, pour Carl Von Clausewitz, est un acte politique. Mais la guerre prendrait la place de la politique à partir du moment où elle serait provoquée par celle-ci, elle l'éliminerait et suivrait ses propres lois comme un élément tout à fait indépendant.

La guerre est en quelque sorte une pulsation régulière de la violence, plus au moins prompte à relâcher ses tensions et à épuiser ses forces ; en d'autres termes, qui atteint plus ou moins vite son but, mais dure cependant toujours assez longtemps pour exercer une influence sur ce but, au cours de son évolution, pour l'orienter dans tel ou tel sens. Par conséquent, affirme Clausewitz, si l'on songe que la guerre résulte d'un dessein politique, il est naturel que ce motif initial dont elle est issue demeure la considération première et suprême qui dictera sa conduite. La guerre n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument politique, une poursuite des relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens¹².

Or, pour Raymond Aron, si la politique entre les États est demeurée politique de puissance, les armes de destruction massive n'en ont pas modifié les conditions d'emploi de la force ou, pourrait-on dire avec plus de rigueur, les conditions dans lesquelles se déploie la menace et s'accomplit effectivement l'emploi de la force. Les armes thermonucléaires combinées avec les engins balistiques introduisent trois données. La première est l'ordre de grandeur de la puissance destructive que possède l'arme thermonucléaire. La deuxième donnée est la permanence et le caractère presque instantané du danger. Quant à la troisième, lorsque Clausewitz écrivait son livre (*De la guerre*), il définissait la victoire absolue par le désarmement de l'ennemi, au-delà duquel le vainqueur était en mesure de fixer librement le sort du vaincu, donc, s'il en décidait ainsi, de le tuer. Désormais, la population d'un État belligérant pourrait être exterminée avant la fin des hostilités. Aucune arme, classique ou atomique, au stade actuel de la technique, ne protège une nation de la mort. En ce sens, il n'est plus nécessaire de désarmer un peuple pour l'anéantir¹³.

Mais si la guerre constitue un instrument politique selon Clausewitz, et les moyens de la mener deviennent de plus en plus destructeurs, comme le dit R. Aron, comment pourrait-on l'interpeller ? La guerre, comme un instrument d'affirmation du droit, sachant, pertinemment bien, que la politique ou la guerre fonctionnent selon une logique de rapports de forces, et que le droit, aussi, se fait dans des conditions de négociation où le plus fort impose souvent sa volonté. Comment, alors gérer le dilemme du droit de la force et la force du droit ?

Il est frappant qu'à mesure que le droit se mondialise, il se trouve confronté à des conditions pour déterminer le sens de l'internationalisation du droit. Une contradiction apparaît en effet entre l'internationalisation éthique, qui suppose le soutien actif des États, et la globalisation économique, qui se traduit souvent par leur impuissance, également entre l'idée même d'universalisme, qui suppose solidarité, partage et lutte contre la pauvreté, et la société du marché, marquée à l'inverse par un accroissement de la compétition et des inégalités.

Il est évident que la conciliation aurait dû être facilitée par l'indivisibilité des droits fondamentaux, qui étaient inscrits dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, mais le principe s'est affaibli au cours du temps. Et les États-Unis d'Amérique sont en train

de remettre en question certains principes juridiques qui ont régi les rapports internationaux au cours des six dernières décennies au nom d'une volonté de puissance impériale.

Justice et violence

D'autre part, si l'état de paix entre les hommes n'est pas un état de nature, comme disait Kant dans son " projet de paix perpétuelle ", mais plutôt un état de guerre, une ouverture d'hostilités ou une menace permanente d'hostilités, et si cet état de paix doit être institué, il faudrait constater que si la violence est une modalité, une expression de la force, elle peut sembler nécessaire pour dénoncer une injustice, ou pour asseoir une nouvelle forme de justice.

a) Mais il ne peut s'agir d'une violence par trop particulière. Comment cautionner, même avec l'avocat le plus habile, le crime crapuleux, inspiré par les mobiles les plus bas, et difficilement universalisables. La loi morale antérieure reste toujours éclairante. " Agis de telle sorte que tu puisses ériger la maxime de ton action, en loi universelle ". Depuis l'antiquité, toute la tradition philosophique condamne implicitement ou de manière très explicite cette violence subie, la réaction immédiate et affective qui témoigne plus d'une faiblesse que de la force. La dialectique platonicienne s'applique à montrer comment le tyran capricieux et violent est victime de son tempérament, (Gorgias). Cette violence est passion (*pathos*), trouble subi par l'âme et il faut un réel effort de raison (*logos*), une logique pour la dominer.

