

Le nouvel humanisme chez Amin Maalouf. La *dynatostopie* du XXI^e siècle



Marco Antonio Gallardo Uribe

Étudiant en Lettres françaises, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexique
markitogu@gmail.com

Reçu le 20-07-2013 / Accepte le 9-09-2013

Résumé : À partir de la lecture critique de deux essais du Libanais Amin Maalouf, *Les identités meurtrières* et *Le dérèglement du monde*, cet article propose une critique des utopies et des dystopies ainsi qu'un troisième concept, la « dynatostopie », qui permettra de souligner la transformation subie par les notions d'identité individuelle et collective vers la fin du XX^e siècle et le début du XXI^e siècle.

Mots-clés : utopie, dystopie, dynatostopie, Amin Maalouf, identité composite, culture planétaire

El nuevo humanismo en Amín Maalouf. La *dinatostopía* del siglo XXI

Resumen: Tras la lectura analítica de dos ensayos del libanés Amín Maalouf, *Identidades asesinas* y *El desajuste del mundo*, este artículo propone una crítica a las utopías y a las distopías, así como un tercer concepto, la “dinatostopía”, que permitirá subrayar la transformación que las nociones de identidad individual y colectiva han sufrido hacia finales del siglo XX y principios del siglo XXI.

Palabras clave: utopía, distopía, dinatostopía, Amín Maalouf, identidad compuesta, cultura planetaria

The new humanism in Amin Maalouf. The *dynatostopia* of the 21st century

Abstract: Based on an analytic reading of two essays by the Lebanese writer Amin Maalouf, *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong* and *Disordered World*, this article proposes a critique against utopias and dystopias. In addition, we suggest a third concept, the “dynatostopia”, which emphasizes the transformation that the notions of personal and collective identities have experienced towards the end of the 20th and the beginning of the 21st century.

Keywords: utopia, dystopia, dynatostopia, Amin Maalouf, composite identity, planetary culture

Depuis la naissance des civilisations, plusieurs projets utopiques ont été formulés au cours des siècles. Que ce soit dans le domaine philosophique, dans celui des productions littéraires, dans le domaine politique, économique, ou encore dans le celui des croyances religieuses, le concept d' « utopie » a toujours fait partie du devenir de l'humanité. Étymologiquement, « utopie » vient du grec *οὐ* (non) et de *τόπος* (endroit), désignant ainsi « l'endroit qui n'existe pas et en conséquence le plan, projet, doctrine ou système optimiste qui s'avère irréalisable au moment de sa formulation ¹ » (RAE).

Si nous revenons aux origines de la civilisation occidentale, nous retrouverons, d'un côté, que les Grecs (Servier, 1991 : 15-33), notamment Platon avec sa *République*, avaient déjà commencé à s'interroger sur la meilleure configuration de gouvernement possible pour la société. Ces inquiétudes et idéaux ont été transmis aux Romains (par exemple, Cicéron montre un penchant idéaliste pour la république). D'un autre côté, si nous nous centrons sur l'autre pilier de la civilisation occidentale, sur la tradition judéo-chrétienne (Servier, 1991 : 54-67), nous nous apercevons que les idées liées à l'image du Paradis se trouvent dans les origines strictement judaïques (le verger où Adam est posé après avoir été créé par Dieu)² aussi bien que dans le développement postérieur du christianisme (Jésus fait une référence directe au Paradis)³. Au début du V^e siècle, Augustin d'Hippone, un des Pères de l'Église, a amalgamé les préceptes chrétiens avec les idées platoniciennes dans sa *Cité de Dieu* (Servier, 1991 : 68-80), un autre projet utopique qui marquera toute la pensée théocratique du Moyen Âge.

Cependant, le développement des idées utopiques continue après le Moyen Âge. Deux des plus célèbres desseins utopiques aux commencements de la Renaissance sont, probablement, *Utopia* de Thomas More, écrit en 1516, parallèlement à la communauté idéale de Thélème (Servier, 1991 : 121-128) présentée par François Rabelais dans *Gargantua* (1532). Deux autres ouvrages de la Renaissance s'ajoutent à ceux-ci ; il s'agit de *La Cité du Soleil* de Tommaso de Campanella publiée en 1623 et *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon écrite en 1626. Si nous continuons notre bref parcours historique, aux XVII^e et XVIII^e siècles, nous trouvons que l'utopie a été associée, surtout, à la littérature des voyages qui projetait aussi bien les inquiétudes que les aspirations des sociétés civilisées et du progrès, comme nous pouvons le constater dans des ouvrages tel que *L'Autre Monde* (1657) de Cyrano de Bergerac ou *Micromégas* (1752) de Voltaire. Plus tard, aux XIX^e et XX^e siècles, se sont développées des utopies sociales, politiques et économiques exprimées dans les postulats du marxisme, du socialisme, du communisme et du capitalisme (Servier, 1991 : 297-348).