La justice comme vertu, suppose la mesure, l'ordre, elle repose sur la rationalité. L'homme juste est en harmonie avec soi. La violence est l'expression exacerbée d'une " inclination pathologique " pour Kant; la violence particulière relève d'une attitude magique de la conscience qui croit qu'elle modifie le monde (comme le dit Sartre). Comment faire confiance à cette violence particulière pour dénoncer une injustice, alors qu'elle est, elle-même et en elle-même, totalement démesurée ? C'est en ce sens que Platon a pu écrire qu'il valait mieux subir l'injustice plutôt que de la commettre ; celui qui ressent l'injustice comme telle est animé par une exigence de justice, il est plus proche d'elle que celui qui, par ignorance, commet l'injustice (Gorgias).

b) La violence collective peut-elle être utile, voire nécessaire pour dénoncer une injustice ? Toute théorie révolutionnaire a soigneusement distingué révolte de révolution : la révolte est spontanée, immédiate, irréfléchie et inefficace ; la révolution se veut réfléchie, dirigée, effective et elle prétend au statut de " guerre ". Or, la guerre n'est pas la violence désordonnée, anarchique. La guerre repose sur un droit écrit (droit de résistance à l'oppression, préambule de la Déclaration des droits de l'homme) et elle suit une législation précise qui interdit la violence particulière. La révolution, comme la guerre, n'est qu'un " moyen politique " à côté d'autres moyens, le dernier moyen.

c) La violence peut-être érigée en symbole de la force, ce concept prend une dimension nettement métaphysique dans le discours nietzschéen. Le conflit métaphysique entre

forces actives, créatrices de valeurs et force réactives, impuissantes mais intelligentes et rusées, anime la volonté de puissance différenciée et différenciante. Ce conflit qui prend la forme du cercle parfait, le cercle vicieux, hante tout le discours de Nietzsche qui, par souci de méthode, utilise symbole et interprétation : la violence devient l'élément symbolique où nous pouvons interpréter les forces. La force réactive s'exprime dans une violence médiocre, une violence de groupe (or la quantité n'est pas nécessairement la qualité). La violence active est conçue sur le modèle artistique de la création. En bref, la justice est une finalité qui reste indéfinissable, encore faut-il oser la parler sans jamais la déterminer. Sa relation avec la violence est exclusive fort souvent, mais sa relation, avec la force est toujours présente; c'est sans doute le sens de la " violence " qui s'est déplacé : est-ce que, le concept de justice s'étant affadi, il a fallu dramatiser celui de la force ?

Mais, comment gérer la violence ?

Diverses attitudes sont possibles face à la violence. Nous allons en dégager ici quatre principales qui visent soit à la réprimer, soit à en limiter l'émergence, soit à la laisser s'exprimer, soit enfin à la contrôler.

1. Dans beaucoup de sociétés traditionnelles, celles dont Emile Durkheim dit qu'elles vivent des solidarités mécaniques et qu'il est possible de qualifier de sociétés fusionnelles, l'obsession de la violence conduit à la réprimer quasi systématiquement et à introduire l'émergence de toute différence. C'est ainsi que l'éducation et la vie sociale traditionnelle font pression sur les individus pour ne pas laisser émerger des personnalités originales et donc créatives. Mais ce dynamisme refoulé rejaillit par ailleurs, ce qui va entraîner une répression encore plus forte, plus étouffante ; on est ainsi pris dans l'engrenage de la violence. Et cette répression en arrive à briser, en grande partie, le dynamisme vital de ces sociétés. Ainsi, elles peuvent survivre, mais non pas se développer. Il s'agit d'une impasse!

2. Le monde oriental, le bouddhisme, plus particulièrement, est très conscient du danger que représente la violence. Aussi, plutôt que de la réprimer, il s'est organisé pour en limiter l'émergence.