Néanmoins, au XX^e siècle, une resignification des utopies s'est produite dans diverses sociétés occidentales avec l'apparition des dystopies⁴ comme *Le meilleur des mondes* (1942) de Aldous Huxley ou *1984* (1949) de George Orwell (Servier, 1991 : 310-320). Ces textes remplissent la fonction d'œuvres d'avertissement ou de satires,

montrant les tendances de l'époque à la représentation de scénarios apocalyptiques. Les utopies, par contre, ne se fondent pas, en général, sur la société contemporaine, elles se développent plutôt à une époque lointaine et dans un endroit éloigné, voire indéterminés, ou après une rupture de la continuité historique. La plupart des dystopies possèdent quant à elles une liaison étroite avec leur époque et leur contexte social. Par exemple, quelques dystopies du XX^e siècle préviennent des dangers du socialisme d'État, de la médiocrité généralisée, de l'évolution des démocraties libérales vers des sociétés totalitaires, vers le communisme, vers l'isolement.

Les projets utopiques, tout comme les propositions dystopiques, ont en commun non seulement le fait d'être de simples « mondes imaginaires », mais aussi le fait d'être, le résultat d'un idéal (politique, économique, culturel, social) qui prétend devenir réel. Que ce soit l'idée d'égalité dans l'utopie collectiviste de More, que ce soit la cité céleste d'Augustin d'Hippone, l'idéal de pouvoir absolu dans *1984*, ou encore l'idéal de suppression de toute souffrance dans *Le meilleur des mondes*, les sociétés décrites, dans les utopies et dans les dystopies, ont comme caractéristique principale d'être « parfaites ».

Il est évident que la confiance, voire l'espérance, dans la possibilité et la nécessité des sociétés parfaites connaît, au cours du XX^e siècle, un considérable retournement. Cela est dû à plusieurs raisons. En effet, se vouer à l'invention de sociétés utopiques est plus nuisible que bénéfique parce que ces sociétés possèdent un caractère fantastique, illusoire, naïf, qui les éloigne de la réalité. De plus, elles ne font que décrire un monde nouveau sans pour autant fournir de méthodes pour atteindre leur réalisation. C'est pour cela que nous pensons que les utopies ne sont que l'expression de bons vœux, mais qui restent justement des vœux inutiles et naïfs puisque l'idéal ne sera jamais atteint. Par ailleurs, ces utopies sont historiquement conditionnées et, en conséquence, limitées à ne pas transcender leur réalité historique. En outre, il convient d'ajouter que les utopies provoquent un quiétisme social une fois atteint l'état de perfection. En dernier lieu, il faut mentionner ce qui constituera, en fait, la problématique abordée par les dystopistes, c'est-à-dire, le paradoxe qui intègre le totalitarisme à l'utopie. En effet, cet idéal de système parfait exclut la tolérance nécessaire à l'acceptation de toute proposition étrangère ou différente. Opter pour un mode d'organisation jugé plus bénéfique qu'un autre provoque que toute opposition soit une menace, car une organisation autre fragiliserait la survie de l'utopie, et, par conséquent, de la société dite parfaite.

En quelques mots, nous pouvons résumer ces observations en deux caractéristiques essentielles : la non faisabilité des utopies (et comme conséquence, son éloignement de la réalité) ; et les risques associés aux utopies (si en tout cas elles étaient mises en pratique), notamment les risques liés au quiétisme et au totalitarisme des sociétés

considérées comme parfaites.

Après avoir exposé brièvement ce schéma général des conceptions des utopies et des dystopies, nous nous proposons d'expliciter la transformation des utopies qui eut lieu vers la fin du XX^e siècle et le début du XXI^e siècle, consistant en ce que nous avons décidé d'appeler les « dynatopies ». Puisque les « topies » existantes jusqu'à ce moment (utopie, dystopie, atopie, eutopie, hétérotopie, chronotopie, proto-utopie, etc.) ont semblé insuffisantes, il nous a fallu proposer ce néologisme. Nous nous sommes servis de plusieurs racines grecques : premièrement de *δυνατός* (*dynatós*) qui veut dire « la possibilité de faire quelque chose », « être capable de faire quelque chose » ou « avoir le pouvoir de faire quelque chose » ; deuxièmement, *δυνατός* est associé à un autre concept, *δύναμις* (*dynamis*), qui signifie « pouvoir et mouvement ». Si finalement nous ajoutons le troisième terme inclus dans notre néologisme, *τοπος* (*endroits*), le concept « dynatopie » désignerait « l'endroit possible » et « l'endroit dynamique ». En conséquence, au lieu de parler des « endroits qui n'existent pas », nous nous centrerons sur la présentation des « endroits dynamiques qui ont la possibilité d'exister ». Pour cela, nous utiliserons deux essais du Libanais Amin Maalouf qui contiennent des idées dynatopiques ancrées dans un contexte nouvel-humaniste⁵.