3. D'autres pensent que la violence doit s'exprimer librement. Dans la ligne de Hegel, qui a fait de la violence " l'accoucheuse de l'histoire ", les marxistes ont pensé que l'on ne doit pas masquer les conflits de classe. Toutefois, à partir du moment où on laisse le champ libre à la violence, il n'est plus possible d'en contrôler et d'en limiter les effets. Elle peut tout détruire sur son passage et faire dévier les sociétés vers des formes de fascisme ou de totalitarisme qui veulent, à tout prix, établir " l'ordre " et " l'unité ".

4. Dans leur ensemble, les sociétés tendent plutôt à contrôler la violence. Elles ont mis en place des systèmes sociaux ou des interdits visant à réguler la concurrence, à limiter la rivalité et donc les risques de violence. Puis le droit se développe, prenant progressivement le pas sur l'animalité. C'est ici que le dialogue trouve sa place. Il se situe dans la ligne de l'effort de la raison, et de la parole, pour maîtriser la violence et préci-

ser les règles d'une vie " démocratique " et d'une cohabitation fraternelle. Mais en aucun cas, le dialogue, les différentes formes de résistance à l'injustice ne peuvent avoir pour objet de nier, de refouler ou de camoufler la violence.

Au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale, la Charte de l'ONU pose quelques règles communes pour canaliser (avec un succès variable) le recours à la force. Mais, comme certains disent, les règles se limitent pour l'essentiel à la " paix négative ", l'absence de guerre. N'ayant pour objet ni de réduire les déséquilibres économiques et financiers, ni d'apaiser les conflits ethniques et religieux, la Charte ne donne pas les moyens à l'ONU de bâtir la " paix positive ". Or, la séparation devient intenable, moins pour des raisons idéologiques que par la force des choses. A mesure que se mondialisent les échanges économiques, financiers, culturels ou scientifiques, on découvre que les crimes se mondialisent, du terrorisme à la corruption ou aux grands trafics, en passant par l'agression de toute forme, ainsi que se mondialisent les risques écologiques, mais aussi biotechnologiques. Les réponses ne peuvent plus, dans ces cas-là, se limiter au seul droit national.

Tout le monde sait, à présent, que nous risquons de la perdre, que la paix ne se divise pas en paix positive et paix négative, mais qu'elle devrait relever d'une communauté d'Etats. L'interdépendance est devenue une réalité et appelle un projet commun. Or, la décision de l'administration des Etats-Unis de coloniser l'Irak, en fait, va à l'encontre de cet horizon. Elle ouvre une ère, inaugure un siècle, et fait basculer notre monde dans l'imprévisible.

Aujourd'hui, et au nom de la démocratie, en dépit du désaveu spectaculaire des opinions publiques quasi unanimes et de quelques gouvernements dans le monde, un nouveau messianisme s'impose avec toute la force de son hégémonie. De la même façon que la force, lorsqu'elle est victorieuse, prend souvent le visage du droit. Est-ce que l'ONU est la première victime de cette guerre ? A-t-elle perdu son crédit ? Peut-on se passer de l'ONU ? Faut-il la réformer ?

En tout cas, l'administration Bush met en cause la " pertinence " de cette organisation, justement parce que celle-ci s'est opposée à sa volonté. Car G. Bush n'a réussi qu'à faire éclater les grandes institutions qui soutenaient l'ordre mondial : l'ONU, ridiculisée, l'OTAN, marginalisée, l'Europe, atomisée. L'ONU reposait sur un début de droit international, c'est celui-là que Bush a vidé.

En méprisant l'ONU, en divisant le camp des démocraties, en décidant seuls de la mort d'un régime –eux qui se sont accommodés de tant de tyrannies– et en décidant, contre l'avis des peuples et de la majorité des Etats, que seule la force pourrait désarmer un pays qu'ils considèrent dangereux, les Etats-Unis font reculer cette perspective. Ils remplacent l'esquisse fragile d'une paix onusienne par la brutale évidence de la *Pax americana*. En exportant la modernité, et la démocratie par les armes, ils risquent de susciter plus de haines, de résistances que de conversions.

AU-DELA DES MANICHEISMES

Peut-on observer que cette nouvelle découverte –ou naissance– du monde qu'on appelle “ mondialisation ”, produit, outre la prolifération inouïe des nouvelles technologies de la communication, et le libre échange, une certaine forme “ d'absolutisation du politique ” ? Jusqu'à quel point est-on en train d'assister à un nouveau mode de fonctionnement des imaginaires politiques et religieux ? Comment peut-on faire appel à une certaine “ espérance interculturelle ” dans un monde où les volontés de puissance du tragique brouillent les élans du communicationnel, et où les tendances du mal et les différentes formes de nihilisme occupent le champ perceptif du quotidien ?

Il est sûr que l'histoire génère ses propres ruses. Malgré les extrémismes, les stratégies de négations de l'Autre, l'histoire, dans sa complexité et ses paradoxes, se charge de faire éclater les faux dualismes qui ne répondent guère au vécu de l'humain, et de dévoiler l'arrogance de ceux qui proclament la guerre des cultures et des religions ou qui divisent le monde en communautés attachées à la religion, le mythe, l'archaïsme, l'immobilité et à l'aliénation et des communautés croyant en la modernité, la science, la raison, le mouvement et la libération. Ce manichéisme, selon François Laplantine, qui “ s'accompagne le plus souvent d'un manichéisme moral et qui conduit à des prises de positions politiques relève de l'exorcisme pur et simple ”¹⁴. On assiste, en effet, à des irruptions fortes du symbolique, au nom du religieux, ou du sacré, de part et d'autre, en utilisant des langages différents, mais qui convergent sur une volonté “ d'absolutisation du politique ”, de matraquage quotidien pour s'incliner aux mots d'ordre de suivre, malgré la médiocrité du spectacle, le rythme des acteurs, “ parce que la politique est en voie de devenir l'unique objet de notre passion ou de notre haine, parce qu'elle est le lieu d'un sérieux absolu qui ne tolère plus guère la moindre fantaisie, parce qu'elle ordonne une nouvelle redistribution des valeurs, parce que tout ce qui n'est pas elle –l'art, l'amour, le sens de la fête– doit paraître-il lui être soumis, il faut, comme le note Laplantine, l'appeler religieuse dans le sens exact du terme ”¹⁵.

Le contexte actuel permet facilement d'observer comment le religieux émerge dans le politique, le traditionnel dans le moderne, et les fantasmes dans les débats prétendument rationnels. Il est certain que le religieux et le politique possèdent, chacun, son propre mode de présence et de manifestation, mais ces deux codes culturels, à partir desquels se déploie l'imagination des hommes imposent, parfois avec une brutalité inouïe, leurs langages dans la nomination et les jugements que les uns et les autres formulent à l'égard des événements et surtout de l'identité et de l'altérité.

Dans les situations de tension, l'imaginaire fait irruption et s'impose dans les instances des débats et de l'action, que ce soit au nom de la religion, d'une identité générale, d'un dogme, ou d'un principe politique, etc., les zones d'ombres et d'étrangeté qui subsistent –ou qui existent– inévitablement à l'intérieur de chacun et, à l'intérieur

des communautés, jaillissent parfois avec violence créant le mal et la souffrance. Pourquoi assiste-t-on à de nouvelles formes de barbaries ? Peut-on penser le mal, qu'il soit généré par l'intégrisme marchand ou par le fanatisme politique et religieux ?

Le mal qui nous interpelle, ici, est le mal humain tel qu'il s'exprime dans la haine de l'autre, dans la volonté de nuire à l'autre, de vouloir le détruire. Mais, le paradoxe se trouve dans le fait que la personne qui hait sait qu'elle hait. Le mal se fait aussi par la cruauté et la brutalité. Le mal, lorsqu'il se pratique au nom de la civilisation ou en son plein cœur, s'appelle la barbarie. Qu'elle soit douce ou dure, la barbarie, au nom du progrès ou de la religion, devient terreur. N'est-ce pas au nom des idées de la modernité et de la démocratie que sont organisés les actes de guerres, de colonisation, d'esclavage et d'exploitation ? Le philosophe Hans Jonas s'est interrogé, après la Deuxième Guerre Mondiale, sur l'idée de Dieu devant les horreurs perpétrées contre l'homme par l'homme. Le mal suppose-t-il l'idée de Dieu ou celle de l'homme, même s'il agit au nom de Dieu ? Le mal en tant que brutalité et barbarie ne remet-il pas l'idée de l'humain en question ? Pourrait-on s'étonner, comme le dit Michel Maffesoli, du retour en force des bouffées délirantes des divers fanatismes, des formes explosives du terrorisme ?