Le premier essai, *Les identités meurtrières*, a été publié en 1998, tandis que le deuxième, *Le dérèglement du monde*, a connu le jour en 2009. Nous aborderons également le texte allégorique *Animal Farm*, écrit en 1945 par George Orwell, afin de montrer qu'on retrouve également dans ses pages des figures utopiques et dystopiques, pour finalement faire une comparaison avec les contenus dynatopiques chez Amin Maalouf. Dans les deux essais nous constaterons aussi qu'il existe une transformation, une évolution, dans la pensée de Maalouf qui va de la construction de l'identité individuelle jusqu'à la configuration d'une civilisation à échelle planétaire. C'est justement ce fait, ce mouvement, qui nous a amené à créer et penser la dynatopie. Même si le nouvel humanisme, chez Maalouf, présente des caractéristiques qui pourraient nous faire penser à une simple utopie, nous en avons rencontré d'autres qui l'approcheraient plutôt d'une dynatopie : la fonction heuristique (une « topie » comme hypothèse de recherche, comme un chemin vers un meilleur avenir) ; la fonction critique (de la situation actuelle de la société conçue non pas comme une société intolérable et fixe pour toujours, mais comme une société perfectible, mutable, changeante) ; la fonction intégrante et la position ouverte et dynamique de cette « topie » que nous exposerons plus tard ; et finalement, le trait le plus important, ce qui la différencie des autres « topies » traditionnelles, le fait qu'elle est *faisable* , voire qu'elle *est déjà en train de se faire* .

Nous aborderons, dans un premier temps, la critique de l'état actuel du monde (la crise identitaire et la crise morale que nous illustrerons à l'aide du contenu de

Animal Farm) pour, dans un deuxième moment, passer à la formulation des propositions nouvel-humanistes par rapport à l'individu et à la collectivité actuels - une identité à appartenances multiples (Maalouf, 2011b : 28) et dynamique, et la configuration d'une culture planétaire (Maalouf, 2011b : 97-136) avec des appartenances multiples et dynamique elle aussi - pour finalement relever l'importance de la participation des individus (de l'écrivain notamment, dans le cas particulier de Maalouf) à la construction de la dynatostopie, grâce à l'utilisation du langage vu comme un infini potentiel de communication.

Dans le but d'établir les postulats nouvel-humanistes chez Maalouf et donc, d'inférer les arguments qui soutiennent que ses idées s'éloignent aussi bien des utopies que des dystopies, pour converger vers une dynatostopie, il est important de noter d'où surgit le nouvel humanisme chez Amin Maalouf. Dans un premier temps, il est nécessaire de circonscrire l'ensemble de l'œuvre dans le cadre de la francophonie car cela entraîne trois implications importantes : l'utilisation du langage en soi (puisqu'il répond aux exigences communicatrices et aux besoins de construction identitaire) ; le fait que Maalouf définisse son identité, et celles des autres d'ailleurs, comme unique, mais composite et dynamique (Maalouf, 2011b : 183); et finalement la relation qui existe entre une civilisation (idée) dominante et une civilisation (idée) dominée (Maalouf, 2011a : 97).

Étant né au Liban et ayant décidé de migrer en France et aux Etats-Unis, Maalouf s'identifie avec ceux qui ont le privilège d'appartenir à des mondes apparemment opposés (l'Occident et l'Orient) puisque, situé à cet endroit, il a eu la possibilité d'expérimenter les avantages et désavantages de ces deux mondes. Il s'agit des identités-ponts (Maalouf parle plutôt des *êtres frontaliers*, 2011b : 11) qui élargissent la fonction strictement communicatrice du langage en permettant d'affranchir les frontières culturelles, idéologiques, ethniques, religieuses, politiques, économiques et sociales. Voici les deux éléments primordiaux sur lesquels nous centrerons notre analyse, c'est-à-dire l'identité individuelle et son appartenance aux collectivités. C'est grâce à cette position privilégiée que Maalouf a eu l'opportunité d'évoluer dans des milieux qui, à première vue, nous sembleraient en nette opposition. À partir de cette place, il a pu commencer à remarquer deux circonstances qui, d'après lui, ont mis (et continueront à mettre) en danger l'existence des hommes sur cette terre, car ils sont des *instruments de guerre* (Maalouf, 2011b : 183). Il confronte, d'un côté, ce qu'il appelle les « identités meurtrières » et d'un autre côté, presque comme une conséquence du premier élément, le « dérèglement du monde », c'est-à-dire une crise identitaire individuelle et une crise morale collective. Cependant, à partir de cette même analyse, Maalouf nous propose aussi la construction d'une civilisation planétaire (Maalouf, 2011a : 96). C'est donc, grâce à sa position (identité-pont, être frontalier),

que le nouvel humanisme a pu se développer davantage chez lui.

La première de ces crises, l'identitaire - en conséquence individuelle -, est à la base de la plupart des conflits planétaires actuels. En essayant de consolider leur identité, une grande partie des hommes, confrontés au monde fragmenté, éclaté, déstructuré, dans lequel ils habitent, ont essayé de se rattacher à une seule appartenance : crédo religieux, identification ethnique, militance politique, enracinement à un territoire, identification à une préférence sexuelle ou appartenance à un genre, etc. Ces attitudes ne sont que le résultat de la peur que les hommes expérimentent face à l'Autre.

Toute attitude qui vise à ne pas tolérer l'autre, voire à le détruire, est le résultat de l'incompréhension de ce qui est différent de soi. Néanmoins, ces façons d'agir qui ont pour but d'affirmer l'existence personnelle, comportent en elles-mêmes des dangers qui mettent en péril, non seulement l'existence des autres, mais aussi l'existence de soi. Avoir une conception héréditaire verticale, une seule ligne identitaire descendante (Maalouf, 2011b : 119), enferme l'individu, puisque une seule direction qui tend vers le soi, nous mène tout d'abord à la négation de l'autre. Mais quand tout ce qui est différent et extérieur au *soi* est rejeté, et quand une identité se construit à partir d'un seul élément (ou en tout cas d'une poignée d'éléments) on assiste aussi à une négation de soi-même (Maalouf, 2011b : 46). Étant donné qu'en réalité, nous sommes tous construits par la langue que nous parlons *et*⁶ par la religion que nous professons *et* par nos origines ethniques *et* par la profession que nous pratiquons *et* par beaucoup d'autres traits qui constituent notre spécificité, à chaque fois qu'un seul de ces traits est annulé, nous nous annulons nous-mêmes. Autrement dit, s'identifier à *une* seule appartenance, implique nécessairement la négation totale de notre propre existence. Cet enfermement vers le soi ne peut qu'ankyloser l'identité, l'appauvrir et contribuer à la formation des « identités meurtrières » car elles détruisent les autres et s'anéantissent elles-mêmes.

La deuxième de ces crises, la morale - en conséquence sociétale - se trouve en étroite relation avec la crise identitaire. En fait, tous les éléments qui font qu'une identité devient meurtrière se retrouvent dans la sphère sociale. Avoir peur des autres individus se traduit aussi par la peur des autres civilisations et mène donc à des conflits armés et à des guerres, c'est-à-dire à l'anéantissement du patrimoine planétaire (Maalouf, 2011a : 199-209).

Les heurts entre les civilisations comportent un élément additionnel : la prééminence d'une culture dominante qui s'impose aux autres. D'après Maalouf, ce processus a toujours fait partie du développement des civilisations. Néanmoins, un changement majeur s'est produit lors de la chute du Mur de Berlin (Maalouf, 2011a : 17-21) et du système soviétique. Avant cet événement, au moins au cours du XX^e siècle, les clivages

idéologiques permettaient un débat continu entre les différents systèmes de pensée. Mais après la chute du Mur, les clivages identitaires ont pris la place la plus importante. C'est pour cela qu'une seule civilisation, l'occidentale et notamment sous le joug des États-Uniens, a endossé un rôle qu'elle n'est pas capable de gérer. Les États-Unis ont pris le contrôle de l'avenir planétaire et, voulant étendre leur conception du monde, ils ont construit un système unanimiste et exclusif.

Le problème n'est pas en soi la primauté des idées capitalistes et démocratiques, mais la façon dont les États-Unis s'en sont servi pour imposer leurs idéaux. Généralement la praxis n'a pas suivi les théories de la concurrence et de la liberté. Face à cette imposition, la plupart des autres civilisations ont dû, soit renier leurs appartenances d'autrefois, soit construire d'autres appartenances en opposition aux idéaux occidentaux. C'est pour cela qu'à partir même de la fin de la Deuxième Guerre mondiale, beaucoup de nations se sont réfugiées dans l'ombre des nationalismes, des religions, des systèmes économiques ou politiques (Maalouf, 2011a : 99-196). Le monde est devenu un monde sans règles, puisque tout était permis dans tous ces domaines afin de s'imposer aux autres (dans le cas des civilisations dominantes) ou afin de s'opposer aux autres (dans le cas des civilisations dominées) ou afin d'être accepté par les autres (dans le cas des civilisations qui ont renié tout leur héritage). Finalement on aboutit, comme dans le cas de la crise identitaire individuelle, à la négation de soi, à la négation de l'autre et, par conséquent, à l'épuisement de toutes les civilisations (Maalouf, 2011a : 296-297).

Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons d'illustrer, à l'aide du roman de George Orwell, *Animal Farm*, quelques-uns des traits des identités et des collectivités meurtrières évoquées précédemment. Bien que *Animal Farm* ait été étudié très sérieusement du point de vue allégorique, nous utiliserons ce texte avec un autre propos. Nous montrerons comment dans ce roman nous pouvons retrouver des éléments utopiques et dystopiques. En même temps, nous exposerons les éléments qui s'y trouvent et qui caractérisent les identités meurtrières et les collectivités en dérèglement. Avant de montrer lesdits éléments, il est important d'insister sur le point suivant : si en effet *Animal Farm* se situe historiquement avant la chute du Mur de Berlin (voire avant sa construction), nous pouvons quand même commencer à retracer les fondements du clivage identitaire qui s'accroîtra justement avec la chute du Mur. L'appel à la révolte (Orwell, 2008 : 3-7) de Old Mayor pour la construction d'une société plus juste (le communisme théorique de Marx et le communisme pratique de Lénine), le moment où se fixent les commandements de l'Animalisme (Orwell, 2008 : 15) et peut-être les tous premiers instants de cette nouvelle société, représentent le passage de l'utopie théorique vers l'utopie pratique. Cependant, aussitôt le nouvel ordre établi, la dystopie se met en marche et peu à peu le monde commence à se dégrader.