Il est sûr que le mal, quelles que soient ses formes et ses modes d'expression, brouille les catégories de l'intelligibilité, il excède les codes et les exigences conceptuels. Il constitue l'expérience de la limite. L'intégrisme marchand, ou le fanatisme religieux qui se mettent sur la scène du monde transcendent toutes les limites de la pensée, de l'humain et de la culture.

Pour répondre au mal, il y a, selon Paul Ricœur, trois réponses possibles : l'ignorance face au pourquoi du mal ; ensuite la plainte qui traduit le sentiment de scandale (camps de concentration nazis ou la tragédie palestinienne...) ; et enfin, la croyance en Dieu, malgré la présence du mal, car Dieu, pour cette réponse, est la source de tout ce qui est bon dans la création, y compris l'indignation contre le mal.

C'est à ce titre que Ricœur pense que " nous avons besoin de grands symboles pour structurer cet espace obscur de la méchanceté qui ne se laisse analyser ni en termes juridiques, ni en termes politiques ou même moraux ". Le déclin de la politique, malgré la tendance à son absolutisation, permet des " excès de la victimisation ". Tout le monde " se pose en victime de quelqu'un d'autre, plutôt qu'en responsable ". C'est pourquoi les imaginaires explosent et les émotions se mobilisent, malgré la force qui s'exprime au nom des symboles, souvent anciens, il y a, comme le remarque Ricœur, un " défaut de symbolisation ", dû fondamentalement, à la " nudité " et à la faiblesse du discours politique.

Face à cette spectacularisation du mal et de la violence, s'agirait-il d'un appel au retrait de l'interrogation et de la pensée ? Certainement pas, car les fantasmes terrorisants considèrent qu'une différence, quelle qu'elle soit, ne peut être qu'une aliénation ou un danger, et que l'altérité ou l'interculturalité sont niées d'une manière presque délirante. Alors que l'humain est constitué d'une dialectique où s'enchevêtrent l'identité et

l'altérité, la raison et son contraire, la vie et la mort, “ escamoter le fait brut de notre ambivalence, de la dissonance et de la discontinuité tragique sur laquelle s'élaborent nos expériences, de l'imperfection inévitable de notre relation à l'autre au profit d'une conception monolithique du monde toute entière positivée par des signes, c'est, je crois, comme l'affirme Laplantine, passer absolument à côté de l'existence. C'est refuser de laisser chanter en nous cette musique intérieure qui fait pourtant le charme de notre vie ”¹⁶.

Cela veut dire que des chemins peuvent être tracés, malgré toutes les formes de blocage ou d'incompréhension, qu'il y a des ouvertures à explorer qui sont d'une fécondité illimitée, “ l'espérance interculturelle ” en est une, car qu'on le veuille ou non, une interculturalité effective s'opère dans le vécu des gens, reconstruit les imaginaires des personnes et des communautés ; en dégager les interférences et son fond commun, constitue une exigence intellectuelle indéniable.

Notes

1. Jean, Georges. *Pour une pédagogie de l'imaginaire*. Paris: Ed. Casterman, 1991. P. 23-24.
2. Boia Lucien. *Pour une histoire de l'imaginaire*. Paris : Ed. Les Belles lettres, 1998. P. 15.
3. Ibid. P. 17.
4. Ibid. P. 28.
5. Ibid. P. 27.
6. Ibid. P. 206.
7. Laïdi, Zaki. *Le sacré du présent*. Paris: Ed. Flammarion, 2000. P. 137.
8. Op.cit.. P. 113.
9. Weber, Max. *Le savant et le politique*. Paris: Ed. Plon, 1959. P. 111-113.
10. Freund, Julien. *Qu'est-ce que la politique ?* Paris: Ed. Seuil, 1967.
11. Machiavel. *Le prince*. Paris: Ed. Gallimard, 1970.
12. Von Clausewitz, C. *De la guerre*. Paris: Ed. de Minuit, 1985. P. 61-62.
13. Aron, Raymond. *Le grand débat, initiation à la stratégie atomique*. Paris: Calmann - Levy, 1963. P.209.
14. Laplantine, François. *Les trois voix de l'imaginaire*. Paris: Ed. Universitaires, 1974. P. 84.
15. Ibid. P. 93-94.
16. Op. cit.. P. 101.