Nous avons dit, dès nos premières lignes, que les deux postures, l'utopique et la dystopique, favorisent le quietisme et le totalitarisme et provoquent ainsi l'apparition des identités meurtrières et des collectivités fermées et assassines. Dès le moment où Old Mayor appelle à la révolte contre Mr. Jones (contre le tsarisme et la bourgeoisie russe), le peuple adopte une seule et unique position exclusive ; d'où son destin fatal : la négation de l'Autre et de soi-même. Avec la mort de Old Mayor, Napoléon et Snowball deviennent les dirigeants de la révolte, et malgré les bonnes intentions du deuxième, les sept commandements reflètent leur intolérance : les deux premiers commandements divisent le monde entre ennemis et amis (ils mettent les animaux en lutte contre les humains) ; les quatre commandements suivants ne sont que des interdictions (un régime qui cherche à s'imposer au lieu d'explorer le domaine des libertés) ; et le dernier est probablement le seul commandement qui ait, au début, un côté plutôt positif : il est celui qui propose l'existence de l'égalité. Cependant celle-ci n'est proposée que pour les animaux. Au fur et à mesure que nous avançons dans la lecture, les commandements connaissent des modifications qui les rendent chaque fois plus particuliers (et exclusifs) jusqu'au point où le septième commandement devient le célèbre « *tous les animaux sont égaux, mais quelques-uns sont plus égaux que d'autres* »⁷ (Orwell, 2008 : 90). Ce dernier changement n'est que le sommet de l'Animalisme unanimiste qui exclut et qui tue la possibilité de penser une communauté universaliste qui inclut.

Un autre trait caractéristique du roman est la violence qui monte à mesure que la diégèse avance : la révolte envers Mr. Jones, la bataille contre les humains, le bannissement de Snowball, le meurtre des opposants au régime parfait, la deuxième bataille envers les humains et finalement, peut-être le plus violent de tous les traits, la transformation des cochons en humains (Orwell, 2008 : 94-95) - parce que ceux-ci se sont annihilés eux-mêmes, ils ont laissé leur animalité de côté, ils ont nié toutes leurs appartenances et ils se sont complètement annulés.

Finalement, le fait que cette communauté soit composée d'individus ankylosés et manipulés constitue le dernier élément qui contribue à la formation d'une société en crise morale. Cette société est l'exemple parfait d'un monde où les institutions s'imposent aux individus sans que ces derniers fassent quoi que ce soit pour éviter l'aliénation. Chaque animal suit le modèle de la ferme, centre sa construction identitaire sur le seul fait d'être un animal en niant toute autre appartenance et connexion avec le reste du monde. Certes, il est bénéfique que les institutions promeuvent la diversité de chaque personne, mais il est vrai aussi que ces mêmes institutions ne peuvent tout faire si l'acceptation de l'identité composite ne commence pas par l'individu lui-même. Imaginez un peu une société basée sur l'unanimité, l'homogénéisation, la normalisation ! Nous sommes donc, face à une société composée par des individus peu actifs et conformistes, qui adoptent la posture de victimes face à leurs « ennemis », face à ceux

qui se sont imposés. Il s'agit d'individus manipulés, contrôlés, peu informés, privés de l'accès à une bonne éducation (plurielle, diverse, dynamique, etc.), mais qui ne font pas partie non plus du mouvement qui provoquerait les changements qui aideraient à l'établissement de la liberté (et de la responsabilité qu'elle implique), des droits des animaux (de l'homme) et de l'expansion de la diversité. C'est donc une société condamnée à périr, à disparaître, de même que les individus qui en font partie.

La proposition d'Amin Maalouf, comme contrepoids aux crises identitaire et morale, s'inscrit tout à fait dans le courant du nouvel humanisme que nous allons clarifier ci-après. Arrêtons-nous un peu pour clarifier ce que nous considérons comme nouvel humanisme. Nous nous inscrivons dans le courant d'idées issu de la pensée de Silo⁸, dont les vues se trouvent dans le « Document du Mouvement Humaniste ». Les principes du nouvel humanisme peuvent être résumés à l'aide des six préceptes suivants : 1) le fait de placer l'être humain comme valeur et préoccupation centrale ; 2) l'affirmation de l'égalité de tous les êtres humains ; 3) la reconnaissance de la diversité personnelle et culturelle ; 4) la tendance au développement de la connaissance au-delà de ce qui est accepté comme vérité absolue ; 5) l'affirmation de la liberté de pensée et de croyance ; 6) le rejet de la violence (Silo, 1994 : 93-106). Les nouveaux humanistes adhérant à cette façon de vivre se dressent face à la discrimination, au fanatisme et à l'exploitation. Ils proposent une vision universaliste et pluraliste dans un monde globalisé. En plus, ils sont convaincus que la recombinaison de forces sociales est possible et que cela ne signifie pas que l'individuel et le social soient en opposition. Finalement, ils prônent que ce nouvel humanisme doit être créatif et non répétitif. Même si, dans les deux essais que nous abordons, Amin Maalouf ne mentionne jamais le concept du nouvel humanisme, nous avons retrouvé beaucoup d'éléments qui se rapprochent de ce courant de pensée. Nous développerons les plus importants dans le paragraphe suivant.

Comme nous l'avons expliqué ci-dessus, l'identité selon Maalouf est unique, mais composite et dynamique. Une identité à appartenances multiples (ethnique, religieuse, culturelle, sexuelle, générationnelle, politique, économique, à une langue, à un âge, à un territoire, à une profession, à des multiples intérêts, etc.) permet d'un côté, d'affirmer les différences, mais dans un sens positif et, de l'autre, de rapprocher les êtres humains dans leurs ressemblances. L'affirmation des différences est positive parce que si nous sommes tous issus d'une combinaison de divers éléments et d'appartenances, chaque combinaison s'avère particulière (si nous pouvions mesurer le pourcentage de chacune de nos appartenances, nous aurions tous une composition unique et en conséquence différente de celles des autres car les éléments étant presque illimités, leurs combinaisons sont presque infinies). Ce fait implique une égalité de circonstances pour tous les êtres humains : nous sommes tous différents, nous sommes tous « l'Autre » des autres. Les différences deviennent donc un espace de rencontres et non pas un

espace de violence. Mais au-delà des différences, il existe une appartenance que nous partageons tous : l'appartenance à la communauté humaine (Maalouf, 2011b : 188). Avant d'être musulman, chrétien, marxiste, chinois, noir, capitaliste, homme, femme, enfant, homosexuel ou n'importe quelle autre étiquette, nous sommes tous des êtres humains et de ce seul fait nous partageons beaucoup plus de traits avec nos contemporains qu'avec nos ancêtres (c'est ce que Maalouf appelle l'héritage horizontal, celui que nous partageons avec nos congénères) (Maalouf, 2011b : 119).

Cette construction identitaire commence alors par l'acceptation de la diversité et de la richesse personnelles. Cependant la construction ne s'arrête pas là, elle continue en allant vers les autres, en acceptant la diversité des autres⁹. Ce type de construction a besoin d'une multidirectionnalité mais aussi d'une réciprocité. Clarifions un peu ce point. Il est évident que cette posture commence par l'individu conscient de son appartenance à plusieurs collectivités. Il ne s'agit pas de la négation de l'extérieur ni de l'imposition de l'extérieur. C'est un mouvement à deux temps: celui qui va vers l'autre et celui qui revient au soi pour continuer de se construire pour enrichir l'identité personnelle et accepter la diversité des autres. En raison de cette mobilité, la construction identitaire s'avère dynamique et à cette fin il lui faut la participation d'individus actifs. Contrairement aux identités meurtrières, les identités composites et dynamiques impliquent donc l'acceptation du soi et de l'autre dans un monde où la peur n'existerait plus et où la paix serait possible.

Cette même attitude nouvel-humaniste se reflète dans la sphère sociale. De la même façon que l'identité individuelle reconnaît les autres identités personnelles, les civilisations doivent accepter leurs propres appartenances culturelles multiples et la diversité des autres civilisations. En tant que civilisations composées d'individus, il y a une appartenance que tout peuple partage : l'appartenance à la culture planétaire où les différences deviennent un espace de rencontres au sein de la diversité. Un monde construit à partir de la diversité s'enrichit chaque fois que des échanges culturels se réalisent et finalement ce même monde aboutit à un état de paix et de co-existence (l'existence par les autres, pour les autres et avec les autres). Ce monde, contrairement au monde imposé et dérégulé, devient un monde inclusif (non exclusif) et universaliste (non unanimiste) capable d'abriter l'humanité entière et, lui aussi, dynamique. Dynamique, puisqu'il se construit à chaque moment, avec chaque rencontre, et dynamique aussi, parce qu'il suppose la participation d'une société active (constituée d'individus actifs).

Nous pourrions penser que la proposition de Maalouf s'inscrit dans le domaine des utopies puisque tout est expliqué d'après une posture théorique. Cependant nous allons montrer les éléments qui la situent dans le champ des dynatopies. Maalouf part, sans aucun doute, des circonstances du monde actuel pour dresser un tableau du moment présent mais aussi pour proposer les changements que nous devrions faire (qui pourraient

être faits) à partir de ce même état de fait, c'est-à-dire qu'il ne s'éloigne pas de la réalité comme les utopistes le font. Par contre, il nous fournit des caractéristiques de notre réalité qui, soit pourraient être modifiées, soit sont déjà en train de changer. Son point de départ s'inscrit tout d'abord dans la réalité : des individus partageant leur diversité tout en étant rassemblés dans l'espace de l'appartenance au genre humain.

Le deuxième élément est l'acceptation de la globalisation qui est une réalité. Il ne renie pas le capitalisme ni la démocratie, en fait, il les soutient. Il est conscient que pour que la démocratie et le capitalisme puissent être des agents de changement, ils doivent tout d'abord se modifier eux-mêmes afin de contribuer au développement de la liberté de choix et garantir l'application des droits de l'homme. Il choisit ces deux modèles parce qu'ils sont les seuls à avoir, jusqu'à présent, la capacité potentielle d'atteindre ces deux objectifs. Tous les autres systèmes d'autrefois ont, de fait, contribué au développement du quietisme, de la répression et de l'intolérance.

Cependant il remarque que d'autres systèmes encore meilleurs seraient possibles, mais qu'il faudrait profiter des éléments existants pour en construire (ou en inventer) d'autres au fur et à mesure des exigences sociales. Si l'individu, tout comme la société, est dynamique, la nouvelle culture planétaire le sera aussi.

Nous insistons sur le fait que le nouvel humanisme chez Maalouf se voue à la création, à l'innovation et à la construction, et non pas à la destruction de toute autre idéologie. En reprenant ses propres mots, nous dirons qu'il faut *apprivoiser la panthère* (Maalouf, 2011b : 137-181), c'est-à-dire la mondialisation, au profit de toute l'humanité. Ces changements, déjà amorcés (tous les mouvements de la société civile qui demandent le respect de leurs droits un peu partout dans le monde) ont besoin de la participation d'individus actifs.

Même si Maalouf affirme que les institutions (politiques, économiques, sociales, religieuses, etc.) tendent à s'imposer aux individus, il soutient également que ces derniers peuvent changer ces mêmes institutions. L'église catholique en est un exemple, tout comme les systèmes politiques dictatoriaux qui ont pu se transformer en des systèmes où il y a plus de liberté grâce aux pressions exercées par les citoyens, ou encore le capitalisme néo-libéral lui-même, dont l'une des règles principales est de s'assujettir aux lois du libre marché (qui à son tour répond aux exigences des consommateurs).

En deux mots, le changement dépend de la mobilisation et de la participation. Maalouf critique les anciennes postures de victime (colonisé) et victimaire (colonisateur) puisqu'elles s'ancrent dans un passé qui n'existe plus et deviennent plutôt des excuses pour que les sociétés optent pour le conformisme. Maalouf insiste sur le fait de l'existence des crises (identitaire et morale), mais il souligne encore plus l'urgence et la faisabilité des transformations (Maalouf, 2011a : 277-278).

Le troisième élément dérive des deux éléments précédents (une communauté humaine diverse capable de se mobiliser). Cette troisième caractéristique est la responsabilité envers soi, envers les autres et envers la planète. L'acceptation de sa propre diversité ne peut être accomplie que si chaque individu prend la responsabilité de ses choix. D'ailleurs, à la façon de l'existentialisme sartrien, l'individu choisit pour l'humanité entière dont il fait partie. La responsabilité est réciproque. De plus, puisque tous les humains habitent la planète, il est nécessaire que la responsabilité s'étende à tout être vivant et à tout ce qui constitue la Terre. Il adopte la posture du pari pascalien par rapport au réchauffement climatique : s'il existe, mieux vaut le combattre, s'il n'existe pas, en tout cas nous aurons œuvré à l'amélioration du monde ; il ne faut pas attendre que les catastrophes arrivent pour commencer à agir (Maalouf, 2011a : 82-284).

Le quatrième élément qui rend possible la dynatostopie est l'existence des identités-ponts (les êtres frontaliers) capables de tisser des liens entre les civilisations qui semblent être en opposition. Toutes ces diasporas, issues d'une certaine façon de la mondialisation, se trouvent disséminées dans le monde entier et elles occupent une place privilégiée dans le rapprochement des différentes communautés (Maalouf, 2011b : 11).

Le cinquième élément est l'existence de plusieurs langues. Elles sont le reflet de la diversité culturelle car chacune d'entre elles représente la cristallisation d'un système de pensée et d'une culture tout entière. Les langues satisfont simultanément les besoins identitaires et relationnels. En effet, la communication est de prime importance puisque c'est grâce à elle que les rencontres et les échanges entre les hommes deviennent possibles. Il faut donc, selon Maalouf, dans un premier temps, défendre l'existence de sa propre langue, mais aussi stimuler l'apprentissage d'autres langues afin d'encourager une communication plus ample entre les êtres humains (Maalouf, 2011b : 154-164). La langue et sa fonction communicatrice, de même que les identités-ponts, deviennent le pivot entre les différentes cultures.

Finalement, Maalouf nous propose un chemin (non pas *le* chemin, mais *son* chemin) pour parvenir à la construction de la culture planétaire. Pour lui, l'éducation à tous les niveaux (familles, écoles, lycées, universités, bureaux, usines, dans la rue, à chaque rencontre, etc.) est la clé pour répandre l'acceptation de la diversité et les bénéfices de sa richesse. L'éducation est l'outil qui permet que les processus de communication se fortifient et que les échanges d'idées, que les différences et les similitudes puissent contribuer à la construction d'un modèle universaliste, divers, pluriel, inclusif, dynamique et libre.

Il résulte donc de cette réflexion que la posture de Maalouf, aussi bien que celle des nouveaux humanistes, est idéaliste, mais non pas utopique. En résumé, nous dirions

qu'elle ne se centre pas sur la construction d'un monde imaginaire. Elle part de la réalité, elle ne s'en éloigne pas, et elle propose un changement à partir de ce qui est donné et de ce qui est en train de se passer. Elle n'est pas utopique parce qu'elle ne propose pas une société parfaite, mais une société perfectible, mutable, en transformation continue. La seule condition « permanente » à laquelle elle aspire est celle de la liberté et de la diversité. En conséquence, elle ne cherche pas à parvenir au quiétisme, tout au contraire, elle cherche à instaurer un dynamisme permanent.

Finalement, elle n'est pas utopique puisqu'elle ne provient pas d'une fantaisie, d'un « endroit qui n'existe pas », elle correspond à une construction viable d'un « endroit dynamique qui a la possibilité d'exister », voire qui « est en train d'exister ». Elle est possible car tout y est donné. Il faut seulement faire un pas en avant et agir. La responsabilité individuelle joue un rôle primordial et c'est là que se trouve l'importance de la participation des individus. Maalouf, (aussi bien que chacun d'entre nous) en tant qu'individu, est tout d'abord responsable de la construction de sa propre identité, et en même temps, il est responsable de l'existence du reste de l'humanité et de la planète. Le rôle de l'écrivain est donc par essence le rôle de tout être humain, si ce n'est que l'écrivain, de par sa liaison plus étroite avec la langue, contribue à la diversité pour communiquer ses propres différences avec le reste du monde. Bien sûr, sa position d'identité-pont et sa position d'écrivain amplifient l'effet de cette responsabilité. Par ailleurs, Maalouf nous montre sa perspective, mais il est tout à fait ouvert à d'autres voies, à d'autres dynatostopies. Certes, il critique et dénonce, mais il va encore plus loin en faisant une proposition. Cette méthode est sa méthode à lui seul, celle qu'il considère la meilleure, mais elle est aussi une invitation à dialoguer. C'est un dialogue définitivement fondé sur l'espoir, et un espoir à son tour fondé, d'une part, sur une réalité existante, et d'autre part, sur une réalité dynamique qui a la possibilité d'exister. C'est l'espoir des dynatostopies.

Bibliographie

- La Bible de Jérusalem*. Les Éditions du Cerf. <http://bibliotheque.editionsducerf.fr/par%20page/84/TM.htm#>. (Consulté le 15 juillet 2013).
- Lévinas, E. 1983. *Le temps et l'autre*. France : P.U.F.
- Maalouf, A. 2011a. *Le dérèglement du monde*. Paris : Le Livre de Poche.
- Maalouf, A. 2011b. *Les identités meurtrières*. Paris : Le Livre de Poche.
- Imaz, E. 2009. *Utopías del renacimiento. Moro, Campanella, Bacon*. México: FCE.
- Orwell, G. 2008 (1945). *Animal Farm*. London : Penguin Books.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (22^a ed.). <http://www.rae.es/rae.html>. (Consulté le 13 juillet 2013).
- Sartre, J.-P. 1996. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.
- Sebastian, F. 1999. *Diccionario griego-español*. Barcelona : Sopena.

Servier, J. 1991. *Histoire de l'utopie*. Saint Amand : Gallimard.

Silo. 1994. *Lettres à mes amis*. Paris : Éditions Références.

The Oxford English Dictionary. <http://oxforddictionaries.com>. (Consulté le 13 juillet 2013).

Notes

1 *Utopía: lugar que no existe. Plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación*. RAE. *Diccionario de la lengua española* (22^e ed.). <http://lema.rae.es/drae/?val=utop%C3%ADa>. (Consulté le 8 septembre 2013)

2 *Yahvé Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient, et il y mit l'homme qu'il avait modelé*. (*La Bible de Jérusalem* : Gen. 2:8)

3 *Et il lui dit : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis »*. (*La Bible de Jérusalem* : Luc 23:43)

4 D'après la deuxième édition de l'*Oxford English Dictionary*, une « dystopie est un endroit imaginaire ou condition où tout est désagréable ou mauvais, typiquement un endroit totalitaire ou un endroit dont l'environnement est dégradé ». En opposition à "utopie" et étymologiquement dérivé de *δυσ* (mauvais) y de *τόπος* (endroit), une dystopie est considérée aussi comme une anti-topie. « *Dystopia is an imagined place or state in which everything is unpleasant or bad, typically a totalitarian or environmentally degraded one. The opposite of utopia* ».

5 Nous préférons le terme « nouvel-humaniste » et non pas « néo-humaniste » parce que, comme dans le cas du néo-libéralisme, le préfix « néo » est associé à une reprise de préceptes et de dogmes autrefois utilisés. Dans ce cas, « néo-humaniste » aurait une connotation de reprise avec des légères variations des humanismes d'autres époques, tandis qu'avec le concept « nouvel humanisme » nous désirons insister, ne se fonde pas sur une reformulation, mais sur une construction toute neuve que nous aborderons plus tard dans le développement de ce texte.

6 Remarquez la conjonction « et ». D'ailleurs, il faudrait écrire toutes les options au pluriel.

7 *All animals are equal, but some animals are more equal than others*.

8 Mario Rodríguez Cobos, écrivain argentin fondateur du Mouvement Humaniste et de son courant de pensée, le Nouvel Humanisme.

9 Pour approfondir le sujet de « l'altérité radicale », voir l'ensemble de l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, notamment *Le temps et l'autre*, P.U.F., 1983. Pour le cas spécifique du « retour au soi » évoqué dans notre texte, nous proposons à titre indicatif la citation suivante du livre mentionné: « *L'exister est maîtrisé par l'existant, identique à lui-même, c'est-à-dire seul. Mais l'identité n'est pas seulement un départ de soi ; elle est aussi un retour à soi. Le présent consiste dans un retour inévitable à lui-même. La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut pas se détacher de soi. [...] L'identité n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi [...]* » (Lévinas, 1983 : 36